

TATIANA WROCLAWSKA\*

## **„W trosce o sprawiedliwość społeczną...” a encyklika *Laborem exercens*<sup>1</sup>. W sprawie dopuszczalnych sposobów rozwiązywania konfliktów społecznych**

[...] często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu. [...] Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości [...].

(Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 12)<sup>2</sup>.

Nauczanie społeczne Kościoła<sup>3</sup> jako niezwykle wszechstronne, dotyczy wielu istotnych spraw oraz problemów, o czym świadczy imponująca liczba encyklik, orędzi oraz przemówień. Stąd tytułem wprowadzenia pragnę wskazać, że rozważania w prezentowanym opracowaniu ograniczam do analizy stanowiska chrześcijańskiej doktryny społecznej względem dopuszczalnych sposobów

---

\* Dr TATIANA WROCLAWSKA, Katedra Prawa Pracy, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Łódzki, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 8/12.

<sup>1</sup> Tytuł opracowania nawiązuje do jednej z głównych idei i myśli, pojawiających się w nauce społecznej Kościoła oraz odwołujących się do potrzeby naprawienia niesprawiedliwości społecznej.

<sup>2</sup> Tekst encykliki dostępny w opracowaniu I. GÓRNICKEJ-ZDZIECH, *Świetlisty szlak: Karol Wojtyła Jan Paweł II o miłosierdziu: dramat „Brat naszego Boga” i encyklikę „Dives in misericordia” komentują...*, red. M. Cicha, Warszawa 2010, s. 189–264.

<sup>3</sup> Por. uwagi nt. relacji oraz znaczenia pojęć „katolicka nauka społeczna” a „społeczne nauczanie Kościoła” [w:] JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji*, red. ks. M. Jagosz, ks. S. Pamuła, Rzym 1996 (Kraków 1998), s. 22, 23 oraz T. BORUTKA, *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*, [w:] *Katolicka nauka społeczna*, wyd. II, Częstochowa – Jasna Góra 2004, s. 11, 12. Zob. też uwagi nt. źródeł katolickiej nauki społecznej oraz jej rozwoju, C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003, s. 171–185, 191–365. Uwagi o ukształtowaniu się katolickiej nauki społecznej są też zawarte w opracowaniu: K. CHOJNICKA, *Nauka społeczna Kościoła katolickiego*, Kraków 2001.

rozwiązywania konfliktów społecznych, odnosząc się jednak wyłącznie do tych rodzajów zatargów, jakie jawią się na tle społeczno-gospodarczym oraz wynikają z relacji pracownik – pracodawca (ze szczególnym uwzględnieniem prawa do strajku)<sup>4</sup>. Podjęta w opracowaniu próba dokonania ogólnej charakterystyki zostanie przeprowadzona w kilku płaszczyznach. Po pierwsze, chodzi bowiem o przedstawienie ewolucji stanowiska doktryny Kościoła w zakresie sposobów likwidowania wspomnianej kategorii konfliktów społecznych, po drugie – o podkreślenie aktualności i ponadczasowości poglądów Ojca Świętego Jana Pawła II, czego wyraźnym przykładem są obowiązujące unormowania prawne.

Występująca na przestrzeni wieków ewolucja w zakresie postrzegania oraz interpretacji określonych pojęć i cnót powoduje, że te same czyny pojmowane jako sprawiedliwe i uzasadnione społecznie (czy też niesprawiedliwe), nie będą tak samo traktowane w okresach późniejszych i odwrotnie. Tytułem wstępu do prezentowanych rozważań podkreślić zatem pragnę, iż wcześniejsze rozumienie „kwestii społecznej” oraz cnót<sup>5</sup>, będących jednocześnie dyrektywami ukierunkowującymi nauczanie Kościoła, przez dość długi okres uzasadniało również krytyczną ocenę akcji strajkowych, uznawanych za działania moralnie niedopuszczalne, bo społecznie szkodliwe. Mając na względzie ów negatywny odbiór oraz poszukując uzasadnienia dla tak rygorystycznego stanowiska Kościoła, w dalszej części opracowania postanowiłam odnieść się, chociaż w ogólnym zarysie, do wybranych cnót moralnych: sprawiedliwości, miłości oraz przebaczenia.

Nieprzypadkowo swe rozważania rozpoczynam od cnoty sprawiedliwości. Sprawiedliwość (*iustitia*), będąca wyznacznikiem jakości życia zbiorowego, tudzież cnota etyczna, występuje w wielu przejawach: jako norma społeczna, prawna i ustrojowa<sup>6</sup>. Już w starożytności wskazywano, że sprawiedliwość powinna inspirować działania prowadzące nie do przykrości lecz przyjemności, bowiem zauważano, że pewne działanie sprawcze, jeśli jest ono nawet chwilowo krzywdzące, będzie traktowane jako sprawiedliwe, jeżeli jego konsekwencją będzie przyjemność. Sprawiedliwość uznawana była przez starożytnych filozofów

<sup>4</sup> Rola autorytetów Kościoła w „kwestii robotniczej” wydaje się niezwykle istotna; por. też list do Achilleasa Lienarta biskupa diecezji Lille „*O zatargu między robotnikami i pracodawcami*”, w którym wyraźnie zacytowano stanowisko papieża Piusa X, zawarte w encyklice *Singulari quadam* z 24 września 1912 r.: „Kwestia społeczna i związane z nią spory co do natury i długości pracy, wysokości płacy, strajku nie są wyłącznie ekonomiczne i dlatego nie mogą być rozwiązane bez udziału autorytetu Kościoła”; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. L. Kamińska, Rzym–Lublin 1996, s. 94.

<sup>5</sup> Por. uwagę o miłosierdziu: ks. Z. TYBURSKI, *Encykliki Jana Pawła II. Fundamenty wiary i moralności katolickiej*, Lublin 2011, s. 36 oraz o sprawiedliwości: Z. ZIEMBIŃSKI, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Warszawa 1996, s. 3.

<sup>6</sup> Szczegółowe uwagi nt. pojęcia i pojmowania sprawiedliwości zostały zawarte w opracowaniu: Z. ZIEMBIŃSKI, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992, s. 26–35. Por. wypowiedzi Jana Pawła II nt. sprawiedliwości jako równowagi pomiędzy prawami i obowiązkami, a także nt. różnych przejawów sprawiedliwości, zawarte w opracowaniu: H. SKOROWSKI, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 217 i n.

za zasadę, w myśl której nie można nikomu wyrządzać krzywdy, chyba że do tego „pobudzi wpiery wywołana krzywda”, co zresztą potwierdzało wyrażane przez Cyncerona stanowisko w zakresie podstawowych nakazów: „nie szkodzić innym o ile nie zachodzi jakaś prowokacja...”. Korespondowało to z uznawaniem konfliktu zbrojnego – wojny – za dopuszczalną, gdy zawodzą inne środki obrony, chociaż – jak wskazywano – celem ostatecznym i tak zawsze powinno być przywrócenie pokoju, implikując wniosek o potrzebie jak najszybszego zażegnania także usprawiedliwionego konfliktu. Również w teorii Augustyna panujący pokój był traktowany jako wyznacznik sprawiedliwości. Pojęcie sprawiedliwości, bez względu na wymiar i płaszczyznę, do której można by ją odnieść, utożsamiane było z jakością poziomu życia społecznego. Niezwykle trafnie istotę sprawiedliwości ujmował Arystoteles wskazując, że może być ona pojmowana jako naczelną cnota sprowadzająca się do respektowania wzorca doskonałości etycznej, a ściślej – doskonałości w układaniu stosunków z innymi ludźmi, a nie tylko doskonałości w odniesieniu do harmonii w podejmowaniu własnych działań<sup>7</sup>. Prezentowane rozumienie cnoty sprawiedliwości spowodowało, że także dla chrześcijan *iustitia* nie była wyłącznie kategorią prawną, lecz stanowiła kategorię religijną oraz zasadę całej wspólnoty ludzkiej, wyznaczającą ład życia społecznego<sup>8</sup>. Zaczęto jednak zauważać, że sprawiedliwość jest ważna, ale nie wystarcza do poprawnego uregulowania ładu oraz funkcjonowania wspólnoty, jeżeli nie występuje w połączeniu z innymi cnotami, zwłaszcza cnotą miłości. Dostrzegając konsekwencję wprowadzenia sprawiedliwości bezwzględnej jako oderwanej od cnoty miłości, niezwykle trafnie ujmował ją Jan Paweł II, nazywając sprawiedliwością „wypaczoną”. Podkreślał, że jej stosowanie prowadziłoby do akceptacji reguły odwetowej „oko za oko, ząb za ząb” (DM 12).

Zgodnie z Pismem Świętym, człowiek sprawiedliwy wypełnia wszystkie przykazania, w tym najważniejsze z nich – przykazanie miłości i przebaczenia, przy czym to drugie jest też traktowane jako „ukoronowanie miłości”<sup>9</sup>. Już we wcześniejszych dokumentach Kościoła miłość, będąca drogą do miłosierdzia, uznawana była za ważniejszą od sprawiedliwości: „Jeśli ucierpimy, wspólnie też królować będziemy” (RN 18)<sup>10</sup>. Waga i znaczenie miłości została ukazana w encyklice *Redemptor hominis*, o Chrystusie Odkupicielu człowieka, w której Jan Paweł II określiła odkupienie jako dzieło Bożej miłości, wpisanej w życie każdego człowieka<sup>11</sup>. Jednym z najwyższych przejawów miłości jest miłosierdzie, które rodzi się z miłości tylko wtedy, gdy miłość przejawia swoją pełnię we wszystkich cnotach, tym samym również w sprawiedliwości<sup>12</sup>. Jan Paweł II, nie podając definicji miłosierdzia,

<sup>7</sup> Z. ZIEMBIŃSKI, *Sprawiedliwość społeczna...*, s. 12 i n.

<sup>8</sup> Zob. K. ILSKI, *Sprawiedliwość jako zasada życia społecznego*, Poznań 2006, s. 7–10, 13.

<sup>9</sup> Zob. kard. G. DANNEELS, *Przebaczać. Wysięk człowieka, dar Boga*, Kielce 2007, s. 42.

<sup>10</sup> Teksty encyklik społecznych opublikowane zostały w opracowaniu: *Encykliki społeczne kościoła katolickiego*, red. ks. J. M. Lipniak, Świdnica 2005.

<sup>11</sup> Zob. ks. Z. TYBURSKI, *op. cit.*, s. 18.

<sup>12</sup> Zob. kard. G. DANNEELS, *op. cit.*, s. 72.

ukazuje je jako czynny akt miłości, przywołując przypowieść o synu marnotrawnym oraz ujawniając istotę miłosierdzia w postaci przebaczenia<sup>13</sup>. Zdaniem niektórych teologów, istnieje konflikt pomiędzy sprawiedliwością i miłosierdziem. Jest on tym bardziej dostrzegalny, gdyż przebaczenie jest jednym z przejawów miłosierdzia. Jednak, jak trafnie wskazuje Papież, „świat, z którego wyeliminujemy przebaczenie, może być tylko światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości, w imię której każdy będzie dochodził swych praw w stosunku do drugiego, a drzemiące w człowieku egoizmy różnego gatunku mogą albo zamienić życie i współżycie ludzi w system ucisku słabszych przez silniejszych, albo też w arenę nieustannej walki jednych przeciw drugim” (DM 14).

Boże przykazanie ujmuje przebaczenie w kategoriach moralnego obowiązku każdego chrześcijanina, przy czym powinności i obowiązki chrześcijan są traktowane niezwykle szeroko, czego przykładem jest chociażby cytat z Ewangelii wg św. Mateusza: „Miłujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą, a módlcie się za prześladowających i potwarzających was”. Nauka Chrystusa żąda, żebyśmy wybaczały krzywdy, rozciągając przykazanie miłości na wszystkich, także na nieprzyjaciół: „Styszełiście, że powiedziano: będziesz miłował bliźniego twego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają”<sup>14</sup>. Zdaniem kard. G. Danneelsa, przebaczenie powinno być rozumiane jako wprowadzanie w czyn miłości braterskiej do tego stopnia, że zrezygnuje się z wszelkich wymogów i warunków, wprowadzając triumf miłości. Nie powinno to jednak implikować odrzucenia winy, czy też prowadzić do jej zanegowania<sup>15</sup>. Idąc dalej tym samym kierunkiem interpretacji oraz mając na względzie nieutożsamianie aktu przebaczenia z aktem usprawiedliwienia, czy też umniejszenia winy, nasuwa się pytanie, czy w jego treść wpisana została potrzeba zrzeczenia się własnych praw? I czy tym samym ten, kto z nich zrezygnuje wprowadza w czyn najwyższą formę przebaczenia? Pomimo iż niezwykle trudne byłoby udzielenie odpowiedzi na postawione pytania, należałoby raczej odrzucić stwierdzenie, że przebaczenie prowadzić powinno do zanegowania faktu krzywdy. W odniesieniu do wskazanego problemu na uwagę zasługuje wypowiedź Jana Pawła II, podającego krytycznej ocenie wszelką „pobłażliwość wobec zła, krzywdy, czy zniewagi” (DM 14).

Czy zatem troska o sprawiedliwość oraz dbałość o dobro wspólne<sup>16</sup>, a także przykazanie miłości i przebaczenia, które potrzebne są dla zachowania pokoju społecznego, stoją w opozycji do prawa do strajku? Mając na względzie wspomniane dogmaty wiary chrześcijańskiej, trudno bowiem nie dostrzec wyra-

<sup>13</sup> Ks. Z. TYBURSKI, *op. cit.*, s. 32–34.

<sup>14</sup> Zob. *Ewangelia według św. Mateusza* (43) oraz *Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II*, 28, [w:] *Dokumenty nauki społecznej...*, cz. 1, s. 403.

<sup>15</sup> Kard. G. DANNEELS, *op. cit.*, s. 16.

<sup>16</sup> Zob. uwagi nt pojęcia dobra wspólnego: J. KORAL, *Dobro wspólne*, [w:] JAN PAWEŁ II, *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 115–119.

stający i ukazujący się, w miarę przybierania na znaczeniu „kwestii społecznej”, konflikt wartości: z jednej bowiem strony chrześcijański wymóg przebaczenia i przykazanie miłości, z kolei z drugiej – wołający o sprawiedliwość słuszny gniew pokrzywdzonych, uciemżonych oraz wyzyskiwanych pracowników<sup>17</sup>.

Poszukując odpowiedzi na postawione pytanie za punkt wyjścia należało-by przyjąć stwierdzenie, iż odpowiedź na nie uzależniona jest od postrzegania pewnych wartości jako priorytetowych, a zatem ich hierarchii, na co z pewnością ogromny, o ile nie zasadniczy, wpływ mają panujące w danym okresie uwarunkowania ekonomiczne, gospodarcze oraz polityczne, będące również wyznacznikami jakości stosunków społecznych. Tym samym nie dziwi, że we wcześniejszych etapach społecznego uzasadnienia pracy znajdowało to wyraz w krytycznych wypowiedziach Kościoła w odniesieniu do strajków jako odpowiedzi na wyzysk pracujących. Nie podlega jednak dyskusji, że sam wyzysk w pracy już od dawna był postrzegany jako niemoralny i niesprawiedliwy, przy czym, jak trafnie zauważa Jan Paweł II, występuje on od zawsze w różnych systemach politycznych i społecznych, zmieniają się tylko jego formy i ocena społeczna<sup>18</sup>. Dlatego z biegiem czasu, wymuszone przez rozwój stosunków społecznych, dokonano się przeniesienie akcentów w tym także w zakresie rozumienia pewnych cnót, prowadzące w konsekwencji do zmiany optyki postrzegania konfliktów społecznych, jak i środków ich rozwiązywania. W efekcie wykształciły się też nowe, dotychczas nieznane katolickiej nauce społecznej, pojęcia. W tym wszystkim nie chodzi jednak o zerwanie z dotychczasowym nauczaniem, czy jednorodnością, tylko pewną, uzasadnioną przemianami społecznymi, ewolucję nauczania społecznego Kościoła. Jak trafnie zauważał kard. Karol Wojtyła, katolicka nauka społeczna posiada wewnętrzną dynamikę, a wraz z pojawieniem się nowych kontekstów odślania niejako „nową twarz prawdy i słuszności, właśnie tej, jakiej domaga się kontekst”<sup>19</sup>.

Dlatego nie dziwi, że dopiero w późniejszym okresie w chrześcijańskiej doktrynie społecznej zaczęto wyraźnie wskazywać na cnoty, określając je mianem społecznych. Jako najważniejsze z nich wymieniano jednak w dalszym ciągu sprawiedliwość i miłość, dodając też kolejną, nie mniej istotną – solidarność. Zgodnie z encyklopedią, są to cnoty, które usposabiają się do czynienia dobra moralnego w tych dziedzinach działalności, w których w wyniku czynów ludzkich zachodzą stosunki społeczne, wynikające ze skierowania do dobra wspólnego i mające z natury swej charakter stosunków międzyludzkich. Są one też pojmowane jako te postawy, które w każdej sytuacji społecznej ustawiają człowieka w horyzoncie określonym przez działalność drugich<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Zob. szerzej o gniewie sprawiedliwym, ukazanym jako konsekwencja naruszenia wszelkiej moralności, za pomocą cytatów z wierszy: ks. K. BUKOWSKI, *Problem pracy w poezji polskiej*, [w:] *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. ks. J. Chmiel, ks. S. Ryłko, Kraków 1983, s. 172 i n.

<sup>18</sup> Por. ks. Z. TYBURSKI, *op. cit.*, s. 51, 97.

<sup>19</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne...*, s. 41, 42.

<sup>20</sup> Zob. M. LEŚNIAK, *Cnoty społeczne*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia...*, s. 68.

Po raz pierwszy, wyraźnie i patetycznie, do sprawiedliwości społecznej<sup>21</sup> nawiązał Papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (RN)<sup>22</sup>. W swym orędziu Papież potępił wyzysk oraz niegodne traktowanie robotników, ukazując nowe wymiary sprawiedliwości społecznej oraz wskazując na nią jako główny cel w kwestii robotniczej. Odtąd kolejni papieże coraz częściej apelowali o sprawiedliwość społeczną. Znamienny jest w tym zakresie list apostolski *Octogesima adveniens* (OA) Pawła VI, wydany z okazji osiemdziesiątej rocznicy encykliki *Rerum novarum*<sup>23</sup>. Papież wskazuje w nim bowiem, iż kwestia społeczna jest sprawą całej ludzkości, tym samym konieczne jest pobudzanie nowych działań na rzecz sprawiedliwości społecznej. Także nauczanie Jana Pawła II o sprawiedliwości jest niezwykle wnikliwe i obszerne. Ojciec Święty podkreśla, że rola sprawiedliwości jako zasady moralnej oraz społecznej nie może być marginalizowana, stanowi bowiem wyznacznik tego, co należy się od innych. Skoro zatem praca jest powinnością, a pracowitość cnotą, to jest ona także źródłem uprawnień pracowniczych, których nieprzestrzeganie jako naruszenie godności pracowników, powinno się spotkać z odpowiednią reakcją. Papież przybliżył znaczenie sprawiedliwości, wskazując, że wprowadza ona w stosunki ludzkie ład i porządek, nakazując poszanowanie praw oraz wnosząc pokój.

Jan Paweł II dostrzega potrzebę realizowania sprawiedliwości społecznej bardziej jako zasady życia społecznego, a nie tylko cnoty, łącząc ją ściśle z miłością społeczną<sup>24</sup>. Do miłości społecznej nawiązywał też Leon XIII<sup>25</sup> oraz Pius XI<sup>26</sup>. Cnota miłości społecznej była równie mocno akcentowana w nauczaniu prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego<sup>27</sup>. Zdaniem Jana Pawła II, cnota sprawiedliwości i miłości społecznej warunkują się wzajemnie, gdyż brak sprawiedliwości za-

<sup>21</sup> Odnośnie do pojęcia sprawiedliwości jako „społecznej” interesujące stanowisko prezentuje W. Sokolewicz (czyni to w odniesieniu do konstytucyjnej zasady); zob.: Z. ZIEMBIŃSKI, *Sprawiedliwość społeczna...*, s. 84, 85.

<sup>22</sup> Zresztą od tego momentu można też mówić o katolickiej nauce społecznej; por. JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne...*, s. 22, 41.

<sup>23</sup> Tekst opublikowano w opracowaniu: *Dokumenty nauki społecznej...*, s. 63.

<sup>24</sup> Związek sprawiedliwości i miłości został też mocno zaakcentowany przez kard. S. WYSZYŃSKIEGO, *Miłość miłosierna*, Warszawa 1998, s. 22. Interesujące rozważania nt sprawiedliwości i miłości społecznej, a także obowiązku miłości zostały zawarte w opracowaniu T. HERRA, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 99–104.

<sup>25</sup> *Rerum novarum*, 18: „Kościół jednak, kierując się nauką i wolą Jezusa Chrystusa, do wyższych jeszcze zmierza celów, doskonalsze wysuwa nauki i przy ich pomocy chce zbliżyć do siebie obydwie klasy i połączyć je przyjaźnią [...]”; 21: „Jeśli obydwie strony posłuszne będą przykazaniom chrześcijaństwa, zapanuje między nimi nie tylko prosta przyjaźń, ale miłość bratnia. Wszyscy bowiem ludzie odczuwają i rozumieją, że są stworzeni przez wspólnego wszystkich ojca, Boga – że wszyscy do tego samego dążą celu, do Boga, który sam jeden może dać doskonałą i pełną szczęśliwość ludzimi, jak ją dał aniołom, że wszyscy na równi odkupieni zostali przez Jezusa Chrystusa i podniesieni przez Niego do godności dzieci Bożych, tak iż w ten sposób prawdziwie braterski związek łączy ich z sobą i z Chrystusem Panem pierworodnym między Wielą bracią [...]”.

<sup>26</sup> *Quadragesimo anno*, 88: „[...] miłość społeczna zaś winna być niejako duszą tego ustroju [...]”, [w:] *Dokumenty nauki społecznej...*, cz. 1, s. 105 i n.

<sup>27</sup> Widoczne jest to zwłaszcza w opracowaniu kard. S. WYSZYŃSKIEGO, *Miłość miłosierna*, s. 22.

mienia miłość w bezprawie, a brak miłości czyni sprawiedliwość bezskuteczną<sup>28</sup>: „[...] 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 – zwłaszcza owej głębszej mocy, jaką jest miłość [...]” (DM 12). Nieodzowność miłości w uzupełnianiu cnoty sprawiedliwości wskazywana też była w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w Świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „[...] Kto będąc posłuszny Chrystusowi, szuka najpierw Królestwa Bożego, czerpie stąd silniejszą i czystsza miłość dla wspomaganie swych braci dla dokonania dzieła sprawiedliwości pod natchnieniem miłości”<sup>29</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie przez Jana Pawła II, iż sprawiedliwość nie może być też rozpatrywana w oderwaniu od szczególnego przejawu miłości, którym jest miłosierdzie<sup>30</sup>, ma bowiem w niej swe źródło. Jan Paweł II, osądzając sprawiedliwość w kontekście miłosierdzia oraz przypisując miłosierdziu rolę korekty w stosunku do sprawiedliwości, odrzuca, przyjmowaną przez niektórych teologów, tezę o rozłączności tych cnot<sup>31</sup>. Jednakże Ojciec Święty nie podąża w kierunku uznania przebaczenia za „tameń” w dochodzeniu słusznych uprawnień przez pracowników. Uważa, że przebaczenie uzupełniając sprawiedliwość, czyni ją tym samym bardziej doskonałą. Wypowiedź Chrystusa o potrzebie przebaczenia nie siedem, lecz siedemdziesiąt siedem razy nie oznacza zatem, że wyzykiwani pracownicy powinni zrezygnować z dochodzenia słusznych uprawnień. Wręcz przeciwnie, Jego zdaniem, przebaczenie nie niweczy obiektywnych wymagań sprawiedliwości, gdyż właściwie rozumiana sprawiedliwość stanowi w istocie cel przebaczenia. Uzasadnienie swego stanowiska Papież widzi w treści Pisma Świętego, podkreślając, że: „[...] W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie jako jego źródło, nie oznacza pobłażliwości wobec zła, wobec zgorzenia, wobec krzywdy czy zniewagi wyrządzonej. W każdym wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorzenia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienie za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia” (DM 14). Jan Paweł II wskazuje również, że miłość społeczna to też konkretne czyny i dzieła dla godnego bytowania oraz rozwoju bliźnich, uznając, że człowiek zasługuje na więcej niż tylko na sprawiedliwe traktowanie. Zasługuje on bowiem na miłość i miłosierdzie chrześcijańskie, będące doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości oraz nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki pomiędzy ludźmi. Papież zwraca też uwagę na potrzebę pojednania („odmiany serc”), obwarowanego przebaczeniem, płynącym z cnoty miłosierdzia, bez której świat może się przerodzić

<sup>28</sup> Zob. M. LEŚNIAK, *op. cit.*, s. 70.

<sup>29</sup> *Konstytucja duszpasterska Soboru Watykańskiego II*, 72.

<sup>30</sup> O znaczeniu miłosierdzia w życiu Papieża oraz zwykłych ludzi zob.: E. BRYLL, *Miłosierdzie a logika sprawiedliwości*, [w:] *Świetlisty szlak...*, s. 139–145.

<sup>31</sup> Zob. M. LEŚNIAK, *op. cit.*, s. 72.

bądź w system nacisku, bądź też walki jednych przeciw drugim<sup>32</sup>. Oznacza to także potrzebę odrzucenia koncepcji bezwzględnej sprawiedliwości. Mając powyższe na względzie na szczególną uwagę zasługuje wyodrębnienie przez Papieża Jana Pawła II kryterium słuszności jako determinanty sprawiedliwości oraz odnoszenie, wcześniej uznawanego za właściwe, kryterium równości do systemów państw niesprawiedliwych<sup>33</sup>.

Idąc dalej, ściśle z miłością społeczną Papież łączy też inną cnotę chrześcijańską – solidarność<sup>34</sup>. Wskazuje na naturalną potrzebę człowieka przynależenia do wspólnoty, która może podejmować działania w obronie dobra wspólnego. Stanowisko takie nie stanowi jednak zupełnego *novum*. Już bowiem wcześniej, m.in. w encyklikach *Rerum novarum* oraz *Quadragesimo anno*, wskazywano na ważną rolę stowarzyszeń i związków, będących formą realizacji troski o dobro wspólne. Również w Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II podkreślano, że „do podstawowych praw osoby ludzkiej należy zaliczyć prawo pracowników do swobodnego zakładania związków, które by ich naprawdę reprezentowały i mogły przyczyniać się do kształtowania życia gospodarczego według prawidłowego porządku, a nadto prawo każdego pracownika do swobodnego udziału w działalności tych związków bez obawy narażenia się na zemstę. Kultura solidarności, jak też trafnie zauważono, ma bowiem ukształtować właściwą proporcję pomiędzy „być” i „mieć”<sup>35</sup>.

Pomimo jednak tego, że dobro wspólne staje się nowym imieniem sprawiedliwości i nie może być realizowane przez zastosowanie przemocy, podkreślano, iż troska o nie może wymuszać, by solidarnie bronić podstawowych wartości<sup>36</sup>. Dla realizacji sprawiedliwości społecznej, jak zauważa Jan Paweł II, potrzebne stają się coraz to nowe fronty solidarności ludzi pracy. Podkreśla, że solidarność powinna występować stale tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy i wyzysk pracujących (LE 8). Papież zwraca uwagę na to, że coraz to bardziej szerząca się głęboka niesprawiedliwość i poniżenie człowieka pracującego zintensyfikowały działania świata pracy w obronie ludzkiej godności i to właśnie „kwestia robotnicza” wyzwoliła wielki zryw solidarności między ludźmi pracy (LE 10). Tym samym praca, stając się kluczem do całej kwestii społecznej, prowadzi do wykształcenia się pojęcia godności pracowniczej oraz implikuje konieczność podejmowania działań w jej obronie. Szczególną uwagę Jan Paweł II zwraca na to, że praca jest nie tylko powinnością, ale też źródłem uprawnień człowieka pracującego (LE 16).

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Zob. ks. Z. TYBURSKI, *op. cit.*, s. 36.

<sup>34</sup> Istota idei oraz cnoty solidarności w dziełach i nauczaniu Jana Pawła II została przedstawiona w opracowaniu: T. GRABIŃSKA, M. ZABIEROWSKI, *Aksjologiczny krąg Solidarności*, Wrocław 2003, s. 9–14.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>36</sup> Por. H. SKOROWSKI, *Solidarność*, [w:] JAN PAWEŁ II, *Encyklopedia...*, s. 472 i n. Zob. też o zasadzie solidarności w opracowaniu Ecclesia Catholica. Pontificium Consilium de Iustitia et Pace (Papieska Rada Iustitia et Pax), *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 127–131.



W nauczaniu społecznym Kościoła do strajków po raz pierwszy, aczkolwiek nie wprost, nawiązuje Papież Leon XIII. Czyni to w encyklice *Rerum novarum*, podkreślając potrzebę zajęcia się kwestią społeczną. Uznaje też to za obowiązek urzędu apostołskiego, mając na względzie fakt, iż „postęp w przemyśle i produkcji oraz zmiany w stosunkach pomiędzy przedsiębiorcami i robotnikami spowodowały, że walka społeczna zawrzała”. Czy zatem w imię obrony sprawiedliwości za zasadne będąc uznane *ultimatum* w postaci strajku? Leon XIII nie stanowi wyraźnie o zakazie strajków; taki wniosek wynika jednak z jego wypowiedzi, zawartych w encyklice. Papież wskazuje na obowiązki stron stosunku pracy, podkreślając, że „z obowiązku sprawiedliwości wynika powinność robotnika w całości i wiernie wykonać pracę, do której się zobowiązał umową wolną i odpowiadającą słuszności; nie szkodzić pracodawcy na majątku i nie znieważać jego osoby – a w dochodzeniu swych praw wstrzymać się od gwałtu i nie wywoływać rozruchów – nie łączyć się z ludźmi przewrotu, wzniecającymi nieumiarkowane nadzieje i rzucającymi wielkie obietnice, których następstwem jest rozczarowanie bezpożyteczne i ruina życia gospodarczego”. Z drugiej jednak strony, wymienia też obowiązki pracodawców: „nie uważać robotnika za niewolnika, kierować się zasadą, że należy w nim uszanować godność osobistą, podniesioną jeszcze przez charakter chrześcijanina; praca zarobkowa według świadectwa rozumu i filozofii chrześcijańskiej nie tylko nie poniża człowieka, ale mu zaszczyt przynosi, ponieważ daje mu szlachetną możliwość utrzymania życia – bezwstydem zaś i nieludzkością jest uważać człowieka za narzędzie zysku i szacować go według tego ile mogą jego mięśnie i jego siły. Spomiędzy wszystkich jednak obowiązków pracodawcy najważniejszy jest ten, żeby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy”. Podsumowując swe rozważania, Papież stawia pytanie, czy w związku z powyższym, już samo posłuszeństwo wymienionym prawom nie mogłoby stłumić siły i źródeł walki społecznej? Jeśli bowiem „obydwie strony posłuszne będą przykazaniom chrześcijaństwa, zapanuje między nimi nie tylko prosta przyjaźń, ale i miłość bratnia” (RN 16, 21).

Jak podkreśla Leon XIII, jeśli wolno dążyć do polepszenia warunków życia w zgodzie ze sprawiedliwością, to zarówno „sprawiedliwość, jak i dobro ogółu, nie pozwalają zabierać drugiemu, co do niego należy i pod pozorem niedorzecznej równości godzić w cudze mienie”. Obawa Papieża przed strajkami i zamieszkami, jakie im mogłyby towarzyszyć, spowodowana zdaje się być obawą przed ich nadużywaniem przez proletariat oraz wykorzystywaniem w celu pogwałcenia własności prywatnej. Papież podkreśla, że „robotnicy, którzy los swój chcą poprawić pracą uczciwą i godziwymi sposobami, stanowią olbrzymią większość; lecz wielu także jest takich, którzy, przesiąknięci fałszywymi zasadami i chciwi nowości, wszystko robią, by wzniecać zamieszanie i innych do gwałtów skłonić”. W przypadku zaś wystąpienia konfliktów, Leon XIII stwierdza, że do obowiązków państwa należy ich stłumienie: „[...] niech więc wystąpi władza państwowa, a okiełzawszy wicherzenia, niech zabezpieczy dusze robotników przed zgubnymi

wpływami, właściciele zaś przed niebezpieczeństwem grabieży<sup>37</sup> (RN 30). Nie ulega zatem wątpliwości, że w okresie, kiedy ukazała się encyklika *Rerum novarum*, na przeszkodzie do uznania strajków za usprawiedliwione moralnie i społecznie stały nade wszystko zasady pokoju społecznego i ładu, przeciwstawiane ukierunkowanym na równość oraz własność wspólną dążeniom socjalistycznym klasy robotniczej, negatywnie zresztą odbierane przez Kościół. Papież wzywał więc do miłości jako siły tłumiącej wszelkie konflikty, wskazując też istotne obowiązki Kościoła w tym zakresie: „Niech duchowieństwo ze wszystkich sił pracuje dla dobra społeczeństwa, a przede wszystkim niech się stara osiąść, utrzymać i w drugich rozniecić, zarówno w bogatych, jak ubogich, miłość, panią i królową wszystkich cnót” (RN 45). Miłość społeczna w ocenie Leona XIII domagała się polubownego rozwiązywania sporów, dialogu i porozumienia. W podobnym duchu wypowiadali się także kolejni namiestnicy św. Piotra. O zakazie strajków wspominał również Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* (GA), wydanej w czterdziestolecie encykliki *Rerum novarum*, tym razem wyraźnie wskazując na niedopuszczalność strajków i lokautów oraz w ślad za Leonem XIII przyznając państwu główną rolę w zakresie rozwiązywania sporów: „[...] w razie zaś niemożności załatwienia sporu przez strony powaśnione rozstrzyga władza”<sup>38</sup>. Papież nawoływał do pokojowej walki o sprawę Chrystusa, podkreślając zakaz dążenia do zwycięstwa osobistych poglądów za wszelką cenę i wskazując potrzebę „odstąpienia od nich, choćby się najlepszymi wydawały, jeśli tego zażąda wyższe dobro ogółu” (GA 3).

Spojrzenie na strajk ulega zmianie od czasu wydania przez Sobór Watykański II Konstytucji duszpasterskiej o kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*). Następnie również Paweł VI w liście apostolskim *Octogesima adveniens* uznaje strajki za legalne, chociaż podobnie traktuje je w kategoriach „w ostateczności dająca się zastosować broń”, dostrzegając niebezpieczeństwo nadużycze ze strony strajkujących. Podkreśla, że „za pomocą siły pojawiać się może pokusa, by narzucić warunki zbyt ciężkie dla gospodarki i społeczeństwa”. Akcentuje konieczność rozwiązywania konfliktów społecznych w drodze porozumienia: „Kiedy natomiast występują konflikty gospodarczo-społeczne, należy dokładać starań, aby dochodziło do załatwienia ich ugodowo”. Z drugiej strony poczęto jednak dostrzegać nieuchronność strajków: „[...] Chociaż zawsze należy dążyć przede wszystkim do szczerzej wymiany zdań między stronami, jednak i w dzisiejszych okolicznościach przerwanie pracy celem obrony swoich praw i spełnienia słusznych żądań pracowników może się okazać nieodzownym, jakkolwiek ostatecz-

<sup>37</sup> Zob. też uwagi na temat roli państwa: M. SADOWSKI, *Państwo w doktrynie Papieża Leona XIII*, Wrocław 2002, s. 130, 131.

<sup>38</sup> Por. *Rerum novarum*, 34: „Dopiero zaś wtedy – sądzi się – naruszona byłaby sprawiedliwość, gdy by albo pracodawca nie chciał dać pełnej płacy, albo pracownik nie chciał całej wykonać pracy. W tych tylko wypadkach, a poza tym w żadnych innych, usprawiedliwiona jest – mówi się – interwencja państwa dla ochrony praw każdemu należnych”.

nym środkiem. Niech jednak i w tym wypadku poszukuje się jak najprędzej drogi do rokowań i do podjęcia na nowo rozmów w sprawie ugody”. Przerwanie pracy, co mocno akcentował Paweł VI, mimo że nieodzowne, a nawet konieczne w imię obrony godności pracowniczej, może powodować bardzo dotkliwe skutki społeczne. Niezwykle istotne stało się jednak to, że pejoratywny wydzźwięk jaki nadawano strajkom (nie zrezygnowano bowiem, jak widać, z traktowania ich jako akcji szkodliwych społecznie) nie prowadził już do uznania ich za zdarzenia niedopuszczalne i nieakceptowane społecznie. Tym samym strajk, o ile byłby podejmowany w obronie dobra wspólnego, został uznany za dopuszczalny, przy czym podkreślono, że to samo dobro wspólne powinno stanowić granice jego zastosowania<sup>39</sup>.

Zgodnie z duchem czasu, zdeterminowanym urzeczywistnieniem podmiotowej wizji pracy, ukształtowało się zatem nowe spojrzenie na konflikt społeczny. Praca stała się dobrem o największej wartości – dobrem człowieka i źródłem jego człowieczeństwa. O ile prawdą jest, jak zauważa Jan Paweł II, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, o tyle jednak nade wszystko praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla niej (LE 6). Za sprawą nowego podejścia do pracy również strajki zaczynają być rozpatrywane w kategoriach słusznej i moralnie uzasadnionej reakcji na rażącą niesprawiedliwość, gdy zagrożony jest człowiek pracy, jego godność i prawa.

Jan Paweł II, potwierdzając niezbywalne prawo do zrzeszania się w związki zawodowe, wskazuje, że praca ma łączyć i budować wspólnotę, a zadaniem związków zawodowych jest to, by pracownicy mogli nie tylko więcej mieć, lecz więcej być, spełniając swoje człowieczeństwo. Jan Paweł II zwraca też uwagę na dialog społeczny, będący główną metodą działania związków zawodowych ze względu na zasadę pomocniczości, w oparciu o którą powinny one działać. Prowadzi to w efekcie do ukształtowania się dialogu jako sposobu realizacji zasady solidarności w trosce o sprawiedliwość. Papież wielokrotnie podkreśla pierwszeństwo dialogu ze względu na jego specyfikę w sposobie komunikacji międzyludzkiej, w ramach której dochodzi do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia się i współdziałania. Dlatego też w Jego nauczaniu dialog zajmuje szczególne miejsce<sup>40</sup>.

Na uwagę zasługuje też wypowiedź Papieża, traktującego związki zawodowe jako wykładnik walki o sprawiedliwość społeczną i o słuszne uprawnienia ludzi pracy. Jego zdaniem, „walka” w trosce o sprawiedliwość powinna być traktowana jako normalne staranie o właściwe dobro wspólne, a nie jako walka jednych przeciwko innym, gdyż „żądania syndykalne nie mogą przybierać formy egoizmu grupowego czy klasowego” (LE 20).

Strajk zostaje uznany przez Jana Pawła II za dopuszczalną metodę walki o sprawiedliwość społeczną. Jednakże Papież nie ujmuje go w kategoriach prawa nieograniczonego czy też przyrodzonego. Podkreśla, że pracownicy powinni

<sup>39</sup> Zob. J. KORAL, *Strajk*, [w:] JAN PAWEŁ II, *Encyklopedia...*, s. 495.

<sup>40</sup> O pojęciu dialogu zob.: H. SKOROWSKI, *Dialog*, [w:] JAN PAWEŁ II, *Encyklopedia...*, s. 105–109.

mieć zagwarantowane prawo do strajków i to bez osobistych sankcji karnych za uczestnictwo w nich, a strajk powinien podlegać pewnym zasadom i ograniczeniom. Jego zdaniem, słuszny strajk jest zorganizowany w obronie dobra wspólnego, opiera się na zasadach sprawiedliwości i miłości. Aby można go było uznać za metodę uprawnioną, musi też spełniać pewne warunki, określane mianem kryteriów moralności strajku (LE 20). Jan Paweł II przyznaje, że strajk jest środkiem uprawnionym, podkreśla również, że zawsze powinien pozostawać środkiem ostatecznym.

Pomimo konieczności zagwarantowania prawa do strajku, Papież zaznacza, że prawa tego nie można nadużywać ani wykorzystywać do rozgrywek politycznych. Wyraźnie widząc niebezpieczeństwa oraz zagrożenia dla dobra wspólnego, jakie może przynieść przerwanie pracy przez pracowników, podkreśla również potrzebę zabezpieczenia nieodzownych dla życia społeczeństwa usług, stanowiąc o ich zapewnieniu „[...] nawet przy pomocy środków prawnych”<sup>41</sup>.

Ta ostateczność strajku jako środka rozwiązywania konfliktów pracowniczych podkreślona została także w obowiązującej ustawie o rozwiązywaniu sporów zbiorowych z 23 maja 1991 r.<sup>42</sup>, czego wyrazem są wynikające z niej warunki legalności akcji strajkowej. Wypracowane w oparciu o obowiązujące przepisy zasady wykonywania prawa do strajku z powodzeniem wpisują się w zaprezentowane wcześniej stanowisko katolickiej nauki społecznej, której szczególnym wyrazicielem w omawianym zakresie był Jan Paweł II. Chodzi tu m.in. o zasadę racji ostatecznej, połączoną z obowiązkiem wykorzystania procedur pojednawczych: rokowań i mediacji (art. 17 ust. 2 ustawy); zasadę racjonalności, czyli współmierności żądań do strat (art. 17 ust. 3 ustawy); zasadę monopolu związków zawodowych; zasadę racji wystarczającej, implikującą zakaz strajków politycznych (art. 17 ust. 1 ustawy); zasadę poszanowania kompetencji i uprawnień pracodawcy, a także inne unormowania, które gwarantują korzystanie z prawa do strajku (poprawna organizacja strajku: uprzedzenie, głosowanie, ogłoszenie), wprowadzają zakaz karania za udział w strajku i jego organizację, a także zakazują strajków w określonych obszarach usług i na wymienionych stanowiskach (art. 19 ustawy). Występująca w tym zakresie bogata literatura<sup>43</sup> zdaje się czynić bezprzedmiotową szczegółową analizę wspomnianych zasad oraz przepisów prawa strajkowego w ramach niniejszego opracowania. W związku z powyższym, ważne staje się jedynie podsumowanie dotychczasowych rozważań.

<sup>41</sup> *Ibidem*. O warunkach przeprowadzenia strajku zob.: ks. T. GORCZYŃSKI, *Wolnościowe prawa człowieka w nauczaniu magisterium kościoła i teologów w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 161 oraz w opracowaniu *Kompendium nauki społecznej...*, s. 203, 204.

<sup>42</sup> Dz. U. nr 55, poz. 236, ze zm.

<sup>43</sup> W tym m.in.: M. KURZYNOGA, *Warunki strajku legalnego*, Warszawa 2010; T. WROCLAWSKA, *Prawo do strajku w prawie pracy państw bałtyckich w świetle prawa międzynarodowego. Implikacje dla Polski*, Poznań 2007; K. W. BARAN, *Zbiorowe prawo pracy*, Warszawa 2007; K. WALCZAK, *Zbiorowe prawo pracy. Aspekty prawa międzynarodowego, europejskiego i polskiego*, Warszawa 2004; B. CUDOWSKI, *Rozwiązywanie zbiorowych sporów pracy*, Białystok 1998.

Nie ulega wątpliwości, że w tradycji chrześcijańskiej wyzysk w pracy od zawsze był uznawany za rzecz niegodziwą. Praca godziwa – w istotnym uproszczeniu – to sprawiedliwy i nie krzywdzący pracownika układ. Wołanie o sprawiedliwość społeczną dla pokrzywdzonych robotników w związku z przemianami, jakie temu towarzyszyły w świecie stosunków ekonomiczno-politycznych, wytworzyło pojęcie kwestii robotniczej oraz znalazło wyraz w zmianie podejścia do działań w obronie wyzyskiwanych, które wcześniej uznawano za niedopuszczalne, pozostające w opozycji do dobra wspólnego. Zatem stopniowo, za sprawą „kwestii robotniczej”, walka o sprawiedliwość społeczną nie tylko przybrała na znaczeniu, lecz także doprowadziła do ukształtowania się strajku jako usprawiedliwionego środka obrony godności ludzkiej oraz nadania sensowności pracy. Jednocześnie – ze względu na połączenie strajku z przerwaniem pracy oraz wynikające stąd niebezpieczeństwa – powinien on zawsze pozostawać środkiem ostatecznym. Tym samym również jego przeprowadzenie podlegało wielu ograniczeniom, mającym zresztą swe źródło m.in. w postawach etycznych oraz społecznych.

Nauczanie Jana Pawła II ma niezwykłą doniosłość w omawianym zakresie ze względu na wyjątkowe podejście do godności pracowniczej. Na szczególne podkreślenie zasługuje wypowiedź Papieża, że człowiek jako osoba nie może być nigdy sprowadzony do roli rzeczy czy jakiegokolwiek przedmiotu. Ta prawda jest też podstawowym priorytetem cywilizacji miłości, do której budowania wzywał Papież. Z kolei dążenie do niej, jak zauważał Jan Paweł II, powinno opierać się na zasadach: prymatu miłosierdzia nad sprawiedliwością, osoby nad rzeczą, pracy nad kapitałem oraz dialogu nad walką<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Por. S. E. DOBRZANOWSKI, *Cywilizacja miłości*, [w:] JAN PAWEŁ II, *Encyklopedia...*, s. 78, 79. Zob. też: *Kompendium nauki społecznej...*, s. 382–285.