

MAŁGORZATA RAMOCKA*

Etyka gospodarcza w społecznej nauce Kościoła katolickiego

Słowa kluczowe: etyka gospodarcza, społeczna nauka Kościoła, socjalizm, liberalizm, encyklika.

Streszczenie: Artykuł stanowi podsumowujące ujęcie stanowisk Kościoła katolickiego w stosunku do zagadnień etyki gospodarczej. Przedstawia zmieniające się od pierwszych stuleci naszej ery priorytety w pojmowaniu sytuacji człowieka gospodarującego, przechodząc od klasycznych średniowiecznych rozważań nad moralnym wydzwiękiem lichwy, bogactwa czy handlu poprzez wpływające z ustrojowo-gospodarczych przemian XIX i XX wieku refleksje nad własnością prywatną i wartością ludzkiej pracy, kończąc na problemach współczesnych. Część pierwsza omawia korzenie społecznej nauki Kościoła, które sięgają średniowiecznych pism św. Ambrożego i św. Augustyna. Istotny wkład w myślenie o gospodarce w kontekście nauczania Kościoła wnieśli również scholastycy – począwszy od Tomasza z Akwinu, skończywszy na hiszpańskiej szkole późnych scholastyków. Część druga artykułu odnosi się do klasycznego okresu Społecznej Nauki Kościoła i obejmuje nauczanie papieskie począwszy od encykliki *Rerum Novarum* Leona XIII, skończywszy na *Laborem Exercens* Jana Pawła II. Wreszcie ostatnia część odnosi się do rzeczywistości społeczno-gospodarczej powstałej po upadku muru berlińskiego i tu za przykład Społecznego Nauczania Kościoła służą wybrane encykliki Jana Pawła II publikowane po 1989 roku oraz ostatnia edycja Katechizmu Kościoła Katolickiego.

1. Wstęp

Za początek społecznej nauki Kościoła katolickiego formalnie uznaje się encyklikę papieża Leona XIII *Rerum Novarum*, wydaną 15 maja 1891 roku. Trudno jednak przekreślić wcześniejsze nauczanie i zalecenia odnośnie do kwestii etycznego gospodarowania, które obecne były już z Starym Testamencie, pismach Oj-

* Mgr Małgorzata Ramocka – wykładowca w Katedrze Zarządzania Małopolskiej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Tarnowie.

ców Kościoła i scholastyków. Na kształt encyklik o charakterze etyczno-gospodarczym wpływały również prądy intelektualne powstałe w świeckich umysłach. Społeczna Nauka Kościoła dla wielu autorów stanowi problematyczne zagadnienie, gdyż trudne jest tu znalezienie bezpośredniej, wyraźnej ciągłości pomiędzy wskazaniami Biblii oraz dogmatów a tezami określanymi społeczną nauką Kościoła katolickiego. Jak pisze Michał Wojciechowski (2008, s. 17): [społeczna nauka Kościoła – przyp.] „Zawiera pewne potrzebne wiernym wskazówki, możliwie najlepsze jakie w danym momencie da się sformułować. Trzeba się z nimi liczyć, ale podlegają one jednak krytyce i ulepszaniu. Ponadto nauczanie to nie jest jednolite.” Zarzut niejednorodności z pewnego punktu widzenia jest jednak komplementem, trudno bowiem oczekiwać, nawet od Kościoła katolickiego, by kostycznie trwał w antycznym czy średniowiecznym pojmowaniu społeczeństwa Zachodu, którego cechą jest dynamika i niejednorodność. Trudno również oczekiwać stałości poglądów w obliczu zmian i eksperymentów społecznych, które miały miejsce w XIX i XX wieku. Brak jednolitości i zmienna interpretacja źródłowych słów Nowego i Starego Testamentu nie objawiły się z resztą w okresie Leona XIII, ale cechowały doktrynę katolicką od zarania, czego nie powinno się interpretować negatywnie w kontekście specyfiki kultury europejskiej¹.

Instytucja Kościoła od początku w mniejszym bądź większym stopniu przejawiała zainteresowanie problematyką moralności w życiu gospodarczym, czasami więc, pojawiały się komentarze stojące w opozycji do stanu zastałego, zaś w innych momentach dziejowych Kościół próbował utrzymywać status quo. Celem poniższej pracy jest dokonanie przeglądu poglądów właściwych Kościołowi na przestrzeni wieków. Część pierwsza odnosi się do okresu pierwszych kilkuset lat chrześcijaństwa oraz scholastyki, które dały podstawy współczesnemu rozumieniu społecznej nauki Kościoła. Część druga dotyczy okresu powstania społecznej nauki Kościoła w klasycznym rozumieniu, czyli od roku 1891, aż do końca wieku XX. Ostatnia część natomiast poświęcona jest wizji sprawiedliwego gospodarowania przedstawionej w obowiązującym Katechizmie Kościoła Katolickiego.

¹ Specyfiką chrześcijaństwa jest między innymi jego powstanie na styku dwóch całkowicie odmiennych tradycji kulturowych – judaizmu i kultury greckiej. Grecka tradycja wyposażyła chrześcijaństwo w filozoficzny aparat badawczy; wniosła potrzebę logiki i spójności myślenia, jednocześnie wprowadzając zasady etyki autonomicznej. Judaizm natomiast był całkowicie odmiennym żywiołem, opierającym rozumienie zasad etycznych na zewnętrznej mocy stanowiącej, jaką był Bóg. Od wiernych nie wymagano tu przekonania co do słuszności czynu, a jedynie posłuszeństwa w jego wypełnianiu. Połączenie tych dwóch całkowicie odmiennych tradycji dało początek chrześcijaństwu, które tę wewnętrzną dynamikę i zmienność odziedziczyło, a następnie przekazało kulturze europejskiej, czyniąc wewnętrzną ferment jej cechą immanentną.

2. Nauczanie Ojców Kościoła i scholastyków

Edykt mediolański z 313 roku zagwarantował wszystkim mieszkańcom Cesarstwa Rzymskiego wolność wyznania, co było równoznaczne z legalizacją chrześcijaństwa. Nowa religia, przynajmniej w początkowym okresie, była nośnikiem wartości i cnót skrajnie innych, niż te uznawane w Cesarstwie. Chrześcijaństwo gloryfikowało pokorę, łagodność, wstrzeźliwość, umiar oraz oczywiście miłość bliźniego. Dla jednego z Ojców Kościoła, św. Ambrożego (ok. 339–397 r.) miłość bliźniego była tak istotna, że wzywał do rezygnacji z prawa do obrony koniecznej, by nie wyrządzić krzywdy napastnikowi. Również jego postawa wobec własności prywatnej oraz majątku była niezwykle surowa. Choć Biblia niejednoznacznie ocenia bogactwo czy własność prywatną², Ambroży potępił ją jako niezgodną z naturą i boskim planem: „Bóg stworzył wszystkie rzeczy po to, by każdy mógł korzystać ze wspólnego pożywienia, a ziemia należała do wszystkich. Natura stworzyła przede wszystkim prawo wspólnej własności. Indywidualna uzurpacja uczyniła z niego prawo własności prywatnej” (Św. Ambroży; cyt. za: Stein, 1989). Bogactwo, przywiązanie do wartości materialnych, poświęcanie się biznesowi wymagają wiele czasu i wysiłku, które mogą odwrócić uwagę człowieka od tego, co istotne, czyli rozwoju duszy. Jednocześnie Ambroży akceptuje konieczność istnienia dóbr materialnych, jako elementu potrzebnego do rozwoju społeczeństwa, wprowadza jednak rozróżnienie ze względu na pochodzenie majątku, uznając za stosowny i odpowiedni ten wypracowany w rolnictwie, najlepiej w średniej wielkości gospodarstwie rolnym; potępiając zaś ten pochodzący z handlu³. Podejście to wydaje się sięgać korzeniami do czasów przedchrześcijańskich i rozróżnienia Arystotelesa na *oikonomikos* i *chremastike*, spośród których pierwszy termin oznacza zarządzanie gospodarstwem domowym i ma wydźwięk pozytywny, drugi zaś odnosi się do sztuki zdobywania pieniędzy (poprzez handel lub lichwę) i takie postępowanie Arystoteles odrzucał, jako moralnie niewłaściwe.

² Przykładowo w ewangelii wg Mateusza przytoczono przypowieść o robotnikach w winnicy, spośród których jeden chce otrzymać zarobek wyższy niż denar, gdyż pracował dłużej niż inny robotnik, który otrzymuje taką samą wypłatę. Właściciel winnicy sprzeciwia się słowami: „Zabierz swoje i odejdz. Chcę temu ostatniemu dać jak i tobie. Czyż nie wolno mi zrobić, co chcę z tym co jest moje?” (Mt 20, 13–15). Słowa te mogą być interpretowane jako aprobata dla prywatnej własności. W przypowieści o talentach, pochwaleni zostają słudzy, którzy zainwestowali powierzone im pieniądze. Zganiono tego, który nie oddał pieniędzy do banku, by odebrać z procentem (Mt 25, 14–30). Podobnie chwalone jest bogacenie się między innymi w Księdze Syracha: „Nie wstydz się dokładności wagi i ciężarków i zarobku wielkiego lub małego, korzyści kupców we sprzedaży” (Syr 42, 4n). Z drugiej jednak strony: „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy” (1 Tm, 6, 10), a w ewangelii wg Mateusza: „Łatwiej jest, by wielbłąd przeszedł przez ucho igielne, niż by bogaty wszedł do Królestwa Bożego” (Mt 19, 23–26); natomiast w ewangelii wg Marka: „Idź, sprzedaj co masz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem wróć i pójdz za mną” (Mar 10, 21).

³ Przez wieki głównym problemem z zakresu etyki gospodarczej w kontekście katolicyzmu był stosunek do handlu i procentu od pożyczek.

Św. Ambroży stworzył podwaliny koncepcji, które stały się elementem charakterystycznym dla katolickiego punktu widzenia na kwestie etyki gospodarczej uznając ewentualne, zdobyte we właściwy sposób bogactwo za drogę do bogactw wiecznych, oczekujących w niebie na szlachetnego bogacza, dbającego o ubogich bliźnich. Jednocześnie zaszczerpił swoistą pogardę dla pieniądza, wymagał od wierzycieli pobłażliwości dla dłużników, szczególnie w odniesieniu do pobierania procentu od pożyczek. Trwale zasiał w umysłach kościelnych hierarchów nieufność wobec handlu oraz sympatię dla zawodu rolnika.

Zapewne zasadniczość sądów wynikała z obserwacji otaczającej go rzeczywistości, w IV wieku w Cesarstwie dochodziło do sporów o władzę, młode chrześcijaństwo zaczęło się dzielić, a wraz ze schizmami religijnymi dzieliło się społeczeństwo, co utrudniało centralizację władzy. Dodatkowo ucisk niższych warstw społecznych przybierał na sile, a ubóstwo dotykało coraz szersze kręgi, gdyż zwiększały się koszty utrzymania coraz bardziej rozbudowanego aparatu biurokracyjnego Cesarstwa. Świadkiem tej rzeczywistości był również Augustyn, duchowy uczeń Ambrozego, z którego rąk przyjął chrzest. Podobnie jak on, Augustyn żywił przekonanie o wyższości pracy na roli, ewentualnie w rzemiośle nad handlem (którego jednak nie potępił całkowicie); ponad wszystko cenił jednak pracę intelektualną, mającą na celu zgłębienie istoty duszy i Boga. Dalej niż Ambroży poszedł Augustyn w potępieniu lichwy i procentu, co miało związek z augustyńską teorią czasu, stanowiącego własność Boga. Lichwa, rozmnażając nieproduktywny sam w sobie pieniądz, opiera się na upływie czasu, a ten jest własnością Stwórcy. Augustyn nie przejawiał jednak zasadniczej niechęci do systemu, w którym funkcjonował, uznając niewolnictwo i nierówności społeczne za naturalne, z zaznaczeniem, że na poziomie duchowym wszyscy ludzie są sobie jednak równi. W praktyce oznaczało to, że niewolnicy mają takie same możliwości rozwoju duchowego jak ich właściciele, nie przekładało się to jednak na „ziemską” godność wolnego człowieka, dysponującego swoimi dobrami, a nawet samym sobą. Stosunek Augustyna do własności prywatnej i bogactwa był zbudowany na podobnych zasadach. Nie potępił bogactwa i nie wychwalał cnoty ubóstwa, a jedynie bezbożność bogaczy i pobożność biedaków. Wymagał jedynie właściwego korzystania z majątku i skłonności właściciela do dzielenia się z potrzebującymi (por. Stein, 1989, s. 175).

900 lat później problemy etyki gospodarczej podjął Tomasz z Akwinu (ok. 1224–1274), za główny punkt rozważań stawiając lichwę. Niespójne stanowisko Biblii w tej kwestii uzupełnił scholastyczną argumentacją uderzającą w lichwę⁴ w *Summie Teologicznej*: „Ten, kto pobiera lichwę za pożyczanie pieniędzy postępuje niesprawiedliwie, ponieważ sprzedaje on to, co nie istnieje i takie działanie ewidentnie ustanawia nierówność i w konsekwencji niesprawiedliwość [...] Z tego wynika, że jest złem samym w sobie pobieranie opłaty (lichwa) za użycie pożyczko-

⁴ Za lichwę uznawano wszelki procent od pożyczki, nie tylko wygórowany, w jakim znaczeniu dziś może funkcjonować to słowo.

nych pieniędzy i tak jak w przypadku innych występków przeciwko prawu istnieje obowiązek zwrotu niesprawiedliwie zdobytych pieniędzy”. Pieniądz w opinii Tomasza jest bezproduktywny i w pełni zużywalny przy pierwszym użyciu, nie możliwe jest oddzielenie go od jego własności.

Tomasz, podobnie jak wczesnośredniowieczni poprzednicy, nie darzył nadmiernym szacunkiem handlu, obawiając się, podobnie jak Ambroży, że myślenie o biznesie odciąga umysł od rzeczy istotnych, a nastawienie na zysk jest niechrześcijańskie. Ostatecznie jednak uznawał zapotrzebowanie społeczne na ten typ aktywności, jeżeli umiarkowane zyski z niej służyły utrzymaniu rodziny lub wsparciu ubogich, a cena ustalana była w sprawiedliwy sposób, czyli w uzależnieniu od kosztu produkcji⁵. Rozważania o handlu doprowadziły Tomasza do akceptacji pewnego typu pożyczek, z których pożyczkodawca może czerpać zysk, uzasadniony ponoszonym ryzykiem. Dla uzasadnienia swojej opinii podawał przykład: „Ktoś oddaje sto owiec do karmienia z zamiarem osiągnięcia stąd pewnych zysków, ale przede wszystkim pragnie zabezpieczyć stado przed wszelkimi wypadkami. Cóż myśleć o takiej umowie? Może być to lichwa wówczas, gdy zleceniodawca zastrzega sobie tak wielką część zysku, że niewiele zeń pozostanie by zrekompensować trud i ryzyko, na jakie wystawia się pasterz. Jednak tego rodzaju zlecenia są dozwolone, gdy, ponownie według sprawiedliwej ceny, ustala się dla pasterza taką część zysku, która może zrównoważyć jego wysiłek i ryzyko (Tomasz z Akwinu, cyt. za Stein, 1989, s. 182–183). W tym kontekście Kościół katolicki zaakceptował trzy typy umów:

1. zrzeczenia typu zwykłego, z dzielonymi zyskami i ryzykiem⁶,
2. zapewniającą powrót kapitału przez rezygnację z części zysków,
3. zapewniającą dochód regularny i ryczałtowy, drogą dodatkowej rezygnacji z części zysków (Stein, 1989, s. 183).

Pragmatyzm i rozwijający się rynek zaczęły przynosić zmianę stanowiska Kościoła katolickiego w odniesieniu do gospodarowania. Dawało się to zauważyć również w podejściu do własności prywatnej, która z przeciwnej naturze u Ambrożego, stała się z naturalnym prawem zgodna, a interpretację wczesnośredniowieczną oraz biblijne przypowieści o przechodzeniu wielbłąda przez ucho igielne,

⁵ Późni scholastycy wykazywali jednak, że wartość dobra zależy nie od kosztu produkcji, ale od pożytku, jaki się z nim wiąże. Według św. Bernardyna: „rzeczy mają dwojaką wartość: jedna jest naturalna (obiektywna), a druga oparta na użyciu (w większości opiera się ona na subiektywnej użyteczności). Dobra podlegające sprzedaży są wartościowane w ten drugi sposób [...] Woda jest zwykle tania, gdzie jest jej obfitość. Ale może tak się zdarzyć, że w górach albo w jakimś innym miejscu występuje jej niedostatek. I może się tak wydarzyć, że woda będzie tam ceniona znacznie bardziej niż złoto, ponieważ złoto występuje w danym miejscu obficie niż woda” (św. Bernardyn, cyt. za Chafuen, 2007, s. 110–111).

⁶ Ten sam mechanizm jest podstawą rozwiązań funkcjonujących w świecie islamu, gdzie pobieranie procentu od pożyczki jest zakazane. Pożyczki inwestycyjne opierają się tam o instytucję mudaraba i musharaka, gdzie pożyczkodawca jest raczej inwestorem, ponoszącym podobnie jak pożyczkodawca ryzyko zysku lub straty.

traktować zaczęto jako przenośnię. Scholastycy, powołując się na rozum, upatrywali we własności prywatnej źródła pokoju i harmonii, sprawiedliwości i porządku społecznego oraz zwiększenia produktywności, gdyż, jak pisze o opinii późnych scholastyków Alejandro A. Chafuen (2007, s. 50): „Prywatnie posiadane dobra produkcyjne są bardziej owocne, gdyż jest naturalne dla człowieka, że bardziej opiekuje się on tym, co doń należy, niż tym co należy do wszystkich; stąd średniowieczne przysłowie „Osioł, który jest własnością wielu wilków, będzie wkrótce zjedzony”. I dalej: „Nikt (nawet księża) nie może odseparować się od doczesnych dóbr”.

W ciągu tysiąca lat zmianie uległ więc stosunek do szeroko pojmowanego życia gospodarczego – począwszy od kwestii pożyczek oprocentowanych, poprzez stosunek do własności prywatnej, zdobywania i posiadania majątku, aż po rozumienie wartości i ceny, która, jak twierdził Francisco Garcia, przedstawiciel hiszpańskiej późnej scholastyki, wyraża po prostu opinię ludzką i jest sprawą całkowicie zewnętrzną (por. Chafuen, 2007, s. 118). Kończyła się epoka rozważań nad wydźwiękiem moralnym elementów gospodarowania, wkrótce miejsce abstrakcyjnych rozważań nad istotą sprawiedliwej ceny lub dozwolonego procentu od pożyczki zająć miała refleksja nad sytuacją jednostki w życiu gospodarczym. Tym niemniej, średniowieczne rozważania Ojców Kościoła i scholastyków nad etyką gospodarczą uznać można za wstęp do Społecznej Nauki Kościoła.

3. Społeczna Nauka Kościoła – *od Rerum Novarum do Laborem Exercens*

Wiek XIX i XX był okresem eksperymentów społecznych. Religijność Europejczyków po Rewolucji Francuskiej znalazła się raczej w defensywie, jednocześnie w siłę rosły nowe trendy społeczno-gospodarcze: socjalizm oraz liberalizm, spośród których pierwszy straszył kościelną hierarchię ateizmem, a drugi indywidualizmem. Żadne z tych rozwiązań nie przystawało do wyobrażeń Kościoła katolickiego o społeczeństwie, które szybko adaptowało się do nowej rzeczywistości. Osłabiony Kościół musiał szukać więc trzeciej drogi, gdyż aż do czasów pontyfikatu Leona XIII odrzucał kapitalizm, dostrzegając w stosunkach feudalnych system społeczny odpowiadający bożym zamysłom i jak ujął to Tocqueville (1970, s. 78): „[Kościół] chociaż miał początki, inne przeznaczenie i inną niż feudalizm naturę, w końcu połączył się z nim najściślej”.

Początek owej trzeciej drogi dało dwóch Niemców: Wilhelm von Ketteler (1811–1977) oraz Heinrich Pesch (1854–1926).

Wilhelm von Ketteler był biskupem Moguncji, przedstawicielem niemieckiej szkoły społecznej nauki Kościoła, której nieobce były tendencje socjalizujące. Za problem uważał zanik tradycyjnych więzi społecznych, podobnych do tych charakterystycznych dla średniowiecza i wpływającą z liberalizmu indywidualizację; jak

pisze o nim Michael Novak (1993, s. 80) „Ketteler [...] utożsamiał liberalizm z dwiema zasadniczymi siłami: jedna odziera ludzi z wszystkiego z wyjątkiem indywidualizmu, druga natomiast zastępuje łączące ich niegdyś organiczne więzi mechanicznymi i racjonalistycznymi zasadami organizacji, a zwłaszcza nieskrępowanym rynkiem i nieograniczoną konkurencją”. Równocześnie nie ufał socjalizmowi, sądząc, że „ci, którzy roszczą pretensje do przemawiania w imieniu klas pracujących, dość często chcą po prostu wykorzystać je do swych partykularnych celów, aby następnie opuścić je w biedzie” (Novak, 1993, s. 81). W obu przypadkach zniszczeniu ulegać miała zasada organizacji, która łączy i zespała wszystkie istoty żyjące, a której źródłem jest Bóg. Reguły organizacji społeczeństwa, wśród których żył Ketteler, miały być jedynie mechaniczne, brakowało im pochodzącej od Boga organiczności, obecnej np. w średniowiecznych gildiach kupieckich, cechach rzemieślniczych, wcześniejszych strukturach narodowych czy rodzinnych. Brak organiczności więzów miał skutkować poczuciem braku przynależności, bez której nie może istnieć życie. Ketteler wieszczył, że zapanuje całkowita mechanizacja relacji międzyludzkich, stąd potrzebna była trzecia droga między socjalizmem a liberalizmem. Do jego krytyki liberalizmu odniósł się następnie Leon XIII w encyklice *Rerum Novarum*, nazywając go w tym kontekście swoim poprzednikiem.

Nieco więcej optymizmu przebijało z wypowiedzi Heinricha Pescha, który zarzucał wprawdzie liberalizmowi, że zaniedbał problematykę rodziny, stowarzyszeń i innych form budowania poczucia przynależności; zbyt mało miejsca poświęcał psychologicznym i etycznym motywacjom działalności gospodarczej, skupiając się na wymiarze czysto materialnym i wreszcie doprowadził do utraty umiejętności dostrzegania dobra wspólnego, przez jednostki skupione na realizacji swoich partykularnych celów, jednocześnie miał świadomość siły liberalizmu dającego jednostce poczucie samorealizacji, sprawczości i niezależności. Socjalizm natomiast postrzegał jako żywioł wypełniający przestrzeń, gdzie liberalizm był zbyt słaby, niósł on jednak ze sobą w jego mniemaniu, jeszcze większe niebezpieczeństwo: „na przykład materializmu i zniszczenia duszy ludzkiej [...] nadmiernego rozszerzenia władzy państwowej i zahamowania dynamizmu gospodarczego” (Novak, 1993, s. 96). Drogą pośrednią zaproponowaną przez Pesch’a miał być solidaryzm wychodzący od ludu, opierający się na naturalnych więziach, respektujący prawa jednostki zgodnie z jej naturalnymi celami oraz prawami: do istnienia, pracy, nabywania własności, realizacji osobistych zdolności, zakładania rodziny etc. (por. Novak, 1993, s. 100).

Gdy Pesch szukał drogi pośredniej, 15 maja 1891 roku papież Leon XIII wydał encyklikę *Rerum Novarum*, będącą jednocześnie początkiem nowej ery dla Kościoła. Encyklika po raz pierwszy przedstawiała program społeczny, w którym Kościół próbował odpowiedzieć na realne potrzeby wiernych. Wcześniejsze encykliki z lat 1881 i 1885 przedstawiały pogląd jakoby władza ziemską miała boskie pochodzenie, a społeczne nierówności nie tylko nie uderzają w prawo naturalne, ale wręcz są celowym boskim planem. Kościół rościł sobie pretensje do wpływania na

władzę, uznając niezależność i wolność osobistą ludu za zbytek (por. Chojnicka, 1993, s. 31).

Tymczasem w *Rerum Novarum* Leon XIII uderzył w społeczną niesprawiedliwość, odnosząc się do sytuacji robotników. Nie można oprzeć się tu wrażeniu, że owa troska o robotnika zrodziła się z inspiracji najbardziej wówczas krytykowanego przez papieżstwo systemu, jakim był socjalizm. Choć encyklika potępiła zarówno liberalizm, jak i socjalizm, trudno pozbyć się wrażenia, że trzecia droga, czyli chrześcijańska demokracja, w rzeczywistości do pewnego stopnia balansowała pomiędzy nimi. Leon XIII sądził, że wspólny wysiłek państwa i Kościoła może przywrócić porządek społeczny. Domagał się, podobnie jak marksiści, zapewnienia przez państwo ochrony pracownika – zapewnienia mu płacy minimalnej⁷, umowy o pracę zapewniającą stabilizację, prawa do niedzielnego odpoczynku i wreszcie możliwości zrzeszania się w związkach zawodowych (które miały mieć charakter chrześcijański, dla zapewnienia stosownego poziomu moralnego robotników). W odróżnieniu od nich pragnął jednak status quo w dziedzinie stosunków społecznych. W zamian za te wszystkie udoskonalenia sytuacji, robotnik powinien przyjmować hierarchię społeczną bez buntu i akceptować swoją pozycję, poniżej właściciela kapitału. Jak już wspomniano, papież wątpił, by robotnicy sami z siebie, bez ingerencji religii byli w stanie utrzymywać zadowalający poziom moralny oraz odpowiedzialnie i samodzielnie funkcjonować w społeczeństwie, co wyraził w swej encyklice: „wobec rozpasanej chciwości bardzo potrzeba utrzymywać masy w karbach obowiązku”⁸. Leon XIII przestrzegał także przed poddawaniem się „gwałtownym nakazom miłości” przy wspomaganiu ubogich i potrzebujących (Chojnicka, 1993, s. 38), bo może doprowadzić to do eskalacji żądań obdarowywanych. Jałmużna powinna być przekazywana przez stałe instytucje, w sformalizowa-

⁷ Ideałem była płaca rodzinna, pozwalająca pracownikowi utrzymać całą rodzinę. Leon XIII był zwolennikiem tradycyjnego modelu rodziny, w którym matka wychowuje dzieci i zajmuje się domem, a ojciec zarabia. Płaca rodzinna, którą miałby otrzymywać musi być na tyle wysoka, by poza zaspokajaniem potrzeb rodziny, pozwalała również zaoszczędzić, tak by po kilkunastu latach rodzina mogła nabyć na własność sklep, warsztat lub ziemię.

⁸ Do kwestii tej odniósł się Leszek Kołakowski w *Szkicach o filozofii katolickiej* (1955, s. 64), pozycji napisanej w okresie fascynacji komunizmem, przywołując postać księdza Biedlerlaka, który żądanie ośmiogodzinnego dnia pracy dla robotników określa jako niewłaściwe, gdyż pracując tak krótko mogliby wolny czas wykorzystać na niewłaściwe zajęcia albo go zmarnotrawić. Jak dalej komentował Kołakowski: „Nie trzeba dodawać, że o płatnych urlopowach dla robotników kościelni pisarze nigdy słowem nie wspomnieli. Tłumaczą natomiast, że robotnik powinien mieć odpoczynek niedzielny w celu udania się do kościoła. „Socjalni demokraci” – wykrzykuje z oburzeniem jezuita – „żądadają nieprzerwanego odpoczynku przez 36 godzin [...]”. Dalej czytamy, że „według przykazania kościelnego, opierającego się na prawie Bożym, spoczynek niedzielny winien trwać przez 24 godziny”. Ale fabrykantowi może to być nie na rękę. I oto pewne ograniczenie „prawa Bożego”: „Jeśli nie można przerwać pracy bez względnie wielkiej szkody lub utraty nadzwyczajnego zysku, wówczas przykazanie kościelne pozwala na pracę niedzielną; ale i w takim wypadku robotnicy muszą mieć sposobność... wysłuchania mszy świętej”. A więc z zasady odpoczynku pozostała godzina na wysłuchanie mszy raz na tydzień!

ny sposób, przypominający podatek. Nowością w tej encyklice był brak tradycyjnego potępienia lichwy⁹.

W krytyce socjalizmu natomiast, Leon XIII oskarżył go o fałsz: „Socjaliści, wznieciwszy zazdrość (ubogich do bogatych) mniemają, że dla usunięcia przepaści między nimi znieść trzeba prywatną własność, a zastąpić ją wspólnym wszystkim posiadaniem dóbr materialnych, i to w ten sposób, żeby nimi zarządzali naczelnicy gmin, bądź kierownicy państw” (Leon XIII, *Rerum Novarum* I, 3). Owa wspólnota miała jednak być szkodliwa dla pracowników, gdyż odbierałaby możliwość swobodnego dysponowania płacą oraz szansę na pomnażanie majątku rodzinnego. Jednocześnie socjalizm miał uderzać w samą rodzinę, powodując rozluźnienie jej więzów: „[...] socjaliści, odsuwając w cień powagę rodziców, wprowadzają w jej miejsce opatrność państwową, grzeszą przeciw naturalnej sprawiedliwości i rozrywają jedność rodziny” (Leon XIII, *Rerum Novarum* I, 11), co w połączeniu ze zniewoleniem obywateli, którym odbierze się prawo do działania zgodnie z wrodzonymi talentami doprowadzi do społecznego rozstroju. Wspólnota własności sprzeciwiała się także według papieża prawom ustanowionym przez Boga, które to prawo Leon XIII chciał udowodnić, odwołując się do sensu ostatniego przykazania: „Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani domu, ani roli, ani służebnicy, ani wołu, ani osła i wszystkich rzeczy, które jego są” (Pwt 5, 21). Samo istnienie tego przykazania świadczy o tym, że Bóg pragnął, by ludzie dysponowali prywatną własnością.

Następcy Leona XIII – Pius XI oraz Pius XII¹⁰ – kontynuowali jego myśl, szczególnie w odniesieniu do podkreślania prawa własności. U Piusa XI w encyklice *Quadragesimo Anno* pojawia się nowy sposób na upowszechnianie własności, poza płacą rodzinną, sugerował zawieranie umów spółkowych, na podstawie których robotnicy zyskiwali część praw własności, zarządu lub dodatkowy zysk (Papież pamiętał jednak o właścicielach kapitału, którzy ustalając płacę powinni kierować się sytuacją przedsiębiorstwa, tak, by nadmierne żądania robotników nie doprowadziły do upadku). Pius XI rozwinął myśl poprzednika dotyczącą związków zawodowych¹¹, sugerując wręcz sensowność wprowadzenia korporacjonizmu¹², który zdusiłby marksistowską walkę klasową, gdyż właściciele kapitału i robotnicy zjednoczyliby się solidarnie (ale nie zawsze na równych prawach) w jednym celu. Encyklika *Quadragesimo Anno* (1931) przedstawiona została w bardzo szczególnym momencie. Wielki Kryzys sięgał zenitu, a idee liberalizmu zdawały się być na

⁹ Dopiero Pius XII wyraził pełne uznanie dla działalności banków.

¹⁰ Pius X uważał, że idealnym rozwiązaniem dla systemu społecznego byłby powrót do sytuacji sprzed Rewolucji w 1789 roku.

¹¹ U Piusa XI znika konieczność utrzymywania religijnego charakteru związków zawodowych.

¹² Korporacjonizm to system, w którym podstawą porządku społecznego ma być porozumienie wszystkich przedstawicieli danego zawodu, niezależnie od pozycji jaką zajmują. Przynależność do korporacji może być przymusowa. Do rady wprowadzania korporacjonizmu zastosowały się niektóre państwa faszystowskie. Korporacjonizm w rozmaitych formach zdomował się między innymi w Włoszech okresu Mussoliniego, w Hiszpanii Franco czy Portugalii Salazara.

przegranej pozycji, encyklika dopasowana była więc do okoliczności, przypuszczając na nie ostateczny atak. Wolna konkurencja posądzona została o doprowadzenie do samozagłady gospodarki, a etyczno-kulturowe podstawy liberalizmu doprowadziły do powstania socjalizmu, z którego z kolei narodzić się może bolszewizm (por. *Quadragesimo Anno*, 122). Chociaż generalny wydźwięk encykliki jest niechętny socjalizmowi i określa go jako niezgodny z duchem chrześcijaństwa, to ataki nań nie są tu nazbyt brutalne, do tego stopnia, że papież sam przyznał założeniom socjalistycznym częściową rację: „Choć więc socjalizm, jak wszystkie błędy, mieści w sobie część prawdy (czemu zresztą papieże nigdy nie przeczyli), opiera się jednak na sobie właściwej nauce o społeczeństwie, niezgodnej z prawdziwym chrześcijaństwem” (*Quadragesimo Anno*, 120).

Niewiele w kontekście etyki gospodarczej dodał Pius XII, co wynikało zapewne z faktu, że pontyfikat jego przypadła na okres II wojny światowej. Powtórzywszy w pierwszym okresie swej pracy tezy o własności jako środka kształtowania człowieka, społeczeństwa i solidarności społecznej, wprowadził również twierdzenie, jakoby kapitalizm był systemem łamiącym prawo natury, gdyż własności prywatnej nie podporządkowuje wspólnemu dobru¹³. Nowym elementem w nauczaniu Piusa XII było zwrócenie uwagi na kontekst jakości życia. W *La Solennita della Pentacoste* podkreślił, że dobra sytuacja gospodarcza kraju, wyrażona w odpowiednich wskaźnikach, musi przekładać się na warunki bytowe członków społeczeństwa. Natomiast w wydanym pod koniec wojny *Il Santo Natale e la Umanita Dolente*, gdzie pojawiły się liczne tezy na temat godności pracy, papież przypomniał o przyczynie, dla której praca jest ludzkim przeznaczeniem, co zdaje się być znamienne dla stosunku do pracy wśród narodów katolickich: „Praca, jako środek niezbędny do opanowania świata, zamierzony przez Boga dla Jego chwały, posiada swą nieodłączną godność i właściwości pracy, których nie zdołają pomniejszyć nawet znój, ciężar samej pracy, który przyjąć trzeba jako skutek grzechu pierworodnego, w duchu posłuszeństwa i uległości woli Bożej” (Pius XII, 1983, s. 3, 81).

Zagadnienia etyki gospodarczej w okresie powojennym skupiły się przede wszystkim wokół problematyki związanej z prawami pracowników. Zaczęto również analizować strukturę przedsiębiorstw. Obok szerokiej analizy sytuacji społecznej, encyklika *Mater et Magistra* Jana XXIII poświęca sporo miejsca ustrojowi przedsiębiorstw. Obowiązkiem pracodawcy miało więc być stworzenie odpowiednich warunków pracy i włączenie wykonujących pracę w zarządzanie przedsiębiorstwem. Jak pisał Jan XXIII: „Jeśli więc w procesie produkcji stosuje się taki sys-

¹³ Pod koniec II wojny światowej w przemówieniu do słuchaczy Międzynarodowego Związku Katolickich Stowarzyszeń Pracodawców mówił jednak: „Gospodarka z natury rzeczy nie jest sprawą państwa, przeciwnie, powinna być żywym wytworem wolnej inicjatywy jednostek i swobodnie tworzonych grup [...] Właściciel środków produkcji, kimkolwiek jest [...] powinien pozostać panem własnych decyzji ekonomicznych. I jest rzeczą samą przez się zrozumiałą, że jego dochody powinny być wyższe od dochodów jego pracowników” (cyt. za: Agnosiewicz, s. 3)

tem organizacyjny i takie urządzenia techniczne, które sprawiają, że samo wykonywanie pracy uwłacza ludzkiej godności, albo osłabia poczucie odpowiedzialności, albo wreszcie odbiera zdolność inicjatywy, to taki ustrój gospodarczy uważamy za niesprawiedliwy, i to nawet wówczas, kiedy umożliwia on wielką wydajność produkcji oraz zgodny z nakazami sprawiedliwości i słuszności rozdział wytworzonych dóbr” (*Master et Magistra*, s. 4, 83). W takim kontekście papież nakazywał ochronę drobnego rzemiosła, rodzinnych gospodarstw domowych oraz spółdzielni. Encyklika ta potwierdziła tradycyjnie prawo własności prywatnej i zachęciła do jej upowszechniania pomiędzy wszystkie warstwy społeczne. Jednakże pojawił się tu pewien wyłom i pomimo uznania nadrzędnej roli jednostki, papież uznał konieczność ingerencji państwa w rynek, tak, by to państwo właśnie koordynowało i pobudzało gospodarkę. Rolą państwa miała być również troska o wspólne dobro i w razie konieczności również interwencjonizm państwowy, a nawet nacjonalizacja wybranych gałęzi gospodarki. W takich okolicznościach oczywiste było zaprzeczenie pozytywnej roli wolnej konkurencji, a społeczny plan papieża Jana XXIII coraz mocniej zaczął przypominać model gospodarki planowej. Wiele miejsca poświęcono tu również sprawie rolników, uznając ich pracę za powołanie. Papież zaapelował o udzielanie im tanich kredytów, stworzeniu specjalnego systemu ubezpieczeń społecznych i ochronę cen produktów rolnych. Wiązało się to, między innymi, z obawą o występujące pomiędzy sektorami narastające dysproporcje i odpływ robotników rolnych w kierunku przemysłu¹⁴.

Kwestia pracy pojawiła się również w encyklice *Pacem in Terris*, gdzie skrytykowany został zwyczaj zatrudnienia przy zadaniach ponad duchowe i fizyczne siły człowieka. Po raz pierwszy podniesiona została również kwestia pracowniczych praw kobiet, wraz z apelem o zorganizowanie pracy kobiet tak, by mogły się one spełniać również w rolach rodzinnych. Uzupełnieniem nauczania Kościoła na przełomie lat 60. i 70. XX wieku, była konstytucja duszpasterska *Gaudium et Spes*, wydana w 1965 roku przez II Sobór Watykański już za pontyfikatu Pawła VI. W dziedzinie etyki gospodarczej była ona odpowiedzią na pogłębiający się materializm i ekonomizację wkraczającą we wszystkie dziedziny życia oraz pogłębiającą się polaryzację gospodarczą świata i społeczeństwa. Kościół oskarżał właścicieli kapitału o sterowanie postępowaniem dla własnej korzyści i odmawianiu biednym członkom społeczeństwa wpływu na zachodzące zmiany. Po raz kolejny uznano ważność pracy rolnika, ale osobom wykonującym ten zawód polecono nie zaniechać edukacji. Z nauczania o pracy znikł element łączący ją z karą za grzech pierworodny, a zgodnie z sugestią Kościoła: „[...] winniśmy nabrać przekonania, że przez pracę składaną Bogu w ofierze człowiek łączy się z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znamienitą godność” (*Gaudes...* III, 2, 67). Sobór nakazywał brać udziału wszystkim pracownikom w pieczy nad decyzjami przedsiębiorstwa, a w przypadku, gdy decyzje na-

¹⁴ Jan XXIII winą za brak zainteresowania uprawą roli obarczył przede wszystkim skłonność ludzkiej natury raczej do poszukiwania zmian i nowości, niż wiejskie perspektywy gospodarcze.

leżą do zewnętrznych organów, angażować się już przy ich wybieraniu. Po raz pierwszy poruszony został również problem inwestycji, które służyć powinny tym i przyszłym pokoleniom, co stanowiło swoiste uzupełnienie do wcześniejszych tez Jana XXIII, zachęcających inwestorów do budowy zakładów produkcyjnych blisko miejsca zamieszkania potencjalnych pracowników, tak by uniknęli oni emigracji. Nowością była również troska o kwestie wymiany walutowej, podczas której za dbać należy przede wszystkim o interesy najuboższych. W szerokim zakresie pojawił się tu kontekst stosunków międzynarodowych.

Podobny klimat, bardziej globalnego spojrzenia na kwestie gospodarcze, ale również tezy nie pozostawiające wątpliwości co do sympatii o charakterze zdecydowanie socjalistycznym cechują encyklikę Pawła VI, *Populorum Progressio* z 1967 roku. Encyklika ta jest jednak nieporównanie śmielsza i pojawiają się tu kwestie (podejścia do pracy czy własności), które kilka dziesięcioleci wstecz nie mogłyby zostać wypowiedziane. Zapewne przeciwstawiając się zamiłowaniu do dóbr materialnych i zbyt dosłownemu traktowaniu prawa do własności prywatnej przez niektórych, Paweł VI nie kwestionując tego prawa per se, zaznaczył stanowczo, iż „własność prywatna nie daje nikomu takiego prawa, które byłoby najwyższe i nie podlegałoby żadnym ograniczeniom. Nikomu nie wolno dóbr zbywających zatrzymywać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia” (Paweł VI, 1983, III, 23). Potępił również właścicieli majątków zarobionych w danym kraju, za inwestowanie ich w innych państwach, jako egoistyczne urzeczywistnianie wyłącznie partykularnych interesów z pominięciem interesu rodaków. Ten punkt widzenia wzmocniła krytyka liberalizmu prowadzącego do internacjonalizacji pieniądza, czyli imperializmu międzynarodowego (por. Paweł VI, 1983, III, 26). Od czasów Leona XIII żaden z papieży nie prezentował tak zdecydowanej krytyki kapitalizmu, jednocześnie podając wskazania typowe dla socjalizmu. Jednym z proponowanych rozwiązań było praktycznie wprowadzenie gospodarki planowej i to na skalę globalną: „[...] Jeśli bowiem istniejąca dziś cywilizacja techniczna nie będzie regulowana jakimś planem, nierówność ludów co do wzrostu dóbr materialnych siłą rzeczy nie tylko nie zmniejszy się, lecz raczej zwiększy: i dlatego postęp narodów bogatszych będzie szybszy, podczas gdy ludy ubogie będą się tylko powoli rozwijać” (*Populorum Progressio*, 8) i dalej „[...] Nie ulega wątpliwości, że dwu- lub wielostronne umowy winny być przestrzegane: sprawiają one bowiem, że na miejsce poniżającej zależności i zawiści, jakie niosła ze sobą era kolonializmu, przychodzą na szczęście zdrowe więzy przyjaźni opartej na równości prawnej i politycznej. Umowy te, jeśli włączy się je w ogólny plan wzajemnej pomocy obowiązujący wszystkie narody, nie budzą żadnych podejrzeń. Ci bowiem, co z nich korzystają, nie będą mieli powodów do nieufności, ani do obaw, że pod pozorem otrzymywania pomocy finansowej czy technicznej znajdują się pod panowaniem jakiegoś nowego kolonializmu, który by ograniczył ich wolność polityczną, nałożył wielkie obciążenia ekonomiczne i albo utwierdził, albo zaprowadził rządy nielicznej grupy” (*Populorum...* 52). Dla uzu-

pełnienia tych tez papież sugerował również regulowane ceny i kontrolę państwa nad przemysłem, które pomogą w sprawiedliwym i uczciwym współdziałaniu krajów biednych i bogatych: „Zasada sprawiedliwości – godna człowieka i uczciwa – wymaga, aby w handlu prowadzonym przez różne narody świata przyznano partnerom jakieś przynajmniej zrównanie warunków kupna i sprzedaży. A chociaż takie zrównanie nie będzie mogło szybko być osiągnięte, to jednak dla jego przyspieszenia trzeba, aby już dzisiaj istniała rzeczywista równość w rokowaniach i w ustalaniu cen. W tej dziedzinie bardzo korzystne mogą być konwencje międzynarodowe, obejmujące dość dużą liczbę narodów. Konwencje te mogą ustanawiać zasady ogólne dotyczące regulacji cen, gwarantowania pewnych rodzajów produkcji, popierania niektórych powstających dopiero gałęzi przemysłu” (*Populorum...* 62).

Nowością jest również nieco „odbrązowiony” stosunek do pracy. Papież słusznie zauważył, że to, co w pracy niegdyś uszlachetniało, w społeczeństwie rzeczywistości zimnowojennej uległo pewnej degeneracji. Jak pisał: „[...] mimo, że niekiedy przesadnie wychwala się swoistą mistykę pracy, jest rzeczą pewną, że Bóg pracę nakazał i pobłogosławił [...] Wykonując pracę, ludzie odkrywają, że są braćmi” (Paweł VI, 1983, III, 27). I dalej: „[...] dzisiaj praca jest bardziej zrjonalizowana i lepiej zorganizowana, może przecież narazić na niebezpieczeństwo samą godność ludzką, czyniąc człowieka niejako swoim niewolnikiem” (Paweł VI, 1983, III, 28). Posądzenie o nacjonalizm, które mogłoby się nasunąć w odniesieniu do zakazu inwestowania majątku w innych krajach, znika w kontekście nawoływania papieża o serdeczne przyjmowanie emigrantów poszukujących pracy w obcych krajach. O współczesnym spojrzeniu na sprawy pracy świadczy też odezwa zawarta w liście apostołskim *Octogesima Adventiens*, o zaprzestanie dyskryminacji kobiet w udziale w życiu kulturalnym, gospodarczym, społecznym i politycznym. Również w tym liście po raz kolejny pada życzenie rozsądnego inwestowania, a wreszcie, co istotne i dotychczas w papieskich encyklikach rzadko spotykane, nałożony zostaje obowiązek dbałości o środowisko naturalne: „[...] człowiek uświadamia sobie nagle, że wskutek nierozważnego wykorzystywania przyrody powoduje niebezpieczeństwo jej zniszczenia i że z kolei on sam padnie tego ofiarą. Nie tylko środowisko materialne staje się groźne przez zanieczyszczenia i odpadki, nowe choroby i potężne środki zagłady, ale samo współzycie między ludźmi wymyka się spod kontroli, tak że w przyszłości może się ono stać nie do zniesienia” (Paweł VI, *Octogesima...* 21).

Ostatnim papieżem przed upadkiem żelaznej kurtyny był Jan Paweł II, którego praca znana była ze społecznego zaangażowania. Encykliką o szczególnym znaczeniu, wydaną przed 1989 rokiem było *Laborem Exercens*, dokument w całości poświęcony zagadnieniu pracy. Jego zasadniczy sens opierał się na encyklikach poprzedników, ale założeniem było uwypuklenie nie tyle problemów pracy jako takiej, ale człowieka w środowisku pracowniczym. Encyklikę tę cechuje powrót do szczególnie godnego traktowania pracy, jako narzędzia służącego rozwojowi ludzkich możliwości, podobnie jednak jak poprzednik, Jan Paweł II dostrzegwał w pracy

niebezpieczeństwo zniewolenia przez nią człowieka. Błędne rozumienie znaczenia pracy, uczynienie z człowieka jej przedmiot, nie zaś podmiot prowadzić miało do jej złego pojmowania, ale również przykładowo bezrobocia. Gdy jednak relacja pomiędzy człowiekiem a jego pracą jest poprawna, uczestniczy on poniekąd w dziele stworzenia, a za wzór stawiany jest tu sam Bóg, zarówno w odniesieniu do organizacji pracy, ale i odpoczynku. Encyklika podkreślała też pierwszeństwo pracy nad pozostałymi czynnikami wzrostu gospodarczego. Nie było nietypowym elementem domaganie się płacy godziwej dla pracowników, ale Jan Paweł II dodaje do tego żądanie ustalania płacy nie w odniesieniu do jej ekonomicznego wymiaru, ale potrzeb i godności jednostki. Pojawił się tu również po raz pierwszy apel o włączenie w życie gospodarcze osób niepełnosprawnych, właśnie poprzez umożliwienie im pracy.

Generalny wydzwitek encykliki uderza zarówno w kapitalizm, jak i socjalizm, przy czym ciężar oskarżeń zdaje się przeważać na rzecz kapitalizmu i liberalizmu.

Uwzględniając pochodzenie Jana Pawła II oraz moment historyczny, *Laborem Exercens* w dużym stopniu odpowiadała na problemy świata pracy bloku socjalistycznego, co w encyklikach poprzedników nie było stawiane w centrum zainteresowania. Encyklika ta była ostatnią ogłoszoną przez papieżstwo przed rokiem 1989, który przyniósł zmianę sytuacji gospodarczej praktycznie w odniesieniu do całego świata.

4. Etyka gospodarcza w nauce Kościoła katolickiego po 1989 roku

Omówione w poprzedniej części nauczanie dotyczy okresu wojen światowych, a następnie zimnej wojny. Upadek żelaznej kurtyny, globalizacja i laicyzacja społeczeństwa postawiły przed Kościołem kolejne wyzwania i konieczność odświeżenia poglądów na kwestie etyki gospodarczej. W ostatniej części omówiona zostanie encyklika *Centesimus Annus*, druga spośród encyklik Jana Pawła II dotycząca problemów człowieka gospodarującego oraz przedstawione zostanie formalne stanowisko Kościoła zawarte w Katechizmie.

Mimo, że w krajach byłego bloku sowieckiego rozpoczęły się procesy prowadzące do poprawy sytuacji gospodarczej, pojawiły się nowe wyzwania i problemy. Polaryzacja gospodarcza świata pogłębiła się jeszcze bardziej, a wyznacznikiem etyki gospodarczej przez wiele lat były tezy Milтона Friedmana, zawarte między innymi w twierdzeniu, że „w gospodarce tej [przyp. wolnej] istnieje tylko jeden rodzaj społecznej odpowiedzialności ze strony świata biznesu – wykorzystywać swe zasoby i podejmować działalność w celu zwiększenia własnych zysków na tyle, na ile pozostaje to zgodne z zasadami gry” (Friedman, 1993,

s. 127–128)¹⁵. Być może w ostatnich 20 latach Kościół nie był zainteresowany etyką gospodarczą w stopniu, w jakim na to zasługiwała. W roku 1991 pojawiła się jednak encyklika *Centesimus Annus*, podsumowująca najistotniejsze, z punktu widzenia dotychczasowej Społecznej Nauki Kościoła, problemy. Cechą charakterystyczną tego pisma jest humanizacja zagadnień gospodarczych, zanegowanie sensu rozwoju opierającego się wyłącznie na bazie materialnej: „Rozwoju nie należy ponadto pojmować w znaczeniu wyłącznie gospodarczym, ale w sensie integralnie ludzkim. Jego celem nie jest tylko zrównanie poziomu życia wszystkich narodów z poziomem, który dziś osiągnęły kraje najbogatsze, ale tworzenie solidarną pracę życia bardziej godnego, konkretne przyczynianie się do umocnienia godności i rozwoju uzdolnień twórczych każdej poszczególnej osoby, jej zdolności do odpowiedzi na własne powołanie, a więc na zawarte w nim Boże wezwanie” (*Centesimus...* III, 29). Dalsza część encykliki powtarza stanowisko poprzedników w odniesieniu do własności prywatnej, postrzeganej jako naturalne prawo człowieka, obarczone jednak pewnymi ograniczeniami. Współczesność jednak poza własnością materialną niesie również pytanie o dysponowanie wiedzą, techniką i umiejętnościami, na których opiera się przewaga krajów rozwiniętych i jak pisał Jan Paweł II: „Niegdyś decydującym czynnikiem produkcji była ziemia, a później kapitał, rozumiany jako wyposażenie w maszyny i dobra służące jako narzędzie, dziś zaś czynnikiem decydującym w coraz większym stopniu jest sam człowiek, to jest jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi” (Jan Paweł II, *Centesimus...* IV, 32). Sytuacja ta niesie jeszcze większe niebezpieczeństwo niż prosty rachunek ekonomiczny, gdyż większość ludzi nie dysponuje odpowiednimi narzędziami pozwalającymi zająć w hierarchii ludzkiej godne miejsce i poza zależnością na poziomie czysto materialnym, wytwarza się również mentalna zależność, gdyż bez wykształcenia i umiejętności osoby takie nie są w stanie uwolnić się od podporządkowania. Problem ten dotyczy nie tylko mieszkańców krajów rozwijających się i Trzeciego Świata, ale każdej ludzkiej społeczności, również w krajach rozwiniętych, gdzie zawsze pozostaje grupa ludzi nie potrafiąca dotrzymać kroku postępowi. W takim kontekście istnieje szerokie pole do działania dla związków zawodowych i organizacji pracowniczych, ale przeciwieństwie do wszystkich instytucji, które pozwolą włączyć także słabiej przystosowa-

¹⁵ Friedman krytykuje dalej ideę społecznej odpowiedzialności świata biznesu zarzucając ludziom biznesu brak kwalifikacji do decydowania o wadze problemów społecznych, w które biznes mógłby się zaangażować oraz brak wiedzy o potrzebnych na to środkach: „Jeżeli biznesmeni faktycznie ponoszą jakąś społeczną odpowiedzialność, poza przysparzaniem maksymalnych zysków akcjonariuszom, to skąd mają wiedzieć na czym ona polega? Czy pojedynczy «samo – wybieralni» osobnicy mogą decydować, jaki wielki ciężar wolno im położyć na swoje lub swoich akcjonariuszy barki, by służyć temu społecznemu interesowi?” (Friedman, 1993, s. 128). Innym zarzutem wobec społecznej odpowiedzialności biznesu jest kwestia lojalności wobec akcjonariuszy, którzy powierzają swoje pieniądze firmom w nadziei na zysk, nie zaś ze szlachetnych pobudek wspierania społecznej odpowiedzialności biznesu (por. Friedman, 1993, s. 129).

nych członków społeczeństwa w proces rozwoju. *Centesimus Annus* w porównaniu z *Laborem Exercens* jest bardziej przychylna kapitalizmowi, a właściwie wolnej ekonomii, pojawiła się tu nawet krytyka nadmiernej ingerencji państwa w gospodarkę, ale dalej obecna jest zasada pomocniczości, a całkowicie wolny rynek wywołuje negatywne skojarzenie. Jan Paweł II oskarżył również kapitalizm o powstanie ubóstwa wśród najbiedniejszych narodów i najbiedniejszych grup społecznych Zachodu, która to teza jest tożsama z założeniami marksizmu. Również zwracając się do „robotników i wszystkich ludzi dobrej woli” papież ujawnił pewne stanowisko. Encyklika potępia na koniec jednak oba systemy społeczne – kapitalizm i socjalizm, być może więc ową skłonność Jana Pawła II tłumaczyć należy faktem jego pochodzenia i momentem historycznym.

Nowym elementem, który wcześniej nie pojawiał się w encyklikach jest kwestia konsumpcji, a raczej jak ujmuje to autor konsumizmu, zjawiska przysparzającego zysków, ale redukującego człowieka do klienta z rozbudzonymi, sztucznie kreowanymi w oparciu o instynkty potrzebami. Dlatego, jak pisał dalej autor: „potrzebna jest tu wielka praca na polu wychowania i kultury, obejmująca przygotowanie konsumentów do odpowiedzialnego korzystania z prawa wyboru, kształtowanie głębokiego poczucia odpowiedzialności u producentów i przede wszystkim u specjalistów w dziedzinie społecznego przekazu; konieczna jest także interwencja władz publicznych” (Jan Paweł II, *Centesimus...* IV, 35). Jednocześnie papież podkreślał odpowiedzialność przedsiębiorców za kształcenie i formowanie pracowników oraz odpowiedzialność edukacji w odniesieniu do tych, którzy podejmują decyzje gospodarcze.

Ostatnim ważkim elementem tej encykliki było odniesienie się do kwestii ekologii, po raz pierwszy w tak bezpośredni i zasadniczy sposób: „Człowiek, opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nie uporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie. U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach. Człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać. Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej, niż rządzonej” (Jan Paweł II, *Centesimus...* IV, 37). Kwestia ta jest znacząca, gdyż po raz pierwszy zwierzchnik Kościoła podkreślał w tak istotnym dokumencie, że człowiek nie ma absolutnych praw w eksploatacji Ziemi.

Podsumowując, patrząc na stosunek Kościoła katolickiego do kwestii związanych z etyką gospodarczą nasuwa się spostrzeżenie, że Kościół od samego

początku prezentował pewien pragmatyzm poglądów, zmierzający do, jak się wydaje, utrzymania sytuacji zastanej oraz oczywiście do utrzymania swojej pozycji. Rzadko dostrzega się w społecznym nauczaniu Kościoła zachętę do rewolucyjnych zmian. Pomimo krytyki kapitalizmu i idei marksistowskich, daje się zauważyć w omawianych encyklikach papieskich trend do nich nawiązujący i nimi inspirowany. Leon XIII i Pius XI pomimo krytycznego stanowiska wobec kapitalizmu dużo dosadniej potępiali socjalizm. Szala zdecydowanie przechyliła się na korzyść socjalizmu za pontyfikatu Jana XXIII, zaś za Pawła VI dziedzictwo marksizmu osiągnęło apogeum w nauczaniu Kościoła. Przedostatni papież, Jan Paweł II określany przez katolików jako piewca kapitalizmu, w rzeczywistości w swej pracy również prezentował pewną ambiwalencję. W jego przypadku nie bez znaczenia może być również dziedzictwo kulturowe oraz fakt, że jako jedyny wywodził się z kraju, który próbował socjalizm praktykować¹⁶.

Na koniec należy odnieść się również do formalnej wykładni etycznej, którą dla katolików jest Katechizm Kościoła Katolickiego¹⁷. Publikacja ta większość miejsca poświęca kwestiom dogmatycznym, wpływają z niej jednak pewne wnioski rów-

¹⁶ 7 lipca 2009 roku opublikowana została pierwsza społeczna encyklika Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Odwołując się do tekstu, można odnieść wrażenie, że trend idei socjalistycznych zdecydowanie zachowany jest również w tym tekście, zwłaszcza biorąc pod uwagę bezpośrednie odniesienia do Pawła VI. Benedykt XVI oskarża współczesną formę liberalizmu o zaistniały kryzys gospodarczy. Domaga się zwiększenia kontroli państwa nad rynkiem, domaga się od korporacji i środowisk międzynarodowych pracy nad wspólnym dobrem, w które uderza właśnie działalność niektórych korporacji. Encyklika zawiera również krytykę stosunków pracowniczych panujących w korporacjach, krytykę nasilających się nierówności i wreszcie fragmenty o wydzwieku antyglobalistycznym oraz ubolewanie nad narastającymi w społeczeństwach, jak i strukturze międzynarodowej nierównościami. Bardzo wiele miejsca zajmuje w encyklice kwestia poszanowania natury i rozważnego gospodarowania jej zasobami, co również zdaje się być elementem charakterystycznym dla programów lewicowych: „[...] Potrzebna jest skuteczna zmiana mentalności, która nas skłoni do przyjęcia *nowych stylów życia*, «w których szukanie prawdy, piękna i dobra, oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi o wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji». Każde naruszenie solidarności i przyjaźni obywatelskiej powoduje szkody ekologiczne, podobnie jak ze swej strony degradacja środowiska wywołuje niezadowolenie w relacjach społecznych. Przyroda, zwłaszcza w naszych czasach, jest tak bardzo wintegrowana w dynamiki społeczne i kulturowe, że nie stanowi już niemal zmiennej niezależnej. Pustynnienie ziemi i zubożenie produkcyjne niektórych obszarów uprawnych są również skutkiem zubożenia zamieszkującej je ludności i jej zacofania. Dynamizując rozwój ekonomiczny i kulturalny tej ludności, chroni się również naturę. Ponadto, ileż zasobów naturalnych zniszczyły wojny! Pokój narodów i między narodami umożliwiły również większą ochronę natury. Zagarnianie zasobów, zwłaszcza wody, może wywoływać poważne konflikty między zaangażowanymi społecznościami. Pokojowa umowa, dotycząca wykorzystywania zasobów, może ocalić przyrodę i jednocześnie dobrobyt zainteresowanych społeczeństw [...] Trzeba, żeby było coś w rodzaju ekologii człowieka pojmowanej we właściwym sensie [...]. Dla ochrony przyrody nie wystarczą działania pobudzające lub hamujące gospodarkę, ani nawet nie wystarczą odpowiednie pouczenia. Są to ważne narzędzia, ale decydującym problemem jest całościowa postawa moralna społeczeństwa” (*Caritas...* 48–49).

¹⁷ Ostatnia wersja Katechizmu została po raz pierwszy opublikowana w 1992 roku. Jest to oficjalna wykładnia wiary, doktryny i moralności katolickiej. Przygotowaniem Katechizmu zajęła się komisja przy Kongregacji Nauki i Wiary, ostatecznie zatwierdził go papież.

niez w odniesieniu do etyki gospodarczej. „Uwzględniając wspólnotowy charakter ludzkiej społeczności przywrócone do łask zostaje pojęcie dobra wspólnego w sensie sumy warunków życia społecznego, jakie [...] zrzeszeniom bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej swoją doskonałość” (Katechizm 1924). Odpowiedzialnością za zapobieganie dysproporcjom pomiędzy bogactwem i ubóstwem obywateli obciążone zostało tu państwo, na obywatelach spoczywa natomiast obowiązek działania na korzyść dobra wspólnego, budowanie i wspieranie instytucji, które przyczyniają się do jego powstawania i trwania. Bez wątplenia w takim właśnie kontekście funkcjonować powinien również biznes prywatny, mający przecież niezwykłą siłę sprawczą w odniesieniu do warunków życia społecznego. Katechizm wymaga również, by szanowana była godność człowieka, a co za tym idzie wyrównywane wszelkie dysproporcje społeczne i gospodarcze, co również należy do zakresu możliwości tych, którzy zajmują się jakąkolwiek działalnością gospodarczą.

Najszerzej o etyce gospodarczej mówi jednak artykuł 7 Katechizmu, dział 2, rozdział 2, część 3 w całości poświęcony siódmemu przykazaniu „nie kradnij”. Potwierdzone tu zostaje prawo do poszanowania własności prywatnej (i wykorzystywania jej dla ogólnego rozwoju), jednak ciężar ulega przeniesieniu z dowodzenia owego prawa do wypunktowania działań w to prawo uderzających, wśród których są, między innymi: „wypłacanie niesprawiedliwych wynagrodzeń, brak ducha odpowiedzialności za cudze mienie, wyłudzenie rent, zapomóg i subwencji, wykorzystywanie zajmowanego stanowiska lub urzędu dla niesprawiedliwego wzbogacenia się, niedotrzymywanie umów, oszustwo w handlu i spekulacja, która polega na sztucznym podwyższaniu cen towarów [...]; lichwa, która polega na wykorzystywaniu ciężkiego położenia drugiego człowieka, korupcja [...], przywłaszczenie i korzystanie w celach prywatnych z własności przedsiębiorstwa; źle wykonane prace, przestępstwa podatkowe; fałszowanie czeków, rachunków, nadmierne wydatki, marnotrawstwo” itd. (Katechizm, cz. 3, dział 2, rozdz. 2, art. 7,1). Potępia się również wszelkie działania zmierzające do zniewalania, kupowania, sprzedawania ludzi, czyli generalnie przedmiotowego ich traktowania. Wydaje się, że znaczenie tego artykułu można odczytywać zarówno na poziomie dosłownym, jak i w sposób bardziej wysublimowany. Nie jest bowiem tajemnicą, że współczesny biznes nie ma skrupułów przed przekupywaniem pracowników konkurencji, manipulowaniem klientami czy uprawianiem szpiegostwa gospodarczego.

Katechizm promuje postawę proekologiczną, zobowiązuje człowieka do życzliwości wobec zwierząt oraz poszanowania integralności świata natury. Wreszcie w podsumowaniu odrzuca działalność gospodarczą, której podstawowym celem jest zysk. Kierownicy przedsiębiorstw powinni przede wszystkim zwrócić uwagę na dobro zatrudnionych, wyrażone poprzez troskę o miejsce pracy, niedyskryminowanie ich ze względu na płeć, wiek, zdrowie, pochodzenie lub narodowość, a także zapewnić pracownikom odpowiednie wynagrodzenie.

5. Zakończenie

Jak przedstawia powyższy tekst, zainteresowanie Kościoła katolickiego kwestiami etycznego gospodarowania było mu właściwe praktycznie od zarania. Niezwykle mocna pozycja Kościoła w średniowieczu, panujące powszechnie stosunki feudalne, dosłowność traktowania przekazu Starego i Nowego Testamentu sprawiły, że przez pierwsze tysiąc pięćset lat istnienia Kościół poświęcał się głównie analizie zgodności pewnych zachowań gospodarczych z tym, na co zezwala Biblia. W centrum zainteresowania było przede wszystkim prawo do domagania się procentu od pożyczki, stosunek do posiadanego majątku, wartość dóbr materialnych w oczach Boga itp.

Upadek znaczenia Kościoła katolickiego wynikający najpierw z przemian struktury religijnej Europy, jakie przyniosła reformacja, a następnie Rewolucja Francuska; idee socjalistyczne i liberalne sprawiły, że nauczanie Kościoła musiało przejąć ciężar z upominania i usprawiedliwiania nierówności społecznych jako zgodnych z bożym zamysłem, jak miało to miejsce w średniowieczu, na realne problemy ludzi, którzy w Kościele pozostali oraz ustosunkować się do sytuacji społeczno-politycznej. Stąd też główne zagadnienia charakteryzujące nauczanie o etyce gospodarczej w XIX i XX wieku skupiają się na problematyce prawa do własności prywatnej i swobodnego nią dysponowania, prawie do pracy i płacy oraz położeniu społecznym robotników.

Przełom XX i XXI wieku przyniósł rozpad ZSRR oraz upadek socjalizmu w Europie Wschodniej i zmiany w kapitalizmie. Wraz z globalizacją wyraźnie dostrzegalna stała się polaryzacja społeczeństwa, która uderza w poczucie solidaryzmu ludzkiego. Problem niedoboru w cywilizacji zachodniej zastąpiony został w dużym stopniu nadmiarem, marnotrawstwem i szaleństwem konsumpcji. Problemem jest dyskryminacja płci, wieku, narodowości, rasy czy poglądów; nieadekwatne wykorzystywanie możliwości pracowników (nie tylko tych zmuszonych do poszukiwania pracy poza miejscem zamieszkania) oraz arogancja w użytkowaniu ziemskich zasobów. Za niepokojące można uznać zjawisko wnikania korporacji we wszystkie dziedziny życia pracowników oraz „neofeudalne” stosunki panujące w firmach. Być może ponownej analizy będzie wymagała również pozycja Kościoła w odniesieniu do działalności sektora bankowego w kontekście zarówno oprocentowania pożyczek, jak i prawa do własności prywatnej. Biorąc pod uwagę powszechność życia na kredyt w krajach kultury zachodniej, coraz mniej osób rzeczywiście dysponuje własnością prywatną. Te, oraz zapewne wiele innych kwestii związanych z etycznym gospodarowaniem we współczesnym świecie stanowią jednak temat na osobne opracowanie.

Bibliografia

- Agnosiewicz M. 2005. *Katolicka nauka społeczna, socjalizm i kapitalizm*. [on-line, dostęp: 2009-07-17]. Dostępny w Internecie: www.racjonalista.pl.
- Benedykt XVI. 2007. *Caritas in Veritate*. [dokument PDF; dostęp: 2009-07-17]. Dostępny w Internecie: http://info.wiara.pl/files_upload/09/07/07/961131_Caritasinveritate.pdf.
- Chafuen A.A. 2007. *Wiara i wolność*. Warszawa: Arwil. ISBN 978-83-60533-08-6.
- Chojnicka K. 1993. *Nauczanie Społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*. Kraków: Wydawnictwo PAN. ISBN 83-85579-66-4.
- Dokumentacja Soboru Watykańskiego II. 1983. *Gaudium et Spes*. W: *Dokumenty. Nauczanie społeczne Kościoła*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych. ISBN 83-00-00415-7.
- Friedman M. 1993. *Kapitalizm i wolność*. Warszawa: „Rzeczpospolita”.
- Jan Paweł II. 1991. Encyklika *Centesimus Annus*. [on-line; dostęp: 2009-07-17]. Dostępna w Internecie: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_2.htmlm4.
- Jan Paweł II. 1983. Encyklika *Laborem Exercens*. W: *Dokumenty. Nauczanie społeczne Kościoła*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych. ISBN 83-00-00415-7.
- Jan XXIII. 1983. Encykliki *Mater et Magistra, Pacem in Terris*. W: *Dokumenty. Nauczanie społeczne Kościoła*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych. ISBN 83-00-00415-7.
- Katechizm dla dorosłych*. 1999. Kraków: Wydawnictwo WAM. ISBN 83-7097-564-X.
- Kołakowski L. 1955. *Szkice o filozofii katolickiej*. Warszawa: PWN.
- Leon XIII. 1983. Encyklika *Rerum Novarum*. W: *Dokumenty. Nauczanie społeczne Kościoła*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych. ISBN 83-00-00415-7.
- Novak M. 1993. *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*. Poznań: „W Drodze”. ISBN 83-7033-146-7.
- Paweł VI. 1983. Encyklika *Populorum Progressio*. W: *Dokumenty. Nauczanie społeczne Kościoła*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych. ISBN 83-00-00415-7.
- Pius XI. 1983. Encyklika *Quadragesimo Anno*. W: *Dokumenty. Nauczanie społeczne Kościoła*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych. ISBN 83-00-00415-7.
- Pius XII. 1983. Przemówienie *La Solennita della Pentacoste, Il Santo Natale e la Umanita Dolorente*. W: *Dokumenty. Nauczanie społeczne Kościoła*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych. ISBN 83-00-00415-7.
- Stein P. 1989. *O niektórych związkach religii z gospodarką*. W: *Religia i ekonomia*. Warszawa: „Pax”. ISBN 83-211-0934-9.
- Wojciechowski M. 2008. *Moralna wyższość wolnej gospodarki*. Warszawa: Wydawnictwo Prohibita Paweł Tobała-Pertkiewicz. ISBN 978-83-61344-00-1.

Business Ethics in Social Teaching of Catholic Church

Summary: The article is a Abstract of opinions of the Catholic Church with regard to the question of business ethics. It is presenting a changing overview of priorities since the early Middle Ages, when the main concern was a problem of usury, richness or trade, through the turbulent times of XIX and XX century, where the main reflection was related to private ownership and value of human work, ending with the contemporary times.

The first part discusses the roots of Catholic social teaching, which are dating back to the Middle Ages and writings of Saint Ambrosius and Augustine. The important contribution into social teaching were also the ideas of scholastics – Thomas Aquinas and the late Spanish scholastics. The second part of the paper refers to the classic period in Catholic social teaching, that means since the encyclical *Rerum Novarum* of the pope Leo XIII, till *Laborem Exercens*

of John Paul II. Then, a short resume of contemporary teaching follows, which includes chosen encyclicals by John Paul II, published after 1989 and also dogmatic point of view of Catholic Church contained in the last edition of Catechism of Catholic Church.

Key words: business ethics, Catholic social teaching.
