

ks. JERZY GOCKO SDB

NAUKA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA WOBEC ZASAD LIBERALIZMU GOSPODARCZEGO

Oświeceniowe korzenie liberalizmu sprawiły, że od samego początku swego istnienia znalazł się on we wzajemnej opozycji wobec chrześcijańskiej myśli społecznej. W historii myśli społecznej losy stosunków między liberalizmem a społeczną nauką Kościoła, to nade wszystko okres sporu. Społeczne encykliki papieży wielokrotnie w mocnych słowach wypowiadały się o błędach liberalizmu¹.

Z drugiej strony, pojawiały się ciągle próby pogodzenia tych dwóch wzajemnie oskarżających się tradycji. Szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach doświadczenie obecności w historii i życiu społecznym „radykałnego zła” w postaci wszelkich wojen, totalitaryzmów itp. skłoniło chrześcijan i liberałów do szukania punktów stycznych. Pytania o możliwość dialogu między chrześcijańską refleksją nad polityką i gospodarką a liberalizmem o płaszczyzny, w których te tradycje mogą się wzajemnie ubogacać, ale także o źródła nieusuwalnego konfliktu, stały się tematem wielu poszukiwań.

W ostatnich stu latach, zarówno liberalizm, jak i społeczna nauka Kościoła, uległy głębokim zmianom; dawny – niepokonalny antagonizm stracił rację bytu. Szeroko rozumiana filozofia liberalizmu, wychodząca od indywidualizmu, stała się podstawą bardzo odmiennych doktryn i szkół gospodarczych. Uwaga ta jest nieodzowna przy czytaniu dokumentów społecznych Kościoła, które zazwyczaj poddawały ocenie czy krytyce konkretną, aktualnie występującą formację społeczno-gospodarczą. Również sama nauka społeczna Kościoła, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, uwzględniając zmiany zachodzące w świecie, zwłaszcza w spojrzeniu na istniejącą rzeczywistość gospodarczą, ewoluowała ku ostrożnemu zbliżeniu i dialogowi z liberalizmem.

¹ Nie sprzeniewierzył się duchowi encyklik piętnujących błędy liberalizmu ks. J. Piwowarczyk, który przed czterdziestu laty pisał: „Liberalizm jako ustrój był rajem dla mocnych i bogatych, piekłem dla słabych, dla biednych, dla warstw ludowych. Niech nas Bóg broni przed powrotem do ustroju, który sobie wyimaginował liberalizm. Musielibyśmy powtarzać na nowo od początku wszystkie rewolucje, wszystkie bunty mas, wszystkie walki społeczne, które stanowiły historię XIX wieku”, J. Piwo-
w a r c z y k, *Wobec nowego czasu*, Kraków 1985, s. 284. Por. też: B. B a n k o w i c z, *Myśl społeczna ks. Jana Piwowarczyka*, „Chrześcijanin w Świecie”, 21, 1989, nr 1, s. 22–44.

1. HISTORIA WZAJEMNYCH RELACJI KAPITALIZMU I RELIGII

Zanim zostaną przedstawione wypowiedzi dokumentów kościelnych, które w sposób najbardziej kompetentny odzwierciedlają wzajemne związki liberalizmu i jego porządku gospodarczego oraz katolickiej nauki społecznej, warto zatrzymać się nad problemem relacji i kapitalizmu rozumianej bardziej ogólnie, na płaszczyźnie nie tyle doktrynalnej, co wzajemnych przyczynowości i szeroko rozumianej historii kultury i społeczeństwa.

Czy połączenie religii i kapitalizmu jest możliwe? Czy jest do pogodzenia działalność zmierzająca do maksymalizacji zysku oraz duchowe obcowanie z transcendencją? Nie ma wątpliwości, że dla większości myślicieli społecznych ostatnich dwustu lat nie było ideałów tak różnych i rozbieżnych moralnie. Liberalny kapitalizm uznawano nie tylko za areligijny czy indyferentny, ale za system z gruntu zły, gdyż oparty na grzechu chciwości i czerpiący swą siłę ze skłonności każdej jednostki do egoizmu. Społeczeństwo kapitalistyczne jest właściwie niemożliwe, bo stanowiłoby zbiór kontraktów między chciwcami, utrzymany jedynie strachem przed utratą zysku.

Sądono, że cienka powłoka cywilizacyjnej ogłady okrywającą brutalną i grzeszną naturę kapitalizmu była tak nieistotna, że nie chroniła przed promieniowaniem zła na całą rzeczywistość rynkową. Aspekty rzeczywistości świadczące o mocy kreatywnej kapitalizmu, jak zasobność gospodarcza, awans szerokich rzesz społeczeństwa czy technologie ułatwienia życia, traktowane były jako zbyt kosztowne w porównaniu z negatywnymi skutkami ekonomii rynkowej. Pogląd, że byłoby z pożytkiem dla człowieka i jego rozwoju moralnego, gdyby poprzestano na jakimś bardziej umiarkowanym poziomie zamożności, rozwijając w zamian duchowy i etyczny potencjał, nie był odosobniony. Uważano, że spektakularny rozwój ekonomiczny świata kapitalistycznego nie był dla człowieka postępem w głębokim sensie tego słowa, ale stanowił moralny regres, cofając ludzi do stanu wtórnej dzikości i rozbudzając w nich cechy najbardziej prymitywnej zachłanności².

Jest oczywiste, że ocena kapitalizmu jako antytezy religijności, wygląda jeszcze tragiczniej u tych myślicieli, którzy swoje poglądy teologiczne łączyli z orientacją socjalistyczną, pozwalając im przeciwstawić wolnemu rynkowi przyszły doskonalszy porządek społeczny. Potępienie moralne systemu wolnej konkurencji z pozycji teologicznej wzmocniono potępieniem z pozycji historycznej, co w konsekwencji uczyniło kapitalizm podwójnie grzesznym, niemal satanistycznym³.

Wypowiedź Paula Tillicha z opublikowanego w 1930 r. eseju *Religijny socjalizm*, że kapitalizm jest „głównym demonem wyrosłym w oparciu o chrześcijański humanizm i społeczeństwo mieszczańskie”, była symptomatyczna.

² Pogląd taki wyrażał m.in. Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*.

³ R. L e g u t k o, *Dylematy kapitalizmu*, Paryż 1986, s. 237.

Dlatego jak stwierdzał, celem religijnego socjalizmu winno być „uczestniczenie w demaskowaniu i zwalczaniu demonicznego kapitalizmu”⁴.

Podobne opinie wypowiadali i inni intelektualści, nawet tacy, którzy przyznali, że we wczesnym okresie swojego rozwoju kapitalizm mógł korzystać z potrzeb i nawyków religijnych ludzi⁵. Zaznaczali oni jednoznacznie, że owa współzależność nigdy nie wynikała z pokrewieństwa celów czy wspólnoty interesów, ale raczej miała charakter chwilowej koincydencji, za pomocą której mechanizmy rynkowe przejęły na swoje potrzeby obyczajowość wywodzącą się z pewnych rodzajów przeżyć religijnych.

Najbardziej znanym dziełem na temat związków między kapitalizmem a religią jest praca Maxa Webera *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*⁶, w której usiłował przedstawić przyczynowy związek między protestantyzmem a formowaniem się porządku kapitalistycznego. Oparł się na dwóch obserwacjach: po pierwsze, w krajach całkowicie protestanckich członkowie sekt purytańskich osiągnęli największe sukcesy gospodarcze, po drugie, rozwój gospodarczy, jaki nastąpił po okresie reformacji, zaznaczył się szczególnie w krajach protestanckich, przy czym bardziej o dominacji kalwińskiej niż luterancko-ewangelickiej⁷.

Choć hipoteza ta jest różnorako interpretowana⁸, to jednak tezy zawarte w pracy Webera są na tyle doniosłe, że do dziś służą jako punkt odniesienia kolejnych ujęć problemu. Opisywała ona pewien epizod w historii kultury Zachodu; epizod już zakończony. W konkluzji zaznacza wyraźnie, że współczesny kapitalizm (początek XX w.) stracił wszystkie swoje poprzednie treści religijne i „rozplynął się w czysty utylitaryzm”⁹. Jakkolwiek nie uznaje on tego procesu za nieodwracalny i daleki jest od przypisywania kapitalizmowi cech demonicznych (jak u Tillicha), stwierdza jednak, że zwycięski kapitalizm pozbył się religii¹⁰.

⁴P. Tillich, *Politica Expection*, Macon 1981, s. 50.

⁵Np. R. H. T a w n e y zakończył swoją książkę *Religia a powstanie kapitalizmu* w 1915 r. stwierdzeniem, że filozofia kapitalizmu polegająca na założeniu, iż osiąganie bogactw naturalnych jest najwyższym celem wysiłków ludzkich i ostatecznym kryterium powodzenia [...] może zatriumfować lub zniknąć. Pewne jest tylko, że jest zaprzeczeniem wszelkiego systemu moralności, jaki można – z wyjątkiem przerośnię – nazwać chrześcijańskim. Kompromis między Kościołem Chrystusowym a bałwochwalstwem bogactwa, będącym właściwą religią społeczeństwa kapitalistycznego, jest równie niemożliwy, jak niemożliwy był między Kościołem a rzymskim kultem państwa. R. H. T a w n e y, *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa 1963, s. 263.

⁶M. W e b e r, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1958.

⁷K. S a m u e l s o n, *Protestantyzm a kapitalizm, Krytyka teorii Maxa Webera*, [w:] *Religia i ekonomia*, Warszawa 1989, s. 192.

⁸Teza M. Webera i jego szkoły o wpływie etyki protestanckiej jest akceptowana np. przez K. E. Bouldinga. Por. *Religijne postawy postępu ekonomicznego*, [w:] *Religia i ekonomia*, s. 66. Innego zdania jest K. Samuelson; por. *Protestantyzm i kapitalizm*, s. 213–214.

⁹M. W e b e r, dz. cyt., s. 183.

¹⁰Można zadać pytanie, jak dalece wyjaśnienie Webera odstania transcendentny wymiar kapitalizmu? Niewątpliwie pozwala ono stwierdzić, że w pewnym wymiarze historycznym i w pewnej sytuacji kulturowej taki wymiar istniał. Zabiegi rynkowe przedsiębiorców nie były wtedy zwykłą konkurencyjną walką o zysk, lecz jak twierdzi Weber, brały się one z silnego odczucia obecności

Jak się wkrótce okazało protestantyzm, a zwłaszcza kalwinizm, nie był jedyną religią, którą w tym czasie wiązano z powstaniem kapitalizmu. W kilka lat po opublikowaniu książki Webera rozgłos zdobyła praca Wenera Sombarta, w której dowodził istnienia pokrewieństwa między etyką kapitalistyczną a religią żydowską. Wpływ Żydów na kapitalizm dostrzega Sombart zarówno w zewnętrznych przejawach zachowania, czyli w kapitalistycznej obyczajowości, jak również w jego intelektualnym przesłaniu. Dobrym przykładem tego miał być precedens pożyczania pieniędzy, który stał się domeną Żydów i był jednym ze zwiastunów nowożytnego kapitalizmu. Sombart podaje dwanaście zasad systemu kapitalistycznego, które są zgodne z zasadami judaistycznymi¹¹.

Odnaleziona przez Webera w kalwinizmie, czy Sombarta w judeaizmie kapitalistyczna forma religijności, nie wydaje się być odpowiednia do zbudowania religijnego wymiaru porządku spontanicznego. W pismach współczesnych teoretyków leseferyzmu, zajmujących się związkami kapitalizmu z religią, widać poszukiwania innego rodzaju religijności, która swą siłę bierze z afirmacji świata, a nie z jego negacji. Odkryto, że wolny rynek nie musi być skazany na alternatywę nieludzkiego kalwinizmu i nieokiełzanego hedonizmu, jak to sugerowali Weber i Sombart, ale że istnieć w nim może pewien ładunek treści duchowych, płynących wprost z głównego nurtu kulturowego zachodniej cywilizacji.

To nowe spojrzenie na związek religii z kapitalizmem ukształtowało się, podobnie jak wiele innych aspektów myśli wolnorynkowej, dopiero w ostatnich dziesięcioleciach, przeważnie w wyniku doświadczeń totalitaryzmu. Teoretycy leseferyzmu coraz śmielej zaczęli głosić tezę, że wolny rynek góruje nad socjalizmem nie tylko siłą ekonomicznej sprawności, ale również siłą ducha, gdyż bliższy jest on pewnej uniwersalnej formie egzystencji ludzkiej i dlatego bliższy jest religii niż quasi-religijny, a w istocie ateistyczny – socjalizm.

Mimo świadomości licznych ograniczeń kapitalizmu, dla wielu myślicieli jest on jedynym systemem, który nie próbując wywyższać człowieka do rangi Boga, daje mu warunki, aby skorzystał najpełniej z przeznaczonego mu przez Stwórcę miejsca we wszechświecie¹².

transcendencji. Wyjaśnienia tego nie da się jednak zastosować jako klucza do znalezienia duchowej postawy kapitalizmu w ogóle. Protestantki ascetyzm religijny przestał być już siłą liczącą się i nie może stanowić ani empirycznego podłoża, ani etycznej normy dla kapitalistycznej praktyki dnia dzisiejszego. Kapitalizm współczesny nie jest już tylko fenomenem świata protestanckiego, wtargnął do krajów o kulturze katolickiej, a także do kultur niechrześcijańskich. Jeżeli zatem wypada szukać jego religijnego sensu, to musi on być bardziej uniwersalny niż ten, jaki znalazł Weber w pewnych nurtach religii zreformowanej. Por. R. L e g u t k o, dz. cyt., s. 247–248.

¹¹Wpływ religii żydowskiej na gospodarkę jest daleki od ścisłości i w żadnym wypadku nie upoważnia do przypisywania judaizmowi ojcostwa kapitalizmu czy nawet bankowości, a to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, brak było koniecznych i niezbędnych warunków, by religia żydowska mogła się normalnie rozwijać. Po drugie, z trudem znaleźć by można religię, której wyznawcy byłiby mniej odpowiedzialni za wybór gospodarczej przyszłości. Szerzej na ten temat: P. S t e i n, *O niektórych związkach religii z gospodarką*, [w:] *Religia i ekonomia*, s. 157–171.

¹²R. L e g u t k o, dz. cyt., s. 269–270.

2. LIBERALIZM DOKTRYNALNY A NAUCZANIE KOŚCIOŁA

Zanim zostanie przedstawiony w ogromnym skrócie rozwój kwestii społecznej w nauczaniu papieży od Leona XIII do Jana Pawła II, ze szczególnym uwzględnieniem interesującego nas tematu, należy poczynić kilka uwag ogólnych na temat charakteru nauki społecznej Kościoła, kryteriów oceny i porządku gospodarczego proponowanego przez Kościół.

Nauczanie społeczne Kościoła zrodziło się ze spotkania orędzia ewangelicznego i jego wymagań, wyrażonych zwięźle w najwyższym przykazaniu miłości Boga i bliźniego oraz sprawiedliwości z problemami wynikającymi z życia społeczeństwa. Uformowało się ono w naukę korzystającą z zasobów mądrości i z nauk humanistycznych; dotyczy strony etycznej życia społecznego i uwzględnia aspekty techniczne podejmowanych problemów, ale zawsze w aspekcie ich oceny moralnej¹³. Dlatego, jako integralna część chrześcijańskiej koncepcji życia¹⁴ ma charakter wybitnie teologiczny.

Za istotne należy uznać wyróżnienie w nauce społecznej trzech wymiarów: teoretycznego, historycznego i praktycznego. Wymiary te określają jej zasadniczą strukturę, są wzajemnie powiązane i nierozdzielone¹⁵.

Kościół, będąc ekspertem w sprawach ludzkich, daje przez swą naukę społeczną całość zasad refleksji i kryteriów ocen¹⁶, a także dyrektyw działania¹⁷, aby głębokie zmiany, jakich wymagają sytuacje nędzy i niesprawiedliwości, zostały przeprowadzone, ale w sposób służący prawdziwemu dobru ludzi. Zasady te tworzą podstawę dokonywania oceny sytuacji, struktur i systemów społecznych. Zostały one sformułowane przez Kościół nie w ramach jednego dokumentu, ale

¹³ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, (dalej LE), nr 1, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, Rzym–Lublin 1987 (dalej DNSK), s. 269–403; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Wrocław 1986 (dalej ICHW), nr 72.

¹⁴ Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, (dalej MM), nr 222, DNSK, t. 1, s. 219–268.

¹⁵ Rozróżnienie trzech wymiarów nauki społecznej wydaje się zasadne ze względów metodologicznych. Istnieje zatem wymiar teoretyczny, w którym Urząd Nauczycielski Kościoła sformułował w dokumentach społecznych swe poglądy wprost, w sposób organiczny i systematyczny; wskazuje on pewną drogę wiodącą do stworzenia systemu międzyludzkich relacji według nowego porządku społecznego, opartego na zasadach uniwersalnych, które mogą zostać zaakceptowane przez wszystkich. Wymiar historyczny przejawia się w fakcie, że aplikacji niezmiennych zasad dokonuje się w kontekście konkretnej wizji społeczeństwa i jest inspirowana przez refleksję nad jego problemami. Mówimy wreszcie o wymiarze praktycznym, ponieważ nauka społeczna nie ogranicza się jedynie do głoszenia trwałych zasad stanowiących podstawę refleksji, ani też do interpretacji historycznie określonych zjawisk społecznych, ale również proponuje skuteczne stosowanie tych zasad w praktyce, przekładając je na język konkretny, w takim kształcie i w takiej mierze, jak to jest możliwe i potrzebne w danych okolicznościach. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, Rzym 1989, (dalej WDS), nr 6.

¹⁶ Paweł VI, List Apostolski: do ks. kardynała Maurice'a Roy Przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „*Iustitia et Pax*” z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*, *Octogesima adveniens* nr 4, DNSK t. 1, s. 427–448 (dalej OA).

¹⁷ MM, 220.

w trakcie całej historycznej ewolucji nauki społecznej. Spośród nich za fundamentalne należy uznać te, które odnoszą się do osoby ludzkiej, dobra wspólnego, solidarności i uczestnictwa¹⁸. Wszystkie inne zasady są z nimi ściśle powiązane i z nich wypływają¹⁹. Zasady te jako kryteria pozwalają ocenić wartość struktur, a także systemów ekonomicznych, społecznych i politycznych.

Należy już na samym początku zaznaczyć, że nauka Kościoła nie proponuje żadnego partykularnego systemu, ale w świetle swych podstawowych zasad pozwala przede wszystkim dostrzec, w jakiej mierze systemy istniejące są zgodne lub niezgodne z wymogami ludzkiej godności²⁰. Sobór Watykański II podkreślił z całą stanowczością, że Kościół mocą swej misji oraz zgodnie ze swoją istotą nie powinien się wiązać z żadnym systemem gospodarczym czy społecznym²¹.

Kościół współżył już z wieloma formami organizacji życia gospodarczego i społecznego i nadal będzie tak czynił, oceniając każdy z tych systemów według zasad moralnych i etycznych²². Pojedyncza próba skonstruowania w encyklice *Quadragesimo anno* z „wiecznie trwałych zasad rozumu” zasadniczych linii systemu gospodarczego i społecznego, opartego na prawie naturalnym i opozycyjnego w stosunku do kapitalizmu i socjalizmu, nie była kontynuowana. W przeciwieństwie do tego, w dokumentach ciągle na nowo powtarzano, że nauka społeczna Kościoła nie proponuje żadnej „trzeciej drogi”²³.

Analiza dokumentów kościelnych ujawnia, że nauka społeczna Kościoła zawiera wiele ocen konkretnych sytuacji, struktur, systemów społecznych i ideologii. Jest to zawsze ocena konkretnej rzeczywistości opartej na stałych zasadach. Jest oczywiste, że oceny moralne konkretnych sytuacji, struktur i systemów społecznych nie są w tym samym stopniu wyrazem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, co wypowiedzi dotyczące zasad fundamentalnych. Niemniej wśród różnych ocen, te odznaczają się szczególną powagą, które dotyczą uchybień przeciwko ludzkiej godności, tutaj bowiem w grę wchodzi wartości i zasady oparte na prawie Bożym²⁴.

¹⁸ WDS, 30.

¹⁹ Na temat zasad katolickiej nauki społecznej istnieje wiele wyczerpujących opracowań, dlatego ograniczono się tu tylko do wymienienia najważniejszych. Por. np. V. Z s i f k o v i t s, *Grundprinzipien der katholischen Soziallehre*, „Theologisch-praktische Quartalschrift”, 1990, 138, s. 16n. Należy też zauważyć, że dokumenty nauki społecznej Kościoła nie dały systematyzacji zasad społecznych. Jest ona wynikiem analizy dokonanej przez myślicieli katolickich.

²⁰ ICHW, 74.

²¹ Sobór Watykański II. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 42, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje–Dekrety–Deklaracje*, (dalej KDK), Poznań 1968, s. 537–620.

²² *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA. List biskupów amerykańskich*, (dalej LBA), nr 130, „Życie Katolickie”, 7, 1988, nr 5, s. 10–121.

²³ J. S c h a s c h i n g, *Unterwegs mit den Menschen: Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus” von Johannes Paul II*, Wien 1991, s. 39.

²⁴ EDS, 49.

Konfrontacja Kościoła z klasycznym liberalizmem w papieskich orzeczeniach rozpoczęła się od Grzegorza XVI²⁵. W 1832 r. ogłosił on encyklikę, rozpoczynającą się od słów *Mirari vos*, potępiającą same podstawy liberalizmu, to znaczy racjonalizm i pozytywizm, z których rodzi się nie tylko niezgodna z chrześcijaństwem koncepcja człowieka, ale także indyferentyzm religijny i kwestionowanie autorytetu Objawienia. W szczególności Papież potępił tezę o potrzebie odrodzenia Kościoła w duchu liberalizmu i o konieczności jego rozdzielania od państwa; ideę przymierza z liberalizmem w celu zdobycia większej swobody działania dla Kościoła i szerszej wolności dla katolików; aprobowanie rewolucji; zbyt szeroko pojętą, nieograniczoną wolność prasy i słowa²⁶.

Bezpośrednim powodem wydania encykliki była działalność istniejącej we Francji grupy tzw. katolików liberalnych, skupionych wokół czasopisma „L’Avenir”. Założona przez ks. Feliksa de Lammennais, gromadziła wokół siebie najwybitniejszych wówczas myślicieli katolickich. Przyjmowali oni założenia liberalizmu, dostrzegając równocześnie wszystkie jego konsekwencje i potrzebę zaradzenia trudnościom, jakie powstały w następstwie Rewolucji Francuskiej. Idee głoszone przez Rewolucję usiłowali nie tylko godzić, ale i wyprowadzać z chrześcijaństwa, przyjmując wolność za najwyższą wartość społeczną. Ich szerokie zainteresowania podyktowane były najczęściej aktualnymi potrzebami i problemami: od wolności politycznej, Kościoła i nauczania począwszy, aż po problemy czysto ekonomiczne, tzn. zagadnienie wolności gospodarczej i jej ujemnych skutków w postaci bezrobocia i nędzy mas proletariackich²⁷.

Do problematyki liberalizmu powrócił Pius IX, który początkowo wydawał się sprzyjać liberalizmowi. Doszedł on jednak szybko do przekonania, że głoszona przez ten kierunek idea postępu, pojmowanego całkowicie naturalistycznie, a nawet materialistycznie, zmierza do podważenia samych podstaw religii, do walki politycznej w państwie kościelnym, a także do walki ideologicznej z samym Kościołem. Owocem tego było ogłoszenie encykliki *Quanta cura* w 1864 r. z dołączonym do niej budzącym do dziś wiele kontrowersji *Syllabusem*²⁸, czyli

²⁵ J. O e l i n g e r, *Liberalismus*, [w:] *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck–Graz 1980, s. 1658.

²⁶ G r z e g o r z XVI, Encyklika *Mirari vos*, DS 2730–2732.

²⁷ Główne tezy katolików liberalnych można sformułować następująco: a) głoszona w XIX w. idea wolności ludu może przyczynić się do jego dobra materialnego i duchowego; b) wartości i nakazy moralności chrześcijańskiej stoją ponad ideę wolności indywidualnej, gospodarowanie winno być podporządkowane moralności; c) nie jest konieczne uciekanie się do szeroko pojętej pozytywnej ingerencji państwa, aby zapobiec złu, jakie wywołał rozwój maszynizmu i panowanie prawa wolnej konkurencji; interwencja ta winna mieć jedynie negatywny charakter i ograniczać się do zapobiegania nadużyciom rażącym i często występującym; jej celem winna być jedynie ochrona słabych; d) środkiem celowym i skutecznym, wystarczającym dla zapobieżenia złu gospodarczemu winno być miłosierdzie; łączy się z tym ideą patronatu; e) drogą do pokoju społecznego jest podniesienie moralne mas robotniczych, a środkiem do podniesienia ekonomicznego, społecznego moralnego mas robotniczych jest pomoc wzajemna w ramach wolnych zrzeszeń pracowniczych, w formie samopomocnych organizacji dobroczynnych, J. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 194.

²⁸ Por. J. F. S i x, *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972.

wykazem 80 tez wyrażających opinie, tendencje i kierunki myślowe, które Papież uznał za błędne. Ostatnia odnosiła się do ówczesnego liberalizmu, a mianowicie, że nie jest rzeczą możliwą, aby Papież mógł i powinien pogodzić się z postępem, liberalizmem i współczesnym państwem²⁹.

Uwzględniając cały ówczesny kontekst historyczny, należy stwierdzić, że była to dość zrozumiała reakcja na agresywną wrogość i prześladowania Kościoła ze strony różnorodnych, w zależności od kraju, koalicji: liberalnych, demokratycznych, a później także socjalistycznych i socjaldemokratycznych sił³⁰. Przyczyniała się do tego również polityka państwa jako takiego, prowadzona przez liberałów, których program wyborczy zawierał m.in. następujące lub temu podobne hasła: „przez zakaz istnienia zakonów, przez konfiskatę kościelnych dóbr martwej ręki oraz zniesienie opłat dla kleru z pieniędzy publicznych, chcemy urzeczywistnić podstawową formułę liberalną – wolne Kościoły w wolnym suwerennym państwie”³¹.

Liberalizm, mający za ideał oswobodzenie jednostki, upatrywał najczęściej wroga w religii, w Kościele, a zwłaszcza w papieństwie. Było to zrozumiałe, skoro był on racjonalną reakcją na zastaną osiemnastowieczną rzeczywistość i stworzoną wtedy wizję przeszłości. Po stuleciach wojen religijnych i pod wpływem sfabrykowanej przez Oświecenie agresywnej antyklerykalnej wizji historii, jego głównym przeciwnikiem stał się Kościół, a nawet, zwłaszcza na kontynencie europejskim – religia jako taka, dalej coraz bardziej absolutystyczne państwo, silnie ingerująca w życie jednostki rodzina oraz w większości mające religijną inspirację normy życia społecznego. Po kilkunastu stuleciach kształtowania się cywilizacji chrześcijańskiej, w sposób nieunikniony doszło do bardzo głębokiego przenikania religijnych instytucji i zwyczajów w sferę polityki, ekonomii i kultury, co musiało nieuchronnie doprowadzić w XIX w. do zacieklej walki między liberalnym państwem a Kościołem katolickim, w której jedna ze stron dążyła do uwolnienia życia społecznego od szeroko obecnej w nim i integralnie zeń zrośniętej religii, druga zaś skoro czuła się atakowana na wszystkich frontach całościowo zwalczała liberalizm³².

²⁹ P i u s IX, Encyklika *Quanta cura*, DS 2890–2896; *Syllabus*. DS 2901–2980. Encyklika z dołączonym *Syllabusem* wywołała wiele polemik. Zwłaszcza trzy ostatnie tezy odczytywane poza wszelkim kontekstem historycznym jako formuły czysto doktrynalne, budziły wątpliwości także wśród katolików. Wyjaśnienia wypowiedzi papieża dokonał bp F. A. D u p a n l o u p, w broszurze *La convention du 15 septembre et l'enseignement du 8 décembre 1864*. Zwrócił on uwagę na to, że zarówno encyklika jak i *Syllabus* jako formuły doktrynalne mówią o idealnym stanie w społeczeństwie chrześcijańskim. Kościół jednak istnieje w konkretnych warunkach miejsca i czasu i wierni muszą się do tych warunków dostosować i z nimi pogodzić. Każda więc z zakwestionowanych formuł jest sama w sobie teoretycznie słuszna jako wymaganie idealne. Papież w liście zaadresowanym do bpa Dapanloupa potwierdza tę interpretację, zaznaczając że jest ona wyrazem jego własnych myśli. J. M a j k a, dz. cyt., s. 204.

³⁰ L. G a l l, *Liberalismus*, [w:] *Staatslexikon*, Freiburg 1988, Bd. 3, s. 920.

³¹ G. F a q u e t, *Le Liberalisme*, Paris 1902, s. 121. Cyt. za: M. Z i ę b a, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 162.

³² M. Z i ę b a, dz. cyt., s. 130–131.

Próbuje się bronić tezę, że liberalizm obciążony historycznym kontekstem, przeciwstawiając się

Do sprawy liberalizmu powróci Leon XIII, lecz uczyni to już w inny sposób. Jeżeli poprzednie teksty mogły razić swoim defensywnym charakterem, oceniając raczej i potępiając, to styl Leona XIII zgodnie z hasłem *accomodata renovatio* stara się lepiej zrozumieć współczesny świat. Papież uważa, że bardziej skutecznym sposobem obrony zasad chrześcijańskich będzie ich lepsze poznanie i dokładne wyjaśnienie. Stara się to uczynić w całej serii encyklik doktrynalnych, w których przypomina i rozwija naukę Kościoła o koncepcji człowieka i życia społecznego, o prawie naturalnym i jego stosunku do prawa pozytywnego, o władzy i jej pochodzeniu od Boga oraz ustosunkowuje się do liberalizmu i kapitalizmu, ujmując to zagadnienie nie tylko w kontekście doktrynalnym, ale i praktycznym³³.

Najpierw w encyklice *Diuturnum illud*, omawiającej ciągle aktualny problem pochodzenia władzy państwowej, przeciwstawia się teorii umowy społecznej Rousseau'a oraz odrzuca naukę komunizmu, socjalizmu i nihilizmu. Stoi na stanowisku pośredniego pochodzenia władzy od Boga, opierając ją na prawie naturalnym³⁴. Następną encyklikę *Immortale Dei* poświęca chrześcijańskiemu ustrojowi społecznemu. Wynika z niej, że chrześcijańska nauka społeczna nie broni sama z siebie żadnej określonej formy państwa i rządu, byleby tylko odpowiadała ona zasadom mądrości i sprawiedliwości³⁵. Zasadniczo ujęcie to zostało podtrzymane później przez Sobór Watykański II³⁶.

Istotne znaczenie dla naszego tematu ma kolejna encyklika Leona XIII traktująca o wolności i tolerancji, rozpoczynająca się od słów *Libertas praestantis-*

autorytatywnym przerostom zastanej rzeczywistości społecznej, nie tylko z własnej winy, nietrafnie zlokalizował przeciwnika. Jego wrogiem nie była religia, lecz ideologia, całościowy sposób zawierający prostą koncepcję prawdy i dobra, wyjaśnienia rzeczywistości społecznej. Powstający po epoce prześladowań religijnych i politycznych liberalizm, tworzył się w opozycji do idei prawdy absolutnej, uznając, że już w samej tej idei tkwi totalitarna pokusa. Lecz zagrożenie wolności tkwi nie w koncepcji prawdy absolutnej, która jest konieczna dla każdej wiary religijnej poprzez odniesienie do Absolutu, lecz w stosunku do niej. Gdy *homo religiosus* czuje się automatycznie posiadaczem i dysponentem prawdy objwionej, mamy redukcję wiary do ideologii. „Prawda chrześcijańska jednak do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańską nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną”; J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, (dalej CA), Watykan 1989, nr 46. Kościół bowiem nie jest posiadaczem prawdy absolutnej, ani też nie poznał jej w sposób wyczerpujący. Ideologia natomiast rości sobie z założenia prawo do posiadania prawdy absolutnej. Czyli właśnie w stosunku do posiadania prawdy, a nie w samym fakcie uznania prawdy absolutnej tkwi niebezpieczeństwo totalitaryzmu. Zagrożeniem liberalizmu nie jest więc religia, lecz ideologia.

³³ J. M a j k a, *Kościół wobec liberalnego kapitalizmu i komunizmu, Od „Rerum novarum” do „Sollicitudo rei socialis”*, „Ateneum Kapłańskie”, 1991, 83, s. 116–241.

³⁴ L e o n XIII, Encyklika *Diuturnum illud*, DS 3150–3152.

³⁵ „Kiedy chodzi o kwestie czysto polityczne, np. o lepszą formę konstytucji państwa i jego administracji, można mieć różne opinie bez wykraczania przeciw prawu moralnemu. Nie można więc słusznie zarzucać osobom, które myślą inaczej w tych kwestiach, a jeszcze bardziej niesprawiedliwie byłoby oskarżać je o odstępstwo od wiary i o uchybienie doskonałej ortodoksji wiary, jak to – ku naszemu ubolewaniu – wielokrotnie miało miejsce”, L e o n XIII, Encyklika *Immortale Dei*, DS, 3165–3179.

³⁶ KDK 43, 75, 92.

*simum*³⁷. Papież przedstawia w niej chrześcijańską koncepcję wolności człowieka (wolność woli, wolność wewnętrzną i zewnętrzną, wolność religijną i polityczną itp.), odróżniając ją od wolności głoszonej przez liberałów. Omawia zagadnienie wolności religijnej jako różnej od liberalizmu religijnego, graniczącego z indyferentyzmem, która podobnie jak tolerancja nie może być identyfikowana z relatywizmem odnoszącym się do prawdy i przekonań religijnych. Papież dużo miejsca poświęca wolności politycznej, którą również różnicuje od liberalizmu, zastrzegając równocześnie, że nie może być ona swawolą, czyli swobodą czynienia źle i działania na szkodę innych oraz dobra wspólnego. Podkreśla, że Kościół stał zawsze na stanowisku popierania umiarkowanych wolności obywatelskich³⁸.

Pytanie o koncepcję wolności umiejscawia nas od razu w samym centrum sporu między myślą liberalną a katolicką. Tak jak dla liberałów, również dla Leona XIII wolność jest główną wartością, która pośród wszystkich ludzkich wartości zajmuje naczelne miejsce, lecz nie może być sama w sobie wartością najwyższą, ponieważ prowadzi to, co wiemy z doświadczenia, do możliwości nadużycia wolności. Samo napiętnowanie nadużycia wolności jako „nierozumnego” oraz żądanie użycia wolności zgodnie z rozumem, nie usunie powyższej antropologicznej nieufności, ponieważ kolejne doświadczenie uczy, że człowiek błądzi i dlatego może kierować się bądź „prawidłowym” bądź „fałszywym” rozumem. Na powyższych dwóch przemyśleniach opiera się ujęcie chrześcijańskie, że wolność nie kieruje się własnym upodobaniem, lecz znajduje swoje wypełnienie w przywiązaniu do wartości i norm moralnych, co z kolei neguje liberalizm, który zaprzecza zdolności błędzenia ludzkiego rozumu i omylności ludzkiej woli³⁹.

Do różnych koncepcji wolności odniosła się także prawie sto lat później *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* Kongregacji Nauki Wiary, ukazująca semantyczną nieostrość idei wolności w myśli współczesnej⁴⁰. Podstawowym zarzutem wobec pojęcia wolności człowieka proponowanej przez liberalizm jest jej oderwanie od kontekstu ontologicznego i aksjologicznego⁴¹.

³⁷ L e o n XIII, *Libertas praestantissimum*, DS 3245–3255.

³⁸ J. M a j k a, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, DNSK, t. 1, s. 22.

³⁹ A. R a u s c h e r, *Liberalismus und Sozialismus in christlicher Sicht*, Köln 1977, s. 24.

⁴⁰ Wyekspozowane zostały trzy nurty: scjentystyczno-technologiczny, liberalno-indywidualistyczny oraz kolektywistyczno-marksistowski. Pierwszy nurt rozwój ludzkiej wolności upatruje w szybkim rozwoju nauk przyrodniczych i techniki, które mają zapewnić człowiekowi panowanie nad kosmosem. Indywidualizm jest apoteozą wolności człowieka ujmowanego jako „jednostka samowystarczalna i mająca na celu zaspokojenie swego własnego interesu poprzez korzystanie z dóbr ziemskich” (ICHW 13). Błędem indywidualizmu jest separacja kategorii „osoba” i „jednostka ludzka”, co prowadzi do egocentryczno-egoistycznej koncepcji wolności. Wolność traktuje się jako „prywatny kapitał”, którym można dowolnie dysponować. Całkowicie odmienną interpretację wolności proponują zwolennicy kolektywizmu, którzy wolność traktują jako finalny etap, ignorując transcendentne powołanie osoby ludzkiej. Konsekwencją było doprowadzenie do nowych form zniewolenia. Por. S. K o w a l c z y k, *Chrześcijańska koncepcja wyzwolenia człowieka*. „Chrześcijanin w Świecie”, 18, 1986, nr 6, s. 13–23.

⁴¹ ICHW, 25–26, 29.

Do problemu tego powróci Papież Jan Paweł II w najnowszej encyklice społecznej *Centesimus annus*, gdzie w miejsce stwierdzenia o przywiązaniu do wartości, używa określenia w ścisłym wzajemnym powiązaniu wolności i prawdy: „Wolność, która by odrzucała więź z prawdą, zmieniałaby się w samowolę, a w końcu podporządkowała najniższym namiętnościom i uległa samounicestwieniu”⁴².

Pogląd o powiązaniu wolności ludzkiej z prawdą nie znajduje akceptacji w koncepcji wolności liberalizmu indywidualistycznego, przez co katolicyzm będzie z nim na poziomie teorii, jak i praktyki w głębokim i nieusuwalnym konflikcie. Wolność ta rozumiana „negatywnie” – gwarantująca jednostce jak największy obszar swobody, połączona z odrzuceniem idei Prawdy absolutnej staje się wolnością do samowoli decyzji, którym znaczenie nadaje jedynie ja sam, jako wolny podmiot.

Przyjęcie tak rozumianej wolności negatywnej, połączonej z ideą odrzucenia Prawdy absolutnej, jako naczelnej koncepcji życia społecznego i działalności gospodarczej, odrywa je od prawdy o człowieku i prowadzi nie tylko do erozji więzów międzyludzkich⁴³, ale także do możliwych totalitaryzmów. Przed wolnością nieukierunkowaną ku prawdzie, od której nie jest już zbyt daleko do autorytaryzmu, przestrzegali autor *Społeczeństwa otwartego* Karl Popper: „Jeśli nie ma prawdy absolutnej, wszystko co mówię może być prawdą. Idea prawdy absolutnej przeciwstawia się relatywizmowi negującemu istnienie prawdy. Relatywista świadom, że nie ma prawdy, nie chce, aby o niej mówić. Nie zdaje sobie sprawy, że taka postawa prowadzi do prawa pięści, nie zaś do prawa prawdy”⁴⁴.

Podobnie jak liberalizm, który w ferworze wzajemnych walk i nieufności, zamiast w ideologii, to w wierze w prawdę absolutną nieprecyzyjnie identyfikował wroga, tak Kościół przeoczył, że powyższa forma wolności „negatywnej” była koncepcją wolności głoszoną przez jeden z nurtów liberalizmu, wyrosły w tradycji europejskiej. Liberalizm osadzony w tradycji anglosaskiej, a zwłaszcza amerykańskiej, nie odrywa pojęcia wolności od istnienia prawdy absolutnej⁴⁵. W Stanach Zjednoczonych, gdzie balast tradycji i instytucji był bez porównania mniejszy, liberalizm nie przyjął w zasadzie antyreligijnego charakteru. Uznanie zaś istnienia Absolutu pozwala poszukiwać i budować duchową wspólnotę.

Tak rozumiany liberalizm, wzbogacony o wymiar wspólnotowy, widząc destrukcję więzi społecznych, wywołanych przez indywidualizm i wiążący się

⁴² CA, 4. Por. też: CA, 17, 39, 41, 44, 46.

⁴³ CA, 4.

⁴⁴ Cyt. za: M. Zięba, dz. cyt., s. 129.

⁴⁵ W ten sposób wolność może być ukierunkowana ku prawdzie. Propagatorem tak rozumianego liberalizmu, który należy umieścić w rozróżnionym przez nas podziale w tradycji leseferyzmu ewolucyjnego, był Lord Acton, którego koncepcja „ordered liberty” (wolności ukierunkowanej) jest inspiracją dla wielu amerykańskich teologów i filozofów (M. Novaka, R. N. Neuhaus, G. Weigla i R. Sirico).

z nim relatywizm, staje w ostrym konflikcie z liberalistycznym indywidualizmem, a przez to może stać się bardzo twórczą inspiracją dla katolickiej nauki społecznej, która dzięki niezwykle istotnie pogłębionej samoświadomości ostatniego Soboru, po refleksji zawartej w Deklaracji o wolności religijnej, że prawo do wolności to fundament w samej naturze człowieka⁴⁶ oraz po Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele, w której wyraźnie stwierdzono, iż człowiek może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny⁴⁷, znacznie bardziej twórczo może określić swą pozycję w państwie o wolnorynkowej ekonomii i demokratycznym ładzie politycznym.

Encykliki ogłoszone przez Grzegorza XVI, Piusa IX, a zwłaszcza *Libertas praestantissimum* Leona XIII, która zwróciła uwagę na istotne powiązanie wolności z prawdą, przygotowały grunt pod *Rerum novarum*, gdzie Papież nie pozostał już na gruncie czysto doktrynalnym, lecz poddał ocenie porządek gospodarczy i społeczny proponowany przez nurt liberalny.

Oczywiście, polemika katolickiej nauki społecznej z liberalizmem doktrynalnym nie zakończyła się na wymienionych encyklikach. Również następne dokumenty Magisterium Kościoła wielokrotnie wypowiadają się na temat liberalizmu czy ideologii liberalnej⁴⁸. Nowością jest jednak umieszczenie tej polemiki w kontekście szeroko rozumianej *kwestii społecznej*, zainicjowanej przez *Rerum novarum*. Najczęściej wypowiedzi Kościoła odnośnie do liberalizmu będą dotyczyły porządku ekonomicznego przezeń proponowanego (co będzie przedmiotem analizy w następnym punkcie)⁴⁹. Główny zarzut będzie dotyczył indywidualizmu i ideologii indywidualistycznej, jako podstawy liberalizmu filozoficznego⁵⁰ i nabudowanego na nim porządku gospodarczego. Indywidualizm zostanie odrzucony zarówno na płaszczyźnie społecznej⁵¹, etycznej⁵², jak i w działalności ekonomicznej⁵³.

W dyskusjach wokół nowego ułożenia gospodarki oraz życia społecznego, jakie toczyły się w obrębie katolicyzmu XIX w., domagano się coraz usilniej stanowiska Stolicy Apostolskiej, które wyznaczałoby kierunek na przyszłość.

⁴⁶ *Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej Dignitas humanae* nr 2, [w:] *Sobór Watykański II*, s. 636–669 (dalej DWR).

⁴⁷ KDK, 17.

⁴⁸ Np. L e o n XIII, Encyklika *Rerum novarum* nr 34. DNSK, t. 1, s. 41–65 (dalej RN); P i u s XI, Encyklika *Quadragesimo anno* nr 14, 25, 27, 30, 122, 133. DNSK, t. 1, s. 67–102 (dalej QA); OA, 26, 35; LE, 11, 13–14.

⁴⁹ Np. QA 10, 54, 88; P i u s XII, *Przemówienie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt*, 1 czerwca 1941 r. (nr 5), DNSK, t. 1, s. 161 i *Orędzie radiowe ogłoszone dnia 1 września 1944 r., w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny* (nr 9), DNSK, t. 1, s. 204; MM 11, 23, 58; P a w e ł VI, *Przemówienie wygłoszone na posiedzeniu plenarnym Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 10 czerwca 1969 r., (nr 9), DNSK, t. 1, s. 421; KDK, 65; LE, 7–8.

⁵⁰ OA, 35.

⁵¹ QA, 46; ICHW, 73.

⁵² KDK, 30; J a n P a w e ł II, *Spotkanie z intelektualistami: Uniwersytet w Coimbra 15 maja 1982 r.*, (nr 6), DNSK, t. 2, s. 266–267.

⁵³ QA, 4, 78, 88, 109; ICHW, 13.

Dla Kościoła powstała całkiem nowa sytuacja. Nowe sposoby wytwarzania związane liberalnym porządkiem gospodarczym przekształciły nie tylko odniesienia międzyludzkie oraz układy czy struktury społeczne. Sposoby produkcji rozluźniały stopniowo moralno-religijny system norm i wartości, który dla społeczeństwa preindustrialnego stanowił swoiste oparcie oraz całe ukierunkowanie moralne. Dotąd postawy moralne tkwiły zakorzenione głęboko w miejscowej tradycji. Lecz narastająca kultura przemysłowa rozsadzała jednak świat wartości religijno-moralnych, a także jego socjologiczne założenia. Dotychczasowa osobista odpowiedzialność i decyzje z nią związane ustępowały anonimowemu przebywaniu w zakładach pracy, a tym bardziej wobec wyzysku przez kapitał obracały się w nienawiść. Religijną interpretację świata i życia wypierały tezy doczesnych założeń ideologii materialistycznych. Dochodziły do tego pierwsze doświadczenia masowej konsumpcji oraz próby sublimacji granicznych sytuacji ludzkich. Podczas gdy w dziedzinie gospodarczej powstawały nowe formy produkcji, a na obszarach społecznych zaczęły się rodzić nowe kształty organizacyjne, to jednak rewolucji technicznej nie udało się wprowadzić na miejsce dotychczasowych wartości moralno-religijnych nowej kultury wartości⁵⁴.

Dokładnie w to miejsce stara się wkroczyć encyklika *Reum novarum*, w której sprawa odpowiedzialności Kościoła za kulturę religijno-moralnych wartości w społeczeństwie industrialnym należy do istotnych elementów składowych programu społecznego. Leon XIII sformułuje i inne zasady, do których ciągle będą się odwoływać kolejni papieże przy redagowaniu następnych dokumentów. Uczyni to także Jan Paweł II w *Centesimus annus*.

3. OCENA LIBERALNEGO PORZĄDKU GOSPODARCZEGO W DOKUMENTACH MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Ocena systemów gospodarczych w katolickiej nauce społecznej dokonywała się zarówno w oficjalnych dokumentach pochodzących ze źródeł rzymskich, jak i w pracach licznych katolickich teologów, etyków, polityków i przedstawicieli hierarchii narodowych. Zakres pracy, jak i fakt, iż dopiero papieże i sobory nadają właściwy ton nauce katolickiej, ogranicza przedmiot analiz zasadniczo do ich oświadczeń i dokumentów.

Próbując już na wstępie rozważań podać ogólne spostrzeżenie, należy stwierdzić, iż kapitalizm oparty na liberalnych zasadach gospodarczych był

⁵⁴ Założenie to nie mieściło się nawet w zamierzeniach rewolucji technicznej. Jej promotorzy byli zdania, że kultura wartości religijno-moralnych ma swoje zastosowanie w gospodarce społeczeństwa rolniczo-rzemieślniczego, natomiast nie ma ona znaczenia dla społeczności uprzemysłowionej. Industrialna społeczność dysponuje bowiem innym zespołem środków aniżeli wartości religijno-moralne, które mogą skłaniać do jednolitych postaw moralnych. Por. J. S c h a s c h i n g, *Tło kulturowe i aktualne zagadnienia encykliki Rerum novarum*, „Colloquium Salutis”, 1988, 14, s. 13–17.

wielokrotnie potępiany i to ze strony najwyższych przedstawicieli Kościoła. „Nigdy i nigdzie Kościół nie pochwałał ani nie popierał kapitalizmu” – oświadczyli biskupi Austrii w swym zbiorowym liście pasterskim z 1925 r.⁵⁵ Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* poświęcił krytyce kapitalizmu osobny ustęp⁵⁶, a Pius XII w orędziu radiowym z 1 września 1944 r. stwierdził: „Kościół potępił »kapitalizm«, o ile opiera się on na błędnych pojęciach, roszcząc sobie nieograniczone prawo do własności prywatnej, bez obowiązku podporządkowania się pod wspólne dobro: jest to bowiem sprzeczne z prawem natury”⁵⁷.

Przy interpretacji tych wypowiedzi należy wystrzegać się wszelkich pochopnych i upraszczających sądów. Zarówno Pius XI, jak i Pius XII, odrzucając kapitalizm, ujmują ten wyraz w cudzysłów, w celu podkreślenia wieloznaczności samego określenia kapitalizmu oraz faktu, że Kościół potępia go w pewnym tylko, mianowicie etycznym znaczeniu. Również J. Piwowarczyk, którego trudno posądzać o jakieś sympatie do kapitalistycznej formy gospodarki proponowanej przez liberalizm, komentując odrzucenie kapitalizmu przez Kościół, dokonuje istotnych zróżnicowań w dokonywanej krytyce⁵⁸.

Leon XIII po serii pierwszych encyklik o tematyce społecznej, w których ustosunkował się m.in. do liberalizmu doktrynalnego, w encyklice *Rerum novarum* stwierdza istnienie kwestii społecznej oraz walki społecznej jako faktu i dochodzi do wniosku, że jej przyczyną jest błędny ustrój społeczno-gospodarczy, liberalny kapitalizm.

Problem kapitału, rozważany dotąd w nauce Kościoła w wymiarach godziwości kontraktu *mutuum*, został tu ukazany w pełnym świetle jego ekonomicznych i społecznych konsekwencji, w skali ogólnospołecznej, w kategoriach sprawiedliwości społecznej. U podstaw tego problemu Papież dostrzega zjawisko, które już w pierwszych słowach encykliki określa jako *Rerum novarum cupiditas*, a więc kult postępu i przemian za wszelką cenę, który spowodował rozchwianie

⁵⁵ *Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm. List biskupów austriackich*, Lublin 1928, s. 12.

⁵⁶ QA, 100–110.

⁵⁷ P i u s XII, *Orędzie radiowe ogłoszone 1 IX 1944 r. w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, DNSK, t. 1, s. 204.

⁵⁸ „Kiedy więc Kościół potępia »kapitalizm«, to nie potępia w całości i ryczałtem szerokiego zakresu tego pojęcia, które mu nadaje marksizm i liberalizm. A więc nie potępia instytucji własności prywatnej dóbr kapitałowych, a tylko żąda dostosowania jej do wymagań prawa natury. Nie potępia też w zasadzie rozdziału kapitału od pracy, bo rozdział ten jest zjawiskiem wynikłym z naturalnego rozwoju życia gospodarczego, a tylko domaga się likwidacji proletariatu przez uwłaszczenie mas. Nie potępia »salariażu«, systemu pracy najemnej, bo ten system jest związany z życiem gospodarczym, choć zaleca uzupełnienie tego systemu przez system spółkowy. Nie potępia też takich instytucji, jak bankowość i giełdy, bo je uważa zasadniczo za przydatne dla życia gospodarczego, a nawet pod pewnym względem (np. banki kredytowe) za konieczne; domaga się natomiast ich podporządkowania dobru ogółu przez państwo. [...] Nie potępia wreszcie Kościół wspaniałych osiągnięć techniki, jego ludzi, a tylko domaga się zabezpieczenia praw i godności ludzkiej w stosunku do techniki”, J. P i w o w a r c z y k, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1963, t. 2, s. 141–142.

wszystkich struktur społecznych od rodziny aż do państwa i doprowadził do nędzy mas⁵⁹. Leon XIII mówi o robotnikach, którzy zostali „wydani na łup nieludzkości panów i nieokiełzanej chciwości współzawodników”, dalej o nowej postaci lichwy oraz nadmiernej koncentracji własności i dyspozycji gospodarczej w rękach nielicznych jako o przyczynie tego, że „garść możnych bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariuszy”⁶⁰. Papież podał w wątpliwość liberalno-kapitalistyczny mit o wolności gospodarowania, która niejako automatycznie wprowadza w społeczeństwie ład i sprawiedliwość⁶¹.

Ogłoszenie *Rerum novarum* było pod wieloma względami wydarzeniem zaskakującym, zważywszy na dotychczasową historię katolicyzmu. Dokument taki nie miał w Kościele katolickim żadnego historycznego precedensu, a sam Papież był sprzymierzony z konserwatystami, arystokratycznymi kołami w katolicyzmie, które robiły wszystko, co możliwe, żeby odeprzeć atak na ich hegemonię ekonomiczną, ze strony organizującej się klasy pracującej. Encyklika nie zajęła się wnikliwą oceną samych elementów ówczesnego systemu kapitalistycznego, co podejmie w czterdzieści lat później Pius XI w *Quadragesimo anno*. Przypomniała ona jednym, a innych utwierdziła w przekonaniu, że ustroj kapitalistyczny jest ustrojem krzywdy społecznej, domagającym się rychłej i gruntownej naprawy (a więc nie stwierdziła jego niereformowalności) i wezwała katolików do udziału w tym dziele naprawy, do czego są oni z wielu względów powołani⁶².

Na szczególne znaczenie w kontekście naszych rozważań zasługuje encyklika *Quadragesimo anno* Piusa XI. Powtarzała ona wiele tych samych tematów dokumentu wcześniejszego: godność pracy, prawa pracowników do organizowania się, a nawet w pewnym stopniu do udziału we własności, zarządzaniu i w zyskach; przekonanie, że komunistyczne, a nawet bardziej „umiarkowane” socjalistyczne filozofie ekonomiczne są absolutnie nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Encyklika powstała w okresie największej niewydolności kapitalizmu budowanego na liberalnych zasadach gospodarowania, w czasie ogromnego kryzysu gospodarczego przełomu lat dwudziestych i trzydziestych tego stulecia. Ocena rzeczywistości podana przez Piusa XI wygląda tragicznie: „wolna konkurencja doprowadziła do samozagłady, miejsce wolnego handlu zajęło ujarzmienie życia gospodarczego przez garść ludzi, za żądzą zysku poszła nieokiełznana dążność panowania, całe życie gospodarcze stało się straszliwie twarde, bezlitosne i brutalne”⁶³. Koncentracja ekonomiczna stała się realnością jeszcze bardziej groźniejszą niż za czasów Leona XIII⁶⁴.

⁵⁹ RN, 1.

⁶⁰ RN, 2.

⁶¹ RN, 34, 59.

⁶² J. M a j k a, *Nauka społeczna Kościoła*, s. 24.

⁶³ QA, 109.

⁶⁴ RN, 105, 107–109.

Pius XI za przyczynę wszystkich błędów indywidualistycznej ekonomii uważa przyjęcie wolnej konkurencji za kierowniczą zasadę życia gospodarczego⁶⁵. Doceniając jej użyteczność i słuszność w pewnych granicach, postuluje podporządkowanie jej sprawiedliwości i miłości społecznej⁶⁶, a jako właściwy ustrój gospodarczy proponuje korporacjonizm⁶⁷. Nawiązuje do zasady pomocniczości, która stanie się tematem centralnym katolickiej nauki społecznej w następnych latach. Chociaż zasada ta ma swoje korzenie w *Rerum novarum*, to jednak dopiero Pius XI nadał jej klasyczne sformułowanie⁶⁸.

Jednym z powodów krytyki kapitalizmu był upadek moralności w społeczeństwie. Przez doprowadzenie do kryzysu i utrwalenie go, liberalizm stał się źródłem moralnego zubożenia całego społeczeństwa. Kapitalizm, wyłączwszy zasady moralne z życia gospodarczego, chciał dać światu szczęście przez rozwój kultury materialnej. Głoszona zasada o szkodliwości etyki dla rozwoju życia gospodarczego umacniała przekonanie, że Kościół nie ma nic do powiedzenia w dziedzinie ekonomii⁶⁹.

Krytyka liberalizmu po ukazaniu się encykliki *Quadragesimo anno* wystąpiła również w polskiej katolickiej nauce społecznej. Głównym zarzutem wobec liberalnego kapitalizmu było doprowadzenie do radykalizacji poglądów robotniczych i powiększenia wpływów komunizmu. W ogólnej dyskusji głos zabrał także ks. S. Wyszyński, który najszerzej zajmował się zagrożeniem kapitalizmu dla osoby ludzkiej. Kapitalizm, twierdził ks. Wyszyński, poprzez podporządkowanie człowieka celom gospodarczym, które uważał za najwyższe dobro, sprzeniewierzył się chrześcijańskiemu pogładowi na działalność ludzką. Nastąpiło w nim przewartościowanie pracy i działalności gospodarczej człowieka⁷⁰.

Interesujące jest stwierdzenie ks. Wyszyńskiego, za biskupami austriackimi, o możliwości reformy kapitalizmu w duchu chrześcijańskim. Kapitalizm, jako system techniczno-gospodarczy, ma szansę odnowy i „stania się chrześcijańskim”, o ile ożywią go odpowiednie instytucje gospodarcze. Ożywienie to powinno

⁶⁵ QA, 88, 107.

⁶⁶ QA, 88, 109.

⁶⁷ QA, 76–98.

⁶⁸ „[...] nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwą szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich i wchłaniać”, QA, 79.

⁶⁹ Por. L. C a r o, *Katolicyzm a ekonomika społeczna*, „Przegląd Powszechny”, 1933, nr 199, s. 278–280.

⁷⁰ A. Z w o l i ń s k i, *Ks. Stefan Wyszyński wobec kryzysu społeczno-gospodarczego Polski lat trzydziestych XX wieku*, Lublin 1990, s. 121.

nastąpić w duchu zgodności ze sprawiedliwością chrześcijańską, a więc przez zwiększoną partycypację pracowników w kierowaniu i w kapitale przedsiębiorstw⁷¹.

Niedługo po ogłoszeniu *Quadragesimo anno*, wybuchła wojna, i nie dała władzom Kościoła czasu na wyczerpującą refleksję nad kwestią ekonomiczną. W serii wystąpień radiowych Pius XII wysunął pewne tezy, które miały służyć jako ważne źródło przyszłych działań Jana XXIII, Pawła VI i Soboru Watykańskiego II. Troska o wiarę i godność robotników europejskich, chociaż ważna, wydawała się wówczas nie wystarczająca. Przerażające realia drugiej wojny światowej przekonały Papieża o konieczności szerokiej rekonstrukcji porządku społecznego.

Podobnie jak jego poprzednicy⁷², Pius XII potępiał ustrój kapitalistyczny tylko wtedy, gdy dopuszcza się nadużyć chociażby w postaci przypisywania własności prywatnej nieograniczonych uprawnień, bez obowiązku podporządkowania się dobru wspólnemu⁷³. Zostało złagodzone ostre potępienie wolnej konkurencji jako zasady życia gospodarczego dokonanej przez Piusa XI⁷⁴. W orędziu wigilijnym z 1942 r. Papież wskazywał pewne korzystne strony wolnego rynku, w postaci bodźca do inicjatywy prywatnej i działalności wytwórczej. Państwo powinno stać na straży dobra wspólnego i nie może się poddać ani dyktatowi kapitału, ani pracy⁷⁵.

W wigilię 1940 r. Papież wskazał zasady porządku międzynarodowego, jaki powinien panować po wojnie. W naszych rozważaniach istotny jest punkt trzeci, będący przewyżczeniem zakorzenionego podczas wojny przekonania, że użyteczność jest jedyną podstawą i zasadą prawa, a siła rodzi prawo. Ma on wymowę nie tylko polityczną, ale i ekonomiczną, gdyż przyjęcie użyteczności jako jedynej i wyłącznej zasady gospodarczej prowadzi nieuchronnie do przyjęcia zysku jako naczelnej zasady kierowniczej, co jest źródłem krytyki kapitalizmu przez katolicką naukę społeczną⁷⁶.

Pius XII podkreślił prawo każdego człowieka do używania dóbr materialnych w celu swego utrzymania i rozwoju, które stoi ponad innymi prawami gospodarczymi, w tym także prawa do prywatnego posiadania⁷⁷. Interwencja państwa została dopuszczona jedynie wtedy, gdy jednostki nie są w stanie lub nie chcą podejmować decyzji co do wzajemnych stosunków pracy. Właściwym kryterium jest tutaj dobro wspólne, należycie rozumiane⁷⁸.

⁷¹ *Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm*, [w:] *List biskupów*, s. 37.

⁷² QA, 101.

⁷³ P i u s XII, *Orędzie radiowe ogłoszone dnia 1 września 1944 roku w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, 9, DNSK, t. 1, s. 204.

⁷⁴ Tamże, 12, s. 205.

⁷⁵ C. S t r z e s z e w s k i, *Nauczanie społeczne Piusa XII*, „Chrześcijanin w Świecie”, 21, 1989, 5, s. 76.

⁷⁶ Tamże, s. 69.

⁷⁷ P i u s XII, *Przemówienie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt 1 czerwca 1941 r.*, DNSK, t. 1, s. 162.

⁷⁸ Tamże, s. 164.

Początek Soboru Watykańskiego II i pontyfikat Jana XXIII przyniosły dalszy rozwój w katolickich poglądach na kwestie społeczne (własność prywatna, rola państwa, umiędzynarodowienie, pluralizm). Jan XXIII rozpoczyna swoje nauczanie na temat kwestii ekonomicznych od potwierdzenia klasycznego tematu katolickiego, własności prywatnej, Ale czyni to w nowej formie. Mówi raczej o „inicjatywie prywatnej” niż o własności prywatnej jako takiej, dodając, że władze państwowe mają obowiązek zapewnić odpowiedni wzrost produkcji dóbr materialnych, a owe dobra powinny być wykorzystywane z pożytkiem dla wszystkich obywateli⁷⁹.

Największą opozycję względem zasad liberalizmu gospodarczego widać w odniesieniu do interwencjonizmu państwowego. Należy jednak pamiętać, że w tym czasie interwencjonizm zdobywał wielu zwolenników wśród ekonomistów⁸⁰. Jak zauważono wcześniej, Leon XIII (w obliczu bardzo doktrynerskiej formy socjalizmu europejskiego) był bardzo ostrożny w akceptowaniu znaczącej roli państwa w sprawach ekonomicznych. Czterdzieści lat później, Pius XI okazał pewną tolerancję w tym punkcie. Położył większy nacisk na działanie państwa jako jedyne go środka rozwiązywania społecznych i ekonomicznych problemów nurtujących świat w dobie kryzysu lat trzydziestych naszego wieku. Niemniej jednak dominującą tendencją w kwestii interwencji państwa w encyklikach obu papieży była powściągliwość.

W erze Jana XXIII dokonał się decydujący zwrot w kierunku zwiększenia roli państwa. Problemy ekonomiczne, które wysunęły się na czoło od czasu pierwszych encyklik, stały się tak złożone, że Jan XXIII nie widział innego sposobu ich rozwiązania bez energicznego działania państwa. Został położony nacisk na nowe partnerstwo między podmiotami gospodarczymi a państwem. Jan XXIII nigdy nie sugerował całkowitego odrzucenia panującego liberalnego systemu kapitalistycznego, ale rzucił wezwanie do poważnej rewizji, która przekroczyła reformistyczne tendencje dominujące w pierwszych encyklikach⁸¹.

Sobór Watykański II rozstrzyga jednoznacznie odwieczną antynomię stosunku do świata i na zapytanie „ucieczka czy postawa prorocza”, opowiada się za drugim rozwiązaniem. Kościół, który ogarnął cały świat nie może pozostawać w izolacji, musi ten świat przekształcić, zmienić, wchłonąć, uczynić bardziej ludzkim, uświęcić go wreszcie⁸². W tym duchu zostały zredagowane wszystkie dokumenty soborowe. Pewnego rodzaju syntezą nauki społecznej Kościoła stała się przede wszystkim Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*⁸³.

⁷⁹ MM, 51–58.

⁸⁰ Wynikiem tego było chociażby powstanie koncepcji państwa dobrobytu (*welfare state*) czy doktryna kapitalizmu ludowego.

⁸¹ J. P a w l i k o w s k i, *Współczesna nauka katolicka na temat ekonomii: analiza i oceny*, „Życie Katolickie”, 1987, 6, s. 83.

⁸² J. M a j k a, *Nauka społeczna Kościoła...*, s. 33.

⁸³ Interesującą dyskusję m.in. na temat rozumienia i pojęcia nauki społecznej Kościoła

W Konstytucji tej znajdujemy rozwinięte ujęcie własności prywatnej, które podał Jan XXIII. Ojcowie Soborowi nie potwierdzili żadnego bezpośredniego związku między własnością prywatną a prawem naturalnym, co otworzyło drzwi do katolickiego uczestniczenia w bardziej socjalistycznych modelach rządzenia⁸⁴.

Między rokiem 1947 a Soborem Watykańskim II Europa doświadczyła „europejskiego cudu” szybkiego odrodzenia politycznego i gospodarczego przez połączenie demokratycznych instytucji ze zmodyfikowanym kapitalizmem. Klasycznym przykładem jest społeczna gospodarka rynkowa realizowana w powojennych Niemczech. Jednak uwaga Kościoła podczas Soboru i w okresie po nim została zatrzymana na względnej stagnacji gospodarczej Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji. Brak rozróżnienia między poszczególnymi formacjami gospodarki rynkowej realizowanej (lub nie realizowanej) w poszczególnych krajach prowadziło do upraszczających uogólnień. W dokumentach kolejnych papieży (aż do *Centesimus annus*) zauważa się brak przestudiowania wyraźnych sukcesów gospodarczych „europejskiego cudu” z lat 1945 i 1967 i „wschodnioazjatyckiego” z lat 1967 i 1987.

Wraz z pontyfikatem Pawła VI tematy podjęte przez *Mater et Magistra* i *Gaudium et spes* zostały sformułowane w sposób bardziej stanowczy. Do doniosłych myśli Pawła VI należało wyraźne podkreślenie pluralizmu w ujęciu problemów ekonomicznych. Wyływało to z eklezjologicznej przemiany spowodowanej przez Sobór Watykański II. Zgodnie z opinią Soboru, Kościół lokalny bierze na siebie znaczną odpowiedzialność za dostarczenie moralnych wskazówek co do swojej określonej ekonomicznej i politycznej postaci⁸⁵. Znalazło to praktyczny wyraz w licznych listach krajowych episkopatów na temat porządku gospodarczego w danych krajach.

Pewnym ograniczeniem liberalnych zasad ekonomicznych jest zawarte w *Populorum progressio* prawo państwa do wywłaszczania pewnych części prywatnej własności, jeżeli jest ona nie wykorzystana czy źle wykorzystana, albo gdy powoduje nędzę ludności lub przynosi szkodę interesom kraju. Uznaje ona za niedopuszczalne, żeby bogaci lokowali swoje dochody za granicą „nie troszcząc się o oczywiste szkody, jakie tym wyrządzają własnej ojczyźnie”⁸⁶. Została podana w wątpliwość podstawowa zasada liberalizmu – wolna wymiana, jako jedyna zasada kierująca w stosunkach międzynarodowych, szczególnie wobec narodów zacofanych. Zauważono jej pozytywną rolę, gdy strony nie różnią się zbyt stopniem bogactwa. Może być wtedy bodźcem do dalszego postępu i stanowić słuszną nagrodę za wysiłek⁸⁷.

wypracowanej przez Sobór Watykańskiej II zawiera artykuł: *Co dziś oznacza „Nauka społeczna Kościoła”*, „Chrześcijanin w Świecie”, 12, 1980, nr 1, s. 34–47.

⁸⁴ J. P a w ł i k o w s k i, dz. cyt., s. 82.

⁸⁵ QA, 3–4.

⁸⁶ P a w e ł VI, Encyklika *Populorum progressio* nr 24, DNSK, t. 1, s. 3961 ns. (dalej PP).

⁸⁷ PP, 58.

W słynnym paragrafie 26, Paweł VI określił, co rozumie przez „nieposkromiony liberalizm”, potępiony przez Piusa XI jako „międzynarodowy imperializm pieniądza”⁸⁸. Opisany system⁸⁹ nie przypomina w rzeczywistości żadnego istniejącego liberalnego systemu w 1967 r.⁹⁰

Populorum progressio połączyła to stwierdzenie z szeroką krytyką współczesnych międzynarodowych struktur ekonomicznych.

Wypowiedziała się także przeciwko jakiegokolwiek „odnowieniu ideologii liberalnej... w imię wydajności ekonomicznej”. Encyklika ta uchodzi za najsilniejszy i najbardziej bezpośredni atak na system kapitalistyczny, podjęty przez oficjalny dokument katolicki⁹¹.

Pontyfikat Jana Pawła II to dalszy rozwój w spojrzeniu na kwestie ekonomiczne. Jednocześnie są widoczne także akcenty potwierdzające tematy poprzednie. Dla Jana Pawła II głównym ogniskiem zmiany w sferze ekonomicznej staje się raczej ludzka godność robotnika, aniżeli jego wiara, jak było u Leona XIII. Co więcej, praca dla sprawiedliwości ekonomicznej czy dla jakiejś innej sprawiedliwości staje się sposobem manifestowania światu rzeczywistości chrystologicznej, unaocznienia godności ludzkiej tkwiącej w teologii „Słowa wcielonego”⁹².

W wizji zawartej w *Laborem exercens* zaznaczają się jako centralne zwłaszcza dwa tematy. Pierwszy – główna rola pracy w całej kwestii społecznej. Została ona ukazana w dwóch aspektach. Pierwszy jest całkiem tradycyjny – warunki pracy oparte na wyzysku są niemoralne. Każdy system ekonomiczny, kapitalistyczny czy kolektywistyczny, który redukuje pracę jedynie do narzędzia, musi być potępiony. Ten punkt widzenia zakłada także pewien antagonizm między pracą i kapitałem, przyznając pierwszeństwo pracy. Chociaż sposób wyłożenia tej koncepcji jest oryginalny u Jana Pawła II, jest on zgodny z tradycją, która zdobyła przewagę od czasów Leona XIII⁹³.

Drugi ważny akcent wydobyty przez Papieża jest bardziej twórczy – pracę uważa się nie tylko za czynnik potencjalnie dehumanizujący, ale za środek, za pomocą którego osoba ludzka przyczynia się do uświęcenia stworzenia. Można tu mówić o teologii współtworzenia, rozwiniętej następnie w *Sollicitudo rei socialis*, a doprowadzonej do szczytu w *Centesimus annus*⁹⁴. Teologia stworzenia w *Laborem exercens* wzbudziła znaczną kontrowersję, która jak się okaże, znalazła ostateczne rozwiązanie w *Centesimus annus*. M. Novak, popierając stanowisko

⁸⁸ QA, 65.

⁸⁹ Był to system, w którym „głównym bodźcem postępu technicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej – wolna konkurencja, prywatna zaś własność środków produkcji to prawo absolutne, nie znające ograniczeń i nie wiążące się z żadnymi zobowiązaniami społecznymi”, PP 26.

⁹⁰ M. Nowak, *Jan Paweł II: Papież wolności, papież tworzenia*, „Ethos”, 3, 1990, nr 3–4, s. 375–376.

⁹¹ J. Pałkowski, dz. cyt., s. 85.

⁹² Tamże, s. 86.

⁹³ Tamże, s. 87.

⁹⁴ M. Nowak, dz. cyt., s. 377–383.

Papieża, widzi w niej mocną akceptację pewnych zasadniczych tematów kapitalizmu demokratycznego⁹⁵. Przed dziesięciu laty stanowisko takie wydawało się zbyt odważne. G. Higgins, także chwalać encyklikę, widzi w niej raczej wezwanie rzucone zachodniemu kapitalizmowi włącznie z jego amerykańską formą. Papieską akceptację związków zawodowych i wezwanie Papieża do nowych form dzielenia zysku, współzarządzanie i współwłasności środków produkcji uważa on za wyraźne odrzucenie pewnych „uświęconych” tematów kapitalistycznych⁹⁶.

W Laborem exercens zostaje poddany jeszcze w wątpliwość termin, który staje się coraz bardziej popularny w pewnych kręgach ekonomicznych i który wydobyli niektórzy etycy: kapitał ludzki. Pozwoli on dopiero w *Centesimus annus*, jak się zdaje, przełamać od stulecia nieprzewycięzalny antagonizm pracy i kapitału, który był jednym z koronnych punktów krytyki liberalnego porządku kapitalistycznego.

ZAKOŃCZENIE

Generalnie w ocenie Kościoła liberalny kapitalizm nie był właściwą odpowiedzią na społeczne i gospodarcze potrzeby społeczeństwa. Wypowiedź Piusa XI, że liberalizm gospodarczy okazał się niezdolny do sprawiedliwego rozwiązania kwestii społecznej była symptomatyczna⁹⁷. Ocena ta jest również i dzisiaj oceną Kościoła⁹⁸.

Paweł VI negował przyjmowanie przez chrześcijan doktryn liberalnych, które – jak określał – choć twierdzą, że podkreślają wolność jednostki, w rzeczywistości ją wyzwalają z jakichkolwiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy, równocześnie uważając więź społeczną za mniej lub bardziej autentyczny rezultat inicjatyw indywidualnych, a nie za cel i główne kryterium dobrze zorganizowanego społeczeństwa⁹⁹.

Oczywiście porządek gospodarczy proponowany przez tradycję liberalną uległ zasadniczemu rozwojowi. Klasyczny liberalizm gospodarczy jest bliższy obecnie prekapitalistycznemu społeczeństwu Trzeciego Świata¹⁰⁰ niż współczesnym gospodarkom *sensu stricto* kapitalistycznym. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w nowych dokumentach kościelnych.

⁹⁵ M. N o w a k, *Creation Teology – John Paul II and the American*, „This World”, 1982, 3, s. 86.

⁹⁶ G. G. H i g g i n s, Wstęp do *On human work: A resource Book for the Study of Pope John Paul II s Third Encyclica*, Washington 1982.

⁹⁷ QA, 10.

⁹⁸ Por. MM, 58; PP, 26, 33; QA, 26, 35.

⁹⁹ OA, 26.

¹⁰⁰ M. N o w a k, *Jan Paweł II – nowa etyka biznesu*, „Przegląd Powszechny”, 1992, 12.

Chcąc podać pełną i aktualną ocenę liberalnej gospodarki, należałoby się odwołać przede wszystkim do ostatniej encykliki społecznej Jana Pawła II *Centesimus annus*. Opierając się na niezmiennych kryteriach oceny, podanych jeszcze przez Leona XIII, Jan Paweł II ustosunkuje się w swojej trzeciej encyklice społecznej do nowej jakościowo sytuacji zaistniałej po zmianach w Europie Wschodniej. Celem niniejszego opracowania było jednak przedstawienie wzajemnych relacji liberalizmu – zwłaszcza porządku gospodarczego przezeń proponowanego – i nauczania Kościoła, do momentu ukazania się tego dokumentu.

Do dalszych prób poszukiwań wspólnych płaszczyzn między szeroko rozumianą tradycją liberalną oraz porządkiem ekonomicznym przez nią proponowanym a chrześcijańską myślą społeczną ważne jest stwierdzenie: „że liczne odmiany liberalizmu ekonomicznego, reprezentowane dziś przez partie chrześcijańsko-demokratyczne, nie mogą już być uważane za formy liberalizmu *sensu stricto*, ale za nowe, alternatywne programy społeczne”¹⁰¹. Pozwala to spojrzeć na współczesne liberalne systemy gospodarcze oparte na gospodarce rynkowej bez obciążającego bagażu historycznych sporów doktrynalnych między liberalizmem a nauką społeczną Kościoła.

Zusammenfassung

Die auf die Aufklärungszeit zurückgehenden philosophischen Prinzipien des Liberalismus verursachten, daß die Geschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Liberalismus und dem christlichen Gesellschaftsdenken vor allem eine Epoche der Auseinandersetzung macht. Das alles beeinflusste auch die Bewertung der von der liberalen Tradition vorgeschlagenen Wirtschaftsordnung.

Der liberale Kapitalismus war in der Beurteilung der Kirche keine richtige Antwort, auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedürfnissen der Gesellschaft, obwohl man in der Einstellung von beiden Seiten eine Evolution sehen konnte. Der marktwirtschaftliche Kapitalismus sieht die Notwendigkeit der Öffnung für die Forderungen der Katholischen Soziallehre. Von anderer Seite scheint die Reflexion in den offiziellen Dokumenten der Kirche über die Wirtschaftsordnung zu verstehen, die Notwendigkeit einigen von der liberalen Tradition erarbeiteten Grundsätzen anzunehmen. Die letzte Sozialenzyklika vom Papst Johannes Paul II. *Centesimus annus* bringt das klar zum Ausdruck.

¹⁰¹ WDS, 50.