

Solidarnost i pravda kao temelj socijalne države

Marijan Valković
Katolički bogoslovni fakultet
Sveučilište u Zagrebu

Izvorni znanstveni rad
UDK: 364.013:177
Primljeno: listopad 1996.

Hrvatska je po Ustavu socijalna država, ali socijalna je država u krizi, posebice kao "država blagostanja". Preuzela je deklarativno terete koje ne može u praksi obavljati. Potrebne su temeljite promjene. Iz socijalnog nauka Crkve pružaju se perspektive za mogući preobražaj: antropološko polazište (čovjek kao osoba i njegova socijalnost) te načela koja odatle proizlaze: solidarnost i pravda, opće dobro, supsidijarnost i participacija. Od posebne je važnosti dobro shvatiti i pravilno primijeniti načela solidarnosti i pravde/pravednosti. Biblijski temelji i kršćanska tradicija, a također i suvremeni razvoj Crkve u Latinskoj Americi i u SAD, govore o "preferencijalnoj opciji za siromašne" kao pokazatelju socijalne pravde. Čini se da bi se u tom smislu moglo protumačiti i poimanje pravde kao "fairness" u Johna Rawlsa, unatoč brojnim ogradama. Temeljita promjena gospodarsko-socijalnog sustava zahtijeva brojne preinake u teoriji i praksi: opća namjena materijalnih dobara, "socijalna hipoteka" nad privatnim vlasništvom, promjene u poimanju rada, supsidijarnost i primjerena "demokratskičnost" u gospodarstvu itd. Dosadašnji model "države blagostanja" je doista, izgleda, u nepopravljivoj krizi, ali socijalna država mora ostati, uz nužne promjene, premda bile goleme i konkretna rješenja ne baš posve jasna i sigurna. No već ima nekih prilično uvjerljivih prijedloga, barem za početak, ali nedostaje politička volja.

Socijalna, gospodarska i politička pitanja nisu posve samostalna i odvojena područja koja bi pripadala svojevrsnim objektivnim kategorijama bez "vrijednosnih" elemenata. Danas se općenito priznaje važnost etičkih, duhovnih i religijskih vrednota na tim područjima, čak ih se u posljednje vrijeme posebice ističe, pa bilo to kao metaproblematiku koja nadilazi znanstveni, stručni i profesionalni "know-how", ali mu daje ne samo okvir i usmjerenje nego ga i dubinski prožima i širi, što opet ne znači da te znanstvene discipline nemaju svoje autonomije, više ili manje sustavno zaočružene i dosljedne, ali ujedno i relativne (Nelson, 1991).

U ovom prilogu o "solidarnosti i pravdi kao temelju socijalne države" u prvom je redu riječ o vrijednosnom i etičkom temelju socijalne države, ali i o socijalnom i političkom ključu. Stoga, da raspravljanje ne bude posve apstraktno i manje korisno, imamo pred očima konkretnu socijalnu, gospodarsku i političku situaciju današnjeg svijeta, kojega je dio i mlada Republika Hrvatska. Ona je već u prvom članku svojega Ustava definirana kao *demokratska i socijalna* država, a u člancima 48-69.

jamče se *gospodarska, socijalna i kulturna* prava. Da bi slijed misli i opći pristup te neke sugestije bili jasniji, dajemo najprije osnovne odrednice cjelokupne problematike. One će biti, tako se barem nadamo, u duhu kršćanske i posebice katoličke socijalne i kulturne baštine (socijalni nauk Crkve), ali obogaćene drugim humanističkim prinosima i pozitivnim elementima suvremenog civilizacijskog razvoja.

ANTROPOLOŠKO POLAZIŠTE I OSNOVNE ODREDNICE

Čovjek - osoba

Antropologija je u korjenu gospodarskih, socijalnih i političkih teorija i odgovarajuće prakse. Stoga je od odlučujuće važnosti kakve je ona naravi. U perspektivi kršćanskog humanizma čovjek kao stvorenje ima zajedničke veze s ostalim živim bićima i s neživom prirodom, ali on ima svojih specifičnosti koje izražavamo izrazom da je on *osoba*. U središtu je poimanje čovjeka kao *osobe*. Papa Ivan Pavao II. označio je pogrešnu antropologiju kao glavni uzrok propasti socijalizma/ komunizma (*Stota godina*, 13). Mnogi su se u zapadnom

svijetu brzo požurili proglasiti konačnu pobjedu liberalnog kapitalizma kakav se etablirao na Zapadu i koji se danas veoma agresivno širi svijetom (famosni Fukuyamin "kraj povijesti"). Pritom se zaboravilo na potrebu da se temeljito preispitaju mjesto i uloga čovjeka u zapadnom "demokratskom" svijetu. Europska je civilizacija dala ostalim civilizacijama svijeta dva velika dostignuća, modernu znanost i na njoj utemeljenu industriju te parlamentarnu demokraciju, što je općenito priznato kao povijesna činjenica, ali je manje priznato da je u korjenu tog razvoja otkriće čovjeka kao osobe. Odatle izviru vrednote slobode, jednakosti, savjesti, ljudskih prava itd., što je u žarištu suvremenog civilizacijskog razvoja u svijetu.

Društvenost

Čovjek je kao osoba u isto vrijeme jednokratno i neponovljivo pojedinačno biće, što će isticati tradicija, moderni subjektivizam i individualizam te personalističke i egzistencijalističke struje u filozofiji, ali i društveno, socijalno biće. Oba se aspekta uzajamno prožimaju, no valja istaknuti da čovjek kao osoba u svojoj društvenosti nadilazi ne samo "društvene" oblike života životinja nego i čovjeka kao "zoon politikóna" u Aristotela, jer je u Aristotela glavni izvor "društvenosti" bio u polis, a ne u samom čovjeku kao takvom. Nije bio razvijen pojam osobe, koji ima korijenje najvećim dijelom u židovsko-kršćanskom gledanju na čovjeka, premda su bila potrebna stoljeća da se to vjersko i simbolično gledanje pretoči u tematske socijalno-političke kategorije. U toj su tradiciji skolastici, prosvjetitelji, Kant, personalističko-egzistencijalne struje u filozofiji i današnji govor o ljudskim pravima i socijalnoj pravdi. U razvoju modernoga društvenog života razvit će se u Katoličkoj crkvi tzv. "socijalni nauk" koji, barem nakon velike socijalne enciklike *Rerum novarum* 1891. godine, čini korpus naučavanja o socijalnim pitanjima. Temeljna načela tog nauka nisu baš puno poznata izvan Crkve. Polazeći od čovjeka shvaćenog kao osobe, sav je gospodarski i društveni život dubinski i konačno promatran u antropološkom ključu. Tako će reći papa Ivan XXIII. u svojoj socijalnoj enciklici *Mater et Magistra* 1961. god.: "Ovom je nauku glavno načelo: čovjek je nužno temelj, uzrok i cilj svih društvenih ustanova" (MM 219). A nekoliko godina kasnije prereći će to izričite Drugi vatikanski sabor u

svojoj Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu, poznatoj po početnim riječima *Radost i nada / Gaudium et Spes*, veoma važnoj i za socijalnu problematiku: "Čovjek je naime začetnik, središte i cilj svega gospodarsko-društvenog života" (GS 63). Tako shvaćen čovjek, duboko individualno-osoban, a u isto doba i društven po svojoj biti, oznaka je kršćanske antropologije, iz koje su onda izvedena temeljna načela za gospodarsko, političko i općenito socijalno područje: načela solidarnosti, supsidijarnosti, općeg dobra, participacije, a zna se i izričito dodavati načelo pravde, posebice socijalne (premda već uključene u solidarnosti) i, u novije vrijeme u nekim dokumentima i u nekih autora, načelo "preferencijalne opcije za siromašne". Bit će dobro napomenuti da tzv. "socijalni nauk Crkve" (doctrina socialis Ecclesiae), unatoč prizvuku latinskog izraza, nije "doktrina" u smislu zaokruženoga znanstvenog sustava, nego otvoren niz antropološko-socijalnih načela i vrednota, dijelom trajnih, a dijelom podložnih povijesnom i društvenom razvoju. On nije neka katolička varijanta sociologije kao znanstvene discipline, već je deduktivno-induktivna (i obratno) disciplina *sui generis*, anropološki iskustvena i etički normativna te usmjerena prema praksi, koristeći se prinosima ostalih antropoloških i društvenih znanosti i poštujući njihovu opravdanu autonomiju. Pritom treba imati pred očima ne samo papinske dokumente nego i teorijske naglaske i praktične pomake i na drugim razinama Crkve kao što su biskupske konferencije pojedinih zemalja, neki socijalni forumi i organizacije (*Pravda i mir, Pax Christi* itd.), a također i katoličke znanstvene ustanove i stručnjaci.

Solidarnost i opće dobro

Posebno je potrebno naglasiti načela *solidarnosti i općeg dobra*, jer je polazeći od njih moguće govoriti o pravdi u društvu i državi. I jedan i drugi pojam proizlaze iz poimanja čovjeka i njegove društvene naravi, imaju svoju povijest i svoju današnju problematiku. Platónova *Država* i njoj sukladan pojam općeg dobra vode izravno u totalitarizam, što je i teorijski i praktično provedeno u totalitarnim režimima 20. stoljeća, kako je to sjajno opisao Karl Popper u svom poznatom djelu *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (Popper, 1945). Ako čovjek nije pravilno shvaćen kao osoba u svojoj ljudskoj naravi i svom ljudskom dostoj-

janstvu, tada pojmovi *solidarnost* i *opće dobro* mogu poslužiti kao teorijska podloga za nasilje nad čovjekom i kršenje njegovih prava. Načelo o prednosti općeg dobra pred pojedinačnim starijeg je datuma, poznato već u klasičnoj starini, ali analogija o društvu kao o organizmu, preuzeta iz biologije, stoljećima će predstavljati opasnost da se opravdani pojam općeg dobra, tako potrebnog u naše dane, pretvori u sredstvo nasilja nad pojedinačnim čovjekom kao osobom. Solidarnost u općem dobru kao izraz novijeg je datuma, iako je sam sadržaj također vrlo star. Sve proizlazi konačno iz temeljnog gledanja na čovjeka. Dva izvorno vrlo različita stava možemo naći u Thomasu Hobbesu i Tomi Akvinskom. Ako je po Hobbesu izvorno "čovjek čovjeku vuk", četiri stoljeća ranije Toma Akvinski zastupa tezu koja je i danas mnogima neprihvatljiva, naime da je "čovjek čovjeku prijatelj". Tu je ono polazište gledanja na čovjeka i njegovo društvo, koje je, unatoč teškoj povijesnoj i sociološkoj protudokaznoj materijalu, ipak sklono da gleda na čovjeka konačno u pozitivnom svjetlu (Biagi, 1995, 281-307; Endres, 1989). Sam izraz "solidarnost" (*solidarité*) pojavio se u francuskom okružju u prošlom stoljeću, odakle je prešao i u druge jezike. Bit će objeručke prihvaćen osobito od njemačkih katoličkih krugova, kojima će poslužiti da se izrazi jedna temeljna crta gledanja na čovjeka. Neki autori krajem prošloga i početkom našega stoljeća, na primjer ugledni katolički stručnjak za socijalna i gospodarska pitanja H. Pesch (1854-1926), predlagali su da bi se katoličko gledanje na društvo nazvalo "solidarizam", kako bi se razlikovalo od kapitalizma i socijalizma. Dobro da to nije učinjeno, jer bi se time sugerirao neki konkretni "treći put" kojega se Crkva odriče. Ali to ne znači da se time umanjuje značenje pojma solidarnosti i da on nije vrlo važan. Solidarnost je ostala temeljno načelo za svaki humani društveni sustav.¹ S druge strane, vidjevši da može biti raz-

nih oblika solidarnosti, francuski sociolog E. Durkheim ići će tako daleko da će za moderno industrijsko društvo s vrlo razvijenom podjelom rada tražiti solidarnost utemeljenu na pravdi, budući da solidarnost utemeljena neposredno na gospodarskim "mehaničkim" odnosima nije dostatna,² što će potvrditi i kasnije pozivanje na "socijalističku solidarnost".

Na načelo solidarnosti pozivat će se Pio XII. u svojim socijalnim govorima. U enciklikama sadašnjega Pape *Socijalna skrb* (1987) i *Stota godina* (1991) solidarnost dobiva središnje mjesto, posebice u pitanjima pravde, mira i međunarodnih gospodarskih i političkih odnosa. Tako on drži solidarnost jednakovrijednom pravdi s obzirom na mir (uključujući i na ostala pitanja) u današnjim prilikama:

"Moto pontifikata mojega časnog predšasnika Pija XII. bio je *Opus iustitiae pax - mir je plod pravednosti*. Danas bi se s istom točnošću i istom snagom biblijskog nadahnuća moglo reći (usp. Iz 32, 17; Jak 3, 18): *Opus solidaritatis pax - mir je plod solidarnosti*".³

"Tako se načelo što ga danas nazivamo solidarnošću, na valjanost kojega smo bilo u unutarnjem poretku svake nacije bilo unutar međunarodnog poretka upozorili u *Sollicitudo rei socialis*, pokazuje kao jedno od temeljnih načela kršćanskog shvaćanja društvene i političke organizacije. To je načelo češće izrekao Lav XIII pod imenom *prijateljstva*, a nalazimo ga već u grčkoj filozofiji; Pio XI. označio ga je ne manje značajnim imenom *socijalne ljubavi*, dok je Pavao VI., proširujući pojam prema modernim i mnogostrukim dimenzijama socijalnog pitanja, govorio o *civilizaciji ljubavi*".⁴

Supsidijarnost

Načelo supsidijarnosti danas je vrlo poznato i prihvaćeno načelo, posebice u raspravljajnjima i postupcima u vezi s europskim integra-

¹ Glavne ideje H. Pescha ući će nakon njegove smrti kao okosnica u encikliku Pija XI. *Quadragesimo anno* 1931. godine. Unijet će ih njegovi učenici Oswald Nell-Breuning, glavni pisac enciklike, i njegov redovnički subrat i prijatelj G. Gundlach.

² Durkheim, E., *De la division du travail social*, 1893. Usp. Sociološka hrestomatija: I. Kuvačić, *Funkcionalizam u sociologiji*, Naprijed, Zagreb, 1990 (O podjeli društvenog rada, Zaključak, III, str. 107: "Ali podjela rada rada solidarnost jedino ako istovremeno proizvodi određeno pravo i određen moral. Zabluda ekonomista u ovom pogledu. Odlika ovog morala: više ljudski, manje transcendentan. Više pravde").

³ Ivan Pavao II., Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 39; usp. također IVAN XXIII., Enc. *Mater et Magistra*, 146.

⁴ Ivan Pavao II., Enc. *Stota godina - Centesimus annus*, 10, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1971, str. 15-16 (s naznakom izvora). LAV III., *Rerum novarum*, 22-23; PIO XI., *Quadragesimo anno*, 138; PAVAO VI., homilija prilikom zatvaranja Svete godine (25. 12. 1975); ISTI, Poruka za svjetski dan mira 1977.

cijskim procesima, za koje je supsidijarnost vlasti i struktura od životne važnosti. Donedavno su mnogi držali da je načelo supsidijarnosti nešto tipično katoličko. Iako je uključeno i sadržajno bilo i ranije isticano, prvi put ga je jasno i izričito formulirao Pio XI. u enciklici *Quadragesimo anno* 1931. godine: "Ostaje u socijalnoj filozofiji čvrsto i nepobitno ono načelo koje se ne može ni ukloniti ni promijeniti: kao što ne valja pojedincima oduzimati i predavati državi one poslove koje oni mogu obavljati na vlastitu odgovornost i vlastitom marljivošću, tako je nepravedno i vrlo škodljivo i za javni poredak opasno davati većemu i višemu društvu one poslove koje mogu izvršavati manje i niže zajednice. Svaka naime društvena ustanova mora po svom pojmu i značenju pomagati udovima društvenog tijela, a ne smije ih nikada uništiti ni sasvim prisvojiti" (br.80). Tom je načelu Ivan XXIII. dao više pozitivno i dinamično značenje (*Mater et Magistra*, 53-58), a sadašnji ga Papa u *Stotoj godini* izričito primjenjuje na ulogu države na ekonomskom i socijalnom području. Socijalnu ulogu države i njezinu socijalnu politiku ne bi se smjelo paternalistički shvatiti kao milosrdnu pomoć odozgo: ona treba biti što više "pomoć za samopomoć" (*subsidiium*).

Socijalna pitanja i država

Tradicionalni je nauk katoličke socijalne misli da je država kao politička institucija naravnog podrijetla, a ne samo ugovornog, iako su njezini oblici i modaliteti podložni raznim promjenama, danas demokratskoj proceduri, koju i Crkva prihvaća, s određenim kašnjenjem (Pio XII: *Socijalni dokumenti Crkve*, 1991, 91-105). Jacques Maritain, u katoličkim krugovima velik borac za demokraciju već od tridesetih godina, čak će reći da je demokracija "evandeoska vrednota" (Maritain, 1943/1977, 51). Dostojanstvo i primarnost čovjeka kao osobe i njegova naravna ljudska prava i nezaoobilaznost "posrednih tijela" (osobito obitelji) učinit će da gledanje na državu kao naravnu instituciju bude u socijalnom pogledu u granicama nužnog i korisnog, iako ne možemo previdjeti da su mnogi u vrijeme nedostatno razvijenog osjećaja za povijesni razvoj ljudskih institucija olako opravdavali postojeće oblike države i legitimirali postojeću vlast.

Kršćani imaju u Novom zavjetu polazište za diferenciran stav prema državi i državnoj

vlasti: načelno priznaju legitimitet državne vlasti, čak i njezino božansko podrijetlo ("jer nema vlasti osim od Boga", Rim 13,1), a u slučajevima sukoba "treba se pokoravati radije Bogu nego ljudima" (Dj 5,29). Taj pozitivni, a ujedno i kritični stav prema političkoj vlasti i njenoj organizaciji bit će specifičan za kršćanski stav tijekom povijesti.

U doba progona u prvim stoljećima kršćani će biti spremni na kritiku političke vlasti i uz cijenu života, ali nakon "konstantinovskog obrata" pratit će ih trajna opasnost prevelikog legitimiranja postojeće političke vlasti, gubeći pritom onu kritičku i proročku funkciju koju bi Crkva i kršćanstvo nužno trebali imati u društvenom pogledu, većinom posredno i neizravno. No Crkva je i tada upozoravala nositelje političke vlasti ne samo na djela milosrda nego i na socijalne dužnosti. Dosta je sjetiti se samo raznih traktata tijekom povijesti o političkoj zajednici, o pravu i pravdi, o privatnom vlasništvu i o dužnostima vladara (Akvinski T., 1990).

No doba moderne industrijalizacije i urbanizacije i sve složenijeg društvenog života bit će osobita prilika da Crkva izoštri svoj nauk o državi, s jedne strane braneći naravno podrijetlo države i političke vlasti, a s druge strane relativizirajući njihove konkretne oblike i kritički vrednujući njihovo djelovanje. Katolička je crkva imala, povijesno i sociološki gledano, često previše tijesnih veza s političkom vlašću, ali ne valja zaboraviti na razne sukobe, na primjer na "borbu za investituru" u 11. i 12. stoljeću kao i općenito sukobe papā s njemačkim carevima i francuskim kraljevima, što će imati kao posljedicu da se u zapadnoj i srednjoj Europi neće etablirati ni hijerarhijski ni cezaropapistički poredak (kao na bizantinskom Istoku) te će pridonijeti, zajedno s komunalnim sustavima srednjega vijeka, renesansnim humanizmom, protestantizmom, prosvjetiteljstvom i francuskom revolucijom stvaranju modernih država i civilnog društva..

Devetnaesto je stoljeće vrijeme velikih nesporazuma, dobrim dijelom i sukoba između Crkve i nekih modernih država. Većinom se u tom sukobu Crkvi ubraja kao grijeh da nije na vrijeme prepoznala neke moderne vrednote kao što su sloboda savjesti, ljudska prava, demokracija i rastava Crkve od države, što je dijelom i točno, ali ne bi se smjelo zaboraviti da je enciklika *Rerum novarum* kao "velika pove-

lja" socijalnog nauka Crkve izvršila snažnu kritiku ne samo socijalizma nego i tadašnjeg liberalnog kapitalizma koji je našao političku podršku u zakonima i državnom aparatu, što bi danas trebalo posebice cijeliti. Tu socijalnu encikliku valja čitati zajedno s ostalim enciklikama Lava XIII. o slobodi, kompetencijama države i demokraciji, ma koliko ti dokumenti bili ograničeni u svom dometu: *Diuturnum illud*, 1881 (o podrijetlu državne vlasti), *Immortale Dei*, 1885 (o uređenju države), *Sapientiae Christianae*, 1890 (o građanskim dužnostima kršćana) i *Graves de communi*, 1901 (o kršćanskom socijalnom i dobrotvornom zalaganju). Ne bi se smjelo zaboraviti na tešku osudu tadašnjeg socijalnog stanja radnika - po oštiri ona ne zaostaje za onom Marxovom - koje enciklika *Rerum novarum* želi popraviti. Pritom su, s obzirom na tematiku ovoga članka, važne dvije konstatacije: prvo, uza svu osudu liberalizma papa Lav XIII. u svojim socijalno-političkim enciklikama brani privatno vlasništvo (na socijalnoj pozadini), ali ujedno brani i pojedinca ne samo pred socijalističkom državom nego i pred građanskom, koja na svoj "demokratski" način u politici ugrožava slabije slojeve društva, dopuštajući bijedu i političko nasilje. Stoga Lav XIII. ističe staro načelo: "čovjek je prije države", što će mnogi prihvatiti ako se bude odnosilo na komunističke države, ali ne uviđaju da je tu ujedno i obrana čovjeka od raznih nepravdi liberalne države, možebitnoga "demokratskog" Levijatana i, drugo, veoma je važno da je papa Lav XIII., kao određeni kontrapunkt, u enciklici *Rerum novarum* izričito naveo državu kao jedan od triju bitnih čimbenika za poboljšanje radničkog pitanja, uz Crkvu (on ima neposredno pred očima tradicionalno kršćanske zemlje) i same radnike. U novoj socijalnoj situaciji i općoj krizi mnogi su se pitali, s kršćanske strane, treba li apelirati u biti na osobnu pravdu i poštenje te ljubav i milosrđe, kako se redovito dotada postupalo, a među katolicima to je i nadalje zastupala tzv. "škola iz Nantesa" u Francuskoj, ili treba poduzeti i nove socijalne mjere državnom intervencijom i zakonima. Njemačka pod "željeznim kancelarom" Bismarckom prva je zemlja koja je donijela socijalne zakone: zdravstveno osiguranje 1883, za slučaj nesreće na poslu 1884, mirovinsko 1889. (Weimarska će Republika 1927. dodati osiguranje protiv nezaposlenosti, a 1995. uvedeno je i osiguranje socijalne skrbi, Pflegeversicherung). Lav XIII. zahtijevat će

1891. godine od države socijalno zakonodavstvo i socijalnu politiku kao sastavni dio njezinih dužnosti: drugim riječima, država treba biti ne samo pravna nego i socijalna država. Tradicionalno se uvijek govorilo u crkvenom nauku o "pravu i pravednosti" u društvenim odnosima, ali perspektiva je bila više unutarnje etičke i vjerske naravi (pravedne cijene i plaće), a socijalna regulativa lokalne naravi (komunalni i cehovski propisi i statuti), samo u nekim slučajevima sa širim sankcijama i posljedicama (na primjer u slučaju "lihve"). Sada, međutim, problematika se diže na razinu državnog zakonodavstva i socijalne politike, koja postaje sastavnim dijelom opće politike. Papin zahtjev za državnom intervencijom, izražen tadašnjim kurijalnim stilom koji nama danas izgleda kao pobožna propovijed, djelovat će na mnoge kao da se tresu tlo pod nogama, reći će jedan stari prelat u Bernanosovu romanu *Dnevnik seoskog župnika*, sjećajući se toga vremena. Tako katolička pozicija stoji načelno i vrijednosno između dviju koncepcija modernih država, između država nadahnutih više-manje liberalnim kapitalizmom i onih na temelju socijalizma, te im u isto vrijeme pruža nužnu dopunu i produbljenu u perspektivi "cjelovitog" humanizma, kako bi rekao Maritain (1936/1989).

Danas nakon rasula političkog i državnog socijalizma možemo bjelodano utvrditi da je prevelika i skoro posvemašnja državna intervencija u gospodarskim pitanjima bila pogrešan i štetan put, a onda i socijalna politika kako se ona etablirala u tim zemljama. Neki danas misle da je etablirani kapitalizam konačno pobijedio te zagovaraju Nozickovu ideju o minimalnoj državi (Nozick, 1974). Katolička tradicija po svojoj je biti protiv velike državne intervencije na svim poljima, polazeći od navedenog "načela supsidijarnosti" davno prije nego je ono formulirano. Imajući pred očima socijalističke zemlje, katolički je socijalni nauk trajno upućivao i na nehumanost i na neuspješnost takva socijalno-političkog uređenja, ali nije bio za minimalnu državu, nego za socijalnu, razlikujući takav koncept socijalne države ne samo od socijalističkog modela nego i od socijalne politike po modelu poratne "države blagostanja" u Europi (Beveridge, Švedska itd.). Državna je intervencija potrebna, i na gospodarskoj i na socijalnoj razini, pogotovo u sve složenijim socijalnim uvjetima života, ali na "supsidijaran" način koji će poštovati slobodu, odgovornosti i inicijativu i pojedinaca i raznih "posrednih tije-

la" (posebice obitelji) u društvu, tako da "subjektivnost društva" ne bi prešla u anonimnost i masovnost. Štoviše, danas vidimo kako državne vlasti u zemljama s gospodarstvom većinom odvojenim od politike veoma mnogo utječu na gospodarstvo, više ili manje izravno ili neizravno. Ima vrlo mnogo dobara koja se ne mogu preputiti isključivo tržištu: "Kao što je u doba starog kapitalizma država bila dužna da brani temeljna prava rada, tako su sada, u novom kapitalizmu, i ona i čitavo društvo dužni da brane kolektivna dobra, koja, između ostalog, tvore okvir unutar kojega je jedino moguće da svatko zakonito postigne svoje individualne ciljeve. Tu se pokazuje nova granica tržišta: ima kolektivnih i kvalitativnih potreba što ih ne mogu zadovoljiti njegovi mehanizmi; postoje važne ljudske potrebe izvan njegove logike; postoje dobra koja se na temelju vlastite naravi ne mogu i ne smiju prodavati ni kupovati" (Ivan Pavao II., *Stota godina*, br. 40). Dakle: privatno vlasništvo (i proizvodnih dobara), poduzetništvo, čak i uspješnost i profit imaju svoje mjesto i svoje opravdanje, ali uvijek unutar općih socijalnih okvira, za koje su u konačnici mjerodavni "opće dobro" i "opća namjena" (*Stota godina*, br. 30-52).

Tako imamo s obzirom na državu i politički sustav nešto delikatno: država je, u okviru međunarodnih odnosa, glavni predstavnik onoga što enciklika o radu *Laborem exercens* zove "neizravnim poslodavcem", koji omogućava rad, a time i bitno pridonosi rješavanju socijalnih problema (*Laborem exercens*, br. 17), ali mora poštovati načelo supsidijarnosti. Može čak i pretjerati u svom radu, na političkom i gospodarskom (socijalizam), ali i na socijalnom području. Tako je sadašnji Papa kritičniji od svojih prethodnika s obzirom na "državu blagostanja":

"Posljednjih smo godina doživjeli veliko proširenje takve sfere zahvatâ koje je pridonijelo da se izgradi na neki način država novog tipa: *država blagostanja*. Takvih je razvitaka u nekim državama bilo kako bi najprikladnije odgovorile mnogim dužnostima i potrebama donoseći lijek oblicima siromaštva i neimaštine, nedostojnima ljudske osobe. No bilo je ipak i pretjeranosti i zloupotreba, koje su po-

sebno posljednjih godina izazvale oštre kritike te države blagostanja kvalificirane kao *asistencijske države*. Manjci u djelovanju asistencijske države proizlaze iz neprikladnoga shvaćanja zadaće koja je državi vlastita. I na tom području treba poštovati načelo supsidijarnosti" (*Stota godina*, br. 48).

Iz te određene kritike poratne "asistencijske" ili "skrbničke" države blagostanja (Welfare State, na Istoku i na Zapadu: ideal državne skrbi "od kolijevke do groba") ne bi se smjelo zaključiti da je to ujedno kritika i socijalne države kao takve, što bi bilo u suprotnosti s tradicionalnim socijalnim naukom. Sasvim suprotno, država mora biti socijalna država, ali poratni europski model nije jedini mogući model, a usto se vidi da je danas sve manje uspješan. Socijalna politika mora izbjegavati oznaku paternalizma i pružati "pomoć kao samopomoć" (subsidiium), barem tendencijalno i u granicama mogućnosti.

PRAVDA U BIBLIJSKOJ I KRŠĆANSKOJ VJERSKOJ PERSPEKTIVI

Stari zavjet

U Bibliji je veoma istaknuta pravda. Dosta je sjetiti se samo kako u Starom zavjetu imamo mnogo konkretnih mjera socijalne pravde prema prilikama onoga vremena. Polazeći od vjerske ideje o "savezu" cijeloga izraelskog naroda s "Bogom pravde" (Iz 30,18) koji "ljubi pravdu" (Iz 61, 8; usp. Ps 11, 7; 33, 5; 37, 28; 99, 4) i koji "tvori dobrotu, pravo i pravdu na zemlji" (Jer 9,23), cijela zajednica naroda morala se temeljiti na pravdi. Posebna je briga pritom za slabe u toj zajednici: za udovice, siročad, siromašne i strance. Stoga i ustanova izv. subotnje godine, tj. svake sedme godine ostala bi zemlja neobrađena "neka se s nje hrani sirotinja tvoga naroda" (Izl 23, 11; Lev 25,1-7) i kad su se oprastali dugovi (Lev 15, 1-11), a posebno je to vrijedilo za svaku pedesetu, tzv. "jubilarnu" godinu, kad je prodana ili inače otuđena zemlja trebala biti vraćena izvornim vlasnicima (Lev 25, 8-17; Iz. 6, 1-2; 4, 1819).⁵ Biblijski pojam pravde mnogo je buhvatniji od kasnijih filozofijskih sustava.

⁵ Među biblijskim stručnjacima nije jedinstveno mišljenje je li "jubilarna" godina bila povijesna činjenica ili samo ideal. U svakom slučaju često spominjanje i pozivanje na nju odaje osnovnu misao da u društvu treba vladati pravda koja će se najbolje očitovati u socijalni mjerama za slabe, siromašne i obespravljene. Usp. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome, Biblical Institute, 1954.

Pravednost društva mjeri se polazeći od odnosa prema siromašnima i zapostavljenima, općenito prema onima na rubu društva. Vapaj za pravdom, konačno ukorijenjenom u Bogu pravde, jedna je od temeljnih težnji u Bibliji. Starozavjetni će proroci stoga biti oštri kritičari raznih oblika nepravdi u tadašnjem društvu, pogotovo kad je bila riječ o bogatima i moćnima. Dosta je sjetiti se samo proroka Amosa (Rebić, 1993), Izaije, Jeremije, Ezekijela i ostalih, koji se nisu ustručavali kraljevima, moćnima i bogatima prigovoriti kad je bila pravda u pitanju. Evo krajnje oštre kritike na račun tadašnjih predstavnika vlasti, koju Izaija iznosi u Božje ime: "Knezovi se tvoji odmetnuli, s tatima se pobratili. Svi za mitom hlepe, za darovima lete. Siroti pravdu uskraćuju, udovička parnica ne stiže k njima" (Iz 1,23; 9,16; Jr 49,10-11; Ez 22,7).

Pravda u proroka ima prednost pred samim kultom. Stoga oštra kritika kulta odvojenosti od zahtjeva pravde:

"Što će mi mnoštvo žrtava vaših? - govori Jahve. - Sit sam ovnujskih paljenica i pretiline gojine teladi. I krv mi se ogadi bikova, janjaca i jaradi. Kad mi lice vidjet' dolazite, tko od vas ište da gazite mojim predvorjima? Prestanite mi nositi ništavne prinose, kâd mi omrznu. Mladaka, subote i sazave - ne podnosim zborovanja i opačine. Mladake i svetkovine vaše iz sve duše mrzim - teški su mi, podnijet' ih ne mogu! Kad na molitvu ruke širite, ja od vas oči odvracam. Molitve samo množite, ja vas ne slušam. Ruke su vam u krvi ogrezle, operite se, očistite. Uklonite mi s očiju djela opaka, prestanite zlo činiti! Učite se dobrim djelima: pravdi težite, ugnjetenom pritecite u pomoć, za udovu se zauzmite!" (Iz 1,11-17; 22,21-22; Pnz 10,18; 14,29; 27,19; Jr 7,6; 22,3).

Briga za siromašne kao dužnost na koju oni imaju pravo polazi od činjenice ne samo da su svi pripadnici istoga naroda nego da su ujedno sudionici "saveza" s Bogom, kojemu u konačnici jedinom pripada sva zemlja. Stoga je bilo potrebno da se osobito pazi na pravdu s obzirom na raspodjelu zemlje i njezinih plodova kao prvog izvora materijalnih dobara u ondašnjoj agrarnoj civilizaciji. To će biti polazištem za temeljni stav katoličkoga socijalnog nauka za sva vremena da su zemaljska dobra izvorno

zajednička svim ljudima, kako to stoji u kršćanskoj tradiciji, a tvori glavnu tezu u enciklici sadašnjega Pape *Stota godina* (br. 31) i zadnje obzorje unutar kojega treba prevladati sadašnje nepravde u svijetu i težiti uspostavi novoga socijalno-gospodarskog poretka u svijetu:

"Prvo vrelo svega što je dobro jest sam Božji čin kojim je stvorio zemlju i čovjeka te čovjeku predao zemlju da njome vlada svojim radom i uživa njegove plodove (usp. Post. 1, 28-29). Bog je dao zemlju svemu ljudskom rodu da bi uzdržavao sve njegove članove ne isključujući ni privilegirajući nikoga. Tu je *korijen opće namjene zemaljskih dobara*" (Podcrtano u Enciklici).

Novi zavjet

Sve je ovo uključeno i ugrađeno u Novi zavjet u kojem je pravda, spojena s ljubavlju i milosrdem, dio "Božjega kraljevstva" koje je Isus naviještao. To se osobito očituje u *Velikoj zapovijedi ljubavi* (Mk 12,28-34)⁶, u prispodobi o milosrdnom Samarijancu (Lk 10,29-37), a pogotovo u opisu posljednjeg suda kad će od odlučujuće važnosti biti stav čovjeka prema gladnima, žednima, golima, zatvorenima, bolesnima i uopće "siromašnima", s kojima Isus sebe poistovjećuje: "Zaista, kažem vam, što god učiniste jednomu od ove moje najmanje braće, meni učiniste" (Mt 25,31-46).

Ta tradicija prvotnih socijalnih dužnosti prema siromašnima ima u kršćanstvu ujedno i socijalno i duboko vjersko značenje. Pape, kao nasljednici sv. Petra i rimski biskupi, već dugo nose naslov Namjesnik Kristov (Vicarius Christi), ali prije njih taj je naslov pridavan siromašnima (Gonzalez Faus, 1995). Time se pokazuje kako zahtjev evanđeoske pravde ide dalje od samoga zahtjeva pravde kao posebne kreposti u tradicionalnom filozofsko-etičnom smislu. Evanđelje pravdu razvija, širi i dopunjava, što može biti, pretočeno u društveno-gospodarske kategorije, od vrlo velike važnosti za naše dane, pravo humano usmjerenje u prevladavanju civilizacijskih kriza današnjice.

Sv. Pavao neće prvenstveno gledati na pravdu u socijalnom smislu, nego u strogo teološkom: tj. u odnosu grešnog čovjeka prema Bogu. U toj perspektivi, utemeljenoj u evan-

⁶ U tekstu su spojene i radikalizirane dvije zapovijedi odvojeno iznesene u *Starom zavjetu* (Pnz 6,4-5 i Lev 19,18) te tako Isus neraskidivo vezuje ljubav prema Bogu s ljubavlju (a fortiori s pravdom) prema čovjeku.

deljima, jedino je Bog "pravedan" i on nas "opravdava" i čini "pravednima", a mi se pred njim ne možemo pozivati na svoja djela kao za-sluge za naše spasenje. Ova "teološka" per-spektiva gledanja na "pravdu" bit će ona koju će teolozi razvijati tijekom stoljeća, i u poima-nju koje će biti spor između katolika i prote-stanata. No isti sv. Pavao imat će veoma izo-štršen osjećaj za neke aspekte socijalne proble-matike svog vremena, npr. za odnos prema vlasti, ženidbi i obitelji, a posebice za siromašne. Na svojim apostolskim putovanjima po bogati-jim i "razvijenijim" krajevima ondašnjega Rim-skog Carstva stalno će misliti na siromašne u onda gospodarski slabije "razvijenoj" Palestini te će za njih skupljati materijalnu pomoć (Rim 15,26; 1 Kor 16,1-4; Gal 2,10 itd.), ali u isto je vrijeme svojim životom davao primjer socijal-nosti živeći od rada svojih ruku i ne opte-rećući druge (2 Sol 3,8).

Augustin, Luther, protestanti

Sveti Augustin (354-430), nastavljajući kut gledanja apostola Pavla, shvaćat će pravednost u prvom redu kao djelo "milosti" Božje (gratia Dei) u čovjeku pojedincu, iako je bio svjestan uloge međuljudske pravde u osobnom i dru-štvenom životu. Štoviše, on će vrlo jezgrovito sažeti težište biblijske ideje o pravdi: "Pravda je u pomaganju bijednima" (*De Trinit.*, XIV, 9), misao koju će preuzeti srednjovjekovni teolozi, npr. Petar Lombardski i Toma Akvinski. On će izreći i onu sržnu oznaku država u kojima vla-daju nepravde: "Što su kraljevstva bez pravde ako ne razbojstva" (*O državi Božjoj*, IV,4), isti-čući time temeljnu ulogu pravde u društvu. No Augustinovo će političko gledanje biti u obradi i u pojedinostima ponajprije "sub specie aeter-nitatis", usmjereno prema vječnosti i Bogu. Stoga njegova teologija povijesti, kulture i po-litike ima prvenstveno eshatološko značenje na "horizontu vječnosti", kad naše uobičajene po-litičke i socijalne kategorije poprimaju nove di-menzije. Je li moguće velikom religioznom ge-niju i teologu drukčije?

Jednim se dijelom na Pavla i Augustina na-dovezuje i Luther, kod kojega se također po-jam povednosti prvenstveno shvaća teološki kao plod "milosti" Božje koja nas "opravdava" od grijeha. Stoga će i središnja rasprava na Tri-dentskom saboru (1545-1563), u naporima za pronalaženje zajedničkih točaka s protestanti-ma, biti ona o "opravdanju" ("De iustificatio-

ne", Rechtfertigung), ali pred Bogom i od Boga. Teološko premisslanje pravde među lju-dima bit će više predmet katoličkih moralista i Katoličke crkve, do te mjere da će biti prigo-vora kako katolička teologija i Katolička crkva pridaju previše težine ovozemaljskim pitanjima. To ne znači da nisu pojedinci i neke sku-pine zahvaćali i na socijalno polje. Unutar pro-tes-tantizma u širem smislu imamo, na primjer, Jeana Calvina, koji je u Ženevi udario sjedište svoje teokratske države. Liberalna protestan-tska teologija u Njemačkoj u prošlom i počet-kom našega stoljeća (A. Ritschl, W. Hermann, A. Harnack) vidjela je u Isusu Kristu i u kršćanstvu prvenstveno, ako ne i isključivo, etičke vrednote, ali više na individualističkoj osnovici, što je poticalo na humanizam i altruizam (kao i E. Renan u Francuskoj). Primjer humanista izrasla u takvu okružju imamo u liku Albertra Schweitzera. Radnički pokret i razvoj socijalizma probuditi će i unutar pro-tes-tantskih crkvenih zajednica, posebice u En-gleskoj i Americi, osobe i pokrete za veću zau-zetost kršćana i crkava na praktičnom socijal-nom polju i u kritici postojećeg stanja u dru-štvu, s većim ili manjim simpatijama za socija-lističke ideje i pokrete.

Pravoslavne crkve, govoreći o pitanjima pravde, većinom se služe općim biblijskim i pa-trističkim pojmovima i kategorijama. To odgo-vara njihovoj tradiciji koja je više misterijski i eshatološki obojena, ne zalazeći puno u kon-kretna povijesna i socijalna događanja (ako se izuzme nacionalna problematika, za koju su redovito vrlo zauzete). Praktičan socijalni rad ovisit će o stupnju svijesti i zauzetosti pojedina-ca i manjih zajednica, ali nedostaje nekih izričitijih i jasnijih stavova o glavnim pitanjima današnjice.

PREMA "SOCIJALNOJ PRAVDI" U KRŠĆANSKOM KONTEKSTU

U kršćanskoj tradiciji imamo više slojeva i izvora koji nam služe kao pokazatelji "autentične" kršćanske vjere (koju ne možemo nikada dokraja pojmovno i kategorijalno artikulirati). I oni su uvijek u povijesnom događanju te se sam vjerski sadržaj i izražajni oblici mogu ra-zličito odnositi, s većom ili manjom podudar-nosti: jedno je sadržaj, a drugo su izražajni ob-lici, znanstvena obradba itd. Papa Ivan XIII. to će naglasiti u svom govoru 11. listopada 1962. na otvaranju Drugoga vatikanskog sabora.

Tradicionalni kršćanski stav s obzirom na pravdu u društvu preuzeo je znatan dio od općeg civilizacijskog i etičnog razvoja, posebice iz grčko-rimske civilizacije. Platon, Aristotel, stoici i rimski pravници mnogo su pridonijeli izradbi onoga što će postati poimanjem prava i pravde u europskoj civilizaciji općenito, a velikim dijelom i u Crkvi.

Prema Platonu u njegovoj najzreljoj dobi, među četirima glavnim krepostima ili vrlinama (mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost) ovoj posljednjoj (dikaiosyne) kao sintezi svih ostalih pripada vrhunsko mjesto te je stoga opća krepost (Đurić, 1976, 346). Ovaj "četveroprog" (quadriga) čovjekovih kreposti bit će os tradicionalnoga moralnog učenja u katoličkoj moralnoj teologiji i kod skolastika, iako većinom aristotelovski orijentiranih (Pieper, 1964/1970). Da je Platon ozbiljno uzimao pravednost i kao objektivnu pravdu u političkom životu, svjedoče njegova djela *Država*, *Državnik* i posebice *Zakoni*.

Aristotel će u svojoj *Nikomahovoj etici* cijelu 5. knjigu posvetiti pravednosti, gdje već navodi njezine vrste, koje će kasnije imati veliku ulogu u filozofijskom i etičkom raspravljanju o pravednosti: uzajamna pravednost (iustitia commutativa) i razdiobna (iustitia distributiva), a Toma Akvinski, tumačeći Aristotela, potanje će obraditi i treću vrstu koju će nazvati "zakonskom" ili "općom" (legalis seu generalis), budući da se odnosi na "opće" ili "zajedničko dobro".⁷ Na temelju tih podjela Toma Akvinski i buduća pokoljenja rješavat će mnoga pitanja političke i gospodarske etike (npr. pitanja krađe, ubojstva, naknade štete, kamata, kupoprodaje itd.). U 16. i 17. stoljeću razvit će se na toj aristotelovsko - tomističkoj tradiciji veliki traktati *de iustitia et iure* (L. Lessius, F. de Lugo itd.), koji su tadašnje socijalno-gospodarske probleme nakon otkrića novih svjetova nastojali rješavati na općim načelima pravde. Osobito će se tim pojmovima pristupati pitanjima pravedne plaće i pravednih cijena, što će biti, uz problem kamata, glavna "mjesto" socijalno-gospodarske problematike davno prije novovjeke industrijske civilizacije, ne samo u crkvenim okružjima nego općenito u socijalnim, političkim i pravnim pravdama o životu u novovjekim prilikama. Pojmovi kao *opće dobro* te *opća i razdiobna pravednost* bit će

ključni elementi u određivanju onoga što će se u 19. stoljeću početi nazivati *socijalna pravda*, izraz koji je u katoličko raspravljanje o pravdi uveo isusovac L. Taparelli d'Azeglio (1793-1862), koji je zajedno s M. Liberatore bio obnoviteljem društvene i političke filozofije u neoskolastičkom duhu, polazeći od teorije o naravnom zakonu i pravu. Taj će se izraz kasnije češće upotrebljavati, posebice u svezi sa socijalnom enciklikom *Quadragesimo anno* Pija XI. 1931. godine, kad on ulazi u tekst enciklike (br. 59, 109). Nakon promjena golemih razmjera izazvanih Prvim svjetskim ratom i njegovim posljedicama (revolucije, posebice ona u Rusiji, pojava totalitarnih režima i svjetska gospodarska depresija), ova je enciklika baš imala kao temu obnovu cjelokupnoga socijalnog poretka (Schumpeter ju je navodno visoko cijenio). Teolozi će se tada pitati koji je sadržaj sada toliko ističane "socijalne pravednosti", je li to doista nov oblik pravednosti/pravde ili je ona već bitno sadržana u tradicionalnim poimanjima pravednosti. Uz to mišljenja su se razilazila treba li pojam "iustitia legalis" u Tome Akvinskoga tumačiti kao pravdu na temelju pozitivnih zakona ili više u smislu pravde kao općeg dobra ili blagostanja za sve, koja onda treba trajno utjecati na pozitivne zahtjeve prava i pravde (Kuničić, 1963). No to su bila više akademska pitanja o formalnom aspektu pitanja. Svi su dobro znali da je, što se bitnog sadržaja tiče, socijalna strana pravednosti bila i ranije naglašena, ali da problematiku treba prilagoditi modernim prilikama i više je naglasiti kao središnje pitanje suvremene solidarnosti.

Već na Prvom vatikanskom saboru 1870. godine bio je izražen "votum" da bi se taj najviši crkveni forum pozabavio socijalnom problematikom. No do toga nije došlo, jer je rad Sabora prekinut zbog političkih razloga (talijanska vojska zaposjela Rim i kraj papinske države). Enciklike *Rerum novarum* 1891, *Quadragesimo anno* 1931. i mnogi drugi spisi (*Socijalni dokumenti Crkve*, 1991) označuju razdoblje sve zauzetijeg pristupa Crkve modernoj socijalnoj problematici na teorijskoj i praktičnoj razini. Posebice će se to očitovati u Pastoralnoj konstituciji Drugoga vatikanskog sabora *O Crkvi u suvremenom svijetu* (*Gaudium et Spes*) 1965. godine kad traži da se ljudi danas ne zadovolje "čisto individualističkom eti-

⁷ Akvinski, T., *Summa theologiae*, II-II q. 58 a. 5-6.

kom...neka udovolje dužnostima prema pravdnosti i ljubavi...Svi neka uzmu k srcu da među glavne dužnosti suvremenog čovjeka ubroje društvene obveze i da ih obdržavaju" (br. 30). U duhu Drugoga vatikanskog sabora izjavit će Treća sinoda biskupa u Rimu 1971. god. u svom dokumentu *Pravda u svijetu*: "Borba za pravdu i sudjelovanje u preobražaju svijeta u potpunosti na se ukazuju kao sastavni dio propovijedanja Evandjelja: to jest poslanje Crkve za otkup čovječanstva i njegovo oslobođenje od svake potlačenosti" (*Socijalni dokumenti Crkve*, 1991, 392).

Posljednjih desetljeća imamo u Katoličkoj crkvi i u drugim kršćanskim crkvenim zajednicama veću zauzetost za suvremenu socijalnu problematiku, što je posve razumljivo imajući pred očima goleme socijalne probleme današnjice.

SIROMAŠNI I SOCIJALNA PRAVDA: LATINSKO-AMERIČKA PERSPEKTIVA

Uza sve zablude i okrutnosti, socijalističke ideologije i komunistički pokreti živjeli su od nekoga dubinskog uvjerenja da bi siromašnima i potlačenima moralo biti bolje u današnjem društvu, da bi moralo biti jednakosti i pravde (samo obrazloženje pravde bilo je ideologijski jednostrano i skoro napušteno, jer nije bilo dobrih antropologijskih i etičkih temelja i okvira). S kršćanske strane nastat će u Latinskoj Americi tzv. "teologija oslobođenja", koja će tamošnju situaciju siromaštva, gospodarskog i političkog iskorištavanja i nasilja nastojati shvatiti i protumačiti u svjetlu Biblije, tragom Drugoga vatikanskog sabora i s nekim impulsima koji su dolazili, što se tiče metodologije, od marksističke analize društvenih zbivanja, barem u nekih pojedinaca i skupina, što će biti izvorom rasprava, sporova, sumnji, a velikim dijelom i kritike i osude. Drugo veliko zasjedanje svih latinskoameričkih biskupskih konferencija (CELAM) održano je 1968. u kolumbijskom gradu Medellinu uz nazočnost samoga pape Pavla VI. On će dati smjernice za teološko-pastoralni rad u tamošnjim prilikama. Dvije će se pojave razviti na toj pozadini: "bazične zajednice" u Crkvi i "teologija oslobođenja" (Gutiérrez, 1989; Boff, 1978; Sobri-

no, 1984). Sljedeće zasjedanje u Puebli (Meksiko) 1979. godine nastavit će uglavnom u istom smjeru, iako uz neka pobliža određenja i pojašnjenja (*Puebla and Beyond*, 1979). U velike diskusije oko toga teološkog smjera, zaostrenih ne bez političkih utjecaja, zahvatio je i Zbor za nauk vjere u Rimu (kard. Ratzinger) sa svoja dva dokumenta (Zbor, 1985, 1986), a u širokoj debati bilo je intervenata na puno razina i s raznim tonovima, uključujući i političke i na Istoku i na Zapadu. U tom latinsko-američkom kontekstu nastat će "preferencijalna opcija za siromašne" kao tipična oznaka socijalne pravde s biblijskom inspiracijom. Prvotno ili "temeljno opredjeljenje za siromašne" izraz je koji dobro govori o tipično kršćanskom naglasku kad je riječ o gospodarskoj i socijalnoj pravdi. Već je na Drugom vatikanskom saboru velika skupina biskupa htjela da bi se Crkva i formalno proglasila "Crkvom siromašnih", a sama misao će nadahnjivati mnoge, npr. američke biskupe, čak će sam izraz ući i u encikliku *Socijalna skrb* Ivana Pavla II. (br. 38, 47). Da bude pravda za sve u nekoj zemlji, prvenstveno treba gledati kakav je socijalni položaj siromašnih i najnižih slojeva, jer je on njezin najbolji pokazatelj. Pritom je važno da ti siromašni slojevi ne budu samo objekt socijalne pomoći nego aktivni subjekti s mogućnošću participacije u društvenom životu.

KATOLIČKI BISKUPI I PITANJE GOSPODARSKO-SOCIJALNE PRAVDE U SAD

God. 1986. izdali su američki biskupi (SAD) svoje glasovito pismo pod nazivom *Gospodarska pravda za sve. Pastirsko pismo o katoličkom socijalnom nauku i gospodarstvu u SAD* (NCCB, 1986). Puno je toga važno i novo u tom dokumentu (188 stranica) i s obzirom na njegovo nastajanje i na sam sadržaj. Nakon javne suradnje i više nacrtu usvojena je varijanta pastoralnog pisma s gornjim naslovom. Jedna od ranijih radnih varijanti imala je naslov "preferencijalna opcija za siromašne", ali je sam izraz sa svom težinom svoje tematike i argumentacije i dalje ostao u konačnom tekstu i formalno i kao lajtmotiv.⁸ Na prigovore da se time napušta načelo općeg dobra kao glavnog

⁸ Biskupi se pritom pozivaju na: Zbor za nauk vjere, *Uputa o kršćanskoj slobodi i oslobođenju*, br. 46-50; Završni dokument Trećega općeg zasjedanja latinskoameričkog episkopata u Puebli (Meksiko) od 27. I. do 13. II. 1979: J. Eagleson/ P. Sharper (eds.), *Puebla and Beyond*, Orbis Books, Maryknoll-New York, 1979. Također: D. Dorr, *Option for the Poor: A Hundred Years of Vatican Social Teaching*, Orbis Books, Maryknoll-New York, 1983.

usmjerenja, američki biskupi pojašnjavaju u svom pismu: "Pojam *opcija za siromašne*, nije propagandno geslo koje sukobljuje jednu skupinu ili klasu protiv druge...Suprotno tomu, on ističe da bijeda i nemoć siromašnih ranjavaju cijelu zajednicu" (br. 88). Pritom nije riječ o karitativnom djelovanju u korist siromašnih nego o njihovu pravu na udio/sudjelovanje. Biskupi nalaze siromaštvo i problem socijalne pravde kao goruće pitanje u SAD. Donose brojne podatke o povredama razdiobne pravednosti i o porastu siromaštva. "U usporedbi s drugim industrijaliziranim zemljama, Sjedinjene Države su među onima koje su nepravednije s obzirom na raspodjelu prihoda" (br. 183). Siromaštvom su osobito pogođene manjine. "Crno pučanstvo ima triput veću vjerojatnost da bude siromašno nego bijelo. Dok je jedan od devet bijelih Amerikanaca siromašan, svaki treći crni i urođenički Amerikanac je siromašan, a više nego jedan od četiri Hispanca" (br. 181). Ove i druge podatke, utemeljene na službenim državnim statistikama, potvrđuju i mnogi drugi (Galbraith, 1992, 13, 107), neki čak iznose šokantne pojedinosti o gospodarskoj nejednakosti (Alperowitz, 1994; Wolff, 1995).

Američki su biskupi držali svojom velikom dužnošću da progovore. Oni, kao predstavnici Crkve, izričito govore kako kršćanski vjerski izvori postavljaju "temelj za ono što se danas naziva *preferencijalna opcija za siromašne*. Iako je u evanđeljima i u Novom zavjetu ponuda spasenja proširena na sve narode, Isus staje na stranu onih koji su najviše u potrebi, fizički i duhovno. Isusov primjer stavlja brojne izazove suvremenoj Crkvi. On nameće proročku dužnost da govori za one koji nemaju nikoga da bi za njih govorio, da bude branitelj onih koji su bez obrane, koji su biblijski rečeno siromašni" (br. 52), jer "ispunjenje temeljnih potreba siromašnih prioritet je najvišeg reda" (br.19). Oni se pritom pozivaju na biblijski zahtjev pravde prema siromašnima (br. 38).

To "temeljno opredjeljenje za siromašne" nije samo stvar kršćanskih vjernika, ono se odnosi na gospodarstvu i socijalnu politiku općenito: i pojedinci i nacija pozvani su da izvrše temeljno "opredjeljenje za siromašne". "Temeljni moralni kriterij za sve gospodarske odluke, političke mjere i ustanove jest ovaj: one moraju biti u službi *cijeloga naroda*, a po-

sebice siromašnih" (br.24). Ova katolička tradicija, utemeljena na Bibliji, razvijena već od prošlog stoljeća u socijalnom nauku Crkve i prema suvremenim prilikama posebice na Drugom vatikanskom saboru, predstavlja "normu kojom se mora mjeriti svaka socijalna ustanova" (br. 25).⁹ Ovaj stav prema siromašnima bitan je dio pravde za sve: "Oni koji su marginalizirani i kojima se uskraćuju prava imaju privilegirane zahtjeve ako društvo treba osigurati pravdu za sve" (br. 24).

Polazeći od "temeljnog opredjeljenja za siromašne" biskupi postavljaju neke etičke norme za gospodarski život: a) ljubav i solidarnost, b) pravda i participacija, c) prevladavanje marginalizacije i nemoći (br. 61-78).

Zatim je riječ o osiguranju ljudskih prava kao minimalnih uvjeta za život u zajednici. Zalažu se za ljudska prava ne samo na civilnoj i političkoj razini nego i na socijalnoj i gospodarskoj, ali "socijalna i ljudska prava zahtijevaju način izvršenja koji se razlikuje od onoga koji je potreban za civilna i politička prava, jer aktivno pomaganje (empowerment) zahtijeva pozitivno djelovanje pojedinaca i društva općenito" (br. 81; točnije određenje u svezi s kritikama i diskusijama o naravi "socijalnih prava").

Konkretizirajući opće načelo iznose posljedice etičke naravi za državu i druge institucije, radnike i sindikate, vlasnike i poslodavce te sve građane i vlade (br. 85-12).

Kao odabrana pitanja američke gospodarske politike obrađuju: problem nezaposlenosti, siromaštva, gospodarske nejednakosti, hrane i poljoprivrede i pitanje odnosa Amerike prema nerazvijenima i "novom gospodarskom poretku". Završavaju sa željom da se poduzme "nov američki eksperiment za opće dobro" (br. 295-325; drugim riječima: gospodarska dopuna političke demokracije) i "zalaganje za budućnost" (br. 326-366).

Biskupi u svom pismu iznose i neke važne zahtjeve s obzirom na solidarnost i razdiobnu (distributivnu) pravdu. Porezni sustav i socijalna davanja moraju se trajno provjeravati prema učincima koje imaju na siromašne. Pritom valja imati pred očima tri točke: a) porezi trebaju biti takvi da mogu pokriti javne potrebe društva, a posebice da pokriju osnovne potrebe siromašnih, b) progresivna porezna stopa, c) od obitelji ispod službene granice siromaštva

⁹ Tekst se u bilješci poziva na: Ivan XXIII, *Mater et Magistra*, 219, i Drugi vatikanski sabor, *Gaudium et Spes*, 40.

ne bi trebalo ubirati porez (br. 202). Biskupi čak spominju "negativni porez na prihod" (Negative Income Tax) koji je nobelovac Milton Friedman, inače poznat kao ekonomist konzervativno-liberalnog usmjerenja, već 1962. preporučio kako bi se ljudima s prihodima koji ne mogu pokriti osnovne životne potrebe dodalo da mogu doseći potrebnu granicu životnog minimuma (Friedman, 1962).

Shvatljivo je da neki u Americi nisu bili oduševljeni tim pastirskim pismom, jer je bacalo jako kritično svjetlo i na američko gospodarstvo i na gospodarsku i socijalnu politiku. Skupina katoličkih laika u tzv. "laičkoj komisiji" koju su predvodili vodeći američki neokonzervativac M. Novack (1993) s American Enterprise Institute u Washingtonu, bivši američki ministar financija W. Simon i A. Haig, bivši vrhovni zapovjednik NATO-ovih snaga u Europi i kasniji američki ministar vanjskih poslova, posebnim su protupismom osporavali neke temeljne crte pastirskog pisma, ali ovo je vrlo dobro ocijenjeno širom svijeta u krugovima stručnjaka za socijalni nauk Crkve. Objektivno je i otvoreno, smiona ali konstruktivna kritika američkog "way of life" u gospodarskom i socijalnom pogledu te ujedno izazov i poziv, s nekim konkretnim prijedlozima, na nužne promjene. Neki su u Europi rekli da je velik dio toga što američki biskupi traže već u nekim zemljama provedeno. Europa je, uglavnom, socijalnija (Albert, 1995), ali kriza pogađa i nju te je potrebno nastaviti s dobrim rješenjima, ali i potražiti nova.

ZA SOCIJALNU PRAVDU U EKUMENSKOM KONTEKSTU

Posljednjih desetljeća imamo i u drugim kršćanskim crkvenim zajednicama veću zauzetost za suvremenu socijalnu problematiku. Na to će posebice utjecati Drugi svjetski rat i veliki poratni problemi (suzbijanje rata i pitanje mira, blokovska politika, gospodarski i politički problemi na crti Sjever-Jug, pitanje razvoja, siromaštvo, ekologija itd.). Tragom jakog ekumenskog zaokreta na Drugom vatikanском saboru nastat će tješnja suradnja između Katoličke crkve i drugih kršćanskih crkava ne samo na vjerskom području nego i na zauzetosti za mir i pravdu u svijetu. Bit će, na žalost

samo za jedno kraće vrijeme, ustanovljeno i zajedničko vijeće (SODEPAX), ali inače će biti raznih drugih susreta i oblika suradnje. S katoličke strane Papinsko vijeće *Pravda i mir (Iustitia et Pax)*, sa svojim brojnim ograncima širom svijeta pratit će socijalnu problematiku i davati konkretne prijedloge, ali češće i kritike. Svjetsko vijeće crkava (WCC) sa sjedištem u Ženevi održat će, nakon svoga ustanovljenja 1948. u Amsterdamu, značajne konferencije uključujući i socijalnu tematiku (osobito Ženeva 1966. i Nairobi 1975) i objavit će važne dokumente u tom smjeru, a poduzet će to i neke pojedine crkve unutar protestantizma (na primjer Njemačka evangelička crkva: *Opće dobro i osobna korist*, 1991). Na prvotnu sugestiju zauzetoga evangeličkog kršćanina i poznatog fizičara C. F. von Weizsäckera (1988) održan je u Bazelu od 15. do 21. ožujka 1989. veliki europski ekumenski susret o temi *Mir, pravda i očuvanje prirode*, koji su organizirale zajedno Konferencija europskih crkava (KEK) i Vijeće europskih biskupskih konferencija (CCEE), na kojem su sudjelovali i predstavnici Hrvatske biskupske konferencije. Završni dokument s naslovom *Mir u pravdi* (KEK-CCEE, 1989) ističe kako u poimanju pravde ide "posebna prednost siromašnima, potlačenima i nemoćnima" (br. 84a), potiče na olakšanja u isplati dugova u siromašnim nerazvijenim zemljama, ustaje protiv rasizma i seksizma i traži novu definiciju pojma rada "prema kojemu će muškarci i žene sudjelovati u svim aktivnostima i svatko će imati svoj dio prava a da pritom ne budu iskorištavani ni radnici ni najslabiji u našim društvima kao što su žene, starije osobe, izbjeglice i selioci. Akcija ovakve vrste uključivala bi načelo podijeljivog rada i u isto vrijeme osigurala bi minimalni životni dohodak za sve" (br. 84b), važna točka na koju ćemo se još kasnije osvrnuti. Iduće, 1990. god. organiziralo je Svjetsko vijeće crkava sličan skup na svjetskoj razini u Seulu (Dorr, 1991, 63-82). Za socijalnu problematiku važna je također pripremna ekumenska izjava kršćanskih crkava u SR Njemačkoj (*Izjava iz Stuttgarta*, 1988). Općenito o potrebi socijalne pravde u međunarodnim odnosima, s posebnim naglaskom na vezi pravde i mira u svijetu, također se govori i u *Deklaraciji o globalnoj etici* predloženoj na Parlamentu religija svijeta, održanom u Chicagu 1993. godine.¹⁰

¹⁰ *Towards a Global Ethic. An Initial Declaration*, Chicago 28. 8 - 4. 9. 1993. Hrv. prijevod: *Crkva u svijetu*, 3/1994, str. 247-262. Glavni autor Deklaracije je švicarsko-njemački teolog Hans Küng, koji već duže vremena potiče na potrebu izradbe svjetske etike (usp. H. Küng, *Projekt Weltheos*, Piper, München, 1990).

PODRŠKA POLITIČKE FILOZOFIJE? JOHN RAWLS

Socijalna pravda u kršćanskoj/ katoličkoj perspektivi utemeljena je na načelima dijelom racionalne i filozofijske naravi, a dijelom izraženim na biblijskoj i crkvenoj tradiciji. Već smo ih naveli: ljudska osoba, ljudska prava, solidarnost i pravda, supsidijarnost, participacija i opće dobro. Naveli smo kao dodatni kriterij važan za socijalno društvo i socijalnu državu "preferencijalnu opciju za siromašne", kriterij koji je sadržan u katoličkom socijalnom nauku i na putu je da bude općenito i formalno priznat. Pitanje je da li se taj uvjet socijalne pravde nekako i racionalno opravdati.

U novovjekom poimanju socijalne pravde ima mnogo poimanja i više tradicija u duhu Th. Hobbesa, J. Lockea, J.-J. Rousseaua i I. Kanta i drugih (Reiman, 1990). Uz platonovsko-aristotelovsko-tomistički pristup, koji polazi od čovjekove društvene naravi i danas je najviše zastupljen u katoličkim redovima (J. Maritain, J. Messner, J. Finnis itd.), danas se većinom rasprave vode između liberalizma i komunitarizma (*Politička misao*, 1/1995). Prevladavaju poimanja kojima je u korjenu individualistička i kontraktualistička politička filozofija, barem kao više ili manje prihvaćena pozadina, i na tom temelju se onda nastoji pozitivno govoriti o pravu i ljudskim pravima i o pravdom društvu, donositi zakone i deklaracije, ali ima relativno malo dubljih studija o samoj pravdi u takvu kontekstu, pogotovo o naravi same socijalne pravde. Moderni individualizam i relativizam u etici ne pogoduju raspravljanju o pravdi općenito, a pogotovo ne o socijalnoj pravdi. Friedrich Hayek drži pojam socijalne pravde "fikcijom" ili "fatamorganom" (Hayek, 1993). Funkcija će države biti u liberalnoj tradiciji Zapada u osiguranju individualne slobode. Jednakost će se postupno postići na formalnoj političkoj razini, ali jednakost na gospodarskom i socijalnom planu nije time dostatno provedena. Prema klasičnom liberalizmu prošlog stoljeća, društvo će biti pravdom ako bude "što više sreće za što već broj ljudi" (J. Bentham) i ako država bude poštovala i štitila društvene ugovore među pojedincima. Automatizam slobodnog tržišta i čvrsta "pravila igre" ("gramatika konkurencije", A. Smith) osigurat će najveće blagostanje u društvu i državi. Pravo je u biti privatno pravo. Ova izvorna matrica danas je više ili manje prilagođena današnjoj socijal-

noj osjetljivosti (veće ili manje socijalno osiguranje ili socijalna po-moć, barem za bijedne i najugroženije slojeve društva), ali ostaje naglasak na pojedincu, njegovoj slobodi i pravima te zahtjev za slobodnim tržištem. Današnje širenje neokapitalizma i liberalizma velikim je dijelom baštini te tradicije.

Posebice ćemo izdvojiti jednoga političkog filozofa, koji je u posljednja tri desetljeća u središtu debata o pravdi, ne u etičkom nego u političkom ključu: to je veoma poznati harvardski profesor političke filozofije John Rawls. Njegovo djelo *A Theory of Justice*, objavljeno 1971., izazvat će više tumačenja, brojne kritike i često veoma suprotne sudove, što je znak da je višeslojna i da se ne da lako svesti na jednostavnu i jedinstvenu formulu, ali svakako ostaje nezaobilazna knjiga kad je riječ o pravdi u političkom ključu (Rawls, 1971). Neke će točke Rawls naknadno pojasniti i malo bolje precizirati (Rawls, 1994).

Nije ovdje mjesto da se ulazi u kritično raspravljanje o političkoj filozofiji J. Rawlsa, ali nas zanima njegovo poimanje pravde kao "fairness" (najbliži prijevod: *équité*, pravičnost). Time autor ne želi pravdu jednostavno poistovjetiti s "fairness", nego samo u smislu kako to on ima pred očima raspravljujući od razdiobnoj (distributivnoj) pravednosti u političkom kontekstu. Za nas je to važno jer Rawlsova misao izgleda, u nekoj mjeri, kao paralelni racionalni argument u prilog onoga što smo na biblijskoj podlozi nazvali "preferencijalnom opcijom za siromašne", ili barem uključuje kompatibilnost s njom. Tako uključuje evangelički teolog Heinrich Bedford-Strohm, koji je proučio i usporedio oba stajališta, a studija zaslužuje ozbiljnu pažnju (Bedford-Strohm, 1993). To je posebice važno zbog činjenice da Rawls dolazi iz kontraktualističke, kantovske i liberalno-utilitarističke tradicije, ali razmišljajući o problemu pravde u suvremenom demokratskom i kapitalističkom društvu, dolazi do nekih gledišta koja kao da upućuju na ono gledište koje zastupa i kršćanski i posebice katolički nauk s obzirom na pravdom društvo i pravdom državu. Izričito kaže kako mu je cilj podići na viši stupanj apstrakcije poznato poimanje pravde polazeći od teorije o društvenom ugovoru kako se ona nalazi, na primjer, kod Locka, Rousseaua i Kanta (str. 11). Autor se bavio proučavanjem političke

pravde već od početka predesetih godina kao svojom glavnom temom.

Rawls ističe kako je pitanje pravde od temeljne važnosti za socijalne sustave u političkom pogledu, jednako pitanju o istini u spoznajnoteorijskom: "Pravda je prva krepost društvenih institucija, kao što je istina u misaonim sustavima" (str.3). "Prvotni subjekt pravde temeljna je struktura društva ili, točnije, način na koji veće društvene institucije podjeljuju osnovna prava i dužnosti i određuju podjelu koristi od društvene suradnje. Pod većim institucijama shvaćam političku instituciju i glavna gospodarska i socijalna uređenja. Tako zakonska zaštita slobode misli i slobode savjesti, kompetitivna tržišta, privatno vlasništvo u sredstvima proizvodnje i monogamna obitelj primjeri su većih društvenih institucija" (str. 7). Rawls kritizira klasično utilitarističko poimanje pravde koje su, po Rawlsu, zastupali David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham i John Stuart Mill, a dakako ne prihvaća ni intuicionistički pristup (G. E. Moore, H. A. Prichard, W. D. Ross, H. J. McCloskey), jer mu nedostaje racionalno opravdanje.

Rawls postavlja svoju teoriju pretpostavljajući: a) društvo u kojem već postoji barem neki minimum sloge s obzirom na mogućnost ljudskog zajedništva, a to su koordinacija, uspješnost i stabilnost ("coordination, efficiency, and stability", str. 6) i b) "dobro uređeno društvo" ("a well-ordered society", što češće ponavlja). To idealno polazište "potpunog podudaranja" Rawlsu će biti polazište za pristup teorijama o "nepotpunim podudaranjima" kakvih ima i previše u životu: tj. teorijama o kaznama, pravednom ratu ili građanskoj neposlušnosti i, posebice, o društvenim nejednakostima.

Sada možemo iznijeti dva temeljna načela pravde na kojima počiva Rawlsova teorija. Riječ je o idealnom ugovoru koji bi ljudi sklopili na samom početku društvenog života (u "prastanju") ne znajući ništa - *pod velom neznanja* (The Veil of Ignorance) - što im sve nosi buduću zajednički život. Riječ je o strankama racionalne naravi koje nemaju interesa da se miješaju u interese druge ili drugih stranaka,

ali to ne znači da su egoisti ili individualisti. Teorija povezuje, kako neki tumače Rousseaua, Kanta i "game theory".

Rawls sažimlje svoj stav u sljedećim načelima i pravilima:

Prvo načelo

Svaka osoba treba imati jednako pravo na što širi cjelokupni sustav jednakih temeljnih sloboda kompatibilan sa sličnim sustavom slobode za sve.

Drugo načelo

Socijalne i gospodarske nejednakosti treba tako urediti da su ujedno:

(a) na što veću dobrobit onih u kojih su najmanje mogućnosti (the least advantaged), konzistentno s načelom o pravednoj štednji i (b) pridane položajima i službama otvorenim svima pod uvjetima pravične jednakosti u prilici za uspjeh (str. 302).¹¹

Radi potpunosti dodajemo i njegova "pravila prednosti".

Prvo pravilo prednosti (The Priority of Liberty)

Načela pravednosti treba vrednovati po leksičkom redu i stoga se sloboda može ograničiti samo radi slobode.

Dva su slučaja:

(a) manje široka sloboda mora pojačati cjelokupni sustav slobode u kojem imaju svi udjela;

(b) manje jednaka sloboda mora biti prihvatljiva onima s manje slobode.

Drugo pravilo prednosti (The Priority of Justice over Efficiency and Welfare)

Drugo načelo pravde leksički je prije načela djelotvornosti i uvećanja zbira pogodnosti; i pravična pogodnost prije je načela o razlikama. Dva su slučaja:

(a) nejednakost pogodnosti mora poboljšati pogodnost onih s manje pogodnosti;

(b) prevelika stopa štednje pri odmjeravanju mora ublažiti teret onih koji podnose tu teškoću (str. 302-303).

¹¹ H. Stroh-Bedford ovako dopunjuje ovo drugo, veoma važno "razlikovno načelo", ali, kako on drži, u Rawlsovu duhu: *Socijalne i gospodarske nejednakosti moraju se rasporediti na sljedeći način: a) one moraju, izuzevši načelo o pravednoj štednji, donositi što veću prednost onima s najmanje mogućnosti, b) moraju biti tako unutar okvira da bude osigurana pravična vrijednost sloboda i c) one moraju biti vezane uz službe i položaje koji su svima otvoreni prema pravičnoj jednakosti u mogućnostima (faire Chancengleichheit). Usp. H. Bedford-Stroh, nav. dj., str. 280.*

Donijeli smo ovaj apstraktni tekst da se vidi temeljni Rawlsov pristup pravdi: on nije filozofijsko-metafizičke naravi, čak nije ni etički u pravom smislu riječi, nego politički: *Justice as Fairness: Not Metaphysical, but Political*.¹² Mnogo je toga što je u njegovoj teoriji više nego diskutabilno: u korjenu individualističko polazište, nastojanje univerzaliziranja pravde s osloncem na Kantov formalizam i "konstruktivizam" te, dosljedno, načelna i naglašena prednost formalnog elementa (Right) pred sadržajnim (Good) izričito pozivajući se na W. D. Rossa (1930), prednost koju će on kasnije u svojim člancima ublažiti dopuštajući minimum bitnih sadržajnih elemenata, tako da bi bio moguć "overlapping consensus" koji bi svi prihvatili itd. Može se također raspravljati o načelu slobode kao prvom načelu, iako i Rawls daje neka razlikovanja, čak kaže kako se "prednost slobode ne zahtijeva u svim okolnostima... ona je nužna u *donekle povoljnim okolnostima*" (Rawls, 1994, 166-167). Rawls ima pred očima konkretnu situaciju, posebice u Americi, kao što neki utvrđuju prioritet jednakosti u postkomunističkim zemljama (Kolakowski, Szypiorski), a kao da to potvrđuju i neka sociološka ispitivanja na području bivše Istočne Njemačke (F.A.Z., 13. 2. 1996).

No za nas je vrlo važno da on, dolazeći iz jednog sasvim drugog okružja, kao da ide u smjeru onoga što smo nazvali "preferencijalnom opcijom za siromašne". Tako ne izgleda baš nemoguće da se i taj izraz biblijskog i kršćanskog podrijetla ne bi mogao, barem djelomično, racionalno i znanstveno približiti današnjim ljudima kad je riječ o socijalnoj pravdi, čak i onda kad se oni idejno razilaze, ali se iskreno i objektivno trude za dobro čovjeka i za "opće dobro". Unatoč svome čisto formalnom polazištu o pravdi, Rawls na kraju dolazi i do važnog zaključka koji omogućuje prijelaz na materijalni i sadržajni element: u pravednom društvu mora biti jednaka pravda za sve, a konkretne su nejednakosti pravedne ako pritom oni rubni i donji slojevi imaju veću korist. A kad je riječ o njima, siromašni, nezaposleni, djeca, bolesnici, starije osobe, žene, razne manjine itd., njihovo stanje i njihova veća ili manja dobrobit dadu se iskustveno i statistički utvrditi i provjeriti i tako poslužiti odgovorni-

ma u društvu i državi da poduzmu potrebne korektivne mjere.

Ne želimo dati preveliku težinu Rawlsovim argumentima, jer su oni još uvijek predmet rasprava, ali ipak se čini da bi mogli poslužiti kao mali pokazatelj da nešto novo treba poduzeti u gospodarskim, socijalnim i političkim odnosima. Rawlsove se misli, po njegovim izričitim riječima, ne odnose ni na kapitalizam ni na socijalizam nego na ulogu pravde u svakom društvenom sustavu.

Brzo nakon objavljivanja Rawlsova djela *A Theory of Justice* pojavilo se

- kao kritika i protunact - djelo njegova harvardskog kolege Roberta Nozicka *Anarchy, State, and Utopia* (New York, 1974), no ono ne izgleda relevantno za našu tematiku, ali je Rawlsu dalo povoda da u kasnijim raspravama bolje precizira svoje misli.

SITUACIJA I IZGLEDI SOCIJALNE PRAVDE

Da je današnja socijalna situacija u svijetu krajnje teška, ne bi trebalo posebno spominjati, jer se o tome govori u "razvijenim" i "nerazvijenim" zemljama, bogatim i siromašnim. OUN, Svjetska banka i neke druge organizacije u svojim statističkim ljetopisima iznose obilje podataka. Uglavnom se iznose podaci o jazu između bogatih i siromašnih zemalja sa svim socijalnim posljedicama, koje svjedoče o gorućem pitanju prevelikih nejednakosti i o nepravdama na svjetskoj razini. Svjedočanstvo o tome dala je i Svjetska konferencija na vrhu OUN o socijalnom razvoju (Kopenhagen, 6-12. 3. 1995). Ova je 1996. godina proglašena godinom borbe protiv gladi u svijetu, a ovoga mjeseca studenoga održava se u Rimu posebna svjetska konferencija OUN o gladi u svijetu. Dok jedan manji sloj posjeduje velika i čak veća bogatstva, konstatacija je i Konferencije u Kopenhagenu i mnogih drugih promatrača da raste broj siromašnih, nezaposlenih i marginaliziranih u svijetu, ma koliko se razlikovali podaci i metode računanja (Stropnik, 1994).

Začuduje činjenica da postotak siromašnih, nezaposlenih i izgraničenih raste i u bogatim i razvijenim zemljama. I u Europi ima siromaštva, klasičnog ali i "novog" (10-15 posto),

¹² J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*. Aufsätze 1978-1989, Suhrkamp, Frankfurt, 1994, str. 255-292 (njem. prijevod).

nezaposlenih (sada 18 milijuna) i marginaliziranih (ICSW: Puljiz/ Bežovan, 1994, Puljiz, 1996). Mnogi podaci govore da se u Europi i drugim industrijaliziranim zemljama po sadašnjem gospodarskom sustavu strukturalno jačaju negativni procesi te nastaje "dvostručno društvo" (Nattel/ Riedelsperger, 1988). Osim toga, sustav je državnih socijalnih obveza i službi, po mišljenju mnogih, pred slomom. Skraćuju se socijalna davanja i programi (kraj "države blagostanja"). Neki postavljaju čak i pitanje: Može li se još spasiti socijalna država? (Fisch, 1996).

Vrlo je teško govoriti o socijalnoj problematici u Hrvatskoj prema zapadnim europskim kriterijima. Njezina je gospodarska i socijalna slika vrlo loša: dio industrije i gradova uništen ili oštećen, demografsko opadanje i starenje stanovništva, nezaposlenost, siromaštvo, problemi obitelji, mladih i umirovljenika, teškoće s pokretanjem privredne dinamike, iseljavanje i "odljev mozgova", izbjeglice, prognanici i invalidi itd. (Bulić, 1994; Magdalenić, 1994; Burić, 1996; Sirotković, 1966). Iz puno razloga možemo donekle protumačiti socijalna zaostajanja i raskorake, ali nam valja dobro paziti kojim smjerom ide socijalni razvoj u Hrvatskoj, da li dugoročno prema solidarnosti i socijalnoj pravdi ili prema raslojavanju i socijalnoj polarizaciji. Narodno i političko "pomirenje" u socijalnoj Hrvatskoj treba počivati na solidarnosti i socijalnoj pravdi.

Slijedi nekoliko napomena, većinom etičke naravi i kao natuknice, sa željom da ih se kritički provjeri s više aspekata s obzirom na valjanost i provedivost. Teolog je upućen na suradnju, dopunu s drugim društvenim disciplinama, posebice kad je riječ o konkretnim pitanjima socijalne problematike, te na to da ga one u tome dopunjuju a i kritiziraju.

1. Polazište i cilj svih gospodarsko-socijalnih mjera, zakonskih odredbi i ustanova treba biti *opća namjena materijalnih dobara*, što je duboko u svijesti čovječanstva, a našlo je svoju posebnu artikulaciju u biblijskom i kršćanskom gledanju na gospodarstvo. Ovo načelo čini jezgru i središte enciklike *Stota godina* (IV. gl.) (Pontificio consiglio Iustitia et Pax, 1992).

2. Postoji pravo na privatno vlasništvo, ne samo potrošnih nego i proizvodnih dobara, ali ono nije apsolutno: nad njima je *socijalna hipoteka*. U prvim stoljećima neki su crkveni "oci" naglašavali kako su privatni vlasnici za-

pravo "upravitelji" materijalnih dobara (sv. Ivan Hrizostom). Kasnije su to autori izražavali riječima da nad materijalnim dobrima postoji dvostruko vlasništvo: *dominium humile*, vlasništvo privatnih osoba, i *dominium altum*, javno vlasništvo, koje prevladava kad se radi o općem dobru ili kad su ugroženi životi drugih ljudi. Odatle opće načelo da s obzirom na materijalna dobra opće dobro prevladava pred dobrom pojedinca (dakako, uz dodatne zahtjeve pravde s obzirom na pojedinca: npr. odgovarajuća pravična naknada).

3. Stoga staro moralno načelo: *u krajnjoj nuždi sva su zemaljska dobra zajednička*. Odatle moralna dužnost tijekom stoljeća pomagati ljudima u nevolji te su nastale mnogobrojne dobrotvorne inicijative i ustanove. Motivi su bili humani i vjerski (duhovna i tjelesna djela milosrđa), već prema potrebama i prilikama. Danas smo došli do toga da osnovne životne uvjete u gospodarskom i socijalnom pogledu treba osigurati prikladnim zakonodavstvom i drugim društvenim mjerama.

4. Ako čovjeku u krajnjoj životnoj ugroženosti neće pomoći drugi ili društvo/ država, on može sam uzeti u drugoga. To onda nije krađa u moralnom smislu, iako to civilno zakonodavstvo tretira kao krađu. To je tradicionalni nauk katoličke moralne teologije. To je vrlo delikatno pitanje, jer su ljudi često skloni olako postupati na štetu drugih, ali ne može se poreći da nema tako teških životnih prilika i kod nas i još više u nekim drugim zemljama. Koliko problem može biti aktualan i u bogatim i razvijenim zemljama, pokazuje nedavni slučaj nizozemskog katoličkog biskupa Muskensa iz Brede, koji je u televizijskoj debati o siromaštvu rekao kako ljudi u bijedi smiju ukrasti ili raditi na crno. Neki političari su vrlo srdito reagirali. Biskup je kasnije rekao kako ne osuđuje ljude koji rade na crno, a dobivaju socijalnu pomoć. Doslovno je rekao: "Uvijek je u katoličkom moralu bilo tako da se smije uzeti kruh u pekarni ako je čovjek tako siromašan da više nema od čega živjeti". Biskup Muskens (i drugi biskupi) trebali su davati objašnjenja u svezi s time, a predsjednik vlade Kok javno je osudio biskupov nastup i pozvao ga na razgovor (F.A.Z., 11.10.1996). Nizozemska je vrlo liberalna kad je riječ o seksualnosti, pornografiji, drogi i nekim drugim aspektima uglavnom individualne etike, ali kad je riječ o privatnom vlasništvu, očito još ima pitanja koja treba pro-

dubiti. Ako društvo i država ne žele da dođe do tako teških i neugodnih situacija, trebaju se pobrinuti da siromašni na zakonit način dobiju ono što im je potrebno da sačuvaju život.

5. *Socijalni status obitelji.* Uz usmjerenost prema siromašnima, nezaposlenima i izgrađenima, od kojih su jedni siromašni u klasičnom smislu a drugi čine "nove siromahe" u modernim razvijenim društvima (preniske plaće, mirovine ili socijalna pomoć), posebnu socijalnu podršku u strukturalnom pogledu treba posvetiti obitelji koja je toliko zanemarena. Imamo u međunarodnoj zajednici brojnih dokumenata o pravima čovjeka (pojedince), žene, djeteta, izbjeglica itd., čak i država i naroda, pa i manjina, ali nema o obitelji, osim općih formulacija da treba biti pod posebnom zaštitom (čl. 61. Ustava RH) i dužnostima prema djeci. Očito je posrijedi neslaganje o naravi i ulozi obitelji u modernom društvu. Izgleda da je samo Sveta Stolica izdala posebnu *Povelju o pravima obitelji*, koju je uputila raznim ustanovama i osobama (*Socijalni dokumenti Crkve*, 1991, 560-572).

Puno se drugih socijalnih problema rješava pomažući obiteljima i pružajući im sigurnost. Obitelj je tijekom čovjekove povijesti obavljala najvažnije socijalne funkcije, a danas je u razvijenim zemljama moderne civilizacije velik siromah. Ali posljedice se osjećaju. Ako je teže provoditi ujednačenu socijalnu politiku na svjetskoj razini, barem u zemlji kao što je Hrvatska obitelj bi trebala biti bolje shvaćena i jače promicana kao humani, socijalni, kulturni i narodni čimbenik (*Naša obitelj danas*, 1994). To bi trebalo kao zahtjev socijalne pravde i politike provoditi na brojnim razinama.

6. U prevladavanju socijalnih nepravdi i nejednakosti i suzbijanju siromaštva svakako je vrlo važno *pitavanje distributivne pravde*, jer socijalna polarizacija napreduje: bogati su bogatiji, a siromašni siromašniji (u postocima). Jedna od prokušanih mjera socijalne politike jest u poreznom sustavu, dakako uz dodatno pitanje za što i kako se ubrani porezi troše. Za progresivnu poreznu stopu zalažu se brojni crkveni dokumenti (npr. enc. *Mater et Magistra*, br. 132 i pismo američkih biskupa *Pravda za sve*, br. 76). I "negativni porez na prihod", koji predlaže M. Friedman (1962, 1980, 120-123), također je vrijedan da ga stručnjaci i političari uzmu u obzir. Zabrinjava činjenica da novi porezni zakon i zakon o porezu na dodanu vrijed-

nost u Republici Hrvatskoj ne odgovaraju, čini se, zahtjevu za prioritetnim socijalnim pravima siromašnih.

7. U krizi "države blagostanja" ne bi smjela stradati "socijalna država". Čini se da je smisleno prijeći s kategorije "država blagostanja" na pojam "društvo blagostanja" (*Welfare Society*), barem kao idealni model ostvariv prema konkretnim mogućnostima, u kojem bi svi članovi "supsidijarno" sudjelovali: pojedinci, obitelji, privatne organizacije i druga "posredna tijela" gospodarske, socijalne i političke naravi (Toso, 1995). Kao i na drugim područjima života, nameće se "demokratizacija" s obzirom na socijalna prava i usluge. To dakako nije lako ostvariti, ali je nužno započeti proces na svim razinama, pri čemu se država ne može odreći svojih socijalnih obveza prema svima, posebice prema siromašnima. Nije socijalna mjera jednostavno kratiti potrebne socijalne programe da bi se dao poticaj industriji (pod nazivom "štednje", inače potrebne, osobito u javnom sektoru) i prebacivati teret na privatnike i socijalne dragovoljce, makar oni bili uvijek korisni i potrebni. Nameće se restrukturacija društvenog gospodarsko-socijalnog modela, golem i krajnje odgovoran posao kao dio današnje globalne problematike.

8. *Nezaposlenost* je svakako veliko zlo ne samo u nerazvijenim zemljama nego i u razvijenima. Ove posljednje sve više uviđaju kako, uza sve mjere suzbijanja, problemu ne vide rješenja u današnjim okolnostima ako se ne poduzmu strukturalne gospodarske promjene (UNRISD, 1995). Riječ je o nemogućnosti punovremenog zaposlenja (full-time) za milijune ljudi (Hrvatska 1995: stopa nezaposlenosti 17, 78), iako uglavnom ima prigodne, privremene i nisko plaćene mogućnosti zaposlenja. Predlažu poticanje privrednog života i razvoj, ali problem je u tome što je to u današnjoj sve više globalnoj ekonomiji teško postići. Štoviše, u nerazvijenim zemljama porastom njihove "razvijenosti" problem nezaposlenosti raste, na što upućuje i velik val ekonomske migracije. Unatoč političkoj volji vlada svojih zemalja privreda i poduzetnici razvijenih zemalja nastoje postići konkurentnost u svjetskom gospodarstvu smanjenjem radnih mjesta. Predlažu također: polovično radno vrijeme, skraćene radnog vremena itd., ali uz gorku spoznaju da su to više ili manje ublažavajuće mjere, a ne neko zadovoljavajuće trajnije rješenje, makar i kao

takve bile potrebne i hvalevrijedne. U porušenoj Hrvatskoj imamo protuslovnu situaciju: vrlo visoku stopu nezaposlenih i ujedno potrebu obnove. Kako otvoriti nova radna mjesta?

9. *Pitanje rada*. Sav moderni život u institucionalizaciji gospodarskog, socijalnog, kulturnog i političkog života počiva na radu, tako da će reći Papa Ivan Pavao II. u enciklici *Laborem exercens* da je "ljudski rad ključ, i možda bitni ključ cijeloga društvenog pitanja" (3,2; *Socijalni dokumenti Crkve*, 1991, 471; podcrtano u enciklici). No dok je ovdje riječ o radu vrlo općenito, u praksi vidimo da se suvremeni život temelji na proizvodnom ili produktivnom radu, na radu kao zaradi i "na plaći" (*Erwerbsarbeit, gainful work, wage labour*). Rad se vrednuje po učinku ili proizvodu. Rad je ono od čega se živi i što je glavni pokretač gospodarskog napretka i financijski izvor socijalne politike. Marksizam će do maksimuma naglasiti važnost privrednog proizvodnog rada, proglašavajući ga općenito kao socijalni rad. On je većinom profesionalni rad koji traje cijeloga života i koji daje obilježje odgoju i školovanju, strukovnom organiziranju, sindikatima i politici. Obračunava se novcem. Drugi oblici rada koji nisu bili uključeni u gospodarsku računnicu nisu uopće predmet politike ili vrlo malo (*care work, rad u obitelji i neprofitabilnim društvima i organizacijama*). Moderno industrijski razvijeno društvo u svojoj organizaciji, u svojoj gospodarskoj i socijalnoj politici službeno se ponaša kao "društvo rada", tj. privrednog rada. Taj oblik rada daje ton cjelokupnom društvenom životu. Najvažniji međunarodni dokumenti o radu podrazumijevaju rad u tom smislu. *Međunarodni pakt o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima* OUN iz 1976. godine govori o "punoj produktivnoj zaposlenosti" (VI, 2). Isti izraz upotrebljavaju i *Izjava i Akcijski program* sa Svjetskog sastanka na vrhu OUN o socijalnom razvoju u Kopenhagen 1995. godine, ali se u *Akcijskom programu* (III e) dodaje kako je potrebno "šire poimanje i tumačenje rada i zaposlenosti".

Međutim, promijenilo se i dalje se mijenja značenje i poimanje rada. Moderna znanost i tehnologija učinile su da je moguća sve veća proizvodnja uz manji broj radnika. Najveći dio superstrukture utemeljena na proizvodnom radu uzdrman je i zahtijeva preinake. Što se dogodilo?

"Mali primjer s brojevima osvjetljuje što se dogodilo. U tipičnom društvu OECD ima da-

nas 20 posto stanovništva ispod dobi u kojoj mu je otvoreno tržište rada, a daljnjih 20 posto je u mirovini. U obrazovnim ustanovama provodi svoje vrijeme 10 posto. (Više tih srednjih vrijednosti radije je prensko navedeno). Od ostalih 50 posto mnogi ne traže posao u radu shvaćenom kao zvanje, dok drugi iz bilo kojih razloga nisu za to sposobni; vjerojatno se neće pogriješiti ako se uzme da obje skupine zajedno čine 15 posto. Pretpostavimo da je daljnjih 10 posto nezaposleno, tada ostaje 25 posto stanovništva. Tih 25 posto stanovništva provodi približno polovicu dana u godini na radnom mjestu, a i u ovim danima zahtijeva njihovo zvanje polovicu budnog vremena. Živimo li doista još u društvu rada?" (Dahrendorf, 1992, 214-215).

Papinska akademija socijalnih znanosti imala je u ožujku 1995. drugo plenarno zasjedanje o temi *Budućnost rada i rad u budućnosti*. Tu je u jednom referatu (R. Remon) izneseno sljedeće s obzirom na promjene: a) treba definirati rad ne s obzirom na proizvodnju nego s obzirom na socijalnu korist (uključujući kućanicu, svećenika, dragovoljca itd.); b) nov stil odnosa poduzetnika i zaposlenih koji prihvaćaju radni odnos kao osobe i trebaju imati sve više udjela u odgovornosti, c) socijalna odgovornost poduzeća, tako proizvodnja i profit nisu jedini kriteriji, jer i poduzeće je "građansko/društveno" te ima socijalne obveze i d) treba ponovno definirati ulogu sindikata, jer oni danas jačaju pojedine grupe i korporativizam, a puštaju po strani nezaposlene i one koji nemaju svojih predstavnika (Caliman, 1996, 379).

Rad i plodovi rada sve više pokazuju svoju društvenu narav. U redovitem radu i u manjim razmjerima to je očito, ali danas treba protegnuti socijalnost vrlo duboko i široko, ne samo radi sadašnjih i budućih generacija nego i minulih (kao njihovi dužnici, jer uživamo njihove plodove) i radi očuvanja prirode na koju čovjek svojim radom sve više utječe (ekološka dimenzija socijalne pravde). To se odnosi na osobni kreativni rad i na bogatstvo stečeno izumima.

Alperowitz navodi kao primjer Billa Gatesa, kojega navode kao najbogatijeg čovjeka čija imovina iznosi 9 milijardi američkih dolara (neki novinari iznose i više). Alperowitz se pita: Pripada li to bogatstvo samo Billu Gatesu, kralju "microsofta"? Nisu li imali udjela svojim znanjem i iskustvom i drugi, ne samo suradnici

nego i nepoznati suradnici suradnika i njihovih roditelja, učitelji, odgojitelji itd., čak i minule generacije, jer Bill Gates nije baš počeo *ab ovo*? Netko je čak i matematički pokušao izračunati krajnje visok stupanj društvenosti u izvorima plodova rada (Alperovitz, 1994).

10. Među raznim pokušajima da se pronađu neka rješenja ima i ono koje ide za tim da se uvede *osnovni dohodak* (Basic Income, Grundeinkommen), jednak za sve građane bez obzira na imovinsko i socijalno stanje, dakle bili oni bogati ili siromašni, zaposleni ili ne, maloljetna djeca ili već u mirovini. To ne bi bila socijalna pomoć, nego njihovo ljudsko pravo, a utjecalo bi na preoblikovanje (možda čak i uklanjanje, barem djelomično) raznih oblika socijalne pomoći, na oblike rada i na mnoge druge pojave društvenog života. Diskusije su u tijeku među ekonomistima i socijalnim stručnjacima. Ima nobelovaca koji predlažu to rješenje (T. Atkinson, J. Meade). Europske stranke i političari o tome raspravljaju. U rujnu 1996. održan je u Beču u Vienna International Centre 6. kongres B.I.E.N. (*Basic Income European Network*). Dahrendorf drži taj model dobrom alternativom postojećim oblicima socijalne pomoći (Dahrendorf, 1992, 266-267), a ove, 1996. godine izabrao ga je britanski parlament da bude na čelu povjerenstva koje bi trebalo izraditi konkretne prijedloge. Roswitha Ploch donosi 21 stranicu bibliografije uz svoj članak *Osnovni dohodak: socijalna politika nakon pune zaposlenosti* (Ploch, 1996). Ovo je pitanje na dnevnom redu industrijski razvijene Europe. Možemo li mi biti posve nezainteresirani za nj i što je moguće kod nas u tom pogledu?

11. *Gospodarska demokracija*. Uz političku parlamentarnu demokraciju, kao veliko dostignuće europske civilizacije, trebalo bi više mi-

sliti na njezinu dopunu u "gospodarskoj demokraciji". Istom će tada biti moguće pravednije rješavati probleme socijalne pravde, jer je socijalna politika tijesno vezana i uz gospodarsku i općenito društvenu. Taj aspekt demokracije često se spominje kod prestavnika katoličke socijalne misli, a i inače. Američki biskupi u svom pastoralnom pismu imali su izričito izraz "economic democracy", ali su ga u konačnom tekstu izostavili, valjda iz opreza jer je pismo ionako bilo vrlo izazovno, ali su razlozi za takvu demokraciju, koliko je do biskupa, očito u biti navedeni. Talijanski biskupi bez ustručavanja govore o potrebi "gospodarske demokracije" (CEI, 1994). Američki ekonomist Lester Thurow drži da je danas, nakon rasula socijalističkih sustava, demokracija najveći izazov za kapitalizam (Thurow, 1996), dakako za "divlji" kapitalizam, ali još uvijek ima te divljine i u njegovim pripitomljenim oblicima.

Problemi su očito golemi, opći i dugoročni te se nameće potreba vrlo duboke reforme s obzirom na sve glavne odrednice društvenog života. Znanost i tehnologija vrtoglavo stvaraju nove uvjete za individualni i društveni život. Po kojim parametrima mjeriti danas i u budućnosti vrijednosti i odrednice? Po stvarima i tehničkim dostignućima ili po živom čovjeku, makar bili u uzajamnoj vezi? A tko je čovjek? Tako se na kraju opet vraćamo na početak, tj. da je čovjek "izvor, središte i cilj" svih društvenih ustanova i organizacija, a u tom procesu kršćanstvo i Crkva imaju još uvijek nešto reći, unatoč tolikim povijesnim i drugim opterećenjima. Možda nije bilo preuzetno što je u sjedištu OUN u New Yorku 4. listopada 1965. god. Pavao VI. rekao za Crkvu da je "expert en humanité". Na humanosti počivaju solidarnost, pravda i socijalna država.

LITERATURA

- Akvinski, Toma (1990), *Država*. Prijevod s latinskog i bilješke: T. Vereš, suradnik M. Jeličić, Globus, Zagreb.
- Albert, M. (1985), *Kapitalizam protiv kapitalizma*, Školska knjiga, Zagreb.
- Alperovitz, Gar (1994), *Distributing Our Technological Inheritance*, *Technology Review*, October 1994, str. 32.
- Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West),

(1988), *Gottes Gaben — Unsere Aufgabe. Die Erklärung von Stuttgart*, 22. Oktober 1988 (»Izjava iz Stuttgarta«).

Bedford-Strohm, H. (1993), *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Biagi, L. (1995), *Bene comune*, *Rivista di teologia morale*, N. 106 br. 2, str. 281—307.

- Boff, L. (1978), *Jesus Christ Liberator. A Critical christology for Our Time*, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Boff, L. / Boff, C. (1987), *Introducing Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Brumlik, M. / Brunkhorst, H. (Hrsg., 1993), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt.
- Bulić, B. (1994), Nezaposlenost u Hrvatskoj u 1993. godini, *Revija za socijalnu politiku I* (1994), br. 1, str. 107—112.
- Burić, I. (1996), Prema košnici ili prema socijalnoj bombi?, *Privredni vjesnik*, 5. 02. 1996., str. 6—7.
- Caliman, G. (1996), Il futuro del lavoro e il lavoro nel futuro. Seconda sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, Ciula' del Vaticano 20—23 marzo 1996, u *La Societa*, 2/1996, str. 378—379.
- Campanini, G. (1996), Chiesa e Welfare State, *Rivista di teologia morale*, 1/1996, 119—128.
- Converenza Episcopale Italiana (CEI, 1994) — Commissione per i problemi sociali e il lavoro, Democrazia economica, *II Reguo-Doc*. 15/1994, str. 493—512.
- Dahrendorf, R. (1992), *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, DTV 4628, Stuttgart.
- Dorr, D. (1991), *The Social Justice Agenda. Justice, Ecology, Power and the Church*, Orbis Books, Maryknoll-New York.
- Endres, J. (1989), *Gemeinwohl heute*, Tyrolia, Innsbruck-Wien.
- Fisch, II. (1996), *Ist der Sozialstaat noch zu retten? Wenn Markt, Staat und Moral versagen. Eine kritische Analyse gesellschaftlicher Steuerungs-systeme*, Herder, Freiburg-Basel-Wien.
- Friedman, M. and R. (1980), *Free to Choose. A Personal Statement*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1980.
- Friedman, Milton and Rose (1962), *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.
- Galbraith, J. K. (1992), *The Culture of Contentment*, Houghton Mifflin, Boston-New York, 1992, str. 13.
- Gemeinwohl und Eigennutz* (1991), Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Deutschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Gephardt, I. (1995), Liberalizam i komunitarizam; O nekim aporijama suvremenoga teoretskog diskursa, *Politička misao*, 32 (1995), br. 3—4, str. 112—125.
- Gonzalez Faus, J. I. (1995), *Vicari di Cristo. I poveri nella teologia e nella spiritualita' crisciana*, Antologia commentala, EDB, Bologna.
- Gretschmann, K. (1994), Socijalna sigurnost u tranziciji (Neka razmišljanja iz perspektive fiskalne sociologije), *Revija za socijalnu politiku I* (1994), br. 2, str. 179—188.
- Gutierrez, G. (1989), *Teologija oslobođenja. Povijest, politika, spasenje, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb.
- Hayek, F. (1993), Fikcija socijalne pravde, u *Mala čitanka iz liberalizma*, Izbor, uvod i komentari Dermar Doering, Zaklada Friedrich Naumann, Zagreb, 1993, str. 73—78.
- Ivan Pavao II. (1991), *Stota godina — Centesimus annus*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Kuničić, J. (1963), Natura della Giustizia Sociale, *Sapientia* 16 (1963), str. 40—62.
- Kuvačić, I. (ur., 1990), *Funkcionalizam u sociologiji* (Sociološka hrestomatija), Naprijed, Zagreb.
- Magdalenic, I. (1994), Prihodi domaćinstava u Hrvatskoj 1993. i 1994. godine, *Revija za socijalnu politiku I* (1994), br. 4, str. 329—433.
- Maritain, J. (1989), *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb.
- Maritain, J. (1977), *Cristianesimo o democrazia*, Vita e pensiero, Milano.
- Ministarstvo rada i socijalne skrbi, (1994), *Naša obitelj danas*. Zbornik radova. Savjetovanje Opatija 28—30. studenog 1994., Zagreb.
- Nacionalno izvješće za Svjetski summit o socijalnom razvoju (1994), Socijalni razvoj Republike Hrvatske, *Revija za socijalnu politiku*, I (1994), br. 3, str. 283—289.
- National Conference of Catholic Bishops (NCCB, 1976), *Economic Justice for All*. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy, Washington, D. C.
- Naller, E. / Riedelsberger, A. (Hrsg., 1988), *Zweidrittelgesellschaft. Spalten, splittern — oder solidarisieren?*, Europaverlag, Wien-Zürich.
- Nelson, R. H. (1991), *Reaching for Heaven on Earth. The Theological Meaning of Economics*, Rowman and Littlefield, Bollman Place, Savage, Md.
- Novak, M. (1993), *Duh demokratskog kapitalizma*, Globus-Školska knjiga, Zagreb.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York-Blackwell, Oxford.
- Oračić, D. (1995), Siromaštvo u SAD, *Revija za socijalnu politiku II* (1995), br. 2, 155—151.
- Parlament religija svijeta (1994), Deklaracija o globalnoj etici, *Crkva u svijetu*, 3/1994, str. 247—262.
- Pieper, J. (1964), *Das Viergespann. Klugheit-Gerechtigkeit-Tüpfereit-Mass*, Kösel, München.
- Ploch, R. (1996), Basic Income: Social Policy after full employment, u A. Erskine, *Changing Europe: some aspects of identity, conflict and social justice*.

- (Perspectives on Europe), Avebury, Aldershot, Hants, 1996. str. 148—195.
- Pontificio consiglio Iustitia et Pax (1992), *La destinazione universale dei beni*. Atti del Colloquio internazionale nel centenario della Rerum novarum, Citta' del Vaticano, 14—15 maggio 1991, Verona.
- Popper, K. (1945/1966), *Open Society and its Enemies*, 2. vols., Routledge and Kegan, London.
- Puebla and Beyond*. Documentation and Commentary, (1979), ed. by J. Eagleson and Ph. Sharper, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Puljiz, V. (1994), Siromaštvo i socijalni transferi u razvijenim zemljama, *Revija za socijalnu politiku* I (1994), br. 4, str. 432—433.
- Puljiz, V. / Bežovan, G. (ICSW, 1994), Socijalni problemi u Zapadnoj Europi: siromaštvo, nezaposlenost, isključenost, *Revija za socijalnu politiku*, I (1994), br. 4, str. 383—392.
- Rawls, J. (1971/1976), *A Theory of Justice*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Rawls, J. (1994), *Die Idee des Liberalismus. Aufsätze 1978—1989*, hrsg. von W. Hirsch, Suhrkamp, Frankfurt.
- Reiman, J. (1990), *Justice and Modern Moral Philosophy*, Yale University Press, New Haven-London, 1990.
- Ross, W. D. (1930), *The Right and the Good*, The Clarendon Press, Oxford.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg., 1989): Konferenz europäischer Kirchen / Concilium Conferentiarum Episcoporum Europae, Arbeitshilfen 70. *Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit*, Basel, 15—21. Mai 1989. Das Dokument, Bonn. Talijanski tekst: Assembles ecumenica europea Pace nelle giustizis. II *Regno-Documenti* 13/1989, pp. 385—430.
- Sirotković, J. (1986), *Hrvatsko gospodarstvo*, HAZU-Golden Marketing, Zagreb.
- Sovrino, Jon (1985), *The true Church and the poor*, Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Socijalni dokumenti Crkve. Sto godina katoličkoga socijalnog nauka* (1991). Uredio i uvod napisao M. Valković, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Stropnik, N. (1994), Linija siromaštva — osnovni koncepti, u *Revija za socijalnu politiku* I (1994), br. 1. str. 25—35.
- Thurrow, L. (1996), *The Future of Capitalism*. How today's economic forces will shape tomorrow's world, Nicholas Brealey Publishing, London.
- Toso, M. (1995), *Welfare Society*. L'apporto dei pontefici da Leone XII a Giovanni Paolo II. LAS, Roma.
- United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD, 1995), *Economic Restructuring and Social Policy*. Report of the International Seminar, New York, 11—13 January 1995, u *Eurosocial* 1995, br. 65/66, str. 9—17.
- United States Catholic Conference (1986), *Economic Justice for All*. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy, Washington.
- Van Parijs, Ph. (ed., 1992), *Arguing for Basic Income*. Ethical Foundations for a Radical Reform, Verso, London-New York.
- Weizsäcker, C. F. (1988), *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, Carl Hanser Verlag, München-Wien.
- Wohlgenannt, L. / Büchele, H. (1990), *Den ökosozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen*, Europaverlag, Wien-Zürich.
- Wolff, E. N. (1995), How the Pie is Sliced, u *The American Prospect*, Summer 1995. Usp. *Die Furche* 7. 12. 1995., str. 8.
- Zbor za nauk vjere (1985), *Uputa o nekim aspektima »Teologije oslobođenja«*. Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 71, Zagreb.
- Zbor za nauk vjere (1986), *Naputak o kršćanskoj slobodi i oslobođenju*. Kršćanska sadašnjost, Dokumenti 81, Zagreb.

Summary

SOLIDARITY AND JUSTICE AS A BASIS OF A SOCIAL STATE

Marijan Valković

Any social state is nowadays faced with enormous problems, particularly when regarded as a "welfare state" due to the different types of social security. We must distinguish a "welfare state", established as a concrete model in Europe in the wake of World War II, as opposed to the "social state", that it should be, so that it fulfills social function in a modern and complex, pluralistic and democratic society. While the first model is obviously

in an irreparable crisis, the social state is a necessity that has to survive in order for a state to accomplish its task to society.

Solidarity and justice are the essential elements of any social state. In order to be properly understood and implemented, they will depend on the image of Man and his nature on which a state system is based. In the perspective of Christian humanism and the social teaching of the Church, this anthropological starting point includes the following guidelines: dignity of man as a person and his rights, both his individual and social solidarity principles (based on justice) and the common good, subsidiarity and participation.

Solidarity in a state rests upon the common human nature of its members and it excludes any discrimination. However, in the economic and social sense some differences are unavoidable. Since the last century, the question of "social justice" has been raised more often as part of general justice, aimed at justifying ethically some differences and not allowing others, without restricting man's freedom and initiative in the economic and social area. It is difficult to have both equality and freedom. These are the basic values in modern democracies but political equality needs to be extended to both the social and the economic field in a just way. It ought to be done on the basis of social justice.

In order for social justice not to be an unspecified formal category, our biblical and Christian tradition can contribute with their learnings that attitudes towards the poor, the so called basic and "preferential option for the poor" (an expression which includes all the weaker and peripheral social strata) are the best manifestations of a social state. In the formal social teachings of the Church it has nowadays been formally pointed out, particularly in Latin America and in the Pastoral Letter of the Catholic Bishops in USA. It also is mentioned in the social encyclical letters of John Paul II. Special care for the poor promotes at the same time the wellbeing of the whole society. The concept of "fairness" of John Rawls can be brought into accord with such an attitude towards justice.