

Ks. Szymon Drzyżdżyk (PAT, Kraków)

## **Liberalizm ekonomiczno-gospodarczy a nauczanie Kościoła ostatnich wieków**

Kluczową sprawą w możliwości rozpatrzenia związków pomiędzy Kościołem a liberalizmem, ich wzajemnych odniesień, płaszczyzn porozumienia i sporu, jest usytuowanie Kościoła wobec społeczeństwa i państwa w ogóle. Ułożenie relacji między tymi rzeczywistościami, by każda, w możliwie najpełniejszy sposób, mogła realizować założony przez siebie cel, jest problemem ważnym, ale i zarazem niezwykle trudnym. O ile ze strony państwa drogi poszukiwań i rozwiązań wytyczyła na gruncie europejskim rewolucja francuska i dokumenty z nią związane, o tyle ze strony Kościoła baczniejszą uwagę na tak zwaną wówczas „kwestię społeczną” zwrócił papież Leon XIII, wydając w roku 1891 encyklikę *Rerum novarum*. Od tej pory każdy jego następcą wnosił coraz więcej w regulację wzajemnych relacji między nowożytnym państwem a Kościołem.

Osobne miejsce zajmuje wkład *Vaticanum Secundum*, który bardzo mocno zmodyfikował stanowisko Kościoła w kwestii otwarcia na rzeczywistość świata. Blisko dwa wieki po rewolucji francuskiej *aggiornamento* miało streszczać to, co zaczęło się dokonywać. Bezpośrednim kontynuatorem Soboru, żyjącym jego duchem w całej pełni, jest obecny papież Jan Paweł II, autor trzech (do 1991 roku) encyklik społecznych: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i ostatniej – wydanej w setną rocznicę Leonowej *Rerum novarum* – *Centesimus annus*. Srebrny jubileusz Jego pontyfikatu jest dobrą okazją, by podjąć zawartą w tytule niniejszego artykułu problematykę.

Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi<sup>1</sup>. Kościół dostrzega szczególną nowość czasów dzisiejszych i, mimo różnych

---

<sup>1</sup> *Gaudium et spes*, nr 76.

trudności, idzie naprzód ze szczerą ufnością, oferując społeczeństwu wszystko, czego ono szuka i potrzebuje. Oferta ta nie obiecuje naturalnie ziemskiego szczęścia, lecz niesie pomoc w postaci światła łaski, dzięki której można je osiągnąć w sposób jak najlepszy, a zarazem poucza ludzi o przyszłym życiu, przewyższającym życie doczesne<sup>2</sup>. Postawa Kościoła jawi się więc jako głęboko dialogiczna, przy czym płaszczyzna tego dialogu przesunęła się dziś od dialogu Kościół–państwo, do szerszego dialogu Kościół–społeczeństwo. Wobec społeczeństwa pluralistycznego, które nierzadko relatywizuje przekonania, strąca z piedestału autorytety – zarówno Kościół jak i państwo mają więcej wspólnych trosk niż rywalizujących roszczeń: odnajdywanie i obrona wartości, bez których nie ma stabilnego i szczęśliwego społeczeństwa<sup>3</sup>. Przyjęta postawa dialogu jest niezbędna tym bardziej, że nowożytne społeczeństwo budujące swe państwo od dołu, z woli tych, którzy są władzy państwowej poddani, nie potrzebuje w wymiarze politycznym Kościoła. Kościół jest rzeczywistością zastaną, z którą jednak nowożytne państwo musi się liczyć, głównie ze względu na jego opiniotwórczą rangę. Może z nim nawet starać się wchodzić w porozumienie, lecz nie jest doń strukturalnie odniesione<sup>4</sup>. Nowożytne państwo jest religijnie indyferentne, choć indyferencja ta nie determinuje w żaden sposób jednostek je tworzących. Posiadają one prawdziwe pole wolności, które jest do zagospodarowania. Oznacza to dla Kościoła uwolnienie się z więzów kościoła państwowego, ale i zarazem utratę posiadanej w państwie pozycji<sup>5</sup>. Mimo że dialog na płaszczyźnie Kościół–społeczeństwo rodzi nie mniej napięć niż dialog Kościół–państwo, to są one jednak zdrowsze i prawdziwsze. Wędrując pośród ludzi, ukazując swoją oryginalną, ewangeliczną postać, Kościół może z jakąś wiarygodnością zajmować miejsce pośród wielkich społecznych sporów, podejmując swą własną część odpowiedzialności w stosunku do wspólnego dobra całego społeczeństwa<sup>6</sup>.

Jak zatem, na tak zarysowanym tle, jawi się relacja Kościół – liberalizm, czy nieco inaczej, katolicyzm – liberalizm? Choć problematyka ta jest bardzo rozległa i mogłaby z pewnością stanowić temat odrębnej

---

<sup>2</sup> Paweł VI, *Ecclesiam suam*, nr 95.

<sup>3</sup> R. Etchegaray, *Liberalne społeczeństwo i Kościół Katolicki*, [w:] *Społeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1996, s. 168–169.

<sup>4</sup> E. W. Böckenförde, *Ethos współczesnej demokracji i Kościół*, „Znak” 443, s. 38.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> R. Etchegaray, dz. cyt., s. 169.

rozprawy, to warto jednak dostrzec przynajmniej niektóre ważniejsze elementy w dialogu pomiędzy liberalizmem a chrześcijaństwem.

## Świadomość lęku czy nieświadomość problemu?

Sama lektura, niekoniecznie analiza dokumentów Kościoła, w których traktuje się bardziej lub mniej obszernie o liberalizmie, narzuca pogląd, że o „małżeństwie” mówić jest tu trudno. Choć niektórzy współcześni analitycy problemu<sup>7</sup> próbują możliwie najłagodniej przedstawiać jego historię, to nie ulega wątpliwości, że treść dokumentów Magisterium nie zawsze cechowała łagodność. Często zarówno styl jak i używane stwierdzenia świadczyły o ostrej konfrontacji lub wprost potępiały koncepcje opatrzone przymiotnikiem „liberalne”

Pius IX na przykład, w encyklice *Syllabus* z roku 1864, potępił liberalizm zarówno w całości, jak i w jego poszczególnych założeniach, ideach oraz postulatach. Odrzucił on przekonanie, że Biskup Rzymu może i powinien pogodzić się i pójść na kompromis z postępem, liberalizmem i współczesną cywilizacją<sup>8</sup>. Były to anatemy rzucone na wszystkie tezy europejskiego liberalizmu. Wydawało się, że Papież potępia demokrację, wolność słowa, wolność prasy i właściwie wszystkie inne zasady liberalnego porządku<sup>9</sup>.

Leon XIII, który swoją encykliką *Rerum novarum* (1891 r.) zapoczątkował etap dokumentów Kościoła poświęconych *stricto* kwestiom społecznym, w encyklice wydanej kilka lat wcześniej *Humanum genus* (1884 r.) zrównał praktycznie działalność masonów z działalnością liberałów. Natomiast w ogłoszonym w 1888 roku dokumencie *Libertas praestantissimum* stwierdza, że zwolennicy liberalizmu w dziedzinie moralności i polityki zmierzają do tego samego, co naturaliści czy racjoniści w filozofii. Oznacza to supremację rozumu ludzkiego, który odrzucając poddanie się boskiemu i wiecznemu rozumowi, głosi swą niezależność

---

<sup>7</sup> M. Novak, G. Weigel, R. J. Neuhaus, M. Zięba.

<sup>8</sup> N. C. Eberhardt, *A Summary of Catholic History*, t. 2 (St. Louis: B. Herder Book Co., 1962), t. 2, s. 467. Słynne 80. zdanie brzmiało: „nie jest rzeczą możliwą, aby kapłan rzymski (papież – S.D.) mógł i powinien się pogodzić oraz porozumieć z postępem, liberalizmem i współczesnym państwem”

<sup>9</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 51.

i ustanawia siebie najwyższą zasadą, źródłem i sędzią prawdy<sup>10</sup>. Nie mniej dobitne w tonie były sformułowania z Przeglądu Naszego Pontyfikatu, stanowiącego podsumowanie toczonych z liberałami sporów. Pojawia się tam wątek wolności, która jako jeden z najcenniejszych darów Boga ofiarowanych człowiekowi została, zdaniem Papieża, sparo-diowana poprzez stosowanie jej dla usprawiedliwienia nadużyć i ekscesów. „Co należy uznać za wolność?” – pytał Papież. „Czy zwolnienie od wszystkich praw, uwolnienie się od wszystkich hamulców, prawo do kierowania się w każdym działaniu jedynie kaprysem?”<sup>11</sup> Także kluczowy tekst Leona XIII, encyklika *Rerum novarum*, do której odwołują się chyba wszyscy następujący po nim zwierzchnicy Kościoła, zabierając głos w kwestiach społecznych, mimo dość powściągliwej aprobaty dla pryncypiów kapitalizmu jako systemu naturalnego i w zasadzie słusznego, nosi na sobie ślady konfliktu pomiędzy Kościołem a wieloma liberalnymi europejskimi państwami, starającymi się o wyeliminowanie Kościoła ze społecznej sfery życia<sup>12</sup>.

Zdecydowanym antyliberałem był Pius XI. Michael Novak określa jego postawę jako „zjadły atak” przypuszczony na liberalizm<sup>13</sup>. W *Quadragesimo anno* postawiony jest znak równości między liberalną ideologią oraz kapitalistyczną gospodarką, przy jednoczesnym obciążeniu jednej i drugiej winą za wszystkie współczesne nieszczęścia zachodniego świata<sup>14</sup>. Jako podłoże stanu, w którym nastąpiła brutalizacja życia, Papież wskazuje „panowanie ducha indywidualizmu”. Jego zdaniem,

wolna konkurencja doprowadziła do samozagłady, miejsce wolnego handlu zajęło ujarzmienie życia gospodarczego przez garść ludzi, za zdążą zysku przyszła nieokiełznana dążność do panowania, całe życie gospodarcze stało się straszliwie twarde, bezlitosne i brutalne<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> *Liberalne wyzwania*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1998, s. 34–35.

<sup>11</sup> Cyt. za: j. w.

<sup>12</sup> J. I. Calvez SJ, *Encyklika „Rerum novarum” a współczesne problemy społeczne*, „Przegląd Powszechny” 1991 nr 5, s. 239–247; por. M. Zięba OP, *Papież i kapitalizm*, Kraków 1998, s. 11.

<sup>13</sup> M. Novak, dz. cyt., s. 150–151.

<sup>14</sup> Pius XI, *Quadragesimo anno*, 105–109. Por. także równie negatywne wypowiedzi w tym dokumencie: 14, 25, 27, 30, 122, 133.

<sup>15</sup> Tamże, 109.

Także w tej encyklice pojawia się zwrot „bożyszczą liberalizmu”<sup>16</sup>, który każe przypuszczać, że Papieżowi w jego krytyce chodzi o skrajne, absolutyzujące własność i znaczenie praw ekonomicznych, wersje liberalizmu będące z założenia nieprzychylnie państwu i negujące społeczną naturę człowieka<sup>17</sup>.

W *Divini Redemptoris*, ten sam Papież zarzuca liberalizmowi ośmieszanie dzieł miłosierdzia i odmawianie prawa do stowarzyszania się dla robotników. Jednocześnie obarcza winą za komunizm i socjalizm tych przywódców narodów, którzy zlekceważyli nauki i upomnienia Kościoła z przeszłości, chcąc na „fundamencie liberalizmu i laicyzmu zbudować (...) struktury społeczne, które na pierwszy rzut oka wydawały się wielkie i wspaniałe”<sup>18</sup>.

Z kolei brak znajomości i lekceważenie obowiązków społecznych zarzucał liberalizmowi gospodarczemu Pius XII. W Orędziu radiowym, wygłoszonym w pięćdziesiątą rocznicę ogłoszenia *Rerum novarum* 1 VI 1941 roku, podkreślając zasługi swego poprzednika Leona XIII, przypomniał, że w pojęciu socjalizmu materialistycznego tkwi wiele błędów i niebezpieczeństw; podkreślił jednocześnie, że liberalizm gospodarczy także przyniósł fatalne następstwa<sup>19</sup>. Mówiąc z kolei o zagadnieniu własności prywatnej stwierdzał, że sumienie chrześcijańskie nie może uznać za sprawiedliwy takiego ustroju społecznego i tych systemów, które choć uznają prawo własności prywatnej, mają o nim zupełnie błędne pojęcie. Tu pojawia się ważkie zdanie:

Dlatego to Kościół potępił np. kapitalizm, o ile opiera się on na podobnie błędnych pojęciach, roszcząc sobie nieograniczone prawo do własności prywatnej, bez obowiązku podporządkowania się wspólnemu dobru: jest to bowiem sprzeczne z prawem natury<sup>20</sup>.

Jan XXIII natomiast określił zarówno poglądy na temat wolnej konkurencji głoszone przez liberałów, jak i przez marksistów tezy o walce

---

<sup>16</sup> Tamże, 14.

<sup>17</sup> M. Zięba OP, dz. cyt., s. 19.

<sup>18</sup> Pius XI, *Divini Redemptoris*, 37–38.

<sup>19</sup> Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w Dniu Zielonych Świąt dla uczczenia pięćdziesiątej rocznicy encykliki „Rerum novarum”*, 5, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, t. I, Rzym–Lublin 1996, s. 237.

<sup>20</sup> Tenże, *Orędzie radiowe z 1 września 1944 roku*, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej...*, dz. cyt., s. 285.

klas jako najzupełniej sprzeczne tak z nauką chrześcijańską, jak i z samą naturą ludzką<sup>21</sup>. Niemniej jednak, w tym samym dokumencie znajdujemy podkreślenie, że podstawową zasadą życia gospodarczego jest pierwszeństwo prywatnej inicjatywy poszczególnych ludzi, którzy działają bądź jednostkowo, bądź w ramach, tworzonych dla osiągnięcia wspólnych korzyści, zrzeszeń<sup>22</sup>. Z kolei interwencjonizm państwa, jeżeli już jest nieodzowny, winien być tak stosowany, aby nie tylko nie hamował wolności działania osób prywatnych, lecz by ją zwiększał przy jednoczesnym zachowaniu podstawowych praw osoby ludzkiej, których wyrazem jest także prowadzenie własnej działalności produkcyjnej<sup>23</sup>. Tak więc dla Jana XXIII poszanowanie własności prywatnej i poszanowanie prawa prywatnej przedsiębiorczości to dwa filary życia gospodarczego konstytuującego kapitalistyczny system gospodarowania<sup>24</sup>.

Następca Jana XXIII, papież Paweł VI, ogłosił dwa dokumenty, w których zajmuje się kwestią społeczną. Były to: encyklika *Populorum progressio* (1967 r.) oraz wydany osiemdziesiąt lat po Leonowej *Rerum novarum* list apostolski *Octogesima adveniens*. W obu dokumentach pojawia się odwołanie do liberalizmu. *Populorum progressio* krytykuje utrwalane w mentalności wielu przekonania, że

jedynym bodźcem postępu ekonomicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej – wolna konkurencja, zaś prywatna własność środków produkcji to prawo absolutne, nie znające ograniczeń i nie wiążące się z żadnymi zobowiązaniami społecznymi<sup>25</sup>.

Poglądy te uważa Papież za „formę nieskrępowanego liberalizmu” torującego drogę pewnemu rodzajowi tyranii, wyrażającej się w „internacjonalizmie pieniądza, czyli imperializmie międzynarodowym”<sup>26</sup>.

Również w *Octogesima adveniens* Paweł VI nie ograniczył się do stwierdzenia, że chrześcijanin nie może opowiadać się za doktryną marksizmu z jej ateistycznym materializmem, ale ów zakaz rozciągnął także na doktryny liberalne, które choć twierdzą, że podkreślają wolność jednostki, to jednak, według Papieża, wyzwalają tę wolność z jakichkol-

---

<sup>21</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, 23.

<sup>22</sup> Tamże, 51.

<sup>23</sup> Tamże, 55.

<sup>24</sup> M. Zięba OP, dz. cyt., s. 29.

<sup>25</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*, 26.

<sup>26</sup> Tamże.

wiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy (...)<sup>27</sup>. Ten sam Papież i, co ciekawe, w tym samym dokumencie, dostrzega jednak odnowę ideologii liberalnej, powołując się bądź na fakt efektywności ekonomicznej, bądź na obronę jednostek przed wzrastającym naciskiem instytucjonalnym oraz przed tendencjami totalitarnymi władz politycznych. Chrześcijan angażujących się w tym kierunku Papież przestrzega jednak przed idealizowaniem liberalizmu, który staje się proklamacją wolności, przypominając, że liberalizm filozoficzny w swoich podstawach zawiera błędne twierdzenia o autonomii jednostki w jej działalności, motywacjach i korzystaniu z wolności. Trzeba podkreślić, że nie ma tu już imperatywnego zakazu aliansu chrześcijanina z liberalizmem. Wypowiedź Papieża ukazuje raczej ojcowską troskę i jest zachętą do „roztropnego osądzenia” ideologii liberalnej<sup>28</sup>.

To, z konieczności skrótowe, przedstawienie tekstów Magisterium dotyczących liberalizmu odsłania istniejącą w pasterzach Kościoła świadomość lęku przed ideologią, której istotą jest bliżej nieokreślona wolność. Prawdą jest, że dziewiętnastowieczny liberalizm, który swą nazwę wzięł od powstałej w 1812 roku – wrogiej Kościołowi – hiszpańskiej Partii Liberalów, był zazwyczaj agresywny nie tylko wobec Kościoła jako instytucji, ale też wobec religii jako takiej. Prawdą jest, że polityczne postulaty liberałów poprzedniego stulecia dotyczyły kasaty zakonów, konfiskaty kościelnego mienia, izolowania Kościoła od życia publicznego<sup>29</sup>. Prawdą jest, że papieże dziewiętnastowieczni mieli kilka nieprzyjemnych doświadczeń z liberalnymi działaczami. Pius IX zmuszony był uciekać z Watykanu, by ratować życie. Prawdą jest także, że wypowiedzi niektórych działaczy liberalnych, jak Mazzini czy Cavour, były bardzo ostre w tonie, w treści zaś antyklerykalne, a podjęcie przez znajdujących się u władzy w Republice Rzymskiej liberałów prób podporządkowania sobie Państwa Kościelnego nie mogło rodzić sympatii ani nawet tolerancji<sup>30</sup>.

Pomimo tak daleko idącej niejednokrotnie agresywności liberalizm postawił przed Kościołem i katolicyzmem w ogóle problem wolności, który stał się kluczowym, znajdując stosunkowo najpełniejsze rozwinię-

---

<sup>27</sup> Paweł VI, *Octogesima adveniens*, 26.

<sup>28</sup> Tamże, 35.

<sup>29</sup> M. Zięba OP, *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 164.

<sup>30</sup> Por. Z. Drozdowicz, dz. cyt., s. 33, oraz M. Zięba, jw.

cie w deklaracji *Vaticanum Secundum* – *Dignitatis humanae*, jak również w nauczaniu Jana Pawła II.

## W dialogu z Janem Pawłem II

Niewątpliwie Kościół posoborowy zrezygnował z modelu obłądzonej twierdzy strzegącej dostępu do drogocennej perły i stał się Kościołem otwartym na świat współczesny i problemy z nim związane. Cechą szczególną tego otwarcia jest dialog. Celem dialogu jest najczęściej osiągnięcie kompromisu, który sprawia, że mimo wielości koncepcji, spojrzeń i różnic w rozumieniu poszczególnych kwestii, możliwe jest doszukiwanie się elementów wspólnych, pozwalających osiągnąć jakiś przynajmniej poziom porozumienia. Dla Kościoła tym, co najważniejsze w dialogu, jest prowadzenie go w horyzoncie prawdy. Brak tego horyzontu stanowi o niemożliwości prowadzenia dialogu, gdyż ewentualny kompromis oznaczałby zgodę na fałsz<sup>31</sup>.

Biblioteki katolickich uczelni, tak polskich, jak i rzymskich, zawierają ogromne ilości prac habilitacyjnych, doktorskich, magisterskich, których tytuły kończy sformułowanie: „w ujęciu (w myśli, według) Jana Pawła II”. Nierzadko jedyną ambicją ich autorów jest wykazanie, że myślą tak samo jak Papież<sup>32</sup>. Obok tych autorów pojawiają się też tacy, którzy pragną wykazać coś zupełnie przeciwnego, mianowicie, że to Papież myśli tak, jak oni. Pewne grupy interesów, niezależnie od politycznych skłonności, usiłują wykazywać, że Papież jest po ich stronie, a jego nauka od dawna stanowi element danego programu ideowego<sup>33</sup>. Tak więc każdy chce pozyskać Papieża dla swoich własnych celów, nierzadko radykalnie różnych od zakładanych przez Jana Pawła<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Poglądy Kościoła na ten temat wyrażone są najpełniej w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor*, gdzie Papież wnikliwie analizuje problem prawdy i jej związków z wolnością.

<sup>32</sup> A. Dylus, *Wolny rynek – ubóstwo – uczestnictwo*, „Tygodnik Powszechny”, dodatek „Kontrapunkt” nr 8/9 (26/27) 18 X 1998.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże. Chodzi o to, że np. socjaliści eksponują papieską krytykę bezwzględnej pogoni za zyskiem i z zadowoleniem konstatają spójność własnej ideologii z podstawowymi zasadami społecznymi chrześcijaństwa. Chadeccy – spójność z nauką głowy Kościoła odkrywają w jego krytyce systemów opartych na



Powołanie na stolicę Piotrową Karola Wojtyły wiązało się u wielu z oczekiwaniem jakiejś niezwyklej syntezy. Problem w tym, że oczekujący na nią wyobrażali ją sobie dokładnie po swojemu, według własnej recepty, a raczej według własnej koncepcji ideologicznej. Oczywiście jest, że zaspokojenie tych wszystkich sprzecznych ze sobą koncepcji ideologicznych było niemożliwe. Wywołało to naturalnie krytykę i głosy niezadowolonia ze strony ludzi, którzy dopasowywali papieskie wypowiedzi do tego, co wyobrażali sobie, że Jan Paweł II powiedzieć powinien<sup>35</sup>.

Nie inaczej postępują obrońcy stanowisk prokapitalistycznych, liberalnych, którzy zarzucają Papieżowi, że jego język jest izomorficzny z językiem marksistów, że posługuje się pochodzącym z teologii wyzwolenia pojęciem grzesznej struktury, że używa kategorii Północ-Południe zaczerpniętej z języka lewicy. Ponadto oskarża się go o socjalistyczną perspektywę i krytyczny stosunek do własności prywatnej<sup>36</sup>. Jest to z pewnością nadużycie, którego przyczyny tkwią w traktowaniu ideologicznych stanowisk prokapitalistycznych jako czegoś w rodzaju Pisma Świętego, wedle którego określa się jakość papieskich wypowiedzi. To, co zgadza się z prokapitalistycznym, liberalnym punktem widzenia, jest chwalone, a co się z nim nie zgadza, jest bardzo ostro krytykowane<sup>37</sup>. Nie sposób zgodzić się z tymi liberałami, którzy, nie podejmując wysiłku, aby dotrzeć do istoty nauczania Jana Pawła II, mają skłonność do zajmowania jednego z dwóch stanowisk: bądź interpretują Papieża tak, by zrobić z niego liberała, bądź krytykują go za socjalistyczne odchylenie<sup>38</sup>.

---

ideologii marksistowskiej, zaś związki zawodowe czują się dowartościowane uznaniem ich znaczenia. Każdy wpada w ten sposób w samozachwyt, że oto jego myślenie, proponowane koncepcje, czy szczegółowe programy przystają do poglądów niekwestionowanego autorytetu o światowej skali, jakim jest Papież.

<sup>35</sup> M. Dzielski, *Odrodzenie ducha – budowa wolności*, Kraków 1995, s. 159.

<sup>36</sup> Dzielski przytacza tu szereg pism, takich jak: *The American Spectator*, *Crisis*, *National Review*, gdzie autorzy, jak Michael Novak, Tom Bethell, Reid Buckley, krytykują Papieża lub próbują usprawiedliwiać w dość oryginalny sposób, bo pokazując, że „nie jest taki niedobry” i że ma pewne zalety; s. 159.

<sup>37</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 160.

<sup>38</sup> Tamże, s. 166. Na lewym skrzydle Partii Demokratycznej USA umieszcza Papieża N. von Hoffman w *The anti-monetarist Pope*, „Spectator” 10 X 1981, s. 11. Z kolei w książce *Papal Economies*, ed. P. F. Lawler, Washington DC 1982, autorzy dowodzą, że nauka papieska jest wielkim krokiem w kierunku demokratycznego kapitalizmu.

## Spojrzenie w prawdzie

Nie da się zaprzeczyć, że osoba i myśl społeczna Jana Pawła stwarzają formacji liberalnej spore trudności. O ile socjaliści próbują robić z Ojca Świętego socjalistę, a liberałowie liberała, o tyle spojrzenie w prawdzie powinno dążyć ku odideologizowaniu społecznego nauczania Kościoła. Gdy sięgniemy do encykliki *Sollicitudo rei socialis*, przekonamy się, że Papież określa myśl społeczną nie jako należącą do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej<sup>39</sup>. Jest to zatem kategoria niezależna, zmierzająca do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania, a to jest właśnie zadaniem Kościoła, bez względu na system polityczny i gospodarczy, w którym aktualnie się on znajduje. W taki sposób pojmował te kwestie jeden z krakowskich liberałów lat osiemdziesiątych, Mirosław Dzielski, gdy pisał:

Papież z pewnością nie jest liberałem w takim znaczeniu, w jakim ja jestem. Ale nie zabrania nam być liberałami w wolnościowym rozumieniu tego słowa. Myśl społeczna Kościoła w interpretacji Jana Pawła II to nie żadna ideologia, to nie żadna trzecia droga między kapitalizmem a socjalizmem (...), to teologia moralna (...). Papież mówi o rzeczach najistotniejszych, najważniejszych z religijnego punktu widzenia i przekonuje mnie głęboko. Uważam, że trzeba go bardzo uważnie słuchać... Ale nie wydaje mi się, by Papież chciał mnie nauczyć jakiejś doktryny społecznej. Pozwala mi mieć własną doktrynę – tyle tylko, że mam ją stale rewidować na gruncie myśli społecznej Kościoła i etyki. Mam sprawdzać, czy jej wyniki są zgodne z tym, co rozum i sumienie nakazuje<sup>40</sup>.

## Spór o sprawiedliwość

Jednym z kluczowych pojęć mocno zakorzenionych w społecznej nauce Kościoła jest pojęcie „sprawiedliwości społecznej”. Termin ten pojawia się wielokrotnie<sup>41</sup> w nauczaniu Magisterium począwszy od *Quadragesimo anno* Piusa XI aż po Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone

---

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 41.

<sup>40</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 168; 431.

<sup>41</sup> Pojęcie „sprawiedliwości społecznej” pojawia się w następujących dokumentach Stolicy Apostolskiej z zakresu nauki społecznej: QA 74, 88; DR 51–54; Przemówienie Pawła VI w Genewie 10 czerwca 1969 r., 8, 14, 16–18; PP 44, 59; *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej z 1.09.1980.*, 1; LE 2, 8, 19–20.

na sesji plenarnej Międzynarodowej Organizacji Pracy (Genewa, 15 VI 1982). Sam termin nie budzi kontrowersji. Problem pojawia się w momencie, gdy Papież w *Laborem exercens*, używa pojęć „sprawiedliwość” i „sprawiedliwość społeczna”, nie definiując ich i nie odróżniając od siebie. Sugeruje to zatem, że posługuje się nimi zamiennie.

Dla myśli liberalnej, reprezentowanej choćby przez noblistów: Friedricha Augusta von Hayeka oraz Milтона Friedmana, pojęcia te wzajemnie się wykluczają. Realizacja sprawiedliwości społecznej wyklucza logicznie istnienie sprawiedliwości. Papież, tak ujmując problem, stawia siebie w jednym rzędzie z lewicą, która, używając podobnych operacji semantycznych, posługuje się zamiennie pojęciami sprawiedliwości społecznej i sprawiedliwości, przemycając do tego pierwszego pozytywne odniesienia, jakie dla większości ludzi zawiera pojęcie sprawiedliwości<sup>42</sup>. Dla Hayeka sprawiedliwość społeczna to miraż<sup>43</sup>, z logicznego punktu widzenia całkowity nonsens, tak samo jak „czujący kamień”, sprawiedliwy może być tylko pojedynczy człowiek, a nie całe społeczeństwo<sup>44</sup>. Żądania sprawiedliwości społecznej mają swoje źródło w koncepcji zapewnienia wszystkim równego startu i jednakowych szans. To jednak wymagałoby od rządu dążenia do zapanowania nad wszystkimi okolicznościami, mającymi istotne znaczenie dla perspektyw życiowych konkretnej jednostki i takiego ich kształtowania, by zapewniło to wszystkim takie same szanse. Taka planowa adaptacja szans do jednostkowych zamierzeń i zdolności byłaby naturalnie zaprzeczeniem wolności. W gruncie rzeczy, źródłem tych żądań jest niezadowolenie, jakie u tych, którym powiodło się gorzej, wywołują cudze sukcesy. Mówiąc wprost, jest to zawiść. Właśnie zawiść, tyle że ukrywana pod szlachetną maską sprawiedliwości społecznej, prowadzi do poważnych zagrożeń wolności<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 131.

<sup>43</sup> F. A. Hayek, *Law Legislation and Liberty*, t. 2: *The mirage of social justice*, Chicago 1976, s. XIII.

<sup>44</sup> *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, red. M. Zmierczak i S. Wronowska, Warszawa–Poznań 1993, s. 193.

<sup>45</sup> F. A. Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa–Wrocław 1987, s. 90. Próba poparcia żądań wprowadzania sprawiedliwości społecznej argumentem, że celem polityki powinno być wyeliminowanie wszystkich przyczyn niezadowolenia, prowadzi nieuchronnie do wniosku, że „do obowiązków władzy należy dbanie, aby nikt nie był zdrowszy, nie odznaczał się lepszym usposobieniem, nie miał odpowiedniejszej żony czy lepiej radzących sobie dzieci niż ktokolwiek in-

Ustrojem stwarzającym absurdalną sytuację, w której aparat państwowy powołany jest do realizacji sprawiedliwości społecznej, stając się potężną, hierarchicznie ukształtowaną, wszystko ogarniającą i przez nikogo nie kontrolowaną machiną – jest socjalizm. W nim „ideologia staje się obowiązującą normą myślenia, kłamstwo obyczajem, a absurd wdziera się we wszystkie dziedziny życia”<sup>46</sup>. Warunkiem realizacji sprawiedliwości społecznej jest silne państwo, a zatem, i tak rozumieją to jej rzecznicy, im więcej państwa, tym więcej sprawiedliwości.

Formuła sprawiedliwości społecznej łączy elementy formuł egalitarystycznych, ale też formuł merytarnych, postulując z jednej strony zapewnienie każdemu możliwości uzyskania życiowego sukcesu oraz zagwarantowanie zaspokojenia podstawowych potrzeb w przypadku niezdolności do pracy czy niemożności utrzymania się z własnej pracy, z drugiej strony – wynagrodzenie w należyty sposób zasług, wysiłków i wyników pracy, a także wynagradzanie ryzyka przedsiębiorczości i możliwość przekazywania swego dorobku dzieciom<sup>47</sup>. Próba takiego stosowania sprawiedliwości społecznej rodzi nieustanne konflikty dotyczące sposobu rozdziału tych dóbr. Na przykład czy dać je bardziej potrzebującemu, czy bardziej zasłużonemu? Posługiwanie się sprawiedliwością społeczną w celu przewyciężania konfliktów społecznych jest w gruncie rzeczy niesprawiedliwe. Sprawiedliwość społeczna realizowana jest w drodze centralnej dystrybucji. W związku z tym ktokolwiek coś dostaje, dostaje kosztem innego. Walka o sprawiedliwość społeczną to walka o podział puli, której to walki nie regulują żadne zasady. Konflikt sił nie tylko nie znika, ale tak naprawdę dopiero się wywiązuje i staje się barbarzyński<sup>48</sup>. Tak więc sprawiedliwość społeczna, by użyć sformuło-

---

ny. Gdyby wszystkie niespełnione pragnienia istotnie obciążały sumienie społeczeństwa, byłby to koniec odpowiedzialności osobistej” Tamże. W podobnym duchu wypowiada się Tawney: „Nawet gdyby wszystkich, którym się nie powiedło, można było przekonać, że mają równe szanse, ich niezadowolenie i tak nie zostałyby uśmierzone; przeciwnie, mogłoby ono w rzeczywistości wzrosnąć. Gdy wiadomo, że możliwości są nierówne, a selekcja wyraźnie preferuje bogactwo lub dziedziczenie, ludzie usprawiedliwiają swoje niepowodzenia mówiąc, że nie mieli naprawdę szansy – system jest niesprawiedliwy”, R. H. Tawney, *Equality*, London 1931, s. 52.

<sup>46</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 175.

<sup>47</sup> *Kompedium wiedzy o społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 48–49.

<sup>48</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 133. Sytuację taką obserwujemy aktualnie w Polsce. Słyszcy się głosy, że np. górnicy, ponieważ stanowią duże lobby są w stanie dla

wania Johna Stuarta Milla, jest jak „najbardziej antyspołeczną i niegodziwą z namiętności”<sup>49</sup>.

Aby rynek mógł funkcjonować, potrzebne jest naturalnie pojęcie sprawiedliwości. Ale w koncepcji wolnego rynku sprawiedliwość oznacza traktowanie wszystkich w taki sam sposób. Chodzi o to, żeby p r a w o było jednakowe dla wszystkich. Sprawiedliwość właśnie powoduje, że wolność jednostki posiada granice. Granicą mojej wolności jest wolność drugiego człowieka<sup>50</sup>. Stosowanie zaś sprawiedliwości społecznej rozregulowuje rynek. Na miejsce obiektywnego mechanizmu pojawia się potężna kadra biurokratów, którzy przydzielają wszystkim wedle własnego upodobania, pamiętając przede wszystkim o sobie. Stosowanie tej zasady bierze się z błędnego rozumienia zasady równości, którą traktuje się nie jako, wynikającą z równości wobec prawa, równość szans, ale jako równość rezultatów. Ktoś te rezultaty rozdzielić powinien, a jako że trudno jest ocenić obiektywnie miarę zasług czy potrzeb, tym kimś staje się z konieczności człowiek posiadający władzę. W konsekwencji efektem wcielenia w życie idei sprawiedliwości społecznej jest konieczność władzy człowieka nad człowiekiem, w miejsce panowania nad człowiekiem prawa<sup>51</sup>.

Można wyodrębnić trzy najważniejsze, negatywne skutki funkcjonowania zasady sprawiedliwości społecznej jako powszechnej namiętności:

- w sferze obyczajów – ich zepsucie jako następstwo niekontrolowanych namiętności,
- w sferze świadomości prawnej – brak zasad panujących nad człowiekiem,
- w sferze ekonomicznej – nadwerężenie, a czasem zupełne zniszczenie obiektywnej funkcji cen. Ma to dalsze konsekwencje w redukowaniu udziału w dochodzie ludzi niezwykle pożytecznych z produkcyjnego punktu widzenia<sup>52</sup>.

---

siebie coś „wystrajkować” z państwowej puli, a np. pielęgniarki, lub nauczyciele, którym strajkować nie wypada, już nie mają takiej siły przebicia. Walka jednak trwa i w społeczeństwie siłą rzeczy zasiewana jest nienawiść jednych przeciwko drugim, no bo jak długo z podatków, które płaci część, a którymi dystrybuuje państwo, mają być utrzymywani ci, którzy ich wcale nie płacą? Co więcej, pogłębiają deficyt państwa.

<sup>49</sup> J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959, s. 229.

<sup>50</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 162.

<sup>51</sup> Tamże, s. 139.

<sup>52</sup> Tamże, s. 139–140.

Na tym tle powróćmy do „kłopotliwego” dla wielu liberałów tekstu encykliki *Laborem exercens*. Trudno jest zarzucić Papieżowi taką interpretację sprawiedliwości społecznej, jak przedstawiona powyżej. Zasadne jest jednak pokazanie zagrożenia tkwiącego w zamiennym posługiwaniu się terminami: „sprawiedliwość” i „sprawiedliwość społeczna”. Należy dostrzec głębszy sens, a raczej inny rodzaj sprawiedliwości, o której mówi Jan Paweł II. Sprawiedliwości, która pozwoli potrzebującym uzyskać coś więcej niż to, co mogą dostać przez podział pracy. Ten rodzaj sprawiedliwości to raczej miłosierdzie, solidarność, która ma wyznaczać inną, znacznie głębszą motywację ludzkiego stosunku do drugiego człowieka wypływającą z moralnej odpowiedzialności. Nie może ona natomiast stać się zasadą funkcjonowania mechanizmu produkcji, zasadą liberalnej gospodarki.

## Ustalenie stanowisk

Jan Paweł II w *Tertio millennio adveniente* tak scharakteryzował, wydaną siedem lat wcześniej, drugą swoją encyklikę społeczną:

*Sollicitudo rei socialis* była poniekąd systematycznym przypomnieniem całej społecznej nauki Kościoła na tle konfrontacji dwóch bloków Wschód–Zachód i zagrożenia wojną nuklearną. Te dwa wątki społecznej nauki Kościoła – obrona godności i praw osoby ludzkiej w obrębie sprawiedliwej relacji pomiędzy pracą a kapitałem oraz troska o pokój – spotkały się i połączyły w tekście tej encykliki<sup>53</sup>.

Znaczna część tekstu encykliki poświęcona jest skutkom militarnej konfrontacji pomiędzy Wschodem, inspirowanym przez kolektywizm marksistowski i Zachodem, dla którego źródłem inspiracji jest liberalny kapitalizm<sup>54</sup>. Jednocześnie Papież stwierdza, że „społeczna nauka Kościoła jest krytyczna zarówno wobec kapitalizmu, jak i wobec kolektywizmu marksistowskiego”<sup>55</sup>.

Takie ujęcie problemu, czyli poddanie krytyce zarówno liberalnego kapitalizmu, jak i socjalizmu zrodziło, zwłaszcza wśród liberałów, opór. Wspominany już Mirosław Dzielski opisuje nastroje panujące podczas

---

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 22.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 20.

<sup>55</sup> Tamże, 21.

panelowej dyskusji w klasztorze OO. Dominikanów w Krakowie na temat encykliki *Sollicitudo rei socialis*, gdzie ostro ją krytykowano właśnie z liberalnych pozycji. Ryszard Legutko zarzucał Papieżowi marksizujący język, operowanie pojęciami Północ-Południe, używanie sformułowania „grzeszna struktura”<sup>56</sup>, funkcjonującego przede wszystkim na gruncie teologii wyzwolenia. Najpoważniejszym jednak „wykroczeniem” popełnionym przez Papieża było potraktowanie kapitalizmu i socjalizmu jako dwóch błędnych ideologii, które trzeba odrzucić<sup>57</sup>.

Krytykowany w encyklice liberalny kapitalizm dotyczy tej jego formy, w której przymiotnik liberalny odnoszony jest do liberalizmu w jego francuskim rozumieniu. Liberalizm w tym ujęciu to nie nastawienie wolnościowe, ale permisywizm, tolerancja dla rozwiązłości, nieuznawanie ram religijnych, norm moralnych, prawa naturalnego. To liberalizm ateistyczny, pyszny racjonalizmem i ludzkim intelektem, któremu wydaje się, że może sam urządzić świat. Taki rodzaj liberalnego kapitalizmu, obciążony także dążeniem do zysku za wszelką cenę, jest słusznie krytykowany, krytykowany jako ideologia, której wcielanie prowadzić może do zguby ludzkości<sup>58</sup>. Praca ludzka ma również inne wymiary niż tylko żądza zysku i korzyść własna. Motyw religijny, moralny, motyw satysfakcji z pracy pozwalają na bardziej harmonijny jej rozwój. Tymczasem dla liberałów krytycznych wobec Papieża niemożliwe jest istnienie ekonomii opartej na czymś innym niż na żądzy zysku<sup>59</sup>. Budowanie na tym fundamencie wydaje się zbyt kruche, ponieważ system gospodarki rynkowej nie utrzyma się długo, jeżeli nie będą przestrzegane prawa gwarantujące jego stabilność<sup>60</sup>. Entuzjazm dla liberalizmu ekonomicznego nie może być fanatyczny<sup>61</sup>. Jeżeli nadmierna żądza zysku nie powściągnana normami moralnymi, uczuciami religijnymi pchnie kapitalistów czy związki zawodowe do walki politycznej o wzrost własnych materialnych korzyści, to system gospodarki rynkowej, której zwolennikami są liberałowie, musi legnąć w gruzach<sup>62</sup>. Przestrzegając konse-

---

<sup>56</sup> Tamże, 36.

<sup>57</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 166.

<sup>58</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 167, 431.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże, s. 167-168.

<sup>61</sup> R. Legutko, *Fenomen Dzielskiego*, [w:] *Widzieć mądrość w wolności – Księga pamięci Mirosława Dzielskiego*, Kraków 1991, s. 54.

<sup>62</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 168.

kwentnie oddzielenia sacrum od profanum, nie mieszając transcendentji z porządkiem ziemskim, nie należy czynić nigdy z systemu ekonomicznego przedmiotu kultu.

W tej perspektywie krytyka, jakiej Jan Paweł II poddał liberalny kapitalizm i kolektywizm marksistowski w *Sollicitudo rei socialis*, stanowi niezwykle inspirację. Papież obu ideologiom zarzuca brak fundamentu religijnego i moralnego, i to jest wspólny korzeń zła tkwiący w obu systemach<sup>63</sup>. Jest dziś duże zapotrzebowanie na ludzi, którzy przywracaliby ten fundament rzeczywistości ekonomiczno-politycznej. Bez moralnej i religijnej motywacji nie ma możliwości, żeby system wolności przetrwał; bez niej ludzie nie mają po prostu motywacji, żeby go bronić<sup>64</sup>.

Choć późniejsi komentatorzy papieskiej encykliki przypisują Ojcu Świętemu zajmowanie stanowiska, które Amerykanie nazwaliby „liberalnym”<sup>65</sup> ze względu na wsparcie instytucji demokratycznego kapitalizmu i skłanianie się ku uporządkowanej wolności, to nie ulega wątpliwości, że Papież liberałem nie jest<sup>66</sup>. Nie ma to jednak żadnego znaczenia, gdyż zadaniem Papieża nie jest popieranie takiego czy innego systemu, lecz ocena moralna tychże systemów, mówienie o rzeczach najistotniejszych, najważniejszych z religijnego punktu widzenia i konstruktywna krytyka. A to czyni on z wielką mądrością i roztropnością już od 25 lat.

---

<sup>63</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 164.

<sup>64</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 431. Podobnie o religijnym podłożu kapitalizmu pisze I. Kristol [w:] *Two Cheers for Capitalism*, New York 1978, s. 187. Twierdzi, że bez religijnego wymiaru i głębszych korzeni kulturowych, wolny rynek nie będzie w stanie odeprzeć inwazji etatyzmu.

<sup>65</sup> Czyni tak Michael Novak w: *Liberalizm – sprzymierzeniec, czy wróg Kościoła*, s. 248–249. Novak przedstawia trzy płaszczyzny, w których Papież zajmuje liberalne stanowisko: płaszczyzna porządku politycznego, porządku gospodarczego i porządku moralnego. Co się tyczy pierwszej, Jan Paweł II twierdzi, że demokracja, rządy prawa, ograniczony rząd i poszanowanie praw ludzkich stanowią zasadnicze warunki porządku społecznego, który zgodny jest z wolą Bożą. Mówiąc o porządku gospodarczym Papież podkreśla, że prawo do gospodarczej inicjatywy wypływa z wizerunku Boga inspirującego ludzką podmiotowość. Co się zaś tyczy porządku moralnego, Papież czyni religijną wolność, pluralizm i transcendentne prawa sumienia zasadniczymi wyznacznikami autentycznego rozwoju.

<sup>66</sup> M. Dzielski, dz. cyt., s. 168 i 431.



# Economic Liberalism and the Teaching of the Church in Recent Centuries Summary

The key issue for the possibility of surveying the relations between the Church and liberalism, their mutual references, areas of agreement and argument is the position of the Church in relation to society and state in general. The arrangement of relations between these realities in such a way that each would be able to realise as fully as possible their aims is an important, yet an extremely difficult, problem. If, on the part of the state the directions of searching and solutions were established on the European ground by the French Revolution and the documents connected with it, then on the part of the Church special attention to the so called "social issue" was drawn by pope Leo XIII, who in 1891 published an encyclical *Rerum Novarum*. Since that time his every successor introduced new issues into the regulation of mutual relations between a modern state and the Church.

Another dimension opens with the Second Vatican Council, which considerably modified the views of the Church on an issue of opening to the reality of the world. Nearly two centuries after the French Revolution aggiornamento was to summarise what began to happen. A direct continuator of the Council, and one who continues to live in its spirit, is the present pope John Paul II, the author of three (since 1991) social encyclicals: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* and the last, whose publication coincided with a hundredth anniversary of Leo's *Rerum novarum* – *Centesimus annus*. The silver jubilee of his pontificate is a good occasion to undertake the subject matter formulated in the title of this paper.