



## **Sprawiedliwość rozeznawana – między prawem a słuszością. Perspektywa pastoralna, duchowa i pedagogiczna.**

DARIUSZ DAŃKOWSKI  
Akademia Ignatianum  
Kraków

ORCID: 0000-0001-7668-8698

### STRESZCZENIE

Pedagogika i duchowość ignacjańska nie formułują same w sobie żadnej swojej teorii czy koncepcji sprawiedliwości społecznej, jednak w połączeniu z aksjologią katolickiej nauki społecznej, z praktyką rozpoznawania znaków czasu, zaproponowaną przez Sobór Watykański II, dają podstawy do stworzenia modułu *sprawiedliwości rozeznawanej*. Metoda pedagogiki ignacjańskiej oraz rozeznawanie ignacjańskie tworzą rodzaj quasi-procedury, która nadaje prawidłom sprawiedliwości swoistą ważność, z kolei priorytety apostołskie Towarzystwa Jezusowego (zakonu jezuitów), zasady katolickiej nauki społecznej oraz rozpoznane znaki czasu nadają sprawiedliwości treść materialną i wprowadzają ją w ekonomię daru. Konsekwentne stosowanie tej metodologii może zaowocować stworzeniem kultury sprawiedliwości opartej na tradycji pochodzącej od św. Ignacego Loyoli.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość społeczna, słuszość, dobro wspólne, ignacjańskie rozeznawanie

\* \* \*

W XX wieku, a ściślej mówiąc – wraz z uchwaleniem w roku 1974 Dekretu nr 4 Kongregacji Generalnej Trzydziestej Drugiej Towarzystwa Jezusowego (zakonu jezuitów) – *służba wierze i promocja sprawiedliwości* stały się priorytetem apostołskim zakonu. Szerzenie sprawiedliwości zostało również uznane za jedną z fundamentalnych wartości w jezuickim modelu szkolnictwa (por. Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego [dalej: KG] 36, dekret [dalej: d]. 1, n. 3)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> „Szkoły stanowią uprzywilejowaną przestrzeń do wypełniania naszej misji pojednania i sprawiedliwości w ramach czterech Uniwersalnych Preferencji Apostołskich na lata 2019-

Oparta na duchowości św. Ignacego Loyoli pedagogika ignacjańska ujmuje wychowanie do sprawiedliwości w trzech płaszczyznach: ujęcie kwestii sprawiedliwości w programach nauczania, przykłady wierności sprawiedliwości w regulaminach jezuickich placówek oraz prowadzenie dzieł sprawiedliwości (*Charakterystyczne Cechy Jezuickiego Wychowania*, ICAJE [dalej: ChCJW], 77-80)<sup>2</sup>. Pierwszy poziom odgrywa tu rolę zasadniczą. Żeby zrealizować ideał sprawiedliwości, należy go najpierw, choćby wstępnie, określić. Należy więc odpowiedzieć na pytanie, o jaką sprawiedliwość chodzi w modelu ignacjańskim. Niniejszy artykuł będzie próbą odpowiedzi na to pytanie w oparciu o pastoralne dokumenty Towarzystwa Jezusowego – odczytanych w świetle nauki społecznej Kościoła – oraz źródeł ignacjańskiej duchowości i pedagogiki. Będzie to jednocześnie próba odpowiedzi na pytanie, na ile praktyka pastoralna, rozeznawanie oraz metoda pedagogii ignacjańskiej mogą wpływać na pojmowanie sprawiedliwości.

Pedagogika (jako nauka o procesach wychowania) i pedagogia (jako sztuka wychowania) będą tu rozumiane szeroko, nie tylko jako refleksja i praktyka dotycząca wychowania, ale jako część szerszej działalności apostołskiej i jako część jezuickiej (ignacjańskiej) tożsamości<sup>3</sup>. W historii jezuickiego szkolnictwa pedagogia jezuicka nie tylko wplatała w proces wychowawczy chrześcijańskie ideały i wartości – ale również te ideały współkształtowała, oddziałując na całą kulturę katolicką<sup>4</sup>. Dziś należy tę optykę rozszerzyć i tradycję ignacjańską odnieść również do świeckich współpracowników, wychowanków i przyjaciół, którzy coraz aktywniej współtworzą i rozwijają ignacjańską duchowość, pedagogię oraz dzieła miłosierdzia.

-2029” – Międzynarodowa Komisja ds. Apostolatu Jezuickiego Wychowania (ICAJE), *Jesuit Schools: a Living Tradition in the 21 Century – An Ongoing Exercise of Discernment* – dostęp 9 grudnia, 2019, <https://sjcuria.global/en/documents/send/2-documents/14-jesuit-schools-a-living-tradition-in-the-21st-century>, 8.

<sup>2</sup> W adresach cytatów z dokumentów Stolicy Apostolskiej i Towarzystwa Jezusowego podawane są skróty nazw i numery akapitów. Wykaz skrótów zamieszczony jest na końcu artykułu.

<sup>3</sup> W niniejszym artykule oba te terminy są używane zamiennie. Na temat różnic semantycznych terminów *pedagogika* i *pedagogia* zob.: Ewa Dybowska, *Wychowawca w pedagogice ignacjańskiej* (Kraków: Akademia Ignatianum – WAM, 2013); oraz: Zbigniew Kwieciński, Bogusław Śliwowski, red. *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1 (Warszawa: PWN, 2003).

<sup>4</sup> Jak podaje Andrzej Bieś SJ: „w 1556 r., w roku śmierci swego założyciela – św. Ignacego Loyoli, zakon prowadził w świecie 46 instytucji szkolnych. Po dwóch wiekach, w 1749 r., z 23 tys. jezuitów 15 tys. zajmowało się nauczaniem w ok. 800 placówkach edukacyjnych ponad 200 tys. uczniów, tworząc jednolitą, sprawną, ponadnarodową sieć nauczania w czasach, gdy szkolnictwo państwowe praktycznie nie istniało” – Andrzej P. Bieś, „Jezuickie instytucje oświatowe na świecie”, w *Pedagogika ignacjańska: historia, teoria, praktyka*, red. Anna Królikowska (Kraków: WAM, 2010), 291.

## 1. Jaka sprawiedliwość?

W europejskiej tradycji filozoficznej wykształciła się pewna dwutorowość dyskursu o sprawiedliwości. Wyróżniano aspekt równościowy (sądowy), z drugiej zaś strony mówiono o sprawiedliwości *w ogóle*<sup>5</sup>. W pierwszym wypadku akcent jest położony na sprawiedliwość formalną (podmioty należące do tej samej kategorii powinny być traktowane w taki sam sposób), w drugim ujęciu akcent jest kładziony na materialnych regułach sprawiedliwości, z których wynikają prawa sprawiedliwości (np. kto zabija człowieka, podlega karze takiej a takiej)<sup>6</sup>. Z normą sprawiedliwości koresponduje cnota sprawiedliwości, która w zależności od systemu filozoficznego może być pojmowana subiektywnie bądź obiektywnie<sup>7</sup>. Wszystkie te płaszczyzny podsumowuje klasyczna formuła – *ius suum cuique tribuendi*<sup>8</sup>. Jednocześnie chrześcijański humanizm wykształcił dyskurs o Bożej sprawiedliwości (zwanej niekiedy „pełną sprawiedliwością” – *Centesimus Annus* [dalej: CA], 58) jako *nowej mądrości*, różnej od mądrości światowej i uzasadnianej teologicznie. W tym ostatnim ujęciu również możemy wyróżnić pewną dwutorowość – moralną doskonałość (sprawiedliwy sąd) oraz porządek, „który z woli Boga powinien panować wśród stworzeń”<sup>9</sup>.

W najbardziej ogólnym zarysie możemy stwierdzić, że współczesne dokumenty jezuickie odnoszą się do wszystkich wyżej wymienionych znaczeń terminu *sprawiedliwość*. Żaden z tych dokumentów nie formułuje własnej, swoistej teorii czy doktryny sprawiedliwości. Niemniej jest w nich wiele odniesień do *istotnych* aspektów sprawiedliwości i wiele *istotnych* przykładów niesprawiedliwości w świecie. Pojawiają się też odpowiednie słowa-klucze. W ten sposób czytelnik otrzymuje nie tyle traktat o sprawiedliwości, ile raczej pastoralną refleksję na temat promocji sprawiedliwości w świecie.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. Marek Drwięga (Kraków: TAiWPN Universitas, 2010), 30; Gustav Radbruch, *Filozofia prawa*, tłum. Ewa Nowak (Warszawa: PWN, 2012), 37-39; John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, wydanie poprawione, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, przejrzał i uzupełnił Sebastian Szymański (Warszawa: PWN, 2009), 31, 103-106.

<sup>6</sup> Chaim Perelman, *O sprawiedliwości*, tłum. Wiera Bieńkowska (Warszawa: PWN, 1959), 87 i nn.

<sup>7</sup> Bogdan Szlachta, „Idea »sprawiedliwości«. Wielość znaczeń”, w *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, red. Wojciech Kaute, Tomasz Słupik, Agnieszka Turoń (Katowice: Uniwersytet Śląski, 2011), 16-17.

<sup>8</sup> *Digesta Iustiniani*, 1, 1, 10, w *Corpus Iuris Civilis. Recognoverunt adnotationibusque criticis instructum*, red. D. Albertus et D. Mauritius Fratres Kriegelli, D. Aemilius Herrmann, D. Eduardus Osenbrueggen, editio stereotypa, impressio quarta (Lipsk: Sumtibus Baumgaertneri, 1848), 3.

<sup>9</sup> Xavier Léon-Dufour, red., *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. Kazimierz Romaniuk (Poznań: Pallotinum, 1990), 898.

Jezuicka misja szerzenia sprawiedliwości jest wpisana w działalność apostołską i świadectwo wiary (KG 34, d. 3, n. 4). Proklamowanie Bożej sprawiedliwości najczęściej występuje w połączeniu z hasłami *humanizmu, pokoju i miłości*<sup>10</sup>. Dekrety Kongregacji Generalnych Towarzystwa Jezusowego jako przykłady szerzenia sprawiedliwości podają „walkę o pokój i pojednanie poprzez zaniechanie przemocy”, „walkę o likwidację dyskryminacji na gruncie rasy, religii, płci, pochodzenia etnicznego bądź klasowego”, „walkę z głodem i postępującym zubożeniem, gdy tymczasem bogactwo materialne skupia się coraz bardziej w rękach wąskiej grupy ludzi” (KG 34, d. 3 n. 5; patrz również: KG 32, d. 4, n. 20, KG 33, d. 1, nn. 45-46). Trzydziesta Czwarta Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego (1995) definiuje sprawiedliwość społeczną jako realizację szerokiego wachlarza praw człowieka – włączając w to prawo do „integralności kulturowej”, do „kształtowania swojego losu i kontrolowania swoich zasobów” (KG 34, d. 3, n. 6). Trzydziesta Piąta Kongregacja Generalna (2008) łączy ustanowienie sprawiedliwych relacji z misją pojednania w podzielonym i zróżnicowanym świecie (pojednanie z Bogiem, z bliźnim i ze stworzeniem) (KG 35, d. 3, nn. 12-36). Trzydziesta Szósta Kongregacja Generalna (2016) mówi o „ponownym odkryciu gościnności wobec obcokrajowców, ludzi młodych, ubogich oraz tych, którzy cierpią prześladowanie” (KG 36, d. 1, n. 16).

Ważnym hasłem-kluczem jest *szczególna troska o ubogich* – odniesiona do szerokiego grona osób – do „pozbawionych materialnych środków, niepełnosprawnych, żyjących na marginesie i tych wszystkich, którzy w jakiegokolwiek formie są niezdolni żyć w sposób odpowiadający ich ludzkiej godności” (ChCJW, 85)<sup>11</sup>. Dokument *Charakterystyczne Cechy Jezuickiego Wychowania* (ChCJW) mówi wręcz o tym, że „biedni tworzą kontekst jezuickiego wychowania” (ChCJW, 88). Innym hasłem-kluczem jest *pojednanie ze stworzeniem*<sup>12</sup>. Troska o środowisko naturalne jest dziś w katolickiej nauce społecznej nieodłącznym elementem troski o sprawiedliwość społeczną (*Laudato si'* [dalej: LS], 48-52) i to znajduje potwierdzenie w dokumentach, zwłaszcza dwóch ostatnich, Kongregacji Generalnych Towarzystwa Jezusowego (2008 i 2016).

<sup>10</sup> „(...) chrześcijański humanizm końca XX wieku zawiera w sobie w sposób konieczny humanizm społeczny. Jako taki podziela wiele ideałów innych wyznań, które wyrażają efektywne miłość Boga, budując sprawiedliwe i pokojowe królestwo Boże na ziemi” – Peter-Hans Kolvenbach, „Ignacjańska pedagogia dzisiaj”, tłum. Bogusław Steczek, w *Podstawy edukacji ignacjańskiej*, red. Bogusław Steczek (Kraków: WAM, 2006), 146.

<sup>11</sup> Definicję zasady preferencyjnej opcji na rzecz ubogich podaje encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 42.

<sup>12</sup> „Troska o środowisko wpływa na jakość naszych relacji z Bogiem, z innymi ludźmi i z samym stworzeniem. Dotyka ona istoty naszej wiary i miłości Boga, »od którego pochodzimy i ku któremu zdążamy«” (KG 35, d. 3, n. 32).

Wychowanie do sprawiedliwości to wychowanie do postawy respektowania słusznych praw, jak również formowanie ludzi „zdecydowanych i twórczych”, „ofiarnych w miłości i trosce o innych” (*Pedagogia ignacjańska. Podejście praktyczne*, ICAJE [dalej: *Pedagogia*], 17). Od czasów Ojca Generała Pedra Arrupe SJ w nauczaniu i wychowaniu jezuickim funkcjonuje termin *człowiek dla innych* – człowiek zdolny do poświęcenia się wartościom społecznym bez liczenia kosztów i szukania zysku<sup>13</sup>. *Człowiek dla innych* nie tylko odczuwa potrzebę zmian niesprawiedliwych struktur w świecie, ale potrafi się również w takie przemiany zaangażować i potrafi być „zaczynem zmian w świecie, w którym tak szeroko rozpowszechniona jest niesprawiedliwość, ucisk, samolubstwo i konsumpcjonizm”<sup>14</sup>.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że ideał sprawiedliwości społecznej, rozwijany w dokumentach jezuickich, uwypukla dwa aspekty: formację ludzi wrażliwych na kwestie sprawiedliwości społecznej oraz sygnalizowanie najbardziej rażących przykładów niesprawiedliwości w świecie, tj. biedy, nierówności, wyzysku, wykluczenia, pozbawianie głosu czy przemocy. Na tym etapie naszej analizy może zrodzić się pytanie: Czy sprawiedliwość społeczna, nauczana w duchu św. Ignacego Loyoli, posiada jakiegokolwiek charakterystyki, które wykraczałyby poza powszechne katolickie nauczanie społeczne? Nie da się odpowiedzieć na to pytanie bez, choćby pobieżnego, wglądu w katolicką naukę społeczną, gdyż to nauczanie jest ramą dla nauczania jezuickiego.

## 2. Sprawiedliwość w ujęciu katolickiej nauki społecznej [dalej: KNS]

Nauczanie pastoralne jezuitów jest w całości nauczaniem w jedności z Magisterium Kościoła Rzymskokatolickiego<sup>15</sup>. Pytanie o treść *jezuickiej* (*ignacjańskiej*) sprawiedliwości powinno być więc poprzedzone pytaniem o treść *katolickiej* sprawiedliwości. Czy istnieje coś takiego jak swoista *katolicka* doktryna sprawiedliwości? Czy można ją porównać z doktrynami sprawiedliwości rozwijanymi w filozofii politycznej? Czy Kościołowi bliżej, przykładowo, do teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa czy też do teorii

<sup>13</sup> Wychowywanie człowieka dla innych to wychowywanie do postawy służebnej na wzór Jezusa Chrystusa. Naśladowanie Chrystusa powinno się dokonywać „w ogołoceniu siebie”, powinno się „dzielić z Nim i szerzyć wyznawane przez Niego wartości oraz iść drogą Jego życia” (ChCJW, 61 i 62).

<sup>14</sup> Peter-Hans Kolvenbach, „Ignacjańska pedagogia dzisiaj”, 148; „Aby pogłębiać świadomość o »innych«, jezuickie wychowanie akcentuje wartości wspólnotowe, takie jak: równość szans dla wszystkich, zasady sprawiedliwości rozdzielczej i społecznej oraz mentalność, która dostrzega służbę dla innych jako dającą więcej możliwości realizacji samego siebie, niż sukces lub dobrobyt materialny” (ChCJW, 83).

<sup>15</sup> Źródłem nauczania o sprawiedliwości są „słowo Boże, nauczanie Kościoła oraz nauki humanistyczne” (ChCJW, 78).

Roberta Nozicka? Czy Kościół popiera tzw. „trzecią drogę” rozwoju społecznego – pomiędzy kapitalizmem a socjalizmem? Takie głosy, szukające alternatywy wobec kapitalizmu i socjalizmu i opierające się na personalizmie katolickim pojawiały się w XX wieku.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* wymienia, zgodnie z tradycją filozofii klasycznej, *sprawiedliwość wymienną*, zwaną też komutatywną („reguluje wymianę między osobami z uwzględnieniem poszanowania ich praw”), *legalną* („dotyczy tego, co obywatel słusznie winien jest wspólnocie”) i *sprawiedliwość rozdzielczą*, zwaną też dystrybutywną („reguluje to, co wspólnota winna jest obywatelom proporcjonalnie do ich wkładu i ich potrzeb”) (*Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], 2411; *Caritas in veritate* [dalej: CiV], 35). W tym samym miejscu *Katechizm* stwierdza, że *sprawiedliwość wymienna* „obowiązuje w sposób ścisły; domaga się ochrony praw własności, spłaty długów i dobrowolnego wypełnienia zaciągniętych zobowiązań” (KKK, 2411). Realizacja *sprawiedliwości legalnej* i *dystrybutywnej*, z kolei, wymaga aktywności państwa (jego struktur) oraz współdziałania całego społeczeństwa, opartego na cnotach społecznych (solidarności, współpracy, gotowości do poświęceń, lojalności). *Katechizm* odwołuje się w tym kontekście do encykliki *Centesimus annus*<sup>16</sup>, która wylicza podstawowe obszary odpowiedzialności państwa, wyznacza granice jego interwencjonizmu, jednak nie formułuje żadnego precyzyjnego wzorca czy formuły tych dwóch rodzajów *sprawiedliwości*.

Osobną kategorią jest *sprawiedliwość społeczna*, którą *Katechizm* wiąże z dobrem wspólnym<sup>17</sup> i z poszanowaniem godności ludzkiej (KKK, 1928-1929)<sup>18</sup>. *Sprawiedliwości społecznej* nie da się zredukować do kategorii politycznych czy ideologicznych, co więcej, sam Kościół odcina się od nich *expressis verbis*, czemu dał wyraz w *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*

<sup>16</sup> „Działalność gospodarcza, zwłaszcza w zakresie gospodarki rynkowej, nie może przebiegać w próżni instytucjonalnej, prawnej i politycznej. Przeciwnie, zakłada ona poczucie bezpieczeństwa w zakresie gwarancji indywidualnej wolności i własności, a ponadto stabilność pieniądza oraz istnienie sprawnych służb publicznych. Naczelnym zadaniem Państwa jest więc zagwarantowanie tego bezpieczeństwa, tak by człowiek, który pracuje i wytwarza, mógł korzystać z owoców tej pracy, a więc znajdował bodziec do wykonywania jej skutecznie i uczciwie” (CA, 48; KKK, 2431).

<sup>17</sup> Dobro wspólne w ujęciu Konstytucji *Gaudium et spes* to „suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość” (GS, 26).

<sup>18</sup> Niektórzy autorzy katolicki wyrażają pogląd, że *sprawiedliwość społeczna* obejmuje *sprawiedliwość rozdzielczą* i *legalną* – m.in. Heinrich Pesch, Josef Schuster, Eberhard Welty, Otto Schilling, Jan Piwowarczyk – Joseph Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, tłum. Stanisław Pyszka (Kraków: WAM, 1993), 59; Tadeusz Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2 (Kraków: WAM, 2005), 123; Tadeusz Ślipko SJ definiuje *sprawiedliwość społeczną* jako „ogół uprawnień i obowiązków zachodzących między różnymi członkami społecznej całości, a ostatecznie na rzecz dobra osoby ludzkiej” (tamże, 125).

w świecie współczesnym – *Gaudium et spes*: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (*Gaudium et spes* [dalej: GS], 76). Podobny dystans deklaruje Kościół wobec systemów ekonomicznych: „Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą. Temu wysiłkowi Kościół ofiarowuje, jako niezbędną ideę przewodnią, swoją naukę społeczną, która – jak już zostało powiedziane – uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne” (CA, 43)<sup>19</sup>.

W ramach tej idei przewodniej mieści się wiele rozwiązań instytucjonalnych i systemowych, wypracowanych przez praktykę i nauki szczegółowe, o ile nie są sprzeczne z naczelnymi zasadami KNS. Mogą to być zarówno rozwiązania promujące politykę państwa dobrobytu (*welfare state*), jak i rozwiązania promujące wolny rynek i ograniczoną rolę państwa<sup>20</sup>. W paradygmacie tym można zmieścić szerokie spektrum definiowania sprawiedliwych struktur i instytucji społecznych – nie da się zawęzić go do jakiegś jednej konkretnej kultury intelektualnej.

Dlatego też w ideę przewodnią KNS mogą się wpisać bardzo zróżnicowane projekty filozoficzne rozwijane w ramach świeckiej debaty akademickiej, o ile nie są sprzeczne z moralnością chrześcijańską. Przykładowo, koncepcja Roberta Nozicka może pomóc lepiej zrozumieć kwestię wolności i autonomii jednostki; druga zasada sprawiedliwości Johna Rawlsa może ubogacić refleksję na temat preferencyjnej opcji na rzecz ubogich; perspektywa zdolności (*the capabilities approach*), rozwijana przez Marthę Nussbaum i Amartyę Sena, może wnieść istotny wkład w głębsze zrozumienie praw człowieka i problematykę równego traktowania kobiet; z kolei koncepcja *równości złożonej* (*complex equality*) Michaela Walzera może być przydatna do interpretacji społecznych funkcji własności i idei równości społecznej w ogóle; etyka narracyjna rozwijana przez Alasdaira

<sup>19</sup> Brian Stiltner, *Religion and the Common Good* (Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers, 1993); Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie* (New York: Éditions de la Maison Française, Inc., 1943); Dariusz Dańkowski, „Czy dobro wspólne może być podstawą etyczną racji stanu w nowoczesnej demokracji? Perspektywa katolickiej nauki społecznej”, w *Kryterium etyczne w koncepcji racji stanu*, red. Anna Krzynówek-Arndt (Kraków: Akademia Ignatianum Wydawnictwo WAM, 2013), 103-130.

<sup>20</sup> Więcej na temat skrzyżowania logiki zysku z logiką *non-profit* i z logiką braterstwa w encyklice *Caritas in veritate*, 38-47.

MacIntyre'a może pomóc dowartościować rolę wspólnot etniczno-kulturowo-politycznych w realizacji dobra wspólnego; idea ładu samorządowego, z kolei, rozwijana przez Friedricha von Hayeka, może wnieść cenny wkład w rozumienie zasady pomocniczości równoważącej elementy kolektywne w kulturze politycznej; zaś etyka dyskursu Jürgena Habermasa może być doniosłym wzbogaceniem refleksji nad funkcjonowaniem demokracji i sprawiedliwością proceduralną; teorie wyboru społecznego, ze swej strony, mogą pomóc ukonkretnić zasadę solidarności oraz relacje pomiędzy dobrem jednostki a dobrem wspólnym.

Wymienieni autorzy niejednokrotnie dochodzą do ocen i konkluzji zbieżnych z KNS. Ich idee mogą i powinny być elementem chrześcijańskiego dialogu ze światem (GS, 3). Jednak żadna z wymienionych koncepcji nie jest w stanie zastąpić czy też wypełnić w całości idei sprawiedliwości społecznej głoszonej przez Magisterium Kościoła. Każda próba zbyt szybkiego „podstawienia” danej doktryny nieuchronnie prowadziłyby do jej fetyszyzacji bądź do jakiejś redukcjonistycznej interpretacji samego nauczania, a w efekcie do mylnych bądź arbitralnych konkluzji. Tymczasem przesłanie KNS ma charakter przede wszystkim pastoralny i odnosi się do budowania ładu społecznego i realizacji powołania człowieka w perspektywie Ewangelii (GS, 76). W tym duchu Jan Paweł II dał też ostateczną odpowiedź w kwestii tzw. trzeciej drogi: „Nauka społeczna Kościoła *nie jest* jakąś »trzecią drogą« między *liberalnym kapitalizmem* i *marksistowskim kolektywizmem*, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną” (*Sollicitudo rei socialis* [dalej: SRS], 41)<sup>21</sup>.

Podobnie dzieje się w sferze ideologiczno-politycznej. Żadna z aktywnych w wojnie kulturowej teorii – czy to konserwatywna, narodowa, liberalna, socjalistyczna, feministyczna, ekologiczna, czy też ludowa – nie może mianować się „kanoniczną” koncepcją katolicką. Niemniej wsłuchanie się w głosy ideologii i ośrodków opiniotwórczych może być niezbędne do odczytania emocji społecznych, jak również do rozpoznania sygnałów niesprawiedliwości w świecie. Kościół nie pretenduje do ujęcia „w sztywny schemat” struktur społeczno-politycznych, uznaje ich niedoskonałość, historyczny i kulturowy charakter oraz „słuszną autonomię porządku demokratycznego” i traktuje je jako rezultat ludzkiej wolności, nie rezygnując przy tym z transcendentalnej prawdy o człowieku (CA, 46 i 47).

Pomimo tego zdystansowania się wobec aktualnych sporów polityczno-ideologicznych, sprawiedliwość społeczna w ujęciu KNS nie jest po-

<sup>21</sup> Etyczna ocena zagadnień gospodarki wolnorynkowej została szczegółowo przedstawiona w encyklice *Centesimus annus*, w rozdziale IV: *Własność prywatna i powszechne przeznaczenie dóbr*.



jęciem rozmytym. Sprawiedliwe instytucje gwarantują oddanie każdemu tego, *co mu się słuszenie należy*, i respektują wywiedzione z prawa naturalnego uprawnienia jednostek i grup społecznych. Struktury społeczne powinny być co najmniej niesprzeczne z zasadami: dobra wspólnego, solidarności, pomocniczości, godności osobowej, prorodzinności, preferencyjnej opcji na rzecz ubogich oraz z zasadą troski o środowisko naturalne. Powinny być zgodne z antropologią chrześcijańską i praktyką realizowania sprawiedliwości w całej tradycji chrześcijańskiej. Zasadniczym kryterium oceny demokracji w KNS jest *podmiotowość* jednostek i grup społecznych, poszanowanie ludzkiej godności i niezbywalnych praw człowieka.

Programowe nieidentyfikowanie się z żadnymi opcjami politycznymi czy ideologicznymi jest fundamentalną zasadą i wywiera brzemienne skutki dla naszej refleksji. Po pierwsze, jest ono warunkiem *sine qua non*, by uczciwie i z czystym sumieniem realizować prorocki charakter nauczania – oceniać porządek społeczny z perspektywy Ewangelii<sup>22</sup>. Po drugie, oznacza ono otwartość na wiele tradycji intelektualnych w świecie, oznacza szeroki paradygmat konceptualnych sposobów definiowania sprawiedliwych instytucji – służących realizacji sprawiedliwości dystrybucyjnej, legalnej i społecznej, które odnoszą się do złożonych struktur społecznych. Po trzecie, w omawianej koncepcji może być wiele różnych „dobrych” instytucjonalnych rozwiązań, których ocena moralna będzie się odwoływać do roztropności w realizacji dobra wspólnego<sup>23</sup>.

Dokumenty jezuickie są w pełni zgodne z tym przesłaniem: „Pokusa dla nauczyciela może być narzucanie własnego punktu widzenia”, co stwarza „ryzyko manipulacji czy indoktrynacji” (Pedagogia, 55)<sup>24</sup>. Jeżeli wychowawca ma wyraziste przekonania polityczno-kulturowe (jednoznacznie konserwatywne, liberalne, feministyczne itd.), może świadomie bądź podświadomie przemycać swoje sympatie polityczne słuchaczom. Dokument *Pedagogia ignacjańska – Podejście praktyczne* odnosi się do tej kwestii jednoznacznie: „to absolutnie nie należy do wychowania ignacjańskiego” (Pedagogia, 55).

<sup>22</sup> Według Jana Pawła II katolicka refleksja o ważnych problemach społecznych powinna mieć przede wszystkim charakter teologiczny, powinna dotyczyć kwestii *struktur grzechu* i poszukiwania ładu opartego na prawie Bożym, prowadzić do nawrócenia, czyli wewnętrznej przemiany duchowej, do przebaczenia i pojednania (SRS, 35-40).

<sup>23</sup> Więcej na ten temat w dalszej części artykułu, w sekcji *Sprawiedliwość rozeznawana*.

<sup>24</sup> „Przyświecająca nam wizja sprawiedliwości jest nierozłącznie związana z naszą wiarą. Swymi zaś korzeniami tkwi głęboko w Piśmie Świętym, w tradycji Kościoła i w naszym dziedzictwie ignacjańskim. Wykracza ona poza pojęcia sprawiedliwości stworzone na gruncie ideologii, filozofii bądź różnorodnych ruchów politycznych, które nigdy nie wyrażą w sposób właściwy sprawiedliwości Królestwa, o którą jesteśmy powołani walczyć u boku naszego Towarzysza i Króla” (34 KG, d. 3, n. 4).

### 3. Znaki czasu – element prorocki

Prorocki element nauczania społecznego oznacza, że refleksja ta nie może być zawężona do elementu „technicznego”, ale powinna być nakierowana na pojednanie – na to wszystko, co chroni godność człowieka (SRS, 41). Paul Ricoeur zwraca uwagę na ukierunkowanie sprawiedliwości na logikę nadmiaru, która jest wspólna dla miłości i sprawiedliwości<sup>25</sup>. Również w ujęciu Jana Pawła II umacnianie sprawiedliwości jest „konkretnym wyrazem miłości do człowieka” (CA, 58). *Pełna sprawiedliwość* jest otwarta na *coś więcej*, możliwa jest dzięki łasce Bożej i dokonuje się wówczas, gdy w ubogim człowieku widzimy Chrystusa i gdy nie ograniczamy się do dania mu tego, co nam zbywa, ale pragniemy spotkać się z nim w logice daru (CA, 58 i 59). Tak więc *pełna sprawiedliwość* jest zawsze otwarta na *więcej*, nie może jednak być zrealizowana bez uprzedniego zaspokojenia *sprawiedliwości* w węższym sensie: etyczno-jurydycznym. Jak pisze Benedykt XVI – nie można dać komuś *więcej*, jeżeli wcześniej odmówiło mu się tego, *co mu się słusznie należy*: „miłość przewyższa sprawiedliwość i uzupełnia ją zgodnie z logiką daru i przebaczenia”, a jednocześnie „domaga się sprawiedliwości” (CiV, 6)<sup>26</sup>.

Sobór Watykański II powiązał budowanie sprawiedliwego ładu społecznego z odczytywaniem *znaków czasu*. Zgodnie z konstytucją *Gaudium et spes* katolicy powinni odczytywać obecność Ducha Świętego w zjawiskach i procesach społecznych<sup>27</sup>. Jan Paweł II wśród znaków opisujących naszą epokę dostrzegł „*rosnącą świadomość solidarności* pomiędzy ubogimi, *ich działania na rzecz wzajemnej pomocy, wystąpienia publiczne* na arenie społecznej, gdzie bez uciekania się do przemocy przedstawiają własne potrzeby i własne prawa” (SRS, 39). Rozpoznanie znaków czasu zawiera w sobie wsluchanie się w głosy wołające o sprawiedliwość w świecie i szukanie nadziei w budowaniu pokoju zgodnego z wolą Bożą. Czesław Strzeszewski wskazuje następujące przykłady znaków czasu: „fakt dokonywania się głębokich przemian społecznych, gospodarczych, politycznych, kulturalnych, naukowych, technicznych, jak również moralnych i re-

<sup>25</sup> Ricoeur poszukuje ponadetycznego wyrazu szerszej ekonomii daru oraz logiki nadmiaru. W logice tej „dar okazuje się źródłem obowiązku” – co streszcza się w formule „ponieważ zostało ci dane, sam dawaj” – w odróżnieniu od zasady: „daję, abys dał” – *do ut des* – Paul Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, 42 i 47.

<sup>26</sup> Więcej na ten temat w: Dariusz Dańkowski, „Religia – kultura – ekonomia. Encyklika *Caritas in veritate* w dialogu z etyką biznesu”, w *Etyka w organizacji – filozofia, kultura, zarządzanie*, red. Łukasz Burkiewicz, Jarosław Kucharski (Kraków: WAM, 2016), 117-141.

<sup>27</sup> „Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napełniający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych” (GS, 11).

ligijnych, przeobrażeń pojęć i dążeń, ideałów i stylu życia”; „szybkość tych przemian i rozszerzenie się ich na cały świat, na całą społeczność ludzką”; „dążenie wszystkich ludzi do wolności, równości, udziału w dorobku kultury, ale równocześnie ku większej wspólnotocie”<sup>28</sup>.

Manuel Jurado SJ łączy rozpoznanie znaków czasu z wymogiem postawy „otwarcia się na wydarzenia historii oraz nasze okoliczności”, jak również z wymogiem głębokiej chrześcijańskiej intuicji<sup>29</sup>. Odwołanie się do znaków czasu może być początkiem nowego opisu sprawiedliwego ładu społecznego. Wszak znaki te odnoszą się do obiektywnych zjawisk społecznych, uniwersalnych wartości i najbardziej podstawowych doświadczeń etycznych ludzi różnych kultur, wrażliwości i światopoglądów.

#### 4. Co nowego wnosi pedagogika ignacjańska?

Pedagogika ignacjańska stawia w centrum zainteresowania „stałe, wzajemne oddziaływanie DOŚWIADCZENIA, REFLEKSJI, DZIAŁANIA w dynamicznym procesie uczenia i uczenia się” (Pedagogia, 29). Zawiera ona pięć następujących elementów: kontekst – doświadczenie – refleksję – działanie – ewaluację (Pedagogia, 32-70). Sedno tego oddziaływania opiera się na dynamice *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli. Dobrze przeżyte rekolekcje ignacjańskie polegają na doświadczeniu spotkania z Bogiem, wolnej i dojrzałej refleksji nad tym doświadczeniem oraz na czerpaniu owoców z tego doświadczenia w dalszym życiu.

Pedagogia ignacjańska zakłada coś więcej niż *aktywność* na rzecz sprawiedliwości, zakłada raczej „wychowanie w wierze i do sprawiedliwości”, zakłada pewną wrażliwość i pewne cnoty (Pedagogia, 18). W dokumencie *Pedagogia* mówi się, iż doświadczenie pracy w slumsach może wpłynąć na przyszłe zaangażowania ucznia (Pedagogia, 62). Bliski kontakt z ubogimi (w schroniskach, w hospicjach, przy rozdawaniu posiłków) może być realnym doświadczeniem niesienia pomocy potrzebującym i zostawić trwały ślad – umiejętność wejścia w perspektywę ubogich. Głębokie i autentyczne

<sup>28</sup> Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna* (Lublin: RW KUL, 1994), 296. Tadeusz Moysa SJ, z kolei, odwołuje się do przekonań i przeczuć w skali społecznej i wylicza znaki czasu jako: „zwiększone poczucie godności człowieka, którego się uważa za największą wartość na świecie”, „przekonanie, że człowiek powinien coraz bardziej umieć korzystać z należycie pojętej wolności, że czymś naczelnym są prawa osoby ludzkiej, które nie mogą być nikomu odstąpione”, „promocja kobiety i całkowite równouprawnienie w życiu publicznym, nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne”, „zwiększone poczucie międzyludzkiego braterstwa i solidarności” – Stefan Moysa, „Znaki czasu a rozeznanie duchowe”, *Collectanea Theologica* 47/4 (1977): 26. Więcej na temat definiowania znaków czasu w: Dariusz Dańkowski, „Znaki Czasu”, *Życie Duchowe*, Lato 91 (2017): 91-102.

<sup>29</sup> Manuel Ruiz Jurado, *Rozeznawanie duchowe*, tłum. Krzysztof Homa (Kraków: WAM, 2002), 174-175.

doświadczenie obejmuje zarówno element intelektualny, jak i emocjonalny. W efekcie mówimy o formacji całego człowieka – „serca, umysłu i woli, a nie tylko intelektu”<sup>30</sup>. Uformowany w ten sposób *człowiek dla innych* będzie miał więcej odwagi i determinacji do zajmowania jednoznacznych postaw, nierzadko o charakterze kontrkulturowym. Będzie miał dyspozycje i kompetencje, by propagować m.in. „duchową wizję świata w obliczu materializmu; troskę o innych ludzi w obliczu egoizmu; prostotę w obliczu konsumpcyjnych postaw; troskę o ubogich w obliczu niesprawiedliwości społecznej” (ChCJW, 96).

Refleksja ma tu określone funkcje i zadania, m.in. „jaśniejsze zrozumienie badanej prawdy”, „zrozumienie źródeł doznawanych wrażeń lub reakcji doświadczanych w trakcie rozważania” i wreszcie „zrozumienie tego, kim jestem (co mną kieruje i dlaczego?) i kim mógłbym być w stosunku do innych” (Pedagogia, 50-54). Jaśniejsze zrozumienie prawdy będzie oznaczać głębsze poznanie kontekstu, wejście w świat konkretnych, tych, a nie innych, ludzi, wejście w ich przeżycia i emocje, w ich poczucie radości i dumy, ale też upokorzenia czy krzywdy, wejście w lokalny klimat kulturowy, wsłuchanie się w konkretne głosy: „Pojednanie jest zawsze dziełem sprawiedliwości, sprawiedliwości rozeznanej oraz określonej dla lokalnych wspólnot i kontekstów” (KG 36, d. 1, n. 21)<sup>31</sup>.

Zanim dojdzie do autentycznego pojednania i przebaczenia, trzeba się rzetelnie zapoznać z sytuacją występujących stron i rzeczywiście zaangażować w proces jednania. Zanim zapanuje solidarność z ubogimi, trzeba wejść w perspektywę ubogich poprzez przebywanie z nimi i dzielenie ich świata. Zanim nastąpi odkrycie znaków czasu, trzeba się w ten świat wsłuchać i poznać jego „radość i nadzieję, smutek i trwogę” (GS, 1). W ten sposób o tym, co jest sprawiedliwe decyduje nie tyle filozof, ile raczej ogół zainteresowanych. We wspólnym i solidarnym działaniu i rozeznawaniu może silniej dojść do głosu *etyka nadmiaru*, o której mówi Ricoeur, niż w samym tylko teoretycznym poszukiwaniu uniwersalnych reguł czy też doskonale sprawiedliwych instytucji. W całym tym procesie należy podkreślić rolę ewaluacji końcowej, która pozwala zatrzymać się i spojrzeć na realizację sprawiedliwości w szerszej perspektywie, zwłaszcza że w omawianym ujęciu realizacja sprawiedliwości społecznej nigdy nie jest procesem zakończonym, wymaga ciągłego namysłu i ciągłego rozeznawania.

<sup>30</sup> Peter-Hans Kolvenbach, „Ignacjańska pedagogia dzisiaj”, 159.

<sup>31</sup> Dokument *Pedagogia ignacjańska* zaleca w procesie wychowania do sprawiedliwości inkulturację i dogłębne poznanie kontekstu rozpatrywanej sytuacji: „odpowiedź musi być adekwatna w odniesieniu do różnych kultur”, musi mieć odniesienie „do licznych stylów i upodobań” (Pedagogia, 21).

## 5. Rozeznawanie duchowe – jak dokonać wyboru?

Nie da się oddzielić pedagogiki ignacjańskiej i całej pastoralnej aktywności instytucji jezuickich od duchowości ignacjańskiej, z kolei tej ostatniej nie da się pojąć bez zgłębienia *Ćwiczeń duchownych*, na których opierają się rekolekcje ignacjańskie. W tej niewielkiej książeczce św. Ignacy Loyola zawarł *reguły rozeznawania duchów* (Ćwiczenia duchowne [dalej: *ĆD*], 313-336) oraz *reguły służące do dokonania rozsądnego i dobrego wyboru* (*ĆD*, 169-189). Rozeznawanie duchowe wymaga wiary religijnej i, z definicji, musi się dokonywać na płaszczyźnie duchowej<sup>32</sup>. W opracowaniach na temat pedagogii ignacjańskiej wskazuje się na fundamentalną rolę rozeznawania: „Dla św. Ignacego »rozeznawać« znaczyło wyjaśnić swe wewnętrzne motywacje i racje, leżące u podstaw wypowiedzianych sądów, badać przyczyny i implikacje swych doświadczeń, rozważyć możliwe wybory oraz ocenić je w świetle prawdopodobnych konsekwencji i odkryć, co najlepiej prowadzi do upragnionego celu: stać się osobą wolną, która szuka, znajduje i spełnia wolę Boga w każdej sytuacji” (Pedagogia, 47).

Św. Ignacy formułuje *reguły rozeznawania duchów* (dzieląc je na *reguły pierwszego tygodnia* i *reguły drugiego tygodnia*), by pomóc rekolektantowi odczytać dynamikę własnych poruszeń i dokonywać właściwych wyborów (*ĆD*, 314-336). Jednym z warunków rozpoczęcia procesu rozeznawania duchowego jest bycie w stanie wewnętrznej wolności. Jak pisze James Martin SJ, chodzi o „umiejętność zdystansowania się do swojego pierwotnego nastawienia, zrobienia kroku w tył oraz chęć starannego rozważenia innych możliwości”<sup>33</sup>. Ostatecznym celem jest „pragnąć i wybierać jedynie to, co nam więcej pomaga do celu, dla którego jesteśmy stworzeni” (*ĆD*, 23)<sup>34</sup>.

Duchowość św. Ignacego zakłada określoną antropologię: ukierunkowanie ludzkich potrzeb i pragnień oraz zidentyfikowanie dwóch podstawowych poruszeń duchowych – pocieszenia i strapienia<sup>35</sup>. Uporządko-

<sup>32</sup> Manuel Ruiz Jurado, *Rozeznawanie duchowe*, 24-25. Na temat różnic pomiędzy rozeznawaniem duchowym (dokonywanym na płaszczyźnie ducha) a rozeznawaniem duchów (dotyczącym zawsze aspektu subiektywnych poruszeń) patrz: tamże, 26.

<sup>33</sup> James Martin, *Jezuicki przewodnik po prawie wszystkim*, tłum. Łukasz Malczak (Kraków: WAM, 2014), 358.

<sup>34</sup> W pierwszym zdaniu tak zwanego Fundamentu *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacy podkreśla, że „człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją” (*ĆD* 23).

<sup>35</sup> Św. Ignacy opisuje pocieszenie jako „wszelkie pomnożenie nadziei, wiary i miłości i wszelkiej radości wewnętrznej, która wzywa i pociąga do rzeczy niebieskich i do właściwego dobra [i zbawienia] własnej duszy, dając jej odpocznienie i uspokojenie w Stwórcy i Panu swoim” (*ĆD*, 316). Z kolei strapienie jest określone jako „ciemność w duszy, zakłócenie w niej, poruszenie do rzeczy niskich i ziemskich, niepokój z powodu różnych miotań się i pokus, skłaniający do nieufności, bez nadziei, bez miłości. Dusza stwierdza wtedy, że jest całkiem leniwa, letnia, smutna i jakby odłączona od swego Stwórcy i Pana” (*ĆD*, 317).

wanie uczuć, jakie proponuje św. Ignacy, szczególnie na pierwszym etapie rekolekcji, skutkuje określonymi postawami życiowymi. Ilekroć wokół nas dzieje się coś obiektywnie dobrego, powinniśmy współodczuwać dobroć tej sytuacji i ta dobroć powinna współgrać z naszym duchowym pocieszeniem. Poszanowaniu ludzkiej godności i praw człowieka powinna towarzyszyć radość i postawa wspierająca. Rozpoznanie obecności Ducha Świętego w historii człowieka (jako znaki czasu) również powinno skutkować pocieszeniem. I na zasadzie kontrastu, ilekroć wokół nas ludzie cierpią i człowiek człowiekowi wyrządza krzywdę, narusza jego prawa – to wszystko powinno być źródłem naszego smutku, strapienia i współczucia.

Dodatkowo św. Ignacy zaleca tzw. trzy pory wyboru (ĆD, 175-189b). Pierwsza pora wyboru jest wtedy, gdy „Bóg, Pan nasz, tak porusza i pociąga wolę, iż taka dusza pobożna, nie wątpiąc ani też nie mogąc powątpiewać, idzie za tym, co jej ukazano” (ĆD, 175). Dokonaniu wyboru towarzyszy całkowita jasność i pewność, że taka jest wola Boża, co można porównać do błysku olśnienia. Druga pora wyboru jest wtedy, gdy „otrzymuje się dużo jasności i poznania na skutek doznawania pocieszeń i strapiień i dzięki doświadczeniu w dziedzinie rozeznania różnych duchów” (ĆD, 176). Pora ta charakteryzuje się naprzemiennością pocieszeń i strapiień duchowych, dlatego wiąże się z pewnym czasem potrzebnym do namysłu, z porównaniem konsekwencji każdej z rozważanych opcji i z trwaniem modlitewnym w warunkach obojętności (nieprzywiązywania się). Poczucie pokoju na modlitwie (stan pocieszenia duchowego) powinno prowadzić do utwierdzenia w wyborze.

Niezależnie i komplementarnie wobec dwóch poprzednich istnieje trzecia pora wyboru<sup>36</sup>. Jak mówi św. Ignacy, jest to „»pora spokojna« – to znaczy [ma miejsce – D.D.] wtedy, gdy różne duchy nie miotają duszą, tak że może ona posługiwać się swoimi władzami naturalnymi swobodnie i spokojnie” – badając racje *za* i *przeciw* (ĆD, 177). Zawiera ona dwa sposoby, jakby dwie techniki, dokonania tego wyboru. W pierwszym sposobie (ĆD, 179-183) dana osoba powinna rozważyć starannie wszystkie plusy i minusy każdej z opcji i zbadać „ku czemu więcej skłania się rozum; i tak wedle większego poruszenia rozumu, a nie wedle jakiegoś poruszenia natury zmysłowej, powinna się dokonać decyzja w danej sprawie” (ĆD, 182). Następnie św. Ignacy zaleca szukanie potwierdzenia dokonanej decyzji.

Drugi sposób trzeciej pory wyboru także polega na rozumowym rozważaniu racji *za* i *przeciw*, ale ze szczególnym wykorzystaniem wyobraźni i eksperymentów myślowych. Po pierwsze – rekolektant powinien sobie

<sup>36</sup> Józef Augustyn SJ zwraca uwagę, że wymienione pory wyboru zwykle nie występują w czystej postaci, lecz są „pewną mieszkanką”, gdzie „jedna z pór dominuje nad inną” – Józef Augustyn, *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?* (Kraków: WAM, 2012), 132.

wyobrazić człowieka, do którego ma stosunek neutralny – nie jest to ani wróg, ani przyjaciel – i udzielić mu rady analogicznie, jakby udzielał tej rady sobie samemu. Po drugie – rekolektant powinien wyobrazić sobie siebie na łożu śmierci i zastanowić się nad dokonaniem tego właśnie wyboru. Trzeci eksperyment myślowy dotyczy wyobrażenia siebie na *Sądzie Ostatecznym* i dokonania tego samego wyboru. Jeżeli i to nie przynosi skutku, to rekolektant powinien sobie postawić zadanie: „wyobraź sobie, co zrobiłoby twoje najlepsze Ja”, autentyczne, prawdziwe, wolne i dojrzałe Ja – w warunkach wolności i miłości<sup>37</sup>.

Ostatecznie rozeznawanie duchowe jest procesem szerszym niż samo stosowanie wyżej wymienionych sposobów podejmowania wyboru, zgodnie z przesłaniem *Ćwiczeń duchownych*, jest *szukaniem i odnajdywaniem woli Bożej* (ĆD, 1)<sup>38</sup>. W szkole duchowości św. Ignacego od początku łączono pomoc duchową z pomocą materialną, co miało swoją inspirację właśnie w *Ćwiczeniach duchownych*, a zwłaszcza w *Kontemplacji pomocnej do uzyskania miłości*, gdzie autor sformułował słynną zasadę, w myśl której „miłość winno się zakładać więcej na uczynkach niż na słowach” (ĆD, 230)<sup>39</sup>. John O’Malley SJ w swojej książce *Pierwsi jezuitci* powołuje się na źródła, które mówią, że ludzie, którzy korzystali z posługi duchowej u jezuitów w XVI wieku, częściej angażowali się w dzieła miłosierdzia (odwiedzali szpitale, przytułki, dawali jałmużnę itd.), co sam O’Malley wiąże z wpływem dokumentów założycielskich – *Ćwiczeń duchownych* i *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*, z duchowością i sposobem funkcjonowania zakonu<sup>40</sup>. Choć dzieła miłosierdzia znane były w całej tradycji chrześcijańskiej, to w duchowości ignacjańskiej zostały one mocno dowartościowane i wplecione w proces szukania woli Bożej<sup>41</sup>. Wyjaśnianie uczynków miłosierdzia jest jednym z zadań kierownika duchowego udzielającego rekolekcji (ĆD, 18).

Michael Ivens SJ twierdzi, że zakres rozeznawania jest szerszy niż zakres stosowania reguł, umieszczając w tym poszerzonym zakresie takie praktyki, jak: „rozeznanie duchów działających w innych ludziach, gru-

<sup>37</sup> James Martin, *Jezuicki przewodnik po prawie wszystkim*, 379; Ignacy Loyola, „Dyrektorium Ignacjańskie do *Ćwiczeń Duchownych*”, tłum. Roman Skórka, w Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, red. Mieczysław Bednarz, Andrzej Bober, Roman Skórka, t. 2 (Kraków: WAM, 1968), 219.

<sup>38</sup> Więcej na temat etapów indywidualnego rozeznawania w: Augustyn, *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?*, 85-93.

<sup>39</sup> „Wizyty jezuitów w szpitalach i tym podobne zaangażowania były czymś więcej niż »dobrymi uczynkami« zasługującymi na zbawienie. Stanowiły one integralną część ich duszpasterskiego samookreślenia” – John W. O’Malley, *Pierwsi jezuitci*, tłum. Bogusław Steczek i in. (Kraków: WAM, 2007), 240.

<sup>40</sup> Tamże, 238; *Konstytucje*, Formuła, n. 1.

<sup>41</sup> John W. O’Malley, *Pierwsi jezuitci*, 238-239.

pach, w całym społeczeństwie czy w Kościele; rozpoznawanie klimatu mądrości (albo jego przeciwieństwa) we własnych lub cudzych postawach i sposobie argumentowania; cały proces rozeznawania woli Bożej w »wyborze«<sup>42</sup>. We wszystkich tych aktywnościach zasadnicze znaczenie ma dynamika pocieszeń i strapiień; nawet jeżeli nie są one aktualnie doświadczane, to jednak sama ich pamięć z przeszłości może mieć istotne znaczenie w procesie podejmowania decyzji. Jak zaznacza Ivens, warunkiem każdego rozeznawania jest zdolność uczenia się i słuchania – zarówno Słowa Bożego, jak i historii i okoliczności, w jakich się znajdujemy<sup>43</sup>.

Według Jurado, z kolei, przedmiot formalny rozeznawania dotyczy nie tyle związków przyczynowo-skutkowych zjawisk, ile raczej „odczytowania w tych zjawiskach orędzia Bożego”<sup>44</sup>. Wśród obszarów rozeznawania duchowego wymienia on: *rozeznawanie znaków czasu, rozeznawanie grup i ruchów kościelnych, rozeznawanie duchowe „wspólnotowe”, rozeznawanie zjawisk charyzmatycznych, rozeznawanie prawdziwego zmysłu kościelnego, rozeznawanie natchnień i poruszeń wewnętrznych, rozeznawanie duchów i wybór, rozeznawanie powołania, rozeznawanie w kierownictwie duchowym*<sup>45</sup>. Szeroki zakres rozeznawania duchowego podkreśla również Józef Augustyn SJ: „duchowemu rozeznaniu podlega nie tylko stan życia, ale wszystko, co składa się na naszą codzienność: praca zawodowa, modlitwa, ludzka miłość, życie rodzinne, sprawy społeczne i polityczne, relacje przyjacielskie, korzystanie z dóbr materialnych, itp.”<sup>46</sup>. Czy w świetle powyższych uwag możemy zastosować proces rozeznawania do sądów odnoszących się do sprawiedliwości? Czy, przykładowo, rozeznanie może być podstawą do formułowania zasad dystrybucji bądź rozstrzygnięcia konfliktów w dziedzinie praw i wolności? Odpowiedź na to pytanie wymaga dalszych analiz oraz wglądu w praktykę rozeznawania, zwłaszcza gdy dotyczy ono kwestii życia społecznego.

## 6. Rozeznawanie wspólnotowe

W przypadku grupy osób rozeznających możemy mówić o rozeznawaniu we wspólnocie, a nawet o kulturze rozeznawania. Warunkiem takiego procesu jest poczucie jedności we wspólnocie, zgoda co do celu i metody

<sup>42</sup> Michael Ivens, *Przewodnik po ćwiczeniach duchowych*, tłum. Grażyna Piłkowska (Kraków: WAM, 2013), 302.

<sup>43</sup> Tamże, 304; Manuel Ruiz Jurado, *Rozeznawanie duchowe*, 170.

<sup>44</sup> Manuel Ruiz Jurado, *Rozeznawanie duchowe*, 19.

<sup>45</sup> Tamże, 165-292.

<sup>46</sup> Józef Augustyn, *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?*, 86-87. Dodatkowo Józef Augustyn SJ zaznacza wyraźnie, że rozeznawanie duchowe jest przede wszystkim modlitwą i szukaniem woli Bożej, nie może być traktowane wyłącznie jako technika podejmowania decyzji czy rozwiązywania określonych problemów – tamże, 86.



działania oraz wspólne zaangażowanie się we wcielenie w życie owoców rozeznawania. Temat rozeznawania powinien być dobrze przygotowany i powinien przyjmować postać decyzji na „Tak” albo na „Nie” (ewentualnie wyboru jednej z kilku opcji). Każdy uczestnik powinien mieć swobodę przedstawienia argumentów przeciwko danej opcji oraz popierających tę opcję, powinien móc podzielić się wynikami swojego indywidualnego rozeznawania, po czym uczestnicy powinni wspólnie przedyskutować wagę poszczególnych racji. Poczucie pokoju na modlitwie jest ostatecznym potwierdzeniem dokonania wyboru<sup>47</sup>.

Jednym z owoców rozeznawania we wspólnocie jest raport *Sprawiedliwość w globalnej gospodarce. Budowanie zrównoważonych i inkluzywnych wspólnot (Justice in the Global Economy. Building Sustainable and Inclusive Communities)* przygotowany w roku 2016 przez Sekretariat ds. Szkolnictwa Wzszego oraz Sekretariat ds. Sprawiedliwości Społecznej i Ekologii Kurii Generalnej Towarzystwa Jezusowego<sup>48</sup>. Dokument rozpoczyna się od wyliczenia znaków czasu, wśród których są wyzwania i problemy, takie jak: rosnąca bieda, nierówności społeczne, dyskryminacja mniejszości, niesprawiedliwe zmiany na rynku pracy, jak również znaki nadziei, takie jak: lokalne, oddolne inicjatywy na rzecz społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i otwartego, pojawienie się globalnego społeczeństwa obywatelskiego organizującego się w ważnych sprawach społecznych, m.in. na rzecz ochrony środowiska, różne nowe formy solidarności oraz wzrost roli etyki biznesu<sup>49</sup>.

Autorzy postulują rozwiązanie przedstawionych problemów w oparciu o kryterium dobra wspólnego, którego częścią jest dobro środowiska naturalnego. Dobro wspólne jest tu rozumiane jako „połączony wzajemnie zbiór wartości społecznych, które są podzielane przez wszystkich członków wspólnoty, co najmniej w wymiarze wymaganym przez ich wspólne człowieczeństwo”<sup>50</sup>. Niesprawiedliwe jest każde wykluczenie z puli tych wartości ze względu na „rasę, płeć, narodowość, religię”<sup>51</sup>. Konsekwencją tego stanowiska jest wymóg większej solidarności w budowaniu i korzystaniu z dobra wspólnego. Wśród postulatów wymieniono m. in.: promocję polityki redystrybucji dochodu narodowego, wzmocnienie standardów ochrony środowiska, wzmocnienie pozycji instytucji międzynarodowych dbających o sprawiedliwą dystrybucję w skali globalnej. Sformułowano również apel, by kraje rozwinięte gospodarczo przeznaczały 0,7% swojego

<sup>47</sup> Więcej na temat warunków rozeznawania wspólnotowego w: Manuel Ruiz Jurado, *Rozeznawanie duchowe*, 189-190; oraz Józef Augustyn, *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?*, 95-105.

<sup>48</sup> *Promotio Iustitiae* n. 121, (2016/1).

<sup>49</sup> Tamże, 9-11.

<sup>50</sup> Tamże, 22.

<sup>51</sup> Tamże, 23.

PKB na pomoc ubogim krajom Południa, nawiązując do inicjatywy ONZ z roku 1970<sup>52</sup>. Obok postulatów natury ekonomicznej pojawiły się również postulaty o charakterze kulturowym, obejmujące m. in. zwiększenie kultury gościnności oraz pracę na rzecz pojednania<sup>53</sup>.

Innym ważnym dokumentem jezuickim, będącym efektem rozeznawania wspólnotowego, jest opracowanie *Szkoły jezuickie: żywa tradycja w XXI wieku – ciągle praktykowanie rozeznawania (Jesuit Schools: a Living Tradition in the 21 Century – An Ongoing Exercise of Discernment)* przygotowane przez Międzynarodową Komisję ds. Apostolatu Szkolnictwa Jezuickiego przy Kurii Generalnej Towarzystwa Jezusowego – ICAJE (wrzesień, 2019)<sup>54</sup>. Wychowanie do czynienia sprawiedliwości jest jedną z dziesięciu podstawowych charakterystyk szkół jezuickich. Szkoły te powinny promocję sprawiedliwości umieścić w centrum swojej misji i w tym duchu wychowywać uczniów: „(a) formować serca wrażliwe na cierpienia innych poprzez bezpośredni kontakt; (b) rozwijać krytyczną świadomość rozumiejącą przyczyny nierówności i prześladowań; (c) nabywać kompetencje do wprowadzania pozytywnych zmian, zarówno w lokalnej, jak i globalnej kulturze; (d) nabywać odwagi, by być wytrwałym w obliczu niezrozumienia i krytycyzmu”<sup>55</sup>. Troska o sprawiedliwość jest tu wpleciona w troskę o dobro wspólne w skali globalnej, z podkreśleniem wagi *całości* spraw tego świata<sup>56</sup>.

Oba przedstawione powyżej dokumenty odnoszą się wprost do sprawiedliwości społecznej. W obu przypadkach wykonano wieloaspektową pracę analityczną, która podlegała wspólnotowemu rozeznawaniu. Dokonano gradacji najbardziej palących problemów i wybrano najwłaściwsze rozwiązania (spośród wielu dostępnych). Pierwszy dokument – *Sprawiedliwość w globalnej gospodarce* – uszczegóławia i interpretuje koncepcję sprawiedliwości społecznej ujętą w KNS. Drugi dokument – *Szkoły jezuickie: żywa tradycja w XXI wieku* – przedstawia koncepcję pedagogiczną, jak formować ludzi odpowiedzialnych i zaangażowanych w promocję sprawiedliwości.

Przedstawione przykłady dowodzą, że można wspólnotowo rozeznawać co najmniej trzy aspekty dotyczące sprawiedliwości społecznej: realizację równości formalnej – ustalenie, jako zaliczyć do danej katego-

<sup>52</sup> Tamże, 28-31.

<sup>53</sup> Tamże, 31-32.

<sup>54</sup> <https://sjcuria.global/en/documents/send/2-documents/14-jesuit-schools-a-living-tradition-in-the-21st-century> (dostęp 9 grudnia, 2019).

<sup>55</sup> Tamże, s. 70.

<sup>56</sup> Na ten rys duchowości ignacjańskiej zwraca uwagę Walter Burghardt SJ w swojej książce *Sprawiedliwość*, gdzie powołuje się na myśl Teilharda de Chardin SJ w kontekście ignacjańskiej *Medytacji o Wcieleniu* – Walter Burghardt, *Sprawiedliwość. Globalna perspektywa*, tłum. Anna Krzynówek (Kraków: WAM, 2006), 245-246.

rii, w której wszystkie podmioty powinny być potraktowane w taki sam sposób (aspekt deontologiczny); „ważenie dóbr” w ramach realizacji dobra wspólnego (aspekt teleologiczny) oraz formację ludzi wrażliwych na kwestie sprawiedliwości (aspekt pedagogiczny). Rozeznawanie według reguł św. Ignacego Loyoli wnosi do tych wszystkich aspektów wartości duchowe (tj. poczucie pychy i pokory, przebaczenie, pojednanie), poszukiwanie ładu społecznego, który nikogo nie upokarza, szukanie słuszych rozwiązań problemów społecznych w zgodzie z własnym najgłębszym „Ja”. Trudno natomiast wyobrazić sobie, by ktoś chciał uczynić przedmiotem rozeznawania całość urządzeń sprawiedliwego społeczeństwa. Można tę całość oceniać pod względem moralnym, ale nie można jej rozeznawać w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Oba przedstawione dokumenty zapraszają do dalszego rozeznawania przedstawionych propozycji. Autorzy *Sprawiedliwości w globalnej gospodarce* przyznają, że niektóre z ich propozycji mogą być różnie oceniane i zachęcają do dalszej, twórczej debaty, z kolei autorzy *Szkół jezuickich* przygotowali swój dokument w formie interaktywnej platformy internetowej, zapraszając przedstawicieli szkół jezuickich z całego świata do współredagowania dokumentu oraz do kontynuacji tej refleksji. Takie spojrzenie jest kluczowe w modelu ignacjańskim – ocena tego, co sprawiedliwe, jest *ciągłym* procesem i nie ma jednej uniwersalnej matrycy sprawiedliwych instytucji. Poniżej zostanie przedstawiona próba sprecyzowania stanowiska i wyklarowania specyfiki *sprawiedliwości rozeznawanej*.

## 7. Sprawiedliwość rozeznawana

Z powyższej analizy wynika, że duchowość i pedagogia ignacjańska oferują wyrazisty model formacji człowieka wrażliwego na kwestie sprawiedliwości, z kolei priorytety pastoralne Towarzystwa Jezusowego oraz praktyka rozpoznawania znaków czasu pozwalają na konkretyzację ideału sprawiedliwości społecznej przedstawionego w katolickiej nauce społecznej. Czy to wszystko wystarczy, aby mówić o specyficznej koncepcji „ignacjańskiej” sprawiedliwości?

Wśród wymienionych powyżej charakterystyk istnieje pewna niejednorodność: o ile metoda pedagogiki i reguły rozeznawania mają charakter quasi-proceduralny – dostarczają narzędzi do podjęcia decyzji i do wejścia w kontekst analizowanego problemu (nie przesądzając o treści ostatecznej decyzji) – o tyle priorytety apostołskie oraz aksjologia KNS (niektóre z tych elementów są również ujęte wśród założeń pedagogii ignacjańskiej), wraz z rozpoznanymi znakami czasu, mają treść materialną (substancjalną) i dostarczają pewnych prawideł sprawiedliwości (określają formuły

i miary sprawiedliwości oraz podmioty, którym przysługują określone prawa itd.). Oba poziomy są ze sobą ściśle splecione. Podkreślone w KNS „nieangażowanie się” w spory polityczno-ideologiczne jest warunkiem owocnego procesu rozeznawania (nieprzywiązywanie się). Rozpoznanie znaków czasu nadaje kierunek budowania sprawiedliwego ładu oraz otwiera sprawiedliwość na ekonomię daru w dynamice duchowego pocieszenia. Z kolei cała aksjologia KNS jest etyczną podstawą do dokonywania wyborów i dokonywania porównań w poszukiwaniu sprawiedliwych instytucji i dzieł miłosierdzia.

Jeśli przeanalizujemy aspekt proceduralny, to zasadniczą rolę odgrywa tu metoda rozeznawania. Ona wprowadza *explicite* element porównawczy i posługuje się gradacją rozważanych sprawiedliwych rozwiązań. Jeżeli niemożliwe jest osiągnięcie doskonale sprawiedliwego ładu społecznego, to powinno się dążyć do stanu o niższym standardzie sprawiedliwości, niemniej jednak możliwego do wykonania i służącego niwelowaniu stanów ewidentnie niesprawiedliwych (szukanie większego dobra). Zaproponowana quasi-procedura (rozeznawanie i etapy pedagogii) z pewnością może być pomocna w roztropnym i wyważonym podejmowaniu konkretnych decyzji, jednak wydaje się, że metoda ta wprowadza coś więcej. Uważam, że daje ona podstawy do sformułowania pojęcia *sprawiedliwość rozeznawana*. Bez elementu rozeznawania nie byłoby możliwe osiągnięcie tak żywego dynamizmu, jakim jest reagowanie na niesprawiedliwość w świecie, inspirowane duchowością ignacjańską. Reguły rozeznawania duchów nie są dobierane arbitralnie, są uporządkowane, dają się precyzyjnie opisać, opierają się na antropologii, której tezy są naukowo weryfikowalne.

*Sprawiedliwość rozeznawana* to zespół naczelných zasad, prawideł i konkretných decyzji (sądów), nakierowanych na respektowanie praw jednostek i grup społecznych oraz na uczestnictwo w dobru wspólnym, rozpoznanych i realizowanych według zasad duchowości i pedagogii ignacjańskiej, opartych na zasadach katolickiej nauki społecznej oraz odczytanych znakach czasu. W prezentowanym ujęciu *sprawiedliwość rozeznawana* jest modulem, który pozwala na nowy opis rzeczywistości społecznej i który oferuje nowe podejście metodologiczne, nie pretendując przy tym do bycia teorią, doktryną czy ideologią sprawiedliwościową<sup>57</sup>. Nie jest też koncepcją sprawiedliwości, raczej dokonuje konkretyzacji koncepcji wypracowanej w ramach KNS i łączy rozpoznane normy i zasady z doświadczeniem duchowym<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Na temat różnic pomiędzy doktryną sprawiedliwości, teorią sprawiedliwości a ideologią sprawiedliwościową patrz: Zygmunt Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości* (Lublin: Daimonion, 1992), 29-30, 187-193.

<sup>58</sup> O różnicach pomiędzy pojęciem a koncepcją sprawiedliwości pisze Rawls w: John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, 32, 38-39.

Zaprezentowany moduł postuluje stałe poszukiwanie równowagi pomiędzy ogólnymi zasadami sprawiedliwości a zasadą słusności zwaną też zasadą prawości (*epieikeia*)<sup>59</sup>. W procesie rozeznawania każdy wybór jest traktowany jako szczególny i неповtarzalny, oraz jest starannie badany pod kątem obiektywnej słusności oraz duchowych poruszeń. Normy prawne są interpretowane, uzupełniane, a w skrajnych wypadkach zastępowane przez inne (sprawiedliwe) normy. Jednakże proces ten posiada również swoje samoograniczenia: oceniający podmiot nie powinien polegać wyłącznie na swojej intuicji, lecz powinien stosować reguły szukania i aplikowania tejże słusności. Pomiędzy ogólnymi zasadami sprawiedliwości a podmiotem rozeznającym są reguły rozeznawania. W ten sposób słusność nie jest ani nadrzędna, ani podrzędna wobec porządku prawnego, jest raczej elementem *ciągłego* poszukiwania równowagi<sup>60</sup>.

Zaprezentowany pogląd wymaga uzasadnienia. Traktowanie każdego przypadku jako szczególnego i analizowanie go pod kątem słusności, a więc pod kątem korekty nieadekwatnych reguł ogólnych, może prowadzić do erozji samej sprawiedliwości i do wprowadzenia etyki sytuacyjnej. Stąd w tradycji ignacjańskiej (podobnie jak w całej filozofii klasycznej) utrwaliło się poszukiwanie słusnej miary w poszukiwaniu wspomnianej równowagi: „kryterium »większej potrzeby« wskazuje nam miejsca i sytuacje, gdzie panuje poważna niesprawiedliwość; kryterium »obfitszych owoców« wskazuje posługi, które mogą okazać się skuteczniejsze w tworzeniu wspólnot solidarności; kryterium dobra »bardziej powszechnego« kieruje nasz wzrok w stronę działań mających doprowadzić do zmiany struktur, zdolnych tworzyć społeczeństwo wspierające się na współodpowiedzialności” (34 KG, d. 3, n. 22).

W etyce chrześcijańskiej sama ocena konsekwencji czynu nie może być podstawą jego kwalifikacji moralnej. Badanie skutków czynów nie może podważać tezy, że „istnieją absolutnie zakazane sposoby postępowania, czyli takie, które w każdych okolicznościach i w każdej kulturze sprzeciwiają się tymże wartościom [wyznaczonym przez rozum i Objawienie – D.D.]” (*Veritatis splendor* [dalej: VS], 75). Tym się różni etyka chrześcijańska od etyki sytuacyjnej czy utylitarystycznej. Godność osobowa jest wartością nieredukowalną; nie może być relatywizowana, przykładowo, do pojęcia

<sup>59</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska (Warszawa: PWN, 2007), 1137b, s. 189; Włodzimierz Galewicz, komentując zasadę *epieikei* u Arystotelesa, podkreśla elastyczny stosunek do prawa i nazywa ją „zasadą słusnych wyjątków” – Włodzimierz Galewicz, *Odpowiedzialność i sprawiedliwość w etyce Arystotelesa* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019), 326.

<sup>60</sup> Wojciech Załuski, „O granicach wykładni prawa w kontekście sporu o relacje między sprawiedliwością (*δικαιοσύνη*) i prawością (*ἐπιείκεια*)”, w *Wykładnia prawa. Tradycja i perspektywy*, red. Mikołaj Hermann, Sebastian Sykuna (Warszawa: C. H. Beck, 2016), 9-13.

użyteczności. Dlatego też przewidywane skutki danego działania nie są traktowane jako kryterium autonomiczne, lecz są istotne niejako w sposób wtórny – jako wymóg odpowiedzialności za dokonany czyn (VS, 77).

*Sprawiedliwość rozeznawana* jest w pełni zgodna z tymi założeniami. Tak, jak w rekolekcjach ignacjańskich rekolektant nie wybiera sobie norm moralnych, gdyż one są dane (przykładowo – rekolektant dokonuje wyboru pomiędzy dwiema dobrymi opcjami: życie małżeńskie albo życie zakonne, jednak sama wartość moralna życia małżeńskiego czy życia zakonnego nie jest rezultatem rozeznawania), tak i w ocenie struktur społecznych obiektywne i uniwersalne wartości moralne są dane i w zgodzie z tymi wartościami dokonuje się wyboru spośród dostępnych opcji<sup>61</sup>. Stąd tak ważna jest znajomość zasad katolickiej nauki społecznej jako ramy dokonywanych wyborów. Właśnie w tej ramie *sprawiedliwość rozeznawana* rozwija swój specyficzny komparatystyczny charakter, nakierowany na ciągłe szukanie równowagi pomiędzy ogólnymi zasadami postępowania a słuszością, pomiędzy różnymi prawidłami sprawiedliwości oraz pomiędzy samymi zasadami sprawiedliwości a innymi normami i wartościami (np. dobrobytem społecznym, bezpieczeństwem publicznym, ładem prawnym itd.)<sup>62</sup>. Niektórzy badacze tematu twierdzą, że sprawiedliwość społeczna jest po prostu zasadą porównawczą i zawsze zawiera element dystrybutywny i komparatywny<sup>63</sup>.

Istnieją co najmniej dwa argumenty na rzecz obrony tego modelu. Pierwszy to specyfika struktur społecznych, a drugi to specyfika samych norm sprawiedliwości. Jeśli przyjrzeć się pierwszej kwestii, to należy zauważyć, że funkcjonowanie instytucji prawnych różni się od czynów osób fizycznych wykonujących czynności proste (np. osoba X mówi nieprawdę). Funkcjonowanie instytucji prawnych oznacza z reguły interakcje wielu podmiotów rozłożone w czasie. Każda instytucja zakłada cele oraz normy, jakimi kierują się podmioty w realizacji tych celów. Nie wdając się w spory, na ile cele są „faktem społecznym”, a na ile pochodną wolnych wyborów jednostek, poprzestaniemy na konstatacji, że w życiu społecznym wielokrotnie mamy do czynienia z pluralizmem dopuszczalnych rozwiązań prawnych, z których każde jest samo w sobie „dobre” albo moralnie neutralne (ordynacja większościowa kontra ordynacja proporcjonalna; system

<sup>61</sup> Leszek Mądrzyk, „Kierownictwo duchowe w drugim tygodniu Ćwiczeń duchownych”, w *Kierownictwo duchowe*, red. Wacław Królikowski (Kraków: WAM, 2013), 182.

<sup>62</sup> Na temat przeplatania się elementów deontologicznych i teleologicznych w racjonalizacji sprawiedliwościowej patrz: Ronald Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. Tomasz Kowalski (Warszawa: PWN, 1998), 155-242.

<sup>63</sup> Wojciech Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia* (Warszawa: PWN, 1988), 51 i nn; David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1999), 5.

szkolnictwa średniego dwustopniowy kontra jednostopniowy; ubezpieczenia krótkoterminowe kontra długoterminowe; progi podatkowe „X” kontra progi podatkowe „Y” itp.). Dokonując całościowej oceny tych instytucji dokonujemy m.in. porównań skutków ich funkcjonowania, gdyż tego wymaga odpowiedzialna decyzja<sup>64</sup>. Funkcjonowanie rozwiązań prawnych, które same w sobie są moralnie indyferentne, jest oceniane z punktu widzenia roztropności w realizacji dobra wspólnego<sup>65</sup>. Taki pogląd reprezentuje m.in. Tadeusz Ślipko SJ, który twierdzi, że prawo pozytywne „odnosi się zasadniczo do czynów z natury obojętnych”<sup>66</sup>.

Drugi argument odnosi się do specyfiki norm sprawiedliwości. Funkcjonowanie tych norm tym się różni od innych rodzajowo określonych norm postępowania etycznego (nie zabijaj, nie kradnij, mów prawdę), że jest *nierozdzielnie* nakierowane zarówno na ustalenie przysługujących praw, jak i na słuszne ich „oddanie” (*ius suum cuique tribuendi*). To oddanie wymaga odwołania się do praktyk komunikacyjnych, do świadomości moralnej danego społeczeństwa i znalezienia słusznej miary, a następnie do bezstronnego rozwiązywania konkretnego problemu. W efekcie otrzymujemy trójstopniową strukturę norm sprawiedliwości. Pierwszy poziom to przyznanie jednostkom i grupom społecznym praw *in abstracto* (np. każdy człowiek ma prawo do własności prywatnej). Drugi poziom to sformułowanie praw *in concreto* (przepis ustawowy danego państwa chroniący prawa właściciela, który odwołuje się do przyjętej słusznej miary w danym społeczeństwie). Trzeci poziom to rozstrzygnięcie konkretnego sporu. Poziom drugi i trzeci to potencjalne poziomy, w których proces rozeznawania może znaleźć zastosowanie<sup>67</sup>.

Oba powyższe argumenty zyskują wagę, gdy mówimy o *sprawiedliwości społecznej*. Drastyczna bieda, wykluczenie i drastyczne różnice

<sup>64</sup> Na temat wewnętrznej teleologii czynów ludzkich patrz: VS, 78; na temat oceny konsekwencji czynów (jako drugorzędnych elementów czynu moralnego) patrz: KKK 1754.

<sup>65</sup> Więcej na ten temat: Tadeusz Ślipko, *Zarys etyki ogólnej* (Kraków: WAM, 1974), 262. W kontekście czynów moralnie indyferentnych Ślipko pisze: „Niezmiennie prawo naturalne nie wypełnia zatem całej moralności. Na założonym przez nie fundamencie i pod jego normatywnym wpływem formuje się konstrukcja norm zmiennych i zrelatywizowanych do warunków miejsca, czasu i osób w dziedzinie aktywności moralnie nieokreślonej” (tamże, 262).

<sup>66</sup> Tamże, 308. Autor broni jednocześnie stanowiska o zgodności prawa pozytywnego z prawem naturalnym i konsekwentnie uważa podział na sprawiedliwość w sensie moralnym i w sensie prawnym za podział sztuczny, gdyż wszelkie uprawnienia (zarówno naturalne, jak i pozytywne) opierają się na obiektywnym prawie moralnym – tamże, 317-328. Na temat zgodności prawa ludzkiego z porządkiem moralnym patrz również: KKK, 1902-1903.

<sup>67</sup> Leo Strauss zwraca uwagę na naturalne elementy „zjawiska sprawiedliwości”, jakimi są: „zwyczaj powstrzymywania się od wyrządzania krzywdy innym”, „zwyczaj pomagania innym” oraz „zwyczaj podporządkowywania dobra części (dobra jednostki czy grupy) dobru całości”, jak również na elementy konwencjonalne, zwłaszcza „pewnego rodzaju wzajemność” – Leo Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. Tomasz Górski (Warszawa: I. W. PAX, 1969), 100-101.

w korzystaniu z dobra wspólnego są sprzeczne ze sprawiedliwością społeczną. O ile sprawiedliwość komutatywną możemy zrealizować w sposób pełny i ostateczny poprzez dokonanie czynu sprawiedliwego (spłatę długu, naprawienie szkody itd.), o tyle sprawiedliwości społecznej nigdy nie jesteśmy w stanie zrealizować w pełni. Nie jesteśmy w stanie zlikwidować wszystkich niesprawiedliwych nierówności społecznych ani też zapewnić wszystkim podmiotom należnego udziału w ważnych dobrach społecznych. Ta złożoność dowodzi, że normatywność sprawiedliwości różni się od normatywności innych aktów ludzkich, zaś cnota sprawiedliwości różni się od innych cnót, np. prawdomówności czy męstwa<sup>68</sup>.

Owocem rozeznania są dobrze rozważone decyzje, np. *W określonych okolicznościach rekomendujemy promocję przepisów prawnych, które będą chronić środowisko naturalne*. Użyty czasownik performatywny („rekomendujemy”, „polecamy”, „apelujemy”) oznacza przekonanie o ważności przedstawionego roszczenia i jednocześnie oznacza gotowość uznawania tejże ważności w przyszłości. Ilekroć rozeznawanie dotyczy relacji moralno-jurydycznych, a więc takich, gdzie istnieje pewne roszczenie jednego podmiotu i skorelowany z nim obowiązek innego podmiotu (podmiotów), racjonalna i bezstronna argumentacja jest moralnym obowiązkiem. Rozumne argumentowanie na rzecz sprawiedliwości jest samo w sobie czynieniem sprawiedliwości, gdyż każdy człowiek jako podmiot praw i obowiązków ma prawo do uzasadnienia (usprawiedliwienia)<sup>69</sup>.

Zasadnicze pytanie filozoficzne w tym kontekście brzmi, na ile rozeznawanie i uzasadnianie mają podłoże intelektualne, a na ile duchowe. Rozeznanie będzie czysto rozumowe, jeżeli ograniczy się do aspektu rozumowo-wolitywnego, natomiast będzie miało charakter duchowy, jeżeli się otworzy na aspekt nadprzyrodzony (działanie Ducha Świętego). Jurado udziela tu odpowiedzi dwustopniowej. Z jednej strony twierdzi, że refleksja prawno-etyczna i rozeznawanie duchowe przynależą do dwóch różnych sfer<sup>70</sup>. Z drugiej strony, nawiązując do Loyoli i Suareza, Jurado podkreśla, że „człowiek w spełnianiu Bożego planu może poruszać się na dwa sposoby: albo pod bezpośrednim natchnieniem Ducha, a wtedy nie tyle porusza

<sup>68</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1129b, s. 169-170.

<sup>69</sup> Na temat rozróżnienia pomiędzy racjonalnym uzasadnieniem a rozumnym usprawiedliwieniem patrz: Rainer Forst, *The Right to Justification*, tłum. Jeffrey Flynn (New York: Columbia University Press, 2014), 13-18; na temat podstawowego prawa do uzasadnienia patrz: tamże, 201-228.

<sup>70</sup> „»Rozeznawanie« nie pojawia się w Nowym Testamencie jako refleksja o charakterze prawno-moralnym na temat norm lub działań, wywnioskowanych z ideału już wskazanego i znanego; uznaje się jednakże ich wagę, kiedy zostają przyjęte w Chrystusie. Sytuuje się rozeznawanie raczej na poziomie religijno-duchowym, tam gdzie jest poznanie i uznanie uświęcająco-zbawczej woli Boga, objawiającej się w wydarzeniach życia konkretnego człowieka” – Manuel Ruiz Jurado, *Rozeznawanie duchowe*, 35.



się, co jest poruszany przez dary tegoż samego Ducha; albo też pod wpływem rozumowania i rozpoznania własnego rozumu, chociaż nie bez otwarcia się na światło i pomoc zwyczajnej łaski<sup>71</sup>.

W przypadku trzeciej pory dokonywania wyboru nie jest wymagane pocieszenie. Znakiem potwierdzającym dobry wybór może być „pokój i pewność umysłu oraz świadomość, które są oświecone przez wiarę, wzmacniane przez nadzieję i miłość jako dary pochodzące ze zwyczajnej łaski”<sup>72</sup>. Bóg może się posłużyć naturalnymi władzami człowieka, aby utwierdzić go w pełnieniu Jego woli<sup>73</sup>. Trzecia pora wyboru zakłada w istocie odwołanie się do sumienia i do czystości intencji, a więc do naturalnych władz człowieka. Warunkiem powodzenia tego procesu jest formacja jego uczestników – powinni się cechować dojrzałością, dobrą wolą, roztropnością, odwagą i bezstronnością. Taką zdroworozsądkową postawę i zdolność do słusznej oceny w historii myśli etycznej określano jako *prawy rozum (recta ratio)*, czyli niezmałowany umysł zdolny do odczytywania pierwszych zasad, wyprowadzania prawdziwych wniosków, prawidłowo poznający i działający. Wszystko to kształtuje zmysł sprawiedliwości, który jest warunkiem funkcjonowania omawianego modułu. W efekcie ideał *sprawiedliwości rozeznawanej* upodabnia się do ideałów etyki troski, jurysprudencji cnót oraz do klasycznych ideałów kultywujących antyczną cnotę *phronesis*<sup>74</sup>.

Realizacja omawianego modułu obejmuje zarówno aktywność intelektualną, jak i duchową. Jednakże ograniczanie się z zasady do aktywności wyłącznie intelektualnej oznaczałoby pozostanie na poziomie *człowieka cielesnego* w odróżnieniu od *człowieka duchowego*, odwołując się do słów św. Pawła (1 Kor 2,15). Dla większości komentatorów w literaturze przedmiotu jest to argument przesądzający na rzecz tezy, że rozeznawanie duchowe nie może się ograniczać z zasady wyłącznie do czynności intelektualnych. Ostatecznie w *sprawiedliwości rozeznawanej* chodzi o zintegrowanie doświadczenia (również duchowego), refleksji i działania. Pozostaje pytaniem otwartym: Na ile rozeznawanie może być opisane bądź „przetłumaczone” na język kategorii uniwersalnych, zrozumiałych również dla ludzi niedeklarujących jakiegokolwiek doświadczenia religijnego? Zadanie to wydaje się bardziej wykonalne w odniesieniu do zasad KNS, zasad pedagogiki ignacjańskiej czy opisu znaków czasu<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Tamże, 256.

<sup>72</sup> Tamże, 268.

<sup>73</sup> Tamże, 266-268.

<sup>74</sup> Lawrence B. Solum, “Virtue Jurisprudence: Towards an Aretaic Theory of Law”, w *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, red. Liesbeth Huppel-Cluysenaer, Nuno M.M.S. Coelho (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013), 2.

<sup>75</sup> Dariusz Dańkowski, “Religious and Patriotic Values in Public Reasoning: The Case of Post-Communist Transformation in Poland”, w *After Rawls*, red. Dariusz Dańkowski, Anna Krzynówek-Arndt (Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2016), 165-220.

Zaproponowany moduł nie spełnia cech *koncepcji* sprawiedliwości w rozumieniu Rawlsa – nie formułuje zasad dystrybucji istotnych dóbr społecznych, nie określa katalogu praw i wolności (czerpie to z KNS), nie określa uniwersalnych zasad dopuszczalnych nierówności społecznych. Z kolei akcent położony na integrację refleksji z działaniem upodabnia *sprawiedliwość rozeznawaną* do idei zaproponowanej przez Amartyę Sena. Sen proponuje „teorię sprawiedliwości w bardzo szerokim sensie”, w której sprawiedliwość jest domeną rozumu praktycznego i która dotyczy praktycznego eliminowania niesprawiedliwości w świecie, mniej zaś poszukiwania doskonale sprawiedliwych instytucji<sup>76</sup>. Swoją projekt buduje on w opozycji do tradycyjnych teorii sprawiedliwości rozwijanych w duchu oświeceniowego racjonalizmu, argumentując, że w wielu wypadkach osiągnięcie racjonalnego konsensusu może być niemożliwe, zaś rozumne rozwiązanie wymaga najczęściej po prostu wyboru opcji wykonalnej w danych warunkach<sup>77</sup>. Według Sena, jeżeli ktoś ma władzę i możliwość (*power*), by uczynić świat bardziej sprawiedliwym, i to działanie jest dla niego wykonalne, powinien czuć się zobowiązany do podjęcia takiego działania. Przedstawiona powyżej metoda rozeznawania według zasad św. Ignacego, zwłaszcza pierwszy wariant trzeciej pory wyboru, wykazuje wyraźne podobieństwo do metody Sena – zbadanie plusów i minusów każdej z opcji, krytyczna refleksja, dystans do swojej pierwotnego stanowiska oraz zdroworozsądkowy pragmatyzm wychodzący poza wąskie ramy *teorii racjonalnego wyboru*, obecnej w wielu podręcznikach do ekonomii czy nauk politycznych<sup>78</sup>.

## 8. Zakończenie

*Sprawiedliwość rozeznawana* pozwala na nowe spojrzenie na źródła obowiązków moralnych w świecie obciążonym różnymi formami niesprawiedliwości. Zamiast konstruować rozbudowaną teorię sprawiedliwości, spojrzenie ignacjańskie skupia się raczej na metodzie i rozpoczyna od zbadania znaków czasu i wsłuchania się w głosy sygnalizujące niesprawiedliwość w świecie na wzór ignacjańskiej *Medytacji o Wcieleniu*, opisaney w *Ćwiczeniach duchownych* (CD, 101–109). Wsłuchanie się w te głosy wychodzi poza analizę etyczno-jurydyczną, jest otwarte na źródła duchowo-

<sup>76</sup> Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2009), ix.

<sup>77</sup> W ujęciu Sena „zdiagnozowanie niesprawiedliwości nie wymaga unikatowej identyfikacji »sprawiedliwego społeczeństwa«, jako że jednoznaczne utożsamienie defektów społecznych z – powiedzmy – z głodem na dużą skalę, rozpowszechnionym analfabetyzmem, bądź z szalającymi zaniedbaniami medycznymi, może iść w parze z bardzo różnymi identyfikacjami doskonale sprawiedliwych rozwiązań społecznych w innych aspektach” – tamże, 100.

<sup>78</sup> Warto w tym miejscu podkreślić odwołania Sena do źródeł hinduskiej duchowości (tamże, 208–221).

ści, na ekonomię nadmiaru i na realny kontakt ze światem poprzez zintegrowanie doświadczenia, refleksji i działania. Metoda *sprawiedliwości rozeznawanej* dostarcza narzędzi do ciągłego poszukiwania słuszości wśród generalnych norm prawnych.

Zaproponowane podejście różni się od modeli prezentowanych w tradycji europejskiego oświecenia w wielu podręcznikach do filozofii politycznej. Nie pretenduje ów moduł do bycia całościową teorią rozwiązującą w sposób dedukcyjny funkcjonowanie sprawiedliwych instytucji społecznych. Nie jest też empirycznym modelem uzasadniania sprawiedliwości opartym na analizie zachowań uznanych za sprawiedliwe w danej populacji. Intelktualna refleksja nad zasadami sprawiedliwości łączy się z przeżyciem duchowego pocieszenia w związku z rozpoznaniem znaków czasu, które zyskują tu swoistą „siłę grawitacyjną”, oraz z aspektem wolitywnym podmiotu angażującego się w realizację sprawiedliwości przy zastosowaniu reguł rozeznawania.

Proceduralny charakter *sprawiedliwości rozeznawanej* zasługuje na szczególną uwagę, gdyż to on nadaje jej najbardziej specyficzny rys i otwiera na ciągłe poszukiwanie słuszości. Na początku tego procesu nie jesteśmy w stanie przewidzieć, do jakich wniosków i decyzji nas doprowadzi, gdyż rozeznanie musi się dokonać w warunkach wolności. Podobnie ma się rzecz w przypadku idealnego dyskursu w ujęciu Jürgena Habermasa. Konkretnie sprawiedliwe roszczenia są w nim zawsze wynikiem dyskursu; nie da się ich sformułować ani przed, ani zamiast dyskursu, gdyż prowadziłyby to do metody monologu, którą Habermas zarzuca Kantowi i Rawlsowi<sup>79</sup>. Zarówno etyka dyskursu, jak i rozeznawanie wspólnotowe zakładają transparentność i wolną wymianę argumentów, zaś ich zwieńczeniem jest *niewymuszone pojednanie*, które u Habermasa przyjmuje postać konsensusu, zaś u św. Ignacego – postać pocieszenia i pokoju wewnętrznego, a w konsekwencji uporządkowanych relacji z otoczeniem. Jest jednak coś, co różni obie praktyki w sposób istotny – rozeznawanie dokonuje się w ramach założenia, że prawdziwym dobrem człowieka jest sam Bóg, co jest oczywistym założeniem religijnym, którego Habermas nie dopuszcza w swoim postmetafizycznym projekcie, odwołującym się do moralności rozumowej. Niemniej obie metodologie prowadzą do wniosku, że nie da się budować sprawiedliwych struktur bez wsłuchania się w głosy wszystkich zainteresowanych – uczestników dyskursu, rozeznawania wspólnotowego czy deliberacji. Ma to szczególne znaczenie w dobie rozwoju idei demokracji deliberatywnej, podkreślającej wagę procedur i odwoływania się do racji podzielanych przez wszystkich adresatów norm.

<sup>79</sup> Jürgen Habermas, *Uwzględniając innego*, tłum. Adam Romaniuk (Warszawa: PWN, 2009), 69.

*Sprawiedliwość rozeznawana* zaprasza do wspólnego odczytywania tego, co jest sprawiedliwe w otaczającym świecie, zapewniając bezstronność, równość, dialogiczność oraz wrażliwą na kontekst korektę zasad ogólnych w duchu słuszności. Konkluzje rozeznawania są proste w formie i mogą być wyrażone w sposób, który Michael Walzer nazywa *wąską sprawiedliwością*, a który to sposób może budować pomosty na rzecz międzynarodowej i ponadkulturowej solidarności. Historia ludzkości pokazuje, że tworzenie wspólnych koncepcji i teorii bywa niekiedy bardzo trudne ze względu na różnice światopoglądowe, religijne czy filozoficzne. W podzielonym społeczeństwie bardziej owocną płaszczyzną porozumienia może być płaszczyzna wspólnego, roztropnego działania i przez to budowania społecznej solidarności. Ten inkluzywny moment *sprawiedliwości rozeznawanej* jest równoważony przez swoisty ekskluzywny wymóg – zaproszenie do autentycznego doświadczenia duchowego. Tradycyjnie w instytucjach jezuickich stawia się na identyfikację z misją, pragnienie czegoś *więcej*, zdolność do radykalnego zaangażowania. Formacja *człowieka dla innych* zakłada wrażliwość społeczną w duchu Ewangelii i wiarę w możliwość zmiany otaczającego świata na bardziej sprawiedliwy. Omawiany moduł zakłada też określoną koncepcję osoby i społeczeństwa. Dlatego tak ważne było omówienie go w szerszym kontekście społecznego nauczania katolickiego, aby uniknąć ryzyka, z jednej strony, fetyszyzowania tego modułu, z drugiej zaś, redukcji go jedynie do elementu wykonawczego doktryny społecznej Kościoła. Rama stworzona przez KNS gwarantuje, że „kazuistyczne” odwoływanie się do słuszności nie spowoduje relatywizacji ani rozmycia zasad sprawiedliwości, a jednocześnie wskazuje przestrzeń, w której katolicy mogą się różnić w swoich poglądach.

Pomimo iż termin *moduł* brzmi skromniej niż termin *koncepcja*, to jednak w realiach dzisiejszego pluralistycznego świata właśnie zdefiniowany metodologicznie moduł może być bardziej owocny w walce z przejawami niesprawiedliwości niż teoretyczna próba poszukiwania „doskonałego kompromisu”. Duchowość i pedagogia ignacjańska rzeczywiście wpływają na kulturę, nie tylko chrześcijańską, i rzeczywiście dostarczają nowych inspiracji. Skłaniają do zaangażowania całej osobowości i do przejścia od słów do czynów. Rzesze jezuitów, ich wychowanków, współpracowników, wolontariuszy, przyjaciół – ludzi zaangażowanych w projekty ignacjańskie na całym świecie – są potwierdzeniem żywej inspiracji tych źródeł. Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego, Peter-Hans Kolvenbach SJ, wymienił właśnie *szerzenie wiary i promocję sprawiedliwości* jako największy wkład jezuitów we współczesny humanizm chrześcijański<sup>80</sup>. Moduł *sprawiedliwości rozeznawanej* wart jest dalszych badań interdyscyplinarnych i dalszego rozwoju w naszym dynamicznie zmieniającym się świecie.

<sup>80</sup> Peter-Hans Kolvenbach, „Ignacjańska pedagogia dzisiaj”, 146.

## Bibliografia

- Arystoteles. *Etyka Nikomachejska*. Tłumaczenie Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 2007.
- Augustyn Józef. *Jak szukać i znajdować wolę Bożą?* Kraków: WAM, 2012.
- Bieś Andrzej P. „Jezuickie instytucje oświatowe na świecie”. W *Pedagogika ignacjańska: historia, teoria, praktyka*. Redakcja Anna Królikowska, 291-310. Kraków: WAM, 2010.
- Burghardt Walter. *Sprawiedliwość. Globalna perspektywa*. Tłumaczenie Anna Krzynówek. Kraków: WAM, 2006.
- Dańkowski Dariusz. „Czy dobro wspólne może być podstawą etyczną racji stanu w nowoczesnej demokracji? Perspektywa katolickiej nauki społecznej”. W *Kryterium etyczne w koncepcji racji stanu* Redakcja Anna Krzynówek-Arndt, 103-130. Kraków: Akademia Ignatianum Wydawnictwo WAM, 2013.
- Dańkowski Dariusz. „Religia – kultura – ekonomia. Encyklika *Caritas in veritate* w dialogu z etyką biznesu”. W *Etyka w organizacji – filozofia, kultura, zarządzanie*. Redakcja Łukasz Burkiewicz, Jarosław Kucharski, 117-141. Kraków: WAM, 2016.
- Dańkowski Dariusz. “Religious and Patriotic Values in Public Reasoning: The Case of Post-Communist Transformation in Poland”. W *After Rawls*, redakcja Dariusz Dańkowski, Anna Krzynówek-Arndt, 165-220. Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2016.
- Dańkowski Dariusz. „Znaki Czasu”. *Życie Duchowe*, Lato 91 (2017): 91-102.
- Digesta Iustiniani* w: *Corpus Iuris Civilis. Recognoverunt adnotationibusque criticis instructum*. Redakcja: Albertus et Mauritius Fratres Kriegelli, Aemilius Herrmann, Eduardus Osenbrueggen, editio stereotypa, impressio quarta. Lipsk: Sumtibus Baumgaertneri, 1848.
- Dworkin Ronald. *Biorąc prawa poważnie*. Tłumaczenie Tomasz Kowalski. Warszawa: PWN, 1998.
- Dybowska Ewa. *Wychowawca w pedagogice ignacjańskiej*. Kraków: Akademia Ignatianum – WAM, 2013.
- Forst Rainer. *The Right to Justification*. Tłumaczenie Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2014.
- Galewicz Włodzimierz. *Odpowiedzialność i sprawiedliwość w etyce Arystotelesa*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- Habermas Jürgen. *Uwzględniając innego*. Tłumaczenie Adam Romaniuk. Warszawa: PWN, 2009.
- Höffner Joseph. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Tłumaczenie Stanisław Pyszka. Kraków: WAM, 1993.

- Ivens Michael. *Przewodnik po ćwiczeniach duchowych*. Tłumaczenie Grażyna Piłkowska. Kraków: WAM, 2013.
- Jurado Manuel Ruiz. *Rozeznawanie duchowe*. Tłumaczenie Krzysztof Homa. Kraków: WAM, 2002.
- Kolvenbach Peter-Hans. „Ignacjańska pedagogia dzisiaj”. Tłumaczenie Bogusław Steczek. W *Podstawy edukacji ignacjańskiej*. Redakcja Bogusław Steczek, 145-160. Kraków: WAM, 2006.
- Kwieciński Zbigniew, Bogusław Śliwerski, redakcja. *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. 1. Warszawa: PWN, 2003.
- Léon-Dufour Xavier, redakcja. *Słownik Teologii Biblijnej*. Tłumaczenie Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallotinum, 1990.
- Loyola Ignacy. *Ćwiczenia duchowne*. Tłumaczenie Mieczysław Bednarz. W Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*. Redakcja Mieczysław Bednarz, Andrzej Bober, Roman Skórka. T. 2, 99-213. Kraków: WAM, 1968.
- Loyola Ignacy. „Dyrektoria Ignacjańskie do *Ćwiczeń Duchownych*”. Tłumaczenie Roman Skórka. W Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*. Redakcja Mieczysław Bednarz, Andrzej Bober, Roman Skórka T. 2, 215-238. Kraków: WAM, 1968.
- Maritain Jacques. *Christianisme et démocratie*. New York: Éditions de la Maison Française, Inc., 1943.
- Martin James. *Jezuicki przewodnik po prawie wszystkim*. Tłumaczenie Łukasz Malczak. Kraków: WAM, 2014.
- Mądryk Leszek. „Kierownictwo duchowe w drugim tygodniu *Ćwiczeń duchownych*”. W *Kierownictwo duchowe*. Redakcja Waclaw Królikowski. Kraków: WAM, 2013.
- Międzynarodowa Komisja ds. Apostolatu Jezuickiego Wychowania (ICAJE). *Charakterystyczne cechy jezuickiego wychowania*. Tłumaczenie Bogusław Steczek. W *Podstawy edukacji ignacjańskiej*. Redakcja Bogusław Steczek, 7-95. Kraków: WAM, 2006.
- Międzynarodowa Komisja ds. Apostolatu Jezuickiego Wychowania (ICAJE). *Pedagogia ignacjańska. Podejście praktyczne*. Tłumaczenie Bogusław Steczek. W *Podstawy edukacji ignacjańskiej*. Redakcja Bogusław Steczek, 97-139. Kraków: WAM, 2006.
- Miller David. *Principles of Social Justice*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1999.
- Moysa Stefan. „Znaki czasu a rozeznanie duchowe”. *Collectanea Theologica*, 47/4 (1977): 23-44.
- O'Malley John W. *Pierwsi jezuici*. Tłumaczenie Bogusław Steczek, Jakub Kołacz, Franciszek Rzepka. Kraków: WAM, 2007.
- Perelman Chaim. *O sprawiedliwości*. Tłumaczenie Wiera Bieńkowska. Warszawa: PWN, 1959.

- Radbruch Gustav. *Filozofia prawa*. Tłumaczenie Ewa Nowak. Warszawa: PWN, 2012.
- Rawls John. *Teoria sprawiedliwości*. Wydanie poprawione. Tłumaczenie Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, przejrzał i uzupełnił Sebastian Szymański. Warszawa: PWN, 2009.
- Ricoeur Paul. *Miłość i sprawiedliwość*. Tłumaczenie Marek Drwięga. Kraków: TAIWPN Universitas, 2010.
- Sadurski Wojciech. *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*. Warszawa: PWN, 1988.
- Sekretariat ds. Szkolnictwa Wyższego, Sekretariat ds. Sprawiedliwości Społecznej i Ekologii Kurii Generalnej Towarzystwa Jezusowego. "Justice in the Global Economy Building Sustainable and Inclusive Communities". *Promotio Iustitiae*, n. 121 (2016/1).
- Sen Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.
- Solum Lawrence B. "Virtue Jurisprudence: Towards an Aretaic Theory of Law". W *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*. Redakcja Liesbeth Huppel-Cluysenaer, Nuno M.M.S. Coelho, 1-31. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013.
- Stiltner Brian. *Religion and the Common Good*. Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.
- Strauss Leo. *Prawo naturalne w świetle historii*. Tłumaczenie Tomasz Górski. Warszawa: I. W. PAX, 1969.
- Strzeszewski Czesław. *Katolicka nauka społeczna*. Lublin: RW KUL, 1994.
- Szlachta Bogdan. „Idea »sprawiedliwości«. Wielość znaczeń”. W *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, redakcja Wojciech Kaute, Tomasz Słupik, Agnieszka Turoń, 13-18. Katowice: Uniwersytet Śląski, 2011.
- Ślipko Tadeusz. *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: WAM, 1974.
- Ślipko Tadeusz. *Zarys etyki szczegółowej*. T. 2. Kraków: WAM, 2005.
- Walzer Michael. *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Tłumaczenie Joanna Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012.
- Załoski Wojciech. „O granicach wykładni prawa w kontekście sporu o relacje między sprawiedliwością (δικαιοσύνη) i prawością (ἐπιτεκεια)”. W *Wykładnia prawa. Tradycja i perspektywy*. Redakcja Mikołaj Hermann, Sebastian Sykuna. Warszawa: C. H. Beck, 2016.
- Ziemiński Zygmunt. *O pojmowaniu sprawiedliwości*. Lublin: Daimonion, 1992.

**Discerned Justice – between Law and Equity.  
Pastoral, Spiritual and Pedagogical Perspective.**

SUMMARY

The pastoral documents of the Society of Jesus (the Jesuit order) do not offer any specific theory or conception of social justice. However, Ignatian spirituality and pedagogy, when combined with the principles of the Catholic Social Teaching and the practice of recognizing *the signs of time*, introduced by Vaticanum II, make room for the creation of a module of *discerned justice*. The method of the Ignatian pedagogy along with the rules of Ignatian discernment provide a quasi-procedure, by virtue of which the maxims of justice are given a special validity, while the Jesuit pastoral priorities, the principles of the Catholic Social Teaching and the recognized *signs of time* give them a substantial content and introduce them into the economy of gift. Consistent observation of this methodology might create a culture of justice based on the heritage of St. Ignatius Loyola.

Keywords: social justice, equity, common good, Ignatian discernment