

FRANCISZEK JANUSZ MAZUREK  
Lublin

## CZY MOŻLIWY JEST „LIBERALIZM KATOLICKI”?

### WSTĘP

Historia filozofii ukazuje, że nie było i nie ma tylko dwóch kierunków filozoficznych, w tym antropologii filozoficznych, lecz jest ich o wiele więcej i są one bardzo zróżnicowane. Historia doktryn społecznych i polityczno-prawnych pozwala nam poznać liczne koncepcje społeczeństwa, genezy, natury państwa, jego ustrojów polityczno-społecznych, w tym także demokracji, oraz natury i funkcji prawa. Mimo to występuje współcześnie swoisty rodzaj „daltonizmu” – redukcjonizm, wyrażający się tym, iż wszystkie filozofie społeczne i polityczne sprowadza się do dwu: do „koloru białego” i do „koloru czarnego”, to jest do indywidualistycznego liberalizmu lub marksistowskiego kolektywizmu. Czyni się to także z katolicką nauką społeczną. Jeśli w katolickiej nauce społecznej mówi się o własności prywatnej i prawach wolnościowych, to wpycha się ją na siłę do „worka koloru białego”, jeśli zaś mówi się w niej o sprawiedliwości społecznej i prawach społecznych, np. o prawie do pracy, to wciska się ją do „worka koloru czarnego”. Proceder ten uprawiają zarówno autorzy o orientacji marksistowskiej, jak i o orientacji liberalnej, a także „katolicy”, jak np. Michael Novak.

Katolicka nauka społeczna opiera się na zupełnie innej antropologii filozoficznej i teologicznej niż wymienione filozofie społeczne. Jan Paweł II w przemówieniu na plenarnej konferencji Episkopatu Polski, na Jasnej Górze, 5 VI 1979 roku dobitnie stwierdził, że „nauka społeczna Kościoła [...] istniała bowiem od początku jako konsekwencja Ewangelii oraz przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka w jego stosunku z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu

wspólnotowym i społecznym”<sup>1</sup>. Już ten cytat wskazuje, jak należy interpretować sformułowanie tego artykułu i dlaczego ujęto go w cudzysłów, czyli w słowa cudze, a nie własne słowa papieży – społecznej nauki Kościoła. Sugeruje on też, czy można sensownie mówić o „indywidualistycznej wersji katolicyzmu społecznego”. Nauczanie społeczne Kościoła pojawiło się więc wraz z jego powstaniem, czyli jest starsze od wszelkiego rodzaju socjalizmów i liberalizmów. Nauczaniu temu towarzyszyła katolicka myśl społeczna zawarta w pismach Ojców Kościoła i traktatach teologicznych i filozoficznych w następnych wiekach. Natomiast katolicka nauka społeczna jako wyodrębniona dyscyplina naukowa pojawiła się dość późno, gdyż dopiero pod koniec XIX wieku. Jej twórcą jest H. Pesch. Nauczanie społeczne Kościoła i katolicka nauka społeczna stanowią integralną całość. Jan Paweł II używa nawet tych określeń zamiennie. W. Piwowarski pisze, że „katolicka nauka społeczna jest to nauczanie społeczne Kościoła katolickiego oraz oparta na nim naukowa refleksja uczonych specjalistów i działaczy katolickich”<sup>2</sup>. Źródłami katolickiej nauki społecznej są: Pismo święte, nauczanie społeczne Kościoła, antropologia teologiczna i katolicka antropologia filozoficzna. Wykorzystuje ona także ekonomię, socjologię, historię i inne dyscypliny naukowe. Z konieczności posługuje się ona metodą interdyscyplinarną, wprowadzoną przez Cz. Strzeszewskiego, później zaś także przez autorów w krajach zachodnich. Kościół ma własną naukę społeczną, w której zawiera się oficjalne nauczanie społeczne Kościoła – papieży, soborów, synodów i biskupów oraz nieoficjalne, to jest refleksja uczonych katolickich nad tym nauczaniem<sup>3</sup>.

#### STAŁY I ROZWOJOWY CHARAKTER NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Papież Jan Paweł II pisze: „Nauka społeczna Kościoła *nie jest* jakąś «trzecią drogą» między *liberalnym kapitalizmem* i *marksistowskim kolektywizmem*, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona *kategorię niezależną*. Nie jest także *ideologią*, lecz *dokładnym sformułowaniem* wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowo-

---

<sup>1</sup> *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja*. Poznań-Warszawa 1979 s. 94.

<sup>2</sup> *ABC katolickiej nauki społecznej*. Pelplin 1993 s. 26.

<sup>3</sup> Określeniem „katolicka myśl społeczna” będziemy się posługiwać przede wszystkim przy prezentacji poglądów Novaka, który prawie wyłącznie używa tego określenia.

wym celem jest *wyjaśnianie* tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do *ukierunkowania* chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny *ideologii*, lecz *teologii*, zwłaszcza teologii moralnej<sup>4</sup>. „Ideologia” jest terminem wieloznacznym. Wydaje się, że Papież używa tego terminu w znaczeniu wąskim jako zespół poglądów, w których zawarte są cele, zasady i programy działania określonej grupy czy klasy społecznej i służące tym grupom, a niedogodne są dla innych<sup>5</sup>. Nauczanie społeczne Kościoła ma charakter uniwersalny, zresztą jak sam Kościół, i nie podaje konkretnych programów, lecz ogólne zasady odnoszące się do spraw gospodarczych, społecznych i kulturalnych; podaje też określone wskazania rozwiązań kwestii społecznej, która dziś stała się kwestią ogólnoswiatową. Nauczanie społeczne Kościoła rozwija się, ale nie zmieniają się podstawowe zasady, w świetle których oceniana jest rzeczywistość społeczno-gospodarcza i polityczna, lecz zmieniają się formy realizacyjne tych zasad. Przymiotem więc nauczania społecznego Kościoła jest to, iż zawiera ona elementy stałe – podstawowe zasady i koncepcję człowieka – *imago Dei* – i elementy rozwojowe. Rozwojowość ta polega na tym, iż zawsze od nowa ocenia wciąż zmieniającą się rzeczywistość gospodarczą, społeczną, polityczną i moralno-kulturową w świetle tych zasad i koncepcji człowieka jako osoby i istoty z natury swej społecznej. Można porównać to do oceny ludzi w zależności od ich wieku (czynią to np. lekarze). Inaczej oceniamy dziecko, inaczej człowieka dojrzałego i sprawnego fizycznie i umysłowo, jeszcze inaczej ludzi chorych i starych, ale zawsze na podstawie niezmiennej zasady godności osoby ludzkiej, która przysługuje każdemu człowiekowi. Zasada godności jest niezmienna. Rozwojowość nauki społecznej Kościoła wyraża się także tym, iż wciąż odczytywane są nowe treści zawarte w zasadach podstawowych za pomocą także innych nauk, w tym również ekonomii. Ten przymiot nauki społecznej Kościoła Jan Paweł II ujął następująco: „Przyświecają mi w tym głównie *dwa cele* o niemałym znaczeniu: z jednej strony oddanie hołdu temu historycznemu dokumentowi [encyklice Pawła VI *Populorum progressio*, podkr. moje – F. J. M.] i zawartemu w nim nauczaniu; z drugiej, za wzorem moich czcigodnych Poprzedników na Stolicy Piotrowej, potwierdzenie *ciągłości* nauki społecznej, a zarazem stałej jej *odnowy*. W istocie rzeczy ciągłość i odnowa stanowią dowód *nieprzemijającej wartości* nauczania Kościoła. Te dwie cechy są bowiem znamienne dla jego nauczania w dziedzinie społecznej. Jest ono *stałe*, gdyż

<sup>4</sup> *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1988 n. 41.

<sup>5</sup> Tak rozumie ideologię w węższym sensie S. Kamiński (*Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1970 s. 200).

pozostaje identyczne w swojej najgłębszej inspiracji, w «zasadach refleksji», w swoich «kryteriach ocen», w podstawowych «wytocznych działaniach», a nade wszystko w wiernej i żywotnej więzi z Ewangelią Chrystusową. Jest zarazem zawsze *nowe*, gdyż podlegające koniecznym i potrzebnym zmianom dyktowanym przez różne uwarunkowania historyczne i nieustanny bieg wydarzeń, pośród których upływa życie ludzi i społeczeństw»<sup>6</sup>. Podano tu dłuższą wypowiedź Papieża, ponieważ pozwala ona poznać niedopuszczalny sposób interpretacji encyklik papieskich przez niektórych liberałów, jak np. Novaka, który lubuje się w przeciwstawianiu nauczania jednego papieża nauczaniu innych papieży. Taką też metodę stosowali marksiści.

Przy interpretacji dokumentów społecznego nauczania Kościoła należy trzymać się określonych kryteriów celem uniknięcia wypaczenia myśli w nich zawartych. Kryteriami tymi są: ustalenie w poszczególnych dokumentach niewątpliwej myśli papieża; analiza poszczególnych tekstów, która musi być korelowana z myślą przewodnią określonego dokumentu i w porównaniu z innymi dokumentami papieża (niedopuszczalne jest ich przeciwstawianie); wyjaśnianie dokumentów w świetle katolickiej antropologii teologicznej i filozoficznej (niedopuszczalna jest ich interpretacja w świetle filozofii indywidualistycznego liberalizmu czy też marksizmu); interpretacja dokumentów w kontekście historycznym – warunków społeczno-gospodarczych i politycznych, w których zostały ogłoszone; wyjaśnienie używanych terminów i wreszcie – ustalenie elementów stałych – niezmiennych i rozwojowych<sup>7</sup>. W katolickiej nauce społecznej rozwijanej przez autorów katolickich, zresztą jak w każdej innej dyscyplinie naukowej, są różne szkoły: szkoła solidaryzmu społecznego (Pesch), prawa naturalnego (Messner), personalizmu (Strzeszewski), teologii rozwoju i inne.

## LIBERALIZM

Trudno jest podać definicję liberalizmu, gdyż różne są jego rodzaje, tradycje, dotyczy różnych dziedzin, podlega on jako teoria i praktyka ciągłym zmianom. J. Szacki uważa nawet, że wspólnym jego elementem jest sam termin „liberalizm”, oraz że nie można go ściśle zdefiniować<sup>8</sup>. Co więcej, termin „liberalizm” używany jest na oznaczanie sprzecznych treści<sup>9</sup>. J. Gary wyraża nawet wątpliwość, czy można używać terminu „liberalizm” w liczbie pojedynczej,

<sup>6</sup> SRS n. 3.

<sup>7</sup> Cz. S t r z e s z e w s k i. *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1985 s. 166.

<sup>8</sup> *Liberalizm po komunizmie. Demokracja, filozofia i praktyka*. Kraków 1994 s. 22-23.

<sup>9</sup> K. M i n o g u e. *The Liberal Mind*. London 1963 s. 13.

gdź są różne liberalizmy<sup>10</sup>. Wymienia się liberalizm społeczny, polityczny, gospodarczy, moralno-kulturowy, europejski i amerykański, paleoliberalizm, neoliberalizm, liberalizm indywidualistyczny i społeczny, opiekuńczy, integralny, prawicowy, lewicowy (demoliberalizm), protoliberalizm, libertynizm, liberalizm jako ustrój polityczno-gospodarczy przeciwstawny do ustroju komunistycznego i innych form totalitaryzmu, liberalizm jako filozofia społeczna i polityczna oraz teoria ekonomiczna. Liberalizm jako filozofia polityczno-społeczna przemawia językiem praw człowieka. Wolność działania jednostki bez naruszania wolności innych ludzi jest „pierwotnym i jedynym dającym się obronić znaczeniem liberalizmu” – stwierdza J. N. Shklar<sup>11</sup>. W krajach postsocjalistycznych środkowo-wschodniej Europy pojawił się liberalizm – pisze B. Aceman – jako „marksizm na opak”<sup>12</sup>.

Zilustrujmy w zarysie liberalizm na przykładzie poglądów M. Friedmana, aby uniknąć przypisywania liberalizmowi tego, czego nie głosi. Friedman pisze, że „w samym sercu filozofii liberalnej tkwi wiara w godność jednostki, w jej swobodę do najlepszego i zgodnego ze swymi poglądami wykorzystania swoich możliwości i sposobności – z jednym tylko zastrzeżeniem, iż nie ogranicza to wolności innych do podobnego postępowania. Pociąga to za sobą wiarę w równość wszystkich ludzi, z jednego punktu widzenia i nierówność, z jakiegoś innego. Każdy ma takie samo prawo do wolności. Jest to prawo ważne i absolutnie podstawowe [...]”<sup>13</sup>. Pojęcie liberalizmu w jego pierwotnym znaczeniu – zaznacza on – było rozumiane jako zespół teorii dotyczących wolnego człowieka, teorii, która za najwyższy cel stawiała sobie wolność; jednostkę uznawała za najwyższą wartość społeczeństwa; leseferyzm – za środek ograniczania roli państwa w sprawach gospodarczych, zwiększając w ten sposób rolę jednostki; prywatną przedsiębiorczość – za przejaw wolności jednostki i wolnej gospodarki; instytucje własności – za warunek ujawniania się tej przedsiębiorczości; popieranie wolnego handlu zagranicznego – za środek pokoju i demokratycznej integracji narodów świata<sup>14</sup>. Zaznaczyć należy, że leseferyzm nie jest dziełem szkoły liberalizmu, lecz przyjęła go ona od szkoły fizjokratów (F. Quesneya). Wprawdzie Friedman wyeksponował rolę jednostki w życiu gospodarczym, ale podkreśla, że „podstawową komórką naszego społeczeństwa nie jest jednostka,

<sup>10</sup> *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*. London 1989 s. 262. Por. S z a c k i, jw. s. 24.

<sup>11</sup> *The Liberalism of Fear*. W: *Liberalism and the Moral Life*. Ed. N. L. Rosenblum. Cambridge (Mass.) 1989 s. 21.

<sup>12</sup> *The Future of Liberal Revolution*. New Haven 1992 s. 50-51. Por. S z a c k i, jw. s. 11.

<sup>13</sup> *Kapitalizm i wolność*. Warszawa b.r. s. 185.

<sup>14</sup> Tamże s. 18 n.

lecz rodzina”<sup>15</sup>. Friedman podkreśla, że z powodu zafałszowania pierwotnego rozumienia liberalizmu poglądy te nazywane są dziś często „konserwatyzmem”. Zafałszowanie to dokonało się w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku pod wpływem intelektualistów w USA, którzy doszli do przekonania, że kapitalizm jest systemem błędnym, gdyż nie pozwala on na osiągnięcie materialnego dobrobytu i w konsekwencji także wolności. Uważa on, że na przekonanie to bez wątpienia wywarło proklamowanie społeczeństwa komunistycznego w Rosji. „Realia porównano zatem z ideałem”<sup>16</sup>. Znaczy to, że według niego komunizm miał wpływ na odstępianie w pewnym zakresie od czystego liberalizmu i opowiedzenie się za zwiększoną interwencją państwa. Hasłem wywoławczym stały się dobrobyt i równość, a nie wolność. Zmiana ta widoczna jest bardziej w dziedzinie ekonomicznej niż politycznej, gdyż zarówno dziewiętnastowieczni, jak i współcześni liberałowie są zwolennikami parlamentu, rządu przedstawicielskiego, praw obywatelskich itp.<sup>17</sup> Podkreśla on, że występowaniu daleko idącego podziału pracy i specjalizacji towarzyszy współzależność i konieczność kooperacji działalności gospodarczej dużej liczby ludzi. Koordynacja ta nie może być sterowana przez władze centralne państwa powiązane z użyciem przymusu, lecz dobrowolną współpracą jednostek na rynku. „Rynek sam wytwarza takie mechanizmy – bezosobowo i bez władzy centralnej”<sup>18</sup>. Rynek jest, powtarza za A. Smithem, narzędziem automatycznie uzgadniającym interesy jednostek. Kluczową sprawą jest własność prywatna. Poprzez swobodną wymianę na rynku osiąga się koordynację działań gospodarczych, która jest „gospodarką wymienną wolnej i prywatnej przedsiębiorczości, czyli tym, co nazywamy kapitalizmem wolnorynkowym”<sup>19</sup>. Rolę rządu sprowadza Friedman do określania zasad „reguł gry” na rynku i do arbitra interpretującego i egzekwującego ustalone zasady, do ochrony wolności, zachowania spokoju i porządku publicznego, zmuszanie do poszanowania prywatnych umów i popieranie wolnego rynku. Uważa on, że wolność gospodarcza jest podstawą wolności politycznej. Za Friedrichem A. von Hayekem powtarza, że kontrola przez władzę państwową działalności gospodarczej jest „drogą do niewolnictwa”<sup>20</sup>. Należy podkreślić, że Friedman aczkolwiek podaje indywidualistyczną interpretację państwa, to jednak nie popełnia błędu utożsamiania władzy państwowej (rządu) z państwem. Według niego państwo jest zbiorem pojedynczych osób, które się na nie skła-

---

<sup>15</sup> Tamże s. 42.

<sup>16</sup> Tamże s. 187.

<sup>17</sup> Tamże s. 19.

<sup>18</sup> Tamże s. 27.

<sup>19</sup> Tamże s. 26.

<sup>20</sup> *Der Weg zur Knechtschaft*. Erlenbach 1945.

dają, a nie coś ponad nim, czyli państwo ujmuje atomistycznie. Cel państwa sprowadza on do celów i dążeń poszczególnych obywateli, rząd zaś traktuje instrumentalnie. Instrumentalne traktowanie rządu przez liberałów krytykował J. Maritain. Friedman nie wyklucza znaczenia etyki, którą interpretuje indywidualistycznie. Pisze on, że „głównym celem liberała jest pozostawienie spraw etycznych samej jednostce [...] co ma ona począć ze swoją wolnością”<sup>21</sup>. Friedman ukazał główne cechy liberalizmu i zmiany, jakie w nim zaszły pod wpływem komunizmu. Szkoda, że nie ukazał, jaki wpływ miał liberalizm na pojawienia się komunizmu. Natomiast ukazał to Pius XI.

Liberalizm jest doktryną wielowątkową i niespójną. Wskazuje się, że wspólną cechą liberalizmu jest uznawanie wolności jako wartości najwyższej, akceptacji własności prywatnej, wolnego rynku, prywatnej inicjatywy, praw człowieka, ograniczenia roli państwa do minimum i liberalnej demokracji. Jednakże J. Piwowarczyk uważa, że „liberalizm to nie tylko prawa człowieka, nie tylko wolny handel i nie prywatna inicjatywa. To coś więcej i coś innego”<sup>22</sup>. Wykazuje, że podstawą liberalizmu jest filozofia indywidualistyczna i wymienia indywidualizm ontologiczny i etyczny. W pierwszym ujmuje się człowieka jako byt społeczny, genezę zaś życia społecznego i państwa wyjaśnia się umową społeczną. Państwo jest zbiorem, agregatem jednostek zespolonych dążeniem do osiągnięcia zysków. Według S. Kowalczyka istotnym mankamentem indywidualistycznego liberalizmu jest zawężenie człowieka do kategorii indywiduum, natomiast ignoruje pojęcie osoby i jej społeczny wymiar, miejsce prospołecznie ukierunkowanych osób ludzkich zajmuje „niewidzialna ręka”, upraszcza się potrzeby człowieka i deprecjonuje życie duchowe<sup>23</sup>. W indywidualizmie etycznym przyjmuje się zasadę amoralizmu – relatywizmu aksjologicznego – ale nie antymoralizmu. Nie uznaje się uniwersalnie wiążących norm etycznych opartych na przesłankach ontologicznych bądź religijnych. Jednostka sama tworzy normy moralne. Etyka zachowuje swą ważność w życiu prywatnym, natomiast życie gospodarcze i aktywność społeczno-polityczna jest niezależna od etyki, ponieważ „poszczególne dziedziny życia zbiorowego kierują się własnymi prawami” – w dziedzinie gospodarczej prawem popytu i podaży, które samoczynnie reguluje rynek za pomocą wolnej konkurencji, w życiu politycznym „cel uświęca środki”<sup>24</sup>. Dostrzega się natomiast znaczenie cnót obywatelskich i cnót gospodarczych. Według R. Legutko „jednostki są nie tylko jedynymi sędziami, ale również jedynymi uprawnionymi twórcami etycznych

<sup>21</sup> *Kapitalizm* s. 25.

<sup>22</sup> *Wobec nowego czasu (z publicystyki 1945-1950)*. Kraków 1985 s. 270.

<sup>23</sup> *Liberalizm i jego filozofia*. Katowice 1995 s. 110-113.

<sup>24</sup> P i w o w a r c z y k, jw. s. 272; K o w a l c z y k, jw. s. 114.

i politycznych kryteriów”<sup>25</sup>. Zdaniem Piwowarczyka cechą liberalizmu moralno-kulturalnego jest indyferentyzm religijny wraz z koncepcją państwa laickiego, w którym religia i moralność chrześcijańska nie odrywają żadnej roli, co prowadzi do „rozprzężenia moralnego” – do formalnego „libertynizmu”<sup>26</sup>. Bp P. Jarecki obok indyferentyzmu wymienia permissywizm, konsumpcjonizm i sprowadzenie demokracji do procedur demokratycznych<sup>27</sup>. Piwowarczyk stwierdza że „konsekwentny katolicyzm nie da się uzgodnić z liberalizmem”<sup>28</sup>, ponieważ katolicka antropologia filozoficzna i etyka są zupełnie inne niż indywidualizm, aczkolwiek pewne elementy liberalizmu, a nawet i socjalizmu są zgodne z katolicyzmem. Dla jasności dodać należy, że odrzucenie jakiejś koncepcji wolności nie znaczy bynajmniej odrzucenia samej wolności, ponieważ czymś innym jest sama wolność i czymś innym jest koncepcja tej wolności. Odrzucenie liberalizmu nie jest więc równoznaczne z odrzuceniem idei wolności osobowej, gdyż są to dwie sprawy różne. L. Kołakowski uważa nawet, że „przyjęcie liberalnej definicji wolności nie oznacza bynajmniej akceptacji filozofii liberalnej”<sup>29</sup>, jak też wykorzystywanie osiągnięć ekonomii liberalnej nie oznacza całkowitej akceptacji liberalnego porządku gospodarczego. Szkoła fizjokratyzmu i liberalizmu stworzyły współczesną ekonomię, których koncepcje teoretyczne są do dziś podstawą myśli ekonomicznej. Wprawdzie liberalizm wyeksponował ideę wolności, zaznacza Piwowarczyk, ale jej nie stworzył, gdyż zawarta jest ona już w Ewangelii<sup>30</sup>. Według niego wolna konkurencja jest walką, w której nie zawsze zwycięża prawo i sprawiedliwość, ale zawsze zwycięża siła – stwarza raj dla silnych i bogatych, piekło dla słabych i biednych. Reakcją na tę sytuację były ideologie rewolucji społecznej<sup>31</sup>. Dodajmy tu, że była nią przede wszystkim ideologia marksistowsko-leninowska, na podstawie której przeprowadzono rewolucję w Rosji i wprowadzono tzw. dyktaturę proletariatu. Reakcją zaś na skrajny indywidualizm był rasizm i faszyzm. Odwrotnie interpretuje to Novak, który twierdzi, że faszyzm i nazizm były właściwie inspirowane ideologią solidaryzmu społecznego.

Wspólną cechą liberalizmów jest uznawanie wolności za wartość centralną i ujmowanie jej w sensie negatywnym, niezależnie od tego, do jakich dziedzin

---

<sup>25</sup> *Spółeczeństwo jako dom towarowy*. W: *Filozofia liberalizmu*. Pod red. J. Tarnowskiego. Warszawa 1993 s. 42.

<sup>26</sup> *Wobec nowego czasu* s. 272.

<sup>27</sup> *Liberalizm w bezsensie*. „Ład” 13:1995 nr 50 s. 4.

<sup>28</sup> *Wobec nowego czasu* s. 274.

<sup>29</sup> *Gdzie jest miejsce dzieci w liberalizmie*. „Znak” 45:1993 s. 13.

<sup>30</sup> *Wobec nowego czasu* s. 283.

<sup>31</sup> Jw. s. 274, 284.



jest ona odnoszona. Zasada wolności nie tylko w życiu gospodarczym, ale także kulturalnym przyjmuje profil wręcz aksjologiczny, stając się wytyczną etyki liberalnej<sup>32</sup>. Nie jest więc prawdą, że liberałowie nie akceptują w ogóle etyki w życiu gospodarczym. Kowalczyk podkreśla, że zwolennicy liberalizmu opowiadają się za pluralizmem aksjologicznym i relatywizmem norm moralnych i prawdy z jednej strony, z drugiej zaś własną antropologię i koncepcję wolności traktują jako prawdę integralną i uniwersalną, uznając wolność jako wartość trwałą, absolutną, nienaruszalną i stanowiącą wyznacznik norm etyczno-społecznych<sup>33</sup>. Kołakowski uważa nawet, że nie jest klarowne, czy w filozofii liberalnej wolność ujmowana jest jako wartość sama w sobie czy też jako instrument gwarantujący stabilność społeczną, a zwłaszcza wzrost gospodarczy i dobrobyt<sup>34</sup>, czy może osiągnięcie zysku. Na to pytanie Kowalczyk odpowie, że indywidualistyczno-liberalna koncepcja wolności jest metodologicznie niespójna<sup>35</sup>. W każdym razie w negatywnym ujmowaniu wolności występują dwie orientacje. Według jednej wolność polega na mówieniu tego, co chce się mówić, i czynieniu tego, co chce się czynić – libertynizm; według drugiej wolność to pole działań w granicach tego, co nie narusza wolności innych. Zakłada się, że pewne ograniczenia prawne czy „reguły gry” określane przez państwo są konieczne. Wprawdzie rolę państwa sprowadza się do minimum, ale widoczna jest – zaznacza Kołakowski – jego obsesyjna tendencja do regulowania za pomocą prawa wszelkich rodzajów relacji międzyludzkich – między mężczyzną i kobietą, mężem i żoną, rodzicami i dziećmi – w dziedzinie gospodarczej – relacji między pracodawcą i pracobiorcą, funkcjonowania rynku itp.<sup>36</sup> Postulat wolności negatywnej obraca się przeciw sobie. Paradoks polega na tym, że im mniej norm moralnych, religijnych i obyczajowych, albo im większa niezależność od tych norm w życiu społeczno-gospodarczym, tym więcej potrzeba praw, za którymi stoi karząca ręka państwa, którego funkcję w założeniu sprowadzano do minimum, a jego istnienie uznano za zło konieczne. Dla funkcjonowania i bezpieczeństwa społeczeństwa i wolnego rynku wystarczy posłuszeństwo prawom, by ludzie bali się konsekwencji jego naruszania, czyli kary, na jaką się narażają.

Liberałowie, być może nie wszyscy, uważają, że państwo powinno być neutralne światopoglądowo, a szczególnie szkolnictwo, dlatego też nie może ono określać, co jest dobre lub złe, lecz tylko ma określać, co jest dozwolone lub

---

<sup>32</sup> K o w a l c z y k. *Liberalizm i jego filozofia*, s. 121.

<sup>33</sup> Jw. s. 133, 140.

<sup>34</sup> *Gdzie jest miejsce dla dzieci* s. 17.

<sup>35</sup> *Liberalizm i jego filozofia* s. 140.

<sup>36</sup> *Gdzie jest miejsce dla dzieci* s. 17.

zakazane. Kołakowski zatem stawia pytanie, „czy jest do pomyślenia społeczeństwo, w którym prawo, przez szerzenie strachu, byłoby jedynym regulatorem stosunków społecznych i z którego ulotniłoby się przekonanie ludzi co do dobra i zła? [...] Jeśli byłoby do pomyślenia, to jest nieprawdopodobne, by mogło trwać długo”<sup>37</sup>. Niezależnie od tego, jak w filozofii liberalnej wolność jest ujmowana czy jako wartość sama w sobie, czy też jako instrument, nie wysuwa się jednak postulat neutralności państwa wobec wolności, lecz postulat jej ochrony. Innym zagadnieniem jest sposób tej ochrony. Wysuwa się postulat nauczania praw człowieka w szkołach różnego rodzaju. Dodajmy tu, że pojęcie wolności w światopoglądzie liberalizmu obejmuje prawa człowieka, własność prywatną, wolny rynek i demokratyczne państwo prawa. Powstaje więc pytanie, czy wobec tych instytucji liberałowie stawiają wymóg neutralności światopoglądowej państwa (raczej sprawujących władzę w państwie), czy też odwrotnie. Słusznie liberałowie podkreślają, że oświata i szkolnictwo są niezbędnym warunkiem postępu technicznego i gospodarczego – powszechnego dobrobytu – i rzadko zaprzeczają, że powinno istnieć szkolnictwo obowiązkowe, w praktyce organizowane przez państwo, ale powinno ono być neutralne światopoglądowo, czyli bez „indoktrynacji”. Powstaje ten sam problem, czy także bez „indoktrynacji” podstawowych założeń liberalizmu, cnót obywatelskich, na których opiera się zdolność jednostek do życia w państwie liberalnym. Jak to wygląda w rzeczywistości, Kołakowski pisze: „[...] szkoła, z konieczności, dostarcza dzieciom nie tylko pewnego zasobu wiedzy, ale także podstawowe wprowadzenie w kulturę, a więc także pewną ilość norm, symboli i wartości przyjętych w tej kulturze, naucza języka, historii, sztuki i literatury, w której jest pełno znaków o charakterze silnie normatywnym. Szkoła nie może się uchylić od obowiązku powiedzenia, jak odróżniać dobro od zła [...] Ale nawet wrogowie religii muszą przyznać, że nie jest rzeczą możliwą przyswoić sobie kulturę społeczeństw nominalnie chrześcijańskich bez zaznajomienia się z ich symbolami religijnymi oraz z ich przeszłością, której historia religijna jest jednym z głównych składników”<sup>38</sup>. Następnie dodaje: „doskonale neutralne państwo liberalne mogłoby żyć zaledwie chwilę”<sup>39</sup>.

Wspólną cechą liberalizmu nie jest antyreligijność ani antychrześcijańskość, ani nawet postulat „państwa laickiego”, gdyż w Anglii – kolebce liberalizmu – Kościół anglikański jest Kościołem państwowym. Król lub królowa jest głową państwa i Kościoła. Charakterystyczne jest to, że nawet skrajni liberałowie nie domagają się rozdziału państwa i Kościoła w Wielkiej Brytanii. Izrael jest

---

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże s. 16.

<sup>39</sup> Tamże s. 20.

państwem demokratycznym i wyznaniowym. Upraszczając więc, można natomiast powiedzieć, że bardziej wspólną cechą liberalizmów, nawet tzw. katolickiego liberalizmu, jest negatywny stosunek, w szerszym lub węższym zakresie, do papieży i ich nauczania.

### KAPITALIZM

Kapitalizm jest systemem społeczno-gospodarczym, a nie filozofią społeczno-gospodarczą. Wtórnie ideologią kapitalizmu stała się filozofia indywidualistycznego liberalizmu. Trudno jest podać adekwatną definicję kapitalizmu, a nawet określić dokładny czas jego powstania. Jest on zjawiskiem bardzo złożonym; obejmuje całokształt życia gospodarczego, łączy się z pewną formacją społeczną, polityczną, prawną, kulturalną i moralną, a nawet religijną. Można podać pewne jego cechy charakterystyczne: wolny rynek, instytucja własności prywatnej, rozdział kapitału i pracy, pierwszeństwo kapitału przed pracą, nierówny podział majątku i dochodu, podział społeczeństwa na dwie klasy społeczne (kwestia społeczna), płynność kapitałów, upowszechnienie kredytów, anonimowość kapitału, tzw. dochód bez pracy, dynamizm gospodarczy połączony z kryzysami i tzw. rynek pracy. Niektóre z wymienionych elementów występowały już nie tylko w średniowieczu, ale także w starożytności. Jan Paweł II spośród tych cech wyeksponował priorytet kapitału przed pracą i przeciwstawienie kapitału pracy, a pracę kapitałowi<sup>40</sup>. Pisze on: „Takie właśnie odwrócenie porządku, bez względu na to, w imię jakiego programu i pod jaką nazwą się dokonuje, zasługuje na miano «kapitalizmu»”<sup>41</sup>. Tak rozumianego kapitalizmu Papież nie akceptuje. Wysuwa on zasadę przeciwną, to jest zasadę pierwszeństwa „pracy” przed „kapitałem” i prymat osoby ludzkiej wobec rzeczy<sup>42</sup>. Wszelkie więc oceny dotyczące wypowiedzi Jana Pawła II na temat kapitalizmu muszą więc uwzględniać postawioną przez niego zasadę priorytetu pracy przed kapitałem i prymat osoby ludzkiej wobec rzeczy. Kapitalizm nie jest ustrojem gospodarczym statycznym, ukształtowanym raz na zawsze, lecz dynamicznym, dokonywane są w nim różne zmiany. Wyróżnić można trzy jego okresy: indywidualistyczny, monopolistyczny i zreformowany. Reformę kapitalizmu rozpoczęto po światowym kryzysie gospodarczym, a jeszcze wyraźniej po drugiej wojnie światowej. Wynikiem tych reform jest tzw. państwo dobrobytu czy też społeczne państwo prawa. Rozbudowany został system ubezpieczeń społecznych,

<sup>40</sup> LE n. 7, 17.

<sup>41</sup> Tamże n. 7.

<sup>42</sup> Tamże n. 12.

zwiększono interwencję państwa w życiu gospodarczym, dopuszczono w szerszym lub węższym zakresie ludzi pracy najemnej do partycypacji w zyskach, zarządzaniu i własności przedsiębiorstw. Właśnie to państwo dobrobytu uznawane jest nawet za „trzecią drogę” pomiędzy kapitalizmem i socjalizmem. Zreformowany kapitalizm nie jest jednorodny. M. Albert wymienia kapitalizm amerykański i nadreński. Różnice występujące między nimi są znaczące do tego stopnia, że Albert zatytułował swoją książkę *Kapitalizm kontra kapitalizm*<sup>43</sup>.

#### „LIBERALIZM KATOLICKI”

Liberalny nurt liberalizmu katolickiego występował już w XIX w. we Francji, którego przedstawicielami byli: Alexis Toqueville, ks. Félicité de Lamennais (czasopismo „Avenir”), Charles de Montalembert, Jean B. Lacordaire, w Belgii zaś Charles Périn, w Anglii lord John Acton. Tocqueville wykazywał, że religia katolicka nie jest wrogiem demokracji, równość zaś wszystkich ludzi wobec Boga jest naturalną przesłanką autentycznej demokracji społeczno-politycznej<sup>44</sup>. Lamennais nie dostrzegał innych wartości w katolicyzmie poza wartościami społecznymi, konieczności ograniczenia wolności jednostek na rzecz dobra wspólnego. Opowiadał się więc za absolutną, niczym nie ograniczoną wolnością sumienia i prasy, w imię wolności opowiadał się za rozdzieleniem Kościoła i państwa oraz uważał ustrój republikański za najlepszy. Papież Grzegorz XVI odrzucił poglądy Lamennais’a. Novak uznaje lorda Actona za „rycerza wolności”, który uzgodnił liberalizm z katolicyzmem. Natomiast Piwowarczyk pisze, że liberalizm Actona wyrażała się także w zwalczaniu ogłoszonego w 1870 r. dogmatu o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności oraz samego Soboru<sup>45</sup>. Périn – twórca szkoły patronalizmu chrześcijańskiego – przeciwstawiał się poglądom, że Kościół katolicki jest przeciwny bogaceniu się jednostek i narodów. Wykazywał on, że Kościół nie potępia bogacenia się, lecz uważa, że nie może ono być głównym celem życia człowieka. Życie gospodarcze powinno opierać się na zasadach moralnych, do których zaliczał miłosierdzie, pracowitość, wyrzeczenie i poświęcenie. Źródłem bogactwa jest praca, ale w organizacji pracy nie ma równouprawnienia pracy i kapitału. Widział potrzebę wprowadzenia w dziedzinie gospodarczo-społecznej instytucji patronatu i zrzeszenia pracowników, które powinny się złączyć w jedną organizację pracy o charakterze hierarchicznym i wolnościowym. Wprawdzie dostrzegał potrzebę

<sup>43</sup> Kraków 1994.

<sup>44</sup> Por. K o w a l c z y k, jw. s. 69.

<sup>45</sup> Jw. s. 283 n.

wyzwolenia ludzi pracy najemnej, ale *de facto* podporządkowuje ich właścicielom kapitału. Odmawiał państwu prawa do kierowania i regulowania stosunków społeczno-gospodarczych, odrzucał indywidualizm i prawa gospodarcze w eksplikacji liberalizmu. W poglądach Périna jest więc wiele sprzeczności. Poglądy jego rozwijał V. Brants i były przyjęte w pewnym zakresie przez tzw. szkołę z Angers, według której interwencja państwa ogranicza się do stanowienia ogólnych przepisów prawnych, zapewnienia jednostce opieki prawnej, chronienia jej przed kradzieżą i oszustwem. Jednostki powinny cieszyć się zupełną wolnością organizowania się, zawierania umowy w sprawie płacy, sprzedaży i kupna towarów itp.<sup>46</sup> W XIX w. było wiele innych chrześcijańskich szkół społecznych, np. niemiecka szkoła reform społecznych bp Wilhelma E. von Kettelera. Ketteler przeprowadził ostrą krytykę liberalizmu i kapitalizmu oraz wskazał na trzy podmioty, na których spoczywa obowiązek rozwiązania „kwestii robotniczej”: Kościół, państwo i związki zawodowe. Papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* opowiedział się za szkołą Kettelera, nazywając go swoim wielkim poprzednikiem.

Uważa się, że w Polsce liberałami katolickimi byli ks. Stanisław Staszic, ks. Hugo Kołłątaj, August Cieszkowski i inni. Staszic głosił idee wolności, równości, własności prywatnej, uwłaszczenia chłopów, wolnego handlu, odrzucał monopole i przywileje. Prawa człowieka opierał na prawie naturalnym. Jednakże odcinał się on od klasycznego liberalizmu indywidualistycznego. Ze współczesnych polskich liberałów katolickich wymienić należy Mirosława Dzielskiego<sup>47</sup>.

Dzielski jeszcze przed powstaniem „Solidarności” miał własną wizję przemian gospodarczych w Polsce. Sam zresztą nazwał się liberałem: „Jestem liberałem, to znaczy człowiekiem zainteresowanym w maksymalizacji wolności. [...] wolność produkowania i sprzedawania produktów własnej pracy [...] ta wolność [...] jest fundamentem, na którym wyrosnie cały szereg innych wolności”<sup>48</sup>. Podobnie jak Friedman uważał, że wolność gospodarcza jest podstawą wolności politycznej. Uważał on, że za wolnością gospodarczą przyjdą wolności polityczne. Nie rezygnował z wolności politycznej, lecz wskazywał na kolejność dochodzenia do niej, stąd też opowiadał się za wprowadzaniem w pierwszej kolejności liberalizmu ekonomicznego – gospodarki rynkowej, kapitalizmu, który określał jako antykomunizm „twórczy”<sup>49</sup>. Akceptował ideę wolnego rynku, ale nie w jego skrajnej formie, lecz z ograniczoną interwencją państwa. Rynek jest warunkiem koniecznym efektywnego funkcjonowania gospodarki, ale niewystar-

<sup>46</sup> Por. S t r z e s z e w s k i, jw. s. 226-230.

<sup>47</sup> K. Z. S o w a. *Socjologia – społeczeństwo – polityka*. Rzeszów 1992 s. 151.

<sup>48</sup> *Duch nadchodzącego czasu*. Warszawa 1989 s. 13.

<sup>49</sup> Tamże s. 127 n.

czającym. Czystym motywem działalności gospodarczej nie może być „dążenie do zysku”. Uważał, że efektywność gospodarcza jest uwarunkowana stosowaniem określonych zasad etycznych. Dzielski był świadomy zależności wolnego rynku od czynników pozaekonomicznych, takich jak: religia, moralność, praworządność, stabilność prawa i administracji, pracowitość, szacunek dla pracy, zamiłowanie do prawdy<sup>50</sup>. Dostrzegał wkład Kościoła w zakresie kształtowania kultury europejskiej; rolę Kościoła w okresie dyktatury komunistycznej w Polsce w zakresie obrony praw człowieka i utrzymania etosu. „[...] poza Kościołem – stwierdza on – liberalna koncepcja kultury politycznej byłaby praktycznie nieobecna”<sup>51</sup>. „Dla mnie – religijność społeczeństwa jest warunkiem zachowania jego wolności. Nie wyobrażam sobie funkcjonowania państwa prawa, a państwo liberalne jest państwem prawa, bez ludzi, którzy są moralni, a w głębszym znaczeniu religijni, choć może sobie tego do końca nie uświadamiają”<sup>52</sup>. Dzielski dostrzega genetyczne i merytoryczne związki liberalizmu z chrześcijaństwem. Jednakże uważał, że należy wyjść poza system myślenia Hayeka. Odcinał się od klasycznego liberalizmu ze względu na jego stosunek do religii i bezgraniczną wiarę w Człowieka. Postulował zagwarantowanie wolności osobistej i społecznej, ale wskazywał na konieczność ustalenia granic tejże wolności. Zarówno gospodarka, jak i polityka powinny opierać się na normach moralnych i zgodnym z nimi prawie. Chodzi mu o taką etykę, w której człowiek jest uznawany nie jako środek, lecz cel. Taką etykę odnajduje on w chrześcijaństwie<sup>53</sup>. Błędem socjalizmu było to, iż uczyniono z konkretnego człowieka wyłącznie środek do osiągnięcia absolutnego celu, jakim miało być szczęście ludzkości, osiągnięte kosztem konkretnych jednostek, na przeciwnym zaś biegunie sytuował się skrajny liberalizm, który wyklucza wszelkie ograniczenia wolności jednostki w imię dobra wspólnego. Opowiadał się za taką etyką, która nie negując wolności jednostek, gwarantuje ochronę dobra wspólnego. Zinternalizowane wartości etyczne decydują o poprawnym funkcjonowaniu społeczeństwa, gospodarki i prawa, gdyż stojąca za prawem tylko siła nie wystarcza. „Potrzebne jest ponadto poczucie obowiązku moralnego, które każe przestrzegać prawa bez obawy represji – dobrowolnie”<sup>54</sup>. Religia chrześcijańska jest zatem niezbywalnym elementem europejskiego ładu społecznego, w tym także gospodarczego<sup>55</sup>. Szacki uważa, że koncepcja Dzielskiego stworze-

---

<sup>50</sup> Por. S o w a, jw. s. 156.

<sup>51</sup> Jw. s. 258

<sup>52</sup> Tamże s. 14.

<sup>53</sup> Tamże s. 161 n.

<sup>54</sup> Tamże s. 284.

<sup>55</sup> Por. S o w a, jw. s. 159.

nia jednolitego i harmonijnego światopoglądu, który zawierałby tradycje chrześcijańskie i liberalne z dziedziny gospodarczej, jest oryginalna i nowatorska<sup>56</sup>. Jednakże trudno tu mówić o jakiejś oryginalności czy nowatorstwie, ponieważ w katolickiej nauce społecznej zawsze wskazywano na konieczność uwzględniania w życiu gospodarczym i społecznym etyki wraz uporządkowaną wolnością, zresztą na to wskazywał Dzielski. Nie ma przecież moralności bez wolności.

Za „liberała katolickiego” uznaje się Michaela Novaka, autora przetłumaczonej z angielskiego na język polski książki *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła* (Poznań 1993), ogłoszonej przez Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” i posiadającej imprimatur prowincjała o. Tadeusza Marka. Książka, która dedykowana jest „tym wszystkim, którzy cenią katolicką myśl społeczną i pragną ją dalej rozwijać”, nabrała rozgłosu. Bp Jarecki podaje, iż w jednej recenzji napisano nawet, że książka ta stanowi „najlepsze dostępne w języku polskim źródło wiedzy o katolickiej myśli społecznej”<sup>57</sup>. Tytuł książki, dedykacja i fakt, że autor należał do czołowych krytyków listów Konferencji Biskupów Stanów Zjednoczonych, poświęconych pokojowi i sprawiedliwości gospodarczej, wprost „zachęca” do jej czytania. Ponadto w *Przedmowie* do polskiego wydania autor pisze: „Jeśli Polsce uda się połączyć w jedno katolicką antropologię wolności z instytucjami otwartego społeczeństwa, wówczas to społeczeństwo zyska bezpieczniejsze i głębsze oparcie, niż to które dotychczas w świeckiej ideologii liberalnej”<sup>58</sup>. Natomiast w innym miejscu pisze on: „nie sądzę, by katolicka myśl społeczna miała służyć społeczeństwu liberalnemu”, gdyż *de facto* jest „wręcz odwrotnie”<sup>59</sup>. Wprawdzie Novak obszernie przedstawia katolicką myśl społeczną, w zasadzie nauczanie społeczne Kościoła, ale często niedokładnie i nieobiektywnie.

Katolicką naukę społeczną (nauczanie społeczne Kościoła) interpretuje Novak w świetle liberalizmu, a nie w świetle katolickiej antropologii filozoficznej i teologicznej. W liberalizmie wyodrębnia on ideologię liberalizmu i instytucje liberalne, które usiłuje porównać z katolicką myślą społeczną, nie trzymając się zresztą konsekwentnie tej dystynkcji. Słusznie zaznacza Kowalczyk, że porównanie takie nie jest poprawne. Novak stosuje także swoistą „metodę selekcji”. Pozytywnie ocenia te wypowiedzi papieży, które dotyczą krytyki socjalizmu i komunizmu lub w których zawarte są elementy wspólne z liberalizmem, ale zaznacza, że papieże przyjęli je od liberalizmu i po długich wahaniach zaakceptowali. Natomiast bardzo negatywnie ocenia te wypowiedzi papieży, w których

<sup>56</sup> Jw. s. 219.

<sup>57</sup> *Nawracanie na liberalizm*. „Ład” 12:1994 nr 14 s. 1.

<sup>58</sup> Jw. s. 12.

<sup>59</sup> Tamże s. 77.

krytykują oni liberalizm, posądzając ich nawet o „flirt” z socjalizmem czy nawet z marksizmem, lub w których są elementy niezgodne z liberalizmem. Ponadto zarzuca papieżom i autorom katolickim, którzy zajadle, bezlitośnie i srogo atakują liberalizm<sup>60</sup>, nieznamość liberalnych klasyków ekonomii politycznej i odsyła ich do *Zasad ekonomii politycznej* J. S. Milla, ale na wszelki wypadek sam prezentuje jego poglądy w rozdziale czwartym – *Prawdziwy liberał John Stuart Mill*. Jednakże ów „prawdziwy liberał” był przecież także krytykiem kapitalizmu i postulował przeprowadzenie reformy społecznej przez tworzenie spółdzielczych przedsiębiorstw pracowniczych. Mówił on również o społecznej gospodarce, w której zagwarantowane będą sprawiedliwość społeczna i interes wspólny<sup>61</sup>. Do tej idei nawiązywał L. Blanc i w pewnym sensie bp W. E. von Ketteler. Novak nie wspomina o tej idei Milla, ale krytykuje Kettelera za głoszenie idei zbliżonej. Novak lubuje się również w przeciwstawianiu nauczania jednego papieża nauczaniu innego papieża czy nawet papieży. Zaznaczmy tu, że taką metodę stosowali także marksiści przy interpretacji katolickiej nauki społecznej. Zilustrujmy to, zresztą w wąskim zakresie, jednakże centralnym, na przykładzie godności człowieka. Novak, podobnie jak Friedman, wyraża pogląd, że w centrum filozofii liberalnej tkwi godność jednostki. Pisze on, że „[...] już sama logika katolickiej myśli społecznej, dzięki metodzie prób i błędów, skłoniła ją do uznania podstawowych kryteriów liberalnych: godność osoby ludzkiej, współzależności wszystkich ludzi, gospodarczego rozwoju wszystkich narodów, instytucji praw człowieka, wspólnotowej osobowości i powołania każdej ludzkiej istoty do współdziałania z Bogiem w ujmowaniu tajemnic, tak wspaniale ukrytych w naturze przez Boga natury”. Następnie dodaje: „Zadanie stojące przed katolicką myślą społeczną [ma on na uwadze przede wszystkim nauczanie papieży, podkr. moje – F. J. M.] polega na rozpoznaniu tych instytucji, dzięki którym ideały wspólne dla judaizmu, chrześcijaństwa i liberalizmu staną się codzienną praktyką w tym biednym świecie, który jest grzeszny, ale ma też swoje aspiracje”<sup>62</sup>. To prawda, że ideały te są wspólne dla judaizmu i chrześcijaństwa, ale wydaje się, że Novak utożsamia chrześcijaństwo z anglikanizmem i różnymi sektami chrześcijańskimi, wykluczając z niego katolicką myśl społeczną, która dopiero dzięki metodzie prób i błędów zaakceptowała między innymi godność osoby ludzkiej i powołanie każdej ludzkiej istoty do współdziałania z Bogiem oraz inne instytucje liberal-

---

<sup>60</sup> Tamże s. 151 n.

<sup>61</sup> Por. J. M e s s n e r. *Das Naturrecht*. Innsbruck 1966 s. 1091. Novak (jw. s. 134) dostrzega myśl Milla o przemysłowym partnerstwie klas pracujących – o kapitalizmie opartym na powszechnym partnerstwie.

<sup>62</sup> Jw. s. 290.



ne. Potwierdzeniem tego jest także następujący cytat: „[...] zatem katolicka nauka społeczna musi koniecznie zaproponować i d e a ł sprawiedliwości społecznej, związany z żydowską i chrześcijańską wizją powołania człowieka oraz z prawem naturalnym, ucieleśnionym w historii za sprawą Stwórcy”<sup>63</sup>. W innym miejscu dodaje on, że współczesna tradycja katolicka sprawiedliwości ma wprawdzie długą historię, ale nie jest wystarczająco pozytywna, gdyż bardziej jest czytelna w tym, co potępia, niż w tym, co zaleca. Wielką jej wadą jest to, iż nie odnosi ona sprawiedliwości społecznej do tworzenia instytucji<sup>64</sup>. Przecież Pius XI i Paweł VI postulują, aby sprawiedliwość społeczna kształtowała wolną gospodarkę rynkową. W komentarzu do encykliki *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II Novak pisze: „Ci, którzy cenią społeczeństwo liberalne, mogą być zadowoleni z faktu, że tak wiele spośród głównych liberalnych ideałów zyskuje powoli akceptację Kościoła”<sup>65</sup>. W innym miejscu podkreśla on ponownie, że chodzi tu przede wszystkim o godność osoby ludzkiej: „Katolicka myśl społeczna po długim wyczekiwaniu oparła się na fundamentalnej zasadzie godności osoby ludzkiej. W pełni zaakceptowała liberalne instytucje działające na rzecz praw człowieka; za Maritainem odróżniła o s o b ę od j e d n o s t k i i podkreśliła wymiar społeczny ludzkiej osobowości tkwiący w d o b r u w s p ó l n y m”<sup>66</sup>. Znaczy to, że katolicka myśl społeczna nie знаła fundamentalnej zasady godności osoby ludzkiej, lecz dopiero zaakceptowała ją po długim oczekiwaniu jako zasadę liberalizmu, aczkolwiek zaznacza on, że idea godności osoby ludzkiej jest pochodzenia judeochrześcijańskiego. Należy podkreślić, że ideą przewodnią w nauczaniu Jana Pawła II jest godność osoby ludzkiej, ale nie jest prawdą, że przyjął ją od tradycji judeochrześcijańskiej poprzez liberalizm i ją zaakceptował. Jednakże uwagi te nie dotyczą całej książki Novaka, gdyż np. uważa on, że katolicka myśl społeczna i anglo-amerykańska tradycja liberalizmu są zasadniczo związane zaletami praktycznej mądrości, poglądem, że doskonałość jest wrogiem dobra, i są antyutopijne<sup>67</sup>. Novak słusznie podkreśla, że są różnice pomiędzy liberalizmem europejsko-kontynentalnym i anglo-amerykańskim, ale – dodajmy tu – w ogólnym zarysie. Pierwszy miał charakter antychrześcijański, a jeszcze częściej antyklerykalny; drugi zaś opiera się na tradycjach judeochrześcijańskich i wyraźnie uznaje, że Stwórca uczynił człowieka wolnym i wyposażył go w niezbywalne prawa. Odwoływano się często do prymatu moralności, uznawano znaczenie cnót w życiu społecz-

---

<sup>63</sup> Tamże s. 59 n.

<sup>64</sup> Tamże s. 65.

<sup>65</sup> Tamże s. 249.

<sup>66</sup> Tamże s. 256

<sup>67</sup> Tamże s. 47.

nym i gospodarczym. „[...] nie chodziło bynajmniej o francuską *Liberté* (sprostytuowaną na ołtarzu «czarnej mszy»), lecz raczej o «uporządkowaną wolność» utwierdzoną prawem”<sup>68</sup>.

Novak dedykuje swoją książkę „tym wszystkim, którzy cenią katolicką myśl społeczną i pragną ją dalej rozwijać”. W zarysie przedstawiono już, jak ją dalej rozwijać, a więc po prostu przez interpretację jej w duchu liberalizmu i akceptację instytucji liberalnych. Novak uważa, że katolicka myśl społeczna nie może służyć społeczeństwu liberalnym, gdyż między innymi szlachetność światopoglądu liberalnego jest bezsporna, a bezsporność ta polega na tym, iż nie posiada ona wygórowanych żądań moralnych, aczkolwiek dostrzega on także jej braki. Można wnioskować, że adresatem jego książki są nie tylko ci, którzy zajmują się katolicką myślą społeczną, ale także społeczeństwa katolickie. W związku z tą sprawą należy przedstawić jego ocenę społeczeństwa katolickiego i katolików. Aby uniknąć przypisywania Novakowi tego, czego nie głosi, podamy kilka jego wypowiedzi: „Częścią średniowiecznego dziedzictwa katolików jest ich skłonność do wyrażania opinii, że wspólną wizję wypowiada najlepiej władza publiczna, proponując ją odgórnie społeczeństwu”<sup>69</sup>. „Co więcej, kultury te [katolickie, podkr. moje – F. J. M.] wydają się na ogół bardziej podatne na tradycyjny styl jednoosobowego przywództwa, podobnie jak dawne monarchie i współczesne dyktatury. Ponadto kultury katolickie – i to nie tylko łacińskie – wydają się łatwiej ulegać wpływom ekstremistycznych i terrorystycznych form politycznego romantyzmu; nie żywią one zbyt wielkiego podziwu dla pragmatyzmu, sztuki kompromisu i zwyczajów lojalnej opozycji. Ustalono na przykład, że nawet w Europie młodzież katolicka miała niewspółmiernie duży udział w rozmaitych ugrupowaniach terrorystycznych, działających w latach 1960-1980. [...] kultury katolickie mają dość wyraźną skłonność do silnych wahań pomiędzy populizmem i charyzmatycznym panowaniem mocnego człowieka”<sup>70</sup>. Zamiast dyskusji z Novakiem, gdyż jego książka ma nawet imprimatur prowincjała dominikanów, postawmy jedynie kilka pytań. Czy twórcy ideologii marksistowsko-leninowskiej – Karol Marks i Włodzimierz Lenin – byli katolikami?; czy twórcy ideologii nazistowskiej byli katolikami?; czy Herbert Marcuse, który po dojściu do władzy Hitlera wyemigrował z Niemiec do Stanów Zjednoczonych – ideolog tzw. rewolucji studenckiej w latach sześćdziesiątych w Europie Zachodniej, z której wyłoniły się później terrorystyczne „Czerwone Brygady” – był katolikiem?; czy najdotkliwsze i ludobójcze dyktatury w historii ludzkości wprowadzone w XX w. istniały w krajach katolickich? (w

<sup>68</sup> Tamże s. 294.

<sup>69</sup> Tamże s. 157.

<sup>70</sup> Tamże s. 67.

Polsce tak, ale za przyzwoleniem przywódców demokratycznych państw liberalnych – Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii – na konferencji w Jalcie); czy Niemcy nazistowskie, w których katolicy stanowili mniejszość, można nazwać krajem katolickim?; czy Rosja, a następnie Związek Radziecki i Chiny są również krajami katolickimi? Novak zaznacza, że Pius XI dostrzegał w socjalizmie, mimo jego licznych błędów, pewne elementy prawdy, ale zaznaczył on, że według papieża „ojcem tego obyczajowego i oświatowego socjalizmu był liberalizm, a spadkobiercą będzie «bolszewizm»”<sup>71</sup>. Tej myśli Novak nie podejmuje, gdyż nie pasuje do jego *credo* liberalizmu.

Po różnych zarzutach pod adresem katolików pisze on, że katolicy – A. Fanfani, G. Gonella, K. Adenauer, Ch. de Gaulle, R. Schuman i A. de Gaspari dokonali odbudowy swych narodów na nowej podstawie moralnej<sup>72</sup>. Dodajmy, że to oni są twórcami Wspólnoty Europejskiej, która umacnia się przez Unię Europejską.

Novak wspomina o tzw. cudzie gospodarczym w RFN po drugiej wojnie światowej, ale zaznacza, że dokonał się on dzięki akceptacji liberalizmu i odstąpieniu od założeń solidaryzmu. Niewątpliwie dokonał się on pod wpływem Fryburskiej Szkoły „Ordo-liberalismus”. Jednakże nie wspomina, że ów „cud gospodarczy” dokonywał się w czasie, gdy kanclerzem był Adenauer – katolik. Bardzoj obiektywnym w tych sprawach jest R. Dahrendorf niż Novak. Dahrendorf, którego trudno nawet posądzać o sympatie propapieskie i prokatolickie, pisze: „We wczesnych latach Republiki Federalnej CDU była pod silnym wpływem papieskich encyklik dotyczących reformy społecznej, *Rerum novarum* (1891) i *Quadragesimo anno* (1931). Kierował zaś nią człowiek [Adenauer, podkr. moje – F. J. M.], który nie tylko był katolikiem, ale wiedział, jak zdobyć i utrzymać władzę, i dlatego zawarł umowę ze związkami zawodowymi – Hans Böckler”<sup>73</sup>. Model gospodarczy, który wprowadzono w RFN, nazwano społeczną gospodarką rynkową. Albert nazywa ten model „modelem nadreńskim” i uznaje go za doskonalszy i sprawniejszy niż model anglosaski oraz przeciwstawia jeden drugiemu, na co dobitnie wskazuje już sam tytuł jego książki *Kapitalizm kontra kapitalizm*. Wykazuje on, że ten model, a nie model anglosaski, funkcjonuje w Japonii. Społeczną gospodarkę rynkową w RFN, nawiązując przede wszystkim do encykliki Piusa XI *Quadragesimo anno*, oparto na zasadzie wolności (wolny rynek), sprawiedliwości społecznej, solidarności i zasadzie pomocniczości<sup>74</sup>. Podkreślić należy raz jeszcze, że społeczną gospodarkę rynkową

<sup>71</sup> QA n. 122.

<sup>72</sup> Jw. s. 167.

<sup>73</sup> *Rozważania nad rewolucją w Europie*. Warszawa 1991 s. 83.

<sup>74</sup> L. R o o s. *Die Grundwerte der Demokratie und die Verantwortung des Christen*. „Dresde-

oparto także na zasadzie solidarności, którą wypracowali „solidaryści” (Pesch, Nell Breuning) z tej racji, iż Novak uznaje solidaryzm za groźny, natomiast uzupełniony przez Jana XXIII personalizmem „wydaje się nieco mniej groźny”<sup>75</sup>. Nawet prezydent Roosevelt przyznawał się, że jego *New Deal* był inspirowany przez *Quadragesimo anno*. Być może zapoznał się on z głównymi założeniami encykliki poprzez katolika J. Ryana, który był jego doradcą<sup>76</sup>. Natomiast Novak najsurowiej ocenia właśnie nauczanie społeczne Piusa XI, ale także Pawła VI. Stwierdza on, że Pius XI, oddalając się od Leona XIII, „przypuszcza zajadły atak na liberalizm”, nie wypowiada o nim żadnego dobrego słowa, aczkolwiek nawiązuje do tradycji liberalnej<sup>77</sup>. Uważa on, że Pius XI, będąc pod wpływem autorów niemieckich, błędnie zinterpretował manczesteryzm: „poglądy przypisywane przez Piusa XI są więc *de facto* poglądami socjalisty, chociaż pochodzą od londyńczyka, Davida Ricarda”<sup>78</sup>. Przecież również Leon XIII wskazywał na błędy liberalizmu w encyklice *Libertas* o wolności osoby ludzkiej (1888). Pius XI nie odrzucał ani wolnego handlu, ani wolnego rynku czy wolnej konkurencji, lecz wręcz przeciwnie, wskazywał on, że „miejsce wolnego handlu zajęła dyktatura gospodarcza garści ludzi”<sup>79</sup>, że wolna konkurencja jest „w pewnych granicach słuszna i pożyteczna”, to znaczy normowana prawem oraz zasadą sprawiedliwości i miłości społecznej<sup>80</sup>. Natomiast wolna konkurencja jako „ślepa siła” prowadzi do dyktatury gospodarczej. Myśl tę wyraża również Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*, z której Novak podaje następujące cytaty: „Wolność wymiany handlowej tylko wtedy może być nazwana słuszną, gdy odpowiada wymogom sprawiedliwości społecznej” oraz „Prawo nieskrępowanej konkurencji najczęściej rodzi dyktaturę gospodarczą”<sup>81</sup>. Nawet przy drugim cytacie zastosował Novak swą „metodę selekcji”. Fragment ten w encyklice brzmi: „Ekonomia bowiem i dyscyplina handlowa nie może już opierać się *na samym tylko prawie wolnej i nieskrępowanej konkurencji* [podkr. – F. J. M.] ze względu na to, że najczęściej rodzi ono dyktaturę gospodarczą”<sup>82</sup>. Novak, komentując przytoczone fragmenty, pisze: „Paweł VI wyraża tę krytykę w języku logiki abstrakcyjnego prawa i miesza

---

ner Katedralvorträge” 1990 passim.

<sup>75</sup> Jw. s. 96-103.

<sup>76</sup> Cz. S t r z e s z e w s k i. *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*. Warszawa 1978 s. 86.

<sup>77</sup> Jw. s. 114, 151.

<sup>78</sup> Tamże s. 109.

<sup>79</sup> QA n. 109.

<sup>80</sup> QA n. 88.

<sup>81</sup> Jw. s. 186.

<sup>82</sup> PP n. 59.

ten język z językiem faktów. Logicznie rzecz biorąc, przeciwieństwem «dyktatury gospodarczej» powinna być «wolna konkurencja». Pojawienie się w świecie faktów («zbyt często») monopolu lub dyktatury gospodarczej stanowiłoby pogwałcenie tego prawa<sup>83</sup>. Przecież już Pius XI wykazywał, że dyktatura gospodarcza niszczy wolny handel, a nieskrępowana wolna konkurencja wolny rynek. Czyni to również Paweł VI, który nie przeprowadza krytyki nieskrępowanej konkurencji w języku abstrakcyjnym, lecz odwołuje się do faktów i stara się je wyjaśnić teorią liberalizmu. Papież nie neguje zasady wolnej wymiany w międzynarodowych stosunkach gospodarczych, lecz wskazuje, że nie wystarcza ona jako jedyna zasada. Jest ona pożyteczna, a nawet stanowi jakąś normę sprawiedliwości, „gdy strony nie różnią się zbytnio stopniem bogactwa [...] stanowi słuszną nagrodę za wysiłek”<sup>84</sup>. Novak dostrzega to i w innym miejscu pisze: „Paweł VI nie sprzyja więc zniesieniu instytucji konkurencyjnego rynku”, ale natychmiast dodaje, że „odwołuje się raczej do rozwiązań stosowanych już w społeczeństwach liberalnych”<sup>85</sup>. Novak podkreśla, że krytyka zasad liberalizmu – zysku, wolnej konkurencji i absolutnego prawa do posiadania własności – podana przez Pawła VI nie jest pogłębiona. Ale nie jest pogłębiona również analiza wypowiedzi Papieża podana przez Novaka. Paweł VI nie odrzuca przecież zysku, lecz zasadę zysku gospodarczego, uznawaną za główny bodziec postępu. Nie odrzuca też wolnej konkurencji, co zresztą Novak dostrzega, lecz uznawanie jej za naczelną normę działalności gospodarczej w oderwaniu jej od sprawiedliwości. Papież postuluje uzupełnienie wolnego rynku zasadą sprawiedliwości i współpracą na rzecz rozwoju. Podczas gdy Papież mówi o „nieskrępowanej wolnej konkurencji”, to Novak mówi o „wolnej konkurencji” i dodaje, że działalność gospodarcza „wymaga stabilnego systemu prawnego”<sup>86</sup>. Takiego stabilnego systemu prawnego – *międzynarodowego prawa rozwoju* – w wymiarze społeczności ogólnoswiatowej domaga się Paweł VI i kraje Trzeciego Świata. Namiastka takiego prawa zawarta jest w *Karcie Praw i Obowiązków Gospodarczych Państw* (1974) i *Deklaracji o prawie do rozwoju* (1986). Przeciwno przyjęciu obu tych dokumentów (pewnych ich fragmentów) głosowały przedstawiciele państw najbogatszych, w tym przedstawiciel USA. Novak twierdzi nawet, że kraje mniej rozwinięte czerpią z międzynarodowej wymiany handlowej dużo większe korzyści niż bardziej rozwinięte i podaje jako przykład Japonię i kraje Europy Zachodniej, które dzięki odbudowaniu handlu międzynarodowego po drugiej wojnie światowej osiągnęły szybki rozwój gospodarczy.

<sup>83</sup> Jw. s. 186.

<sup>84</sup> PP n. 58.

<sup>85</sup> Jw. s. 184.

<sup>86</sup> Tamże s. 185.

Porównanie krajów Trzeciego Świata z Japonią i krajami Europy Zachodniej jest po prostu błędne z tej między innymi racji, iż Japonia i Europa Zachodnia dysponowały wielkim kapitałem ludzkim.

Podaje on, że Mussolini usiłował zbudować państwo korporacjonistyczne „zgodnie z kierunkiem niepokojąco zbieżnym do idei wyrażonych w ostatniej części encykliki Piusa XI. Tak bardzo zbieżnym, że Papież poczuł się zmuszony do wyraźnego wskazania różnic między swoim korporacjonizmem i korporacjonizmem Mussoliniego”<sup>87</sup>. Zdania te są po prostu mętne z punktu widzenia historycznego i merytorycznego. Sam autor stwierdza, że Pius XI dostrzegał elementy pozytywne nie tylko w filozofii liberalizmu, ale także w niektórych nurtach socjalizmu. Nic dziwnego, że Papież widział także pozytywne idee nowego porządku gospodarczego w korporacjonizmie. Jednakże Pius XI dostrzegał w korporacjonizmie Mussoliniego także poważne zagrożenia. Papież pisze: „W ostatnim czasie stworzono [...] nowy ustrój oparty o związki zawodowe i korporacje, który ze względu na przedmiot niniejszej encykliki wymaga wyjaśnienia z naszej strony i odpowiedniej oceny”<sup>88</sup>. Najpierw podaje on charakterystykę korporacji: „Korporacje powstają z przedstawicieli obydwu związków zawodowych (pracodawców i pracobiorców) tego samego rodzaju”. Obydwa związki („i to wraz z przywilejem monopolu”) oraz korporacja powinny mieć osobowość prawną. Ów monopol obydwu związków zawodowych jest ograniczony tym, że „strajki i lokauty są zakazane; w razie zaś niemożności załatwienia sporu przez strony powaśnione rozstrzyga władza”<sup>89</sup>. Tylko korporacja „może prowadzić rokowania w sprawie najmu pracy i zawierać tzw. zbiorowe umowy”. Papież podkreśla, że należenie lub nienależenie do związku zawodowego „zostawione jest swobodzie obywateli, i tylko w tym znaczeniu może być ta organizacja uznana za wolną”<sup>90</sup>. Obok związków mających osobowość prawną mogą być inne związki zawodowe. Korzyściami tego ustroju są: pokojowa współpraca klas społecznych, zniesienie organizacji socjalistycznych, decentralizacja władzy – „stworzenie specjalnego aparatu władzy jako czynnika pośredniczącego. Powinien on być oparty na zasadach katolickich: zasadzie godności osoby ludzkiej, miłości i sprawiedliwości społecznej oraz pomocniczości. Następnie Pius XI pisze: „[...] musimy oświadczyć, że nie mogą nam być obcymi obawy, czy państwo w tym ustroju nie przywłaszcza sobie zadań należących do

---

<sup>87</sup> Tamże s. 114. Oswald v. Nell-Breuning (*Die soziale Enzyklika*. Köln 1932 s. 173), redaktor tej encykliki pisze: „In ganz kurzem Zügen wird dieser fascistische Korporationsstaat gezeichnet, wobei gerade diejenigen Züge herausgestellt werden, in denen er sich als genau das Gegenteil dessen erweist, was der Papst unter berufsständischer Ordnung versteht”.

<sup>88</sup> QA n. 91.

<sup>89</sup> Tamże n. 92, 93, 94,

<sup>90</sup> Tamże n. 92.

*prywatnej inicjatywy* [podkr. – F. J. M.], zamiast ograniczyć się do udzielenia jej dostatecznej pomocy w razie konieczności, czy ten nowy ustroj syndykatów i korporacji nie ma charakteru zbyt biurokratycznego i politycznego, czy wreszcie (poza ogólnymi uznanymi poprzednio korzyściami) nie służy raczej specjalnym celom politycznym, gdy prowadzić winien do zapanowania i utwierdzenia lepszemu ustrojowi społecznego<sup>91</sup>, ale do tego potrzebne jest błogosławieństwo Boże i współpraca ludzi dobrej woli. Novak słusznie spostrzega, że „Papież nie odwołuje się do przymusu instytucjonalnego”, ale nie wydobywa z przytoczonych cytatów wolności i prywatnej inicjatywy, elementów tak bardzo przez niego cenionych, lecz odwołując się do grzeszności człowieka i liberalnej tradycji amerykańskiej, wbrew wszelkim oczekiwaniom opowie się za systemem kontroli wbrew „ludziom dobrej woli”. Z konieczności przytoczyć należy jego wypowiedź, aby nie zniekształcić jego myśli: „Tradycja liberalna wykazuje w tym punkcie znacznie głębszą świadomość grzeszności, niestabilności i ograniczoności światopoglądu jednostek niż Papież. «W Bogu nadzieja», głosi napis wyryty przez liberalną tradycję na monetach amerykańskich; w praktyce oznacza to: «Nie w człowieku». Słowem, instytucjonalny system kontroli i równowagi musi być zainstalowany nawet wbrew «ludziom dobrej woli»<sup>92</sup>. Miarę Novak mówiąc, że korporacjonizm faszystowski został odrzucony, ale dodać należy, że odrzucił go również Pius XI, który także w encyklice *Non abbiamo bisogno* z 29 VI 1931 r. wykazywał błędy faszyzmu i mówił o niektórych wolnościowych prawach człowieka naruszanych przez faszyzm.

Wbrew wszelkim wysuwany negatywnym opiniom o idei korporacjonizmu zawartej w *Quadragesimo anno* stwierdzić należy, że przeżywa ona swój renesans, lecz w innej szacie słownej: *Mitbestimmung* lub „partycypacji”. Partycypacji przyznaje się taką samą rangę jak wolności i równości. Partycypacja ludzi pracy najemnej we współzarządzaniu ujmowana jest w języku prawa jako jedno z ważnych praw społecznych człowieka.

I wreszcie, Novak posądza Pawła VI o „flirt” z marksizmem, mimo iż ten wyraźnie pisze, że różnych form socjalizmu nie da się pogodzić „z wiarą chrześcijańską”<sup>93</sup>, że wszelkie nurty marksistowskie i ich interpretacja walki klas prowadzą „do społeczeństwa opartego na przemocy i do ustroju totalitarnego”<sup>94</sup>. Flirt z marksizmem Pawła VI i jego pogarda „dla ideologii liberalnej wywołały w świecie katolickim destrukcyjny dualizm”, pisze Novak<sup>95</sup>. Pogląd

<sup>91</sup> Tamże n. 95.

<sup>92</sup> Jw. s. 165 n.

<sup>93</sup> OA n. 31.

<sup>94</sup> Tamże n. 34.

<sup>95</sup> Jw. s. 200.

dy Papieża i powołana przez niego Komisja Iustitia et Pax, ale bez Libertas sprzyjały rozwijaniu się teologii wyzwolenia i tendencjom rewolucyjnym w Ameryce Łacińskiej, a nawet terroryzmu w Europie. Na tym tle, gdyby miała się ukazać nowa encyklika *Pacem in terris*, musiałaby zostać nazwana *Bellum in terris*. Jednakże wizja „chrześcijańskiego liberała” – Novaka – nie spełniła się, gdyż nowa encyklika Jana Pawła II nosi tytuł *Laborem exercens – Encyklika o pracy ludzkiej*. Pozytywniej ocenia Novak list apostolski Pawła VI *Octogesima adveniens* z 1971 r., ale zaznacza, że pewna „część myśli społecznej Pawła VI nie jest liberalna”<sup>96</sup>. Kiedy Papież broni praw człowieka, grup pośrednich przed nieograniczoną władzą, kiedy pisze, że „Postawa zaborcza państwa dążącego do ogarnięcia wszystkiego kryje wielkie niebezpieczeństwo”<sup>97</sup>, wówczas „jest liberałem”. Ale gdy „z kolei zachęca władzę polityczną do ingerowania w sposób nie kontrolowany w sferę gospodarczą, już nim nie jest”<sup>98</sup>, rozstrzyga definitywnie Novak, dodajmy tu – zmyślając. Przecież ani w tym dokumencie, ani w żadnych innych dokumentach papieskich nie znajdziemy zachęty władzy państwowej do ingerencji nie kontrolowanej w życie gospodarcze.

Novak pozytywnie ocenia wypowiedzi Piusa XII, w których pochwała wolność i zbliżył zdecydowanie katolicką myśl społeczną do demokracji. Uważa, że Jan XXIII zaakceptował liberalne prawa człowieka w encyklice *Pacem in terris*, ale nie dostrzega, że są w niej zawarte także prawa społeczne, np. prawo do pracy. Słusznie dostrzega znaczenie wyeksponowania w *Laborem exercens* przez Jana Pawła II zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem, w *Sollicitudo rei socialis* idei globalnego rozwoju, w encyklice *Centesimus annus* zaś dostrzeżenie „kapitału ludzkiego”. Novak w jednym miejscu swej książki twierdzi, że Pius XI „stara się bronić moralnej interalności systemu kapitalistycznego”<sup>99</sup>, w innym miejscu zaś, że Leon XIII i Pius XI potępiali kapitalizm, ale nie tak otwarcie jak socjalizm<sup>100</sup>. Natomiast dopiero Jan Paweł II w *Centesimus anno* zaaprobował kapitalizm – „kapitalizm, tak!”<sup>101</sup>. Przytoczyć należy zatem wypowiedź Piusa XI, aby zobaczyć, jak potępiał on kapitalizm: „Leon XIII gorąco pragnął dostosować ten ustrój gospodarczy do zasad sprawiedliwości: z tego wynika, że ustrój ten sam z siebie nie zasługuje na potępienie. I rzeczywiście nie jest on z natury zły; sprawiedliwość zaś gwałci dopiero wtedy, gdy

---

<sup>96</sup> Tamże s. 192.

<sup>97</sup> OA n. 46

<sup>98</sup> Jw. s. 193

<sup>99</sup> Tamże s. 152

<sup>100</sup> Tamże s. 72.

<sup>101</sup> Jw. s. 319.



kapitał w tym celu i na takich warunkach wynajmuje robotników, czyli proletariatu do pracy, że przemysł i całe życie gospodarcze uzależnia wyłącznie od siebie i na swoją wyłączną korzyść obraca, nie uwzględniając ludzkiej godności robotników, społecznego charakteru gospodarstwa, sprawiedliwości społecznej i dobra ogółu”<sup>102</sup>. Natomiast Jan Paweł II pisze: „Przekonaliśmy się, że nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”<sup>103</sup>. W innym miejscu pisze: „Upadek systemu komunistycznego w wielu krajach usuwa niewątpliwie jedną z przeszkód, które nie pozwoliły skutecznie i w sposób realistyczny stawić czoła tym problemom, nie wystarcza jednak do ich rozwiązania. Istnieje wręcz niebezpieczeństwo rozpowszechniania się ideologii radykalnego kapitalizmu, która odmawia nawet ich rozpatrywania, uważając *a priori* za skazane na niepowodzenie wszelkie próby stawiania im czoła, pozostawiając ze ślepą wiarą ich rozwiązywanie swobodnej grze sił rynkowych”<sup>104</sup>. Elementy pozytywne w kapitalizmie Jan Paweł II aprobuje, elementy negatywne, a jest ich wiele, zdecydowanie nie aprobuje. Stawia nawet postulat reformowania kapitalizmu, gdyż nawet tzw. państwo dobrobytu ma wiele mankamentów. Można nawet powiedzieć, że Jan Paweł II stawia więcej zastrzeżeń pod adresem kapitalizmu niż Pius XI: a) mechanizm rynkowy nie może zabezpieczyć dóbr zbiorowych – środowiska naturalnego i społecznego; b) „istnieją dobra, których ze względu na ich naturę nie można i nie należy sprzedawać i kupować” – są dobra, które ze swej natury nie mogą być traktowane jako zwykłe towary<sup>105</sup>; c) są „liczne ludzkie potrzeby, które nie mają dostępu do rynku”<sup>106</sup>; d) „zysk nie jest jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa [...] obok niego należy brać pod uwagę *czynniki ludzkie i moralne*”<sup>107</sup>; „sprowadzenie człowieka do [...] źródła dochodu jest grzechem przeciw jego godności i fundamentalnym prawom”<sup>108</sup>; e) prawo do posiadania własności nie jest absolutne, lecz ograniczone – jest ono podporządkowane zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr dla wszystkich ludzi<sup>109</sup>. Papież uważa nawet, że trafniejsze byłyby określenia «ekonomia przedsiębiorczości», «ekonomia rynku»

---

<sup>102</sup> QA n. 101.

<sup>103</sup> CA n. 35.

<sup>104</sup> Tamże n. 42.

<sup>105</sup> Tamże n. 40.

<sup>106</sup> Tamże n. 34.

<sup>107</sup> Tamże n. 35.

<sup>108</sup> VS n. 100.

<sup>109</sup> CA n. 30.

czy po prostu «wolna ekonomia» niż określenie «kapitalizm»<sup>110</sup>. Novak dostrzega pewne tylko zastrzeżenia wysuwane przez Papieża pod adresem kapitalizmu i sugestię zrezygnowania z używania określenia „kapitalizm”, ale zaraz dodaje, „że Papież woli nazywać kapitalizm, który aprobeuje, «e k o n o m i ą p r z e d s i ę b i o r c z o ś c i, e k o n o m i ą r y n k u czy po prostu w o l n ą e k o n o m i ą». Natomiast on sam woli mówić raczej o „demokratycznym kapitalizmie niż o „ekonomii rynkowej”, by uniknąć powiązań z „liberianizmem”<sup>111</sup>.

Jan Paweł II nie musiał więc akceptować kapitalizmu, gdyż nie „potępił” go ani Leon XIII, ani też Pius XI, lecz domaga się jego reformy.

#### GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Novak uważa nawet, że myśl społeczna Kościoła po długich wahaniach zaakceptowała godność osoby ludzkiej. Dlatego wprost z konieczności musimy wskazać, że idea godności człowieka wyrażona w opisie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, zawarta jest w katolickiej myśli patrystycznej, średniowiecznej, renesansowej i papieży przed Janem Pawłem II. W *Sacramentarium Leonianum* (V w.) zawarta jest modlitwa, która zaczyna się od słów: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti [...]”. Wskazano w niej, że podstawą godności jest wyjątkowo budzący podziw stworzenia człowieka oraz jeszcze bardziej wspaniałe odkupienie przez Chrystusa. W modlitwie tej zawarta jest antropologia *Starego Testamentu* czy – jakby to nazwał Novak – tradycja judaistyczna oraz antropologia *Nowego Testamentu*. B. Schwarz wykazuje, że modlitwa ta wciąż odmawiana zakorzeniła się głęboko w świadomości Zachodu, wzmacniała świadomość nienaruszalności osoby ludzkiej i jej poszanowania także w świadomości prawników<sup>112</sup>. Niektórzy Ojcowie Kościoła uważali, że dusza człowieka jest w obrazie Bożym przez swą wolność<sup>113</sup>. Św. Tomasz użył terminu „godność” aż 1760 razy, oznaczał nim różne treści<sup>114</sup>. Według Akwinaty godność przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest on z natury wolny i jest celem w sobie – dignitas

<sup>110</sup> Tamże n. 42.

<sup>111</sup> Jw. s. 328 n.

<sup>112</sup> *Die Würde des Menschen als Rechtsgut*. W: *Rechtstheorie*. Beiheft 6: *Recht als Sinn und Institution*. Berlin 1984 s. 23.

<sup>113</sup> Por. R. J a v e l e t. *La dignité de l'homme dans la pensée du XII-e siècle*. W: *De dignitate hominis*. Ed. A. Holdregger i in. Freiburg /Sch. 1987 s. 59.

<sup>114</sup> S. P i n c k a e r s. *La dignité de l'homme selon Sait Thomas d'Aquine*. Tamże s. 91.

humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens. S. Swieżawski uważa, że zagadnienie godności człowieka – *dignitas hominis* – było symbolem teologii i antropologii filozoficznej XV w.<sup>115</sup> Na przykład Pico della Mirandola w swej książce *De hominis dignitate* (1486) zawarł pogląd, że człowiek stworzony przez Boga jako istota wolna może nadać sobie taki kształt, jaki sam zechce.

Owo „długie wyczekiwanie” z jednej strony, z drugiej zaś „zadanie”, jakie stawia Novak katolickiej myśli społecznej, w świetle wypowiedzi Jana Pawła II jest następujące: „Pisze on, że wszelka analiza musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, mianowicie, że każdy byt ludzki posiada godność”<sup>116</sup>. „Trzeba jednak już teraz wyraźnie sobie uświadomić, że tym, co stanowi wątek i w pewnym sensie myśl przewodnią encykliki [*Rerum novarum*, podkr. moje – F. J. M.] i w ogóle całej nauki społecznej Kościoła, jest *poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości* płynącej stąd, że człowiek jest «jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego». Uczynił go na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26), obdarzając niezrównaną godnością, którą niejednokrotnie podkreśla encyklika”<sup>117</sup>. W *Redemptor hominis* Papież wskazuje, że „Kościół, który nie przestaje kontemplować całej tajemnicy Chrystusa, wie z całą pewnością wiary, że Odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech”. Papież po analizie biblijnej godności osoby ludzkiej stwierdza: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”<sup>118</sup>. Otóż, idea godności człowieka jest ideą wspólną judaizmu i chrześcijaństwa. Natomiast twierdzenie, że katolicka myśl społeczna zaakceptowała ją później niż liberalizm, w dodatku po długich wyczekiwaniach, jest błędem historycznym i merytorycznym. Co więcej, błąd ten dotyka myśli przewodniej „w ogóle całej nauki społecznej Kościoła”.

#### PRAWA CZŁOWIEKA

Novak często pisze, że Kościół zaakceptował dość późno prawa człowieka liberalizmu, gdyż uczynił to dopiero Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* w

<sup>115</sup> *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 6. Warszawa 1983.

<sup>116</sup> J a n P a w e ł II. *Nauczanie społeczne 1978-1989*. T. 2. Warszawa 1982 s. 316.

<sup>117</sup> CA n. 11.

<sup>118</sup> RH n. 10.

1963 r. Po pierwsze, ani Jan XXIII, ani Jan Paweł II nie zaakceptowali liberalnej koncepcji praw człowieka, lecz Kościół rozwija własną koncepcję integralnych praw człowieka. Wskazuje się, że prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe stanowią integralną jedność. Poza tym każdemu prawu odpowiadają obowiązki w aspekcie osobowym i społecznym. Po drugie, prawa człowieka nie są dziełem liberałów z okresu Oświecenia. To prawda, że zainteresowania prawami człowieka w tym okresie były duże. Ogłoszono *Deklarację Praw stanu Wirginia*, *Deklarację Niepodległości*, *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela*, ale elementy praw człowieka w dzisiejszym rozumieniu zawarte są już w Dekalogu Starego Testamentu. Idea praw człowieka zawarta jest także w różnych religiach. Zagadnienie to zostało jasno przedstawione w podręczniku uniwersyteckim z zakresu praw człowieka – *Les dimension universelles des droits de l'homme*<sup>119</sup>. Co więcej, wskazuje się, że Kościoły chrześcijańskie wpływały na myśl nie tylko zachodnią dotyczącą rozwoju praw człowieka<sup>120</sup>. Nawet Wielki Mistrz masonerii *du Grand-Orient de France* – M. Baroin – uważa, że Ewangelia inspirowała kształtowanie się praw człowieka<sup>121</sup>. Ojcowie Kościoła wiele uwagi poświęcali wolności sumienia. Idea praw człowieka rozwijana była w koncepcjach prawa naturalnego w średniowieczu. We wstępie do tego podręcznika wprost stwierdza się, że *Magna Carta* z 1215 r. wyrażała punkt widzenia Kościoła katolickiego na prawa człowieka<sup>122</sup>. Wprawdzie średniowieczne ustawodawstwo kościelne nie zawierało zwartego katalogu praw człowieka, ale chroniło ono prawa najbardziej zagrożone: prawo do życia, prawo do życia w pokoju, do bezpieczeństwa (*de treuga et pace*) do powszechnego używania dóbr, do obiektywnego wymiaru sprawiedliwości w procesie cywilnym i karnym, prawo do azylu, do kultury (własnego języka), a prawo do bytu państwowego. Ustawa papieża Aleksandra, ogłoszona na III Soborze Laterańskim (1179) nakazywała, aby podróżujący, kupcy, rolnicy pracujący na polach cieszyli się w czasie wojny bezpieczeństwem<sup>123</sup>. Wieloaspektowe uzasadnienie prawa do

<sup>119</sup> T. 1. Bruxelles 1990.

<sup>120</sup> „L'influence des Eglises chrétiennes est ici indéniable. Les «clercs» ont joué un rôle important non seulement en Occident [...] le rôle des Eglise catholique et protestante fut tres important, même, et peut-être surtout, par leurs exces” (tamże s. 9).

<sup>121</sup> *La franco-maçonnerie et les droits de l'homme* s. 280: „Mais ce qui est important c'est souci de justice qui ressort de l'enseignement du Christ [...] la conception greque de l'Homme et le courant initial de l'Evangel, ordre fondé sur la propriété garantie par le droit qui la relement en maitennant l'indépendance civil de l'individu [...] celle tradition de l'Evangile symbole d'indéalise humain”.

<sup>122</sup> *Les dimension universelles* s. 9: „La Magna Carta exprimait le point de vue d'une Eglise catholique [...] L'influence des Eglises chrétiennes est ici indéniable...”.

<sup>123</sup> T. P a w l a k. *Idea podstawowych praw człowieka w prawie kościelnym*. „Prawo Kano-

posiadania własności podał św. Tomasz z Akwinu, następnie Leon XIII w *Rerum novarum*, który podkreślał, że prawo do posiadania własności prywatnej jest prawem naturalnym, mającym charakter uniwersalny, a nie elitarny. Jest swoistym paradoksem, że indywidualistyczny liberalizm bronił prawa do posiadania własności w teorii jako nienaruszalnego „dogmatu w życiu ekonomicznym”<sup>124</sup>, w praktyce zaś doprowadził do jego rażącego naruszania. Leon XIII był świadkiem jego naruszania. Papież ujął to w słowach: „napływ bogactw do rąk niewielu przy równoczesnym zubożeniu mas [...] skupienie najmu pracy i handlu w rękach niewielu prawie ludzi, tak że garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo niewolnicze niezmiernej liczbie proletariuszy”<sup>125</sup>. Obok prawa do posiadania własności Papież wymienia inne prawa człowieka: do sprawiedliwej płacy, stowarzyszania się, godnych warunków pracy, wypoczynku, do pracy i wolności religijnej. Profesor uniwersytetu w Wiedniu (protestant) F. Ermacora wykazuje, że dla rozwoju treści praw człowieka dużą rolę odegrała encyklika *Rerum novarum* przez uwydatnienie społecznych praw człowieka<sup>126</sup>. Prawom wolnościowym i społecznym człowieka wiele uwagi poświęcił Pius XI i Pius XII. Zwarty zaś ich katalog praw i obowiązków człowieka podał Jan XXIII w *Pacem in terris*. Jednakże nie *Pacem in terris*, lecz encyklika *Populorum progressio* Pawła VI, którego Novak posądza o „flirt” z marksizmem, a następnie *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II są najważniejszymi dokumentami wyrażającymi stosunek Kościoła do praw człowieka. Encykliki te są poświęcone integralnemu rozwojowi człowieka i integralnemu rozwojowi narodów, który może być osiągnięty przez solidarną współpracę wszystkich państw i narodów. „Pełny rozwój człowieka musi iść w parze z solidarnym rozwojem ludzkości”<sup>127</sup>. Jan Paweł II podkreśla, że model rozwoju musi być połączony z prawami człowieka integralnie rozumianymi. „Doprawdy, taki model rozwoju, który by nie szanował i nie popierał praw ludzkich, osobistych i społecznych, ekonomicznych i politycznych z prawami narodów i ludów, nie byłby godny człowieka”<sup>128</sup>. Krytycznie ocenia on liberalistyczny model rozwoju dlatego, iż doprowadził on do „nadorozwoju” – nadmiaru dóbr materialnych i „niedorozwoju”. Model ten nie jest zdolny do rozwiązania między innymi bezrobocia. Integralny rozwój człowieka rozumiany jest jako rozwój – intelektualny, moralny, religijny i fizyczny – i każdego człowieka, członka rodziny ludzkości (*familia humana*).

---

niczne”. Kwartalnik Prawno-Historyczny 3-4:1979 s. 42.

<sup>124</sup> LE n. 14.

<sup>125</sup> RN n. 1 i 2.

<sup>126</sup> *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*. Bd. 1. Wien 1974 s. 575.

<sup>127</sup> PP n. 43.

<sup>128</sup> SRS n. 33.

Paweł VI podkreśla, że „[...] rozwój osoby ludzkiej jakby streszcza w sobie wszystkie nasze obowiązki”<sup>129</sup>. Zważywszy, że zachodzi korelacja między uprawnieniami i obowiązkami, można powiedzieć, że obowiązkowi rozwoju odpowiada prawo do rozwoju, które traktować należy jako syntezę wszystkich praw człowieka. Tak też wypowiedź Papieża została zinterpretowana przez wielu filozofów praw człowieka<sup>130</sup>. Przykładem zainteresowania prawem do rozwoju może być: kolokwium Akademii Prawa Międzynarodowego w Hadze (1979), kolokwium UNESCO w Meksyku (1980), konferencja Międzynarodowej Komisji Prawników w Hadze (1981)<sup>131</sup>. Pod wpływem *Populorum progressio* podjęto pracę nad *Deklaracją prawa do rozwoju*, która została ogłoszona przez ONZ w 1986 r. Paradoks, że niektóre państwa wysoko rozwinięte, manifestując, iż są „autentycznymi” obrońcami praw człowieka, zajęły negatywne stanowisko wobec *Deklaracji* i podały udziwnione uzasadnienie, żeby nie powiedzieć cyniczne<sup>132</sup>. Kościół posoborowy, odczytując znaki czasu, wyprzedził i zdystansował indywidualistyczno-liberalną myśl w zakresie praw człowieka, wchodząc z nią w ponowny konflikt – o czym świadczy między innymi ostra krytyka myśli Pawła VI podawana przez Novaka, ale tym razem przez pełne otwarcie się Kościoła na prawa człowieka integralnie rozumiane, a nie selekcyjne, jak to miało miejsce w XVIII i XIX w. Dla jasności dodać należy, że papieże nie odrzucali wolności jako wolności, lecz jej koncepcję, na gruncie której rozwijała się antypapieska, antyklerykalna i antyreligijna praktyka. W imię tej koncepcji rozwiązano stowarzyszenia, likwidowano klasztory, „reformowano” podział administracyjny Kościoła we Francji bez papieża i biskupów, wybór biskupów i proboszczów oddano w ręce władz państwowych, gilotynowano du-

---

<sup>129</sup> PP n. 16.

<sup>130</sup> K. M' B a y e. *Le droit au développement comme un droit de l'homme*. „Revue des droits de l'homme” 5:1972 n. 2-3 s. 513-534; T. v a n B o v e n. *Recent Events Mark Link between Rights and the New International Economic Order*. „UN Chronical” 17:1980 n. 7; *Development, Human Rights and the Rule of Law*. Oxford 1981.

<sup>131</sup> F. J. M a z u r e k. *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*. Lublin 1991 s. 161.

<sup>132</sup> „The Declaration would lead to the erosion of individual rights (Federal Republic of Germany). The right to development may be invoked to legitimize violations of the rights of citizens (Japan). The Declaration failed to draw a distinction between people's rights and individual rights (Austria). The Declaration tended to dilute and confuse the human rights agenda (United States). The Declaration provided an oversimplified view of the complex relationship between the disarmament security and development (United Kingdom). It also provided a mistaken link between the promotion of human rights and the establishment of a new international economic order (United Kingdom)” (T. v a n B o v e n. *Human Rights and Development, Rhetoric and Realities*. W: *Festschrift für Felix Ermacora. Fortschritt im Bewußtsein der Grund und Menschenrechte*. Straßburg 1988 s. 578).

chownych i świeckich, przejmowano dobra kościelne. Dziwne jest nie to, że papież Pius VI potępił *Konstytucję Cywilną Kleru*, ale że uczynił to po pewnym okresie wahań. Wiadomo przecież, że praktyki liberałów z okresu rewolucji francuskiej były starannie naśladowane przez bolszewików w czasie rewolucji październikowej i po niej w Rosji. Pius XI w encyklice *Divini Redemptoris* (19 III 1937) potępił zarówno ideologię marksistowską, jak i barbarzyństwo popełniane przez bolszewików. Encyklika ta spotkała się z ostrą krytyką ze strony komunistów. Interesujące byłoby zestawienie w aspekcie historycznym krytyki nauczania społecznego papieży zarówno ze strony liberałów, jak i marksistów<sup>133</sup>. Papieże nie oceniali negatywnie *Deklaracji Niepodległości* (1776), która formułowana była w duchu religii chrześcijańskiej. Stwierdza się w niej, że „wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi sobie. Stwórca obdarzył ich pewnymi niezbywalnymi prawami, do których należą: prawo do życia, prawo do wolności i dążenia do szczęścia”. Jednym z sygnatariuszy był ksiądz J. Coroll (1735-1815), późniejszy pierwszy biskup Ameryki Północnej. Także kard. J. Gibbons (1834-1921) pozytywnie oceniał ową *Deklarację*. Jan Paweł II w Filadelfii (3 X 1979) powiedział: „Filadelfia jest miastem «Deklaracji Niepodległości», tego ważnego dokumentu zawierającego uroczyste potwierdzenie równości istot ludzkich, którym Stwórca nadał niezbywalne prawa [...]”. Dodaje następnie, że w *Deklaracji* „z łatwością można rozpoznać bliski związek z podstawowymi wartościami religijnymi i chrześcijańskimi”<sup>134</sup>. Natomiast *Deklaracja* francuska nie jest oparta na podstawowych wartościach religijnych i chrześcijańskich. Negatywny stosunek papieży do niej był dyktowany racjami doktrynalnymi. Jan XXIII nie musiał akceptować praw człowieka z okresu Oświecenia, gdyż Kościół nie zajął negatywnego stanowiska wobec wcześniejszego dokumentu amerykańskiego w porównaniu z francuskim, poświęconych prawom człowieka. Mówiąc o wolności, należy odróżnić wolność wewnętrzną jako przymiot osoby ludzkiej, zdolność wyboru, zdolność opowiadania się po stronie prawdy i dobra, od wolności zewnętrznej. Pierwsza jest podstawą drugiej. Osoba ludzka jest istotą wolną rozumną i wyposażoną w sumienie – w zdolność rozpoznawania dobra i zła moralnego. Przymioty te wskazują, że jest ona najdoskonalszym bytem wśród świata stworzonego, że przysługuje jej godność osobowa, która jest wartością wartości. Z godności tej, jak głoszą dokumenty społeczne Kościoła i ONZ poświęcone prawom człowieka, wynikają wszystkie prawa człowieka. Wolność zewnętrzna i inne podstawowe wartości są uszczegół-

<sup>133</sup> Na temat marksistowskiej interpretacji katolickiej nauki społecznej przygotowana jest rozprawa doktorska. Być może ktoś napisze rozprawę doktorską na temat liberalistycznej interpretacji katolickiej nauki społecznej przez M. Novaka.

<sup>134</sup> J a n P a w e ł II. *Nauczanie społeczne 1978-1979* s. 341-342.

łowiane w konkretnych prawach człowieka i proklamowane w konstytucjach państw lub w konwencjach międzynarodowych. Wolność zewnętrzna uszczegółowiana w prawach człowieka nie jest wartością najwyższą, wartością samą w sobie, lecz zarówno ona, jak i prawa człowieka mają charakter instrumentalny. Celem praw człowieka jest ochrona tej godności. Również celem przykazań – Dekalogu – pisze Jan Paweł II – „jest ochrona *dobra* osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej *dóbr*”<sup>135</sup>. Następnie dodaje: „Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśniej blask Boży (por. Rdz 9, 5-6)”<sup>136</sup>. Wolność zewnętrzna kształtuje się więc jako wzajemna akceptacja, afirmacja tej godności w różnorodnych relacjach międzyosobowych. Wolność zewnętrzna jednego człowieka nie stanowi granicy wolności drugiego, lecz jest ona wzajemnie konstytuowana przez poszanowanie godności, sposób zaś tej akceptacji określają normy moralne i prawa człowieka. Kierowanie się w życiu gospodarczym tylko osiągnięciem zysku nie służy poszanowaniu godności np. pracowników najemnych i w konsekwencji prowadzi do ich zniewalania.

Zarzut stawiany Kościołowi, że zajął negatywne stanowisko wobec koncepcji wolności i praw człowieka z okresu Oświecenia, gdyż był konserwatywny i tęsknił za powrotem *ancien régime*, nie jest słuszny. Zaznacza się, że dopiero Jan XXIII w *Pacem in terris* (1963) zaakceptował te prawa. Ocena ta jest nieobiektywna, co więcej, błędna. Otóż, po pierwsze, nawet współcześni zwolennicy liberalnej koncepcji praw człowieka nie akceptują bezkrytycznie i bez zastrzeżeń koncepcji osiemnastowiecznej – uległa ona bowiem daleko idącej ewolucji. Po drugie, ostrą krytykę tej koncepcji podał G. Hegel i inni filozofowie, których nie posądza się o konserwatyzm. Po trzecie, nie można robić zarzutu Kościołowi, że nie zaakceptował okrojonej koncepcji wolności prowadzącej się do czynienia, co się chce, i mówienia, co się chce, bez ograniczeń. Wolność, jaką głosił i głosi Kościół, jest oparta na normach moralnych, wiąże się z prawdą i dobrem człowieka i społeczeństw, zaznacza Ermacora<sup>137</sup>. Twierdzenie, że papież, oceniając krytycznie liberalną koncepcję wolności, odrzucali samą wolność, jest błędem metodologicznym. Czymś innym jest przecież jakaś koncepcja wolności, a czym innym sama istota wolności. Po czwarte, liberalna koncepcja tamtego okresu nie zweryfikowała się w życiu społeczno-gospodarczym. Na kanwie liberalizmu zrodził się ustrój gospodarczy, w którym „garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze nie-

<sup>135</sup> *Veritatis splendor*. Watykan 1933 n. 13.

<sup>136</sup> Tamże n. 90.

<sup>137</sup> Jw. s. 265.



zmiernej liczbie proletariuszy”<sup>138</sup>. Konsekwencją tego było pojawienie się państw totalitarno-dyktatorskich i światowy kryzys gospodarczy. Po piąte – Jan XXIII nie zaakceptował koncepcji wolności osiemnastowiecznej w *Pacem in terris*. Pewne zastrzeżenia zgłaszał nawet do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Papieska Komisja Iustitia et Pax podkreśla, że „stymulowany przez rozwój współczesnej kultury społeczno-prawnej, Kościół wzbogacił swą własną integralną koncepcję praw osoby ludzkiej”. Po szóste, od XIX w. uwaga papieży koncentruje się wokół praw społecznych człowieka, to nie znaczy, że pomijane były czy są prawa wolnościowe. P. Bolté uznaje *Rerum novarum* za pierwszą papieską deklarację społecznych praw człowieka<sup>139</sup>. Opinię tę podzielają także inni autorzy.

#### DEMOKRACJA

Novak zaznacza, że Kościół przez długi czas nie akceptował instytucji demokracji liberalnej, uczynił to dopiero Jan XXIII, następnie Paweł VI i Jan Paweł II. Otóż podkreślić należy, że po pierwsze, nie ma jednego modelu demokracji, lecz były i są różne formy demokracji. Wprawdzie Jan XXIII opowiada się za takim ustrojem, którego cechą jest trójpodział władzy, charakterystyczny dla demokracji, jednakże pisze, że „nie da się rozstrzygnąć, jaki jest najwłaściwszy ustrój państwa, jakie są najwłaściwsze formy sprawowania władzy przez rządzących państwem, w jakich okolicznościach należy wydawać prawa, jak zarządzać państwem, jak wykonywać władzę sądowniczą”<sup>140</sup>. Po drugie, demokracja nie jest dziełem liberałów, gdyż występowała ona już w starożytności – demokracja ateńska. W Anglii kształtowała się ona od XIII wieku. Po trzecie, najnowsze badania wykazują, że konstytucje państw demokratycznych inspirowane były konstytucjami starego zakonu cystersów<sup>141</sup>. Po czwarte, nie można utożsamiać demokracji z ustrojem republikańskim, gdyż demokracje występują także w ustrojach monarchii konstytucyjnej. Po piąte, także w ustroju republikańskim są według J. Maritaina elementy monarchii, gdyż prezydent pełni analogiczną funkcję do funkcji króla, z tą różnicą, że jest on wybierany pośrednio lub bezpośrednio przez lud. Po szóste, nawet po ogłoszeniu *Deklaracji*

<sup>138</sup> RN n. 2.

<sup>139</sup> *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes*. Montréal 1975 s. 20.

<sup>140</sup> PiT n. 67.

<sup>141</sup> J. M o u l i n. *Christliche Quelle der Erklärung der Menschenrechte*. W: *Menschenrechte und Menschenwürde*. Hrsg. E. W. Böckenförde, R. Spaemann. Stuttgart 1987 s. 20 n.

*Niepodległości* Indianie i Murzyni nie należeli do „ludu”, nie mieli praw obywatelskich – nie zniesiono niewolnictwa. Po ogłoszeniu *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* i zniesieniu monarchii we Francji nie wszystkim przysługiwało aktywne i pasywne prawo wyborcze. Pius VI w brewe *Pastoralis sollicitudo* z 5 VII 1796 r. zaakceptował republikę. Leon XIII przyjął zasadę neutralności Kościoła wobec ustroju politycznego, ale akceptował demokrację, jednakże uzależniał to od zasad, na których się opiera. Stanowisko to potwierdza Jan XXIII i Jan Paweł II, który pisze: „Kościół docenia demokrację [...]”<sup>142</sup>, ale zaraz dodaje, że chodzi mu o demokrację autentyczną, opartą na prawach wolnościowych i społecznych i sprawiedliwą hierarchię wartości. „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”<sup>143</sup>. Demokracji nie można ograniczać tylko do upodmiotowienia społeczeństwa w dziedzinie politycznej, powinna obejmować także upodmiotowienie ludzi pracy najemnej w dziedzinie gospodarczej. Istniejące modele demokracji nie są zadowalające, stwierdza Paweł VI. Zachodzi potrzeba poszukiwania nowego jej modelu, modelu integralnego.

W poglądach Novaka jest wiele elementów pozytywnych. Po pierwsze, wykazuje on, że liberalizmu nie da się zrozumieć bez tradycji judeochrześcijańskich. Po drugie, wyraźnie ukazał zasadę priorytetu pracy przed kapitałem w myśli liberalnej. Zagadnienie to jest bardzo ważne, ponieważ wielu autorów katolickich w Niemczech i Polsce, kreujących się na „liberałów”, zdecydowanie neguje ową zasadę, mimo iż jest ona jasno sformułowana w encyklice Jana Pawła II, a przez to fałszują nauczanie Papieża. Praktyce tej przeciwstawił się S. Fel w znakomitej rozprawie doktorskiej *Praktyczne konsekwencje zasady priorytetu pracy przed kapitałem*<sup>144</sup>. Po trzecie, wolny rynek może funkcjonować przez etos poszanowania prawa, a nie przez przymus poszanowania prawa<sup>145</sup>. Zdrowa gospodarka i rozsądna polityka nie mogą się długo utrzymać w atmosferze moralnej dekadencji. Praw ludzkich nie chroni martwe słowo, lecz moralność, wolne stowarzyszenia oraz instytucje, które tworzą przestrzeń do działań<sup>146</sup>. Uważa on, że prawda o godności ludzkiej musi być uznawana, jeśli demokracja nie ma upaść pod wpływem własnej słabości.

Jednakże siła łańcucha nie zawiera się w wszystkich jego silnych ogniwach, lecz w ogniwie najsłabszym. W książce Novaka tych słabych ogniw jest wiele. Po pierwsze, interpretuje on nauczanie społeczne Kościoła w duchu bądź to

---

<sup>142</sup> CA n. 46.

<sup>143</sup> Tamże.

<sup>144</sup> Lublin 1996. Mps BKUL.

<sup>145</sup> N o v a k. *Liberalizm* s. 159.

<sup>146</sup> Tamże s. 310-311.

liberalizmu, bądź też w duchu teologii anglikańsko-protestanckiej. Po drugie, przy tej interpretacji stosuje swoistą „metodę selekcji”. Po trzecie, nie dostrzega rozwojowości nauczania społecznego Kościoła, lecz przeciwstawia nauczanie jednego papieża nauczaniu innego, przez co fałszuje to nauczanie. Bp Jarecki, który studiował katolicką naukę społeczną u prof. Schaschinga w Rzymie, oceniając książkę Novaka, pisze, że jest to „przykład jak nie należy uprawiać katolickiej nauki społecznej”: zawiera ona nieodpowiedzialną krytykę społecznej myśli papieży, pogłębia zagubienie; nie ma w niej jasności ani też logicznego myślenia; jest ona nasycona manipulacją. Mimo że książka ma imprimatur Prowincjała Dominikanów, należy ją ostatecznie ocenić zdecydowanie negatywnie. Jest ona szkodliwa społecznie. Czytelnik, który po raz pierwszy zetknie się z katolicką nauką społeczną w eksplikacji Novaka, będzie miał fałszywy jej obraz. Natomiast czytelnik, który nie ma pogłębionej wiedzy o katolickiej nauce społecznej, pogłębi jej znajomość w sensie negatywnym. Najlepszym sposobem poznania nauczania społecznego Kościoła i katolickiej nauki społecznej jest czytanie encyklik papieskich i publikacji takich autorów, jak: Cz. Strzeszewki, J. Majka, J. Krucina, J. Kondziela, W. Piwowarski, J. Höffner i Th. Herr, którzy opanowali metodę katolickiej nauki społecznej – a jest ona trudna – i są wolni od wpływów liberalizmu i socjalizmu. Są też bardziej radykalni niż liberałowie, ponieważ głoszą powszechne zasady moralne życia społeczno-gospodarczego i politycznego, a nie zwiewny czy modny relatywizm.

M. Zięba OP podkreśla, że w nowatorskiej encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II pochwala wolnorynkową gospodarkę i podaje pozytywny wykład o demokracji. Autor ustawia swoich domniemanych adwersarzy, aby ich zaskoczył rewelacyjnym odkryciem, pisze: „Można więc chyba powiedzieć – choć zarówno dla antyklerykalnych uszu, jak i uszu konserwatywnych oraz klerykalnych zabrzmiałoby to jak dysonans – że w setną rocznicę *Rerum novarum* Jan Paweł II przedstawił współczesnemu światu katolicką wersję liberalizmu”<sup>147</sup>. Przecież nie chodzi tu o czyjekolwiek uszy, lecz o znajomość nauczania społecznego Kościoła, które polega na potwierdzeniu „ciągłości nauki społecznej, a zarazem stałej jej odnowy. W istocie rzeczy ciągłość i odnowa stanowią dowód *nieprzemijającej wartości* nauczania Kościoła”<sup>148</sup>, oraz o znajomość antropologii filozoficznej i teologicznej Jana Pawła II. Papież rozwija i prezentuje odmienną od indywidualistycznego liberalizmu antropologię filozoficzną personalizmu i antropologię teologiczną, które są ze sobą integralnie zespolone. Przypisywanie Janowi Pawłowi II, że akceptuje indywidualistyczny liberalizm,

<sup>147</sup> *Kościół wobec liberalnej demokracji*. W: M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba OP. *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań 1993 s. 133 n.

<sup>148</sup> *Sollicitudo rei socialis* n. 3.

jest równoznaczne z twierdzeniem, że Papież nie ma ani własnej antropologii filozoficznej, ani też własnej antropologicznej, lecz którą głosi, przyjął po długich wahaniach od liberałów. Na ten temat nich więc przemówi sam Papież Jan Paweł II: „[...] w niektórych nurtach myśli współczesnej *do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości*”. Następnie, oceniając doktryny liberalne, dodaje, że według nich „[...] ludzka wolność może «stwarzać wartości» i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej *autonomii moralnej*, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność<sup>149</sup>. Papież przedstawia odmienną niż liberalizm koncepcję wolności powiązaną z innymi wartościami – prawdą o godności osoby ludzkiej, dobrem i normami moralnymi.

Pogląd, że monopol na wolność i prawa człowieka ma tylko liberalizm, jest nie tylko błędny, ale jest on mitem, który wciąż grasuje w quasi-naukowych publikacjach. J. Y. Calvez zauważa u zwolenników liberalizmu ekonomicznego pewien paradoks, który polega na tym, iż nie domagają się oni wolności w wystarczającym stopniu, lecz zadowolają się tym, iż cieszy się nią ograniczona liczba ludzi; nie szuka się jej dla wszystkich<sup>150</sup>. Słusznie zauważa B. Cywiński, że „romans katolików z liberalizmem wiąże się z nieznamościami nauczania Jana Pawła II – dodajmy i innych papieży – i skończy się odwróceniem od liberalizmu plecami po zapoznaniu się z tym nauczaniem”<sup>151</sup>. Liberalizm jest bardzo zróżnicowany i w dodatku niespójny. Pomnażanie tegoż zróżnicowania i niespójności przez tworzenie „liberalizmu katolickiego” jest po prostu nadużyciem i z punktu widzenia metodologicznego niedopuszczalne.

## WNIOSKI

Indywidualistycznej wersji *katolicyzmu społecznego* nie sposób pogodzić z nauczaniem społecznym Kościoła, w którym przyjmuje się, że człowiek jest z natury swej bytem społecznym. Podkreśla się wielkie znaczenie rodziny, narodu, społeczności ogólnoswiatowej (*familia humana*) i innych form życia społecznego dla rozwoju człowieka. Życie społeczno-gospodarcze powinno opierać się na zasadach: godności osoby ludzkiej, praw człowieka, dobra wspólnego, pomocniczości, prawdzie, wolności, sprawiedliwości i miłości społecznej, zasa-

<sup>149</sup> *Veritatis splendor*. Watykan 1993 n. 32, 35.

<sup>150</sup> „*Centesimus annus*” a liberalizm. „Prasa Światowa. Wybór Publikacji” 16:1992 s. 4.

<sup>151</sup> *Krajobraz po bitwie. Rozmowa z Bohdanem Cywińskim*. „Przegląd Polityczny” 1993 nr 19-20 s. 71.

dzie priorytetu człowieka wobec rzeczy i zasadzie pierwszeństwa pracy przed kapitałem oraz zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr dla wszystkich ludzi, a nie tylko na samej wolności i aspołecznej wizji człowieka. Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr jest najlepiej realizowana przy występowaniu różnych form własności: własności jednostkowo-prywatnej, rodzinnej, prywatno-wspólnej (akcjonariat pracy), gminnej, państwowej itp., a nie tylko prywatnej czy też tylko państwowej. Demokracja powinna opierać się także na zasadzie godności osoby ludzkiej i na integralnie rozumianych prawach człowieka, to jest na prawach wolnościowych, społecznych, gospodarczych, kulturalnych i solidarnościowych. Chodzi więc o to, by obejmowała ona nie tylko dziedzinę polityczną, ale także gospodarczą, czyli chodzi tu o demokrację integralną, a nie „kadłubową”. „Model” społeczności, jaki proponuje Jan Paweł II, to społeczność, w której występować będzie „wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo”.

#### IS "CATHOLIC LIBERALISM" POSSIBLE?

#### S u m m a r y

In the beginning the author writes about some kind of "colour blindness" when it comes to the interpretation of the Catholic social doctrine on the part of the authors of Marxist and liberal orientation. When the Catholic social doctrine speaks about private property and freedom human rights then it is thrust into a "white sack"; however, when it speaks about social justice and social human rights, then it is thrust into a "black bag". This is done, for instance, by Michael Novak in his book *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, published also in the Polish language. In turn, the author lists some criteria how to interpret the social doctrine of the Church, and he gives two characteristics of that doctrine: invariability (fixed principles) and progressiveness. He establishes the basic presuppositions of liberalism – freedom taken negatively (the postulate to separate the Church from the State is not a presupposition, for in the cradle of liberalism – that is in Britain – it has not been regarded as such up to date), and the principal feature of capitalism – the priority of capital over labour. The author holds that "Catholic liberalism" is not possible, for the social doctrine of the Church is based on an entirely different theological and philosophical anthropology from that of liberalism or socialism. Most attention has been given to Novak's book, mentioned before, and he makes a critical analysis of it. One may notice many positive elements in Novak's opinions, but still more of them are negative. The positive elements are the following: he proves that we cannot understand liberalism without the Judeo-Christian tradition; the free market may function when the law is respected; sound economy may not persist for long in the atmosphere of moral decadence; the rights of human dignity must be acknowledged, if democracy is not to subside under its own weakness. The strength of a chain, however, is not in its strong links. Now there are many links in Novak's book. Firstly, he interprets the social doctrine of the Church in the spirit of either liberalism or Anglo-Protestant theology. Secondly, a special "method of selection" is used with this interpretation. Thirdly, he fails to notice the progressive character of the social doctrine of the Church, opposing the teaching of

one pope to that of another pope, and falsifies this teaching. Fourthly, he ascribes the countries of Catholic tradition with a penchant for and susceptibility to give in to totalitarian regimes, and (former) Catholics, according to him, revel in acts of terror. In this context the author puts forward a question, were K. Marx, A. Hitler, W. Lenin and J. Stalin Catholics? And the greatest dictatorships, which appeared in the twentieth century, did they take place in the Catholic countries? Bp P. Jarecki, a disciple of prof. Schaschinga, while evaluating Novak's book writes that it is "an example of how not to pursue the Catholic social doctrine." The book contains, as Bp Jarecki states, an irresponsible criticism of the social thought of popes, there is no clarity nor logical thinking, and it is imbued with manipulation. It is true that Novak renders the social teaching of the Church in a broad manner, but is imprecise, nonobjective and often contradictory. He dedicates his book "to all those who appreciate Catholic social thought and wish to develop it further." In some other place he writes, "I do not think that Catholic social thought should serve a liberal society, quite the contrary." He also claims that "Catholic social thought, having waited very long, based itself on the fundamental principle of the dignity of the human person" and approved of liberal institutions: private property, human rights and democracy. Novak states that John Paul II accepted capitalism. In the final part of his paper the author proves that the principle of the dignity of the human person was well-known and developed in the patristic, medieval and Renaissance thought; St. Thomas used the term "dignity as many as 1760 times." The patristic and medieval thought accepted also private property. The elements of human rights, as we understand them today, are included in the Decalogue, and religious freedom in the Gospels. We find human rights in Magna Carta (1215), which was inspired by Catholic social thought. Paweł Włodkowic, a participant of the Council in Constance (15th c.) developed the idea of human rights, then it was developed by Francis de Vitoria and others. It is true that people got particularly interested in human rights in the period of the Enlightenment, but it was the Enlightenment that discovered human rights. The Athenians knew the idea of democracy. Most recent research proves that the constitutions of democratic states were inspired by the Cistercian constitutions (J. Moulin). Democracy should not be identified with a Republican regime, for it occurs also in constitutional monarchies. Novak's book, though it the imprimatur of the Dominican Provincial in the Polish edition, should be judged negatively – writes the author.

*Translated by Jan Kłós*