

○ DOBRO WSPÓLNE
SZKICE Z KATOLICYZMU SPOŁECZNEGO

Rafał Łętocha

O DOBRO WSPÓLNE
SZKICE Z KATOLICYZMU SPOŁECZNEGO

© Copyright by Wydawnictwo LIBRON
© Copyright by Rafał Łętocha
© Copyright by Instytut Religioznawstwa UJ

Kraków 2010

ISBN: 978-83-62196-08-1

Recenzenci: prof. dr hab. Bogumił Grott, dr hab. Jacek Bartyzel

Publikacja dofinansowana przez Instytut Religioznawstwa UJ

Redakcja: Małgorzata Piwowarczyk
Korekta: Danuta Wołowicz
Projekt okładki: Małgorzata Wójtowicz
Skład: LIBRON



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner
ul. Pilotów 71
31-462 Kraków
tel. 12 410 86 23
e-mail: office@libron.pl
www.libron.pl

*Mojemu synowi Stasiowi,
żeby zawsze potrafił odróżniać rzeczy błahe od istotnych*

Spis treści

Wprowadzenie	9
NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA	11
Zakładnicy liberalizmu? Uwagi na marginesie nauczania społecznego Leona XIII i Piusa XI	13
Własność w nauczaniu Kościoła katolickiego	25
Czerwona Wieża Babel. Komunizm i socjalizm w nauczaniu społecznym Kościoła	35
„W obronie ładu prawdziwego”. Papież XIX wieku wobec liberalizmu i demokracji	57
REMINISCENCJE EUROPEJSKIE	75
Własność i wolność. Wokół „ekonomiki chestertonowskiej”	77
Léon Harmel – „Bon Père” z Val-des-Bois	89
„Kto chce zdobyć ludzi, musi w zastaw dać własne serce” – Adolf Kolping i Der Gesellenverein	99
„Notre grand prédécesseur”. Biskup Wilhelm von Ketteler – pionier katolickiej nauki społecznej	109
Ordo – wolność, zamożność, ład społeczny. Idee społeczno-gospodarcze ordoliberalistów	117
REMINISCENCJE POLSKIE	127
Tradycja i postęp. August Cieszkowski – prekursor katolicyzmu społecznego na ziemiach polskich	129
Przeciwko nędzy. Stanisław Szczepanowski – spadkobierca Cieszkowskiego	141
Ksiądz Stanisław Stojałowski – obrońca ludu polskiego	155
Lisków – wzorowa wieś księdza Wacława Blizińskiego	165
Chrześcijańska wizja spółdzielczości. Działalność i poglądy biskupa Stanisława Adamskiego	173

Wiara, praca, godność. Ksiądz Marcei Godlewski i Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich	185
Władysław Korniłowicz – „ksiądz, słup w sutannie żywego ognia”	195
O dobro powszechne. Ekonomia społeczna Stanisława Grabskiego	205
O ekonomię miłosierdzia. Koncepcje społeczno-gospodarcze Adama Doboszyńskiego	219
Korporacjonizm w świetle polskiej publicystyki katolickiej lat trzydziestych	231
W imię dobra wspólnego. Leopold Caro – teoretyk solidaryzmu chrześcijańskiego	249
Socjalizm chrześcijański Karola Ludwika Konińskiego	265
Ostatni mesjanista? Jerzy Braun i idee unionistyczne	279
„Biedaczyna z Osse”. Ksiądz Jan Zieja – kapłan, myśliciel, społecznik, asceta	293

WPROWADZENIE

Być może główną przywarą naszych czasów, patrząc z punktu widzenia Kościoła, okaże się skąpstwo. Z pewnością coś jest nie w porządku z naszym stosunkiem do pieniędzy. Podsyca się raczej zachłanne, a nie twórcze czy duchowe instynkty człowieka. Fakt, że pieniądze są zawsze łatwo dostępne, gdy celem jest robienie kolejnych, podczas gdy tak trudno uzyskać je w celach wymiennych oraz na zaspokojenie potrzeb najuboższych, niepokoi tych, którzy nie są ekonomistami.

(Thomas Stearns Eliot, *Idea społeczeństwa chrześcijańskiego*)

Niniejsza praca koncentruje się wokół kwestii związanych z szeroko rozumianym katolicyzmem społecznym. Zaprezentowano w niej stanowisko katolickiej nauki społecznej wobec określonych zagadnień, a także recepcję charakterystycznych dla nauczania społecznego Kościoła postulatów w różnych środowiskach. Recepcja ta przybierała rozmaite oblicza. W niektórych przypadkach widać wyraźne inspiracje, budowanie pewnych koncepcji teoretycznych przy bezpośrednim wykorzystaniu dorobku katolickiej nauki społecznej, w innych można dostrzec bliskość ideową wynikającą z podobnego sposobu rozumowania i podejścia do rzeczywistości społeczno-gospodarczej, niekiedy związanej z odwołaniami wprost do papieskich encyklik. Wreszcie wpływ nauczania społecznego Kościoła można odnaleźć w konkretnej działalności niektórych przedstawionych tu postaci, przede wszystkim duchownych katolickich, próbujących realizować *in praxis* pojawiające się w nim postulaty, nie zawsze podpierając się przy tym jakąś rozwiniętą refleksją teoretyczną. Zamiarem autora było wskazanie na społeczny wymiar chrześcijaństwa, na to, co w nim wartościowe i godne uwagi. Zwłaszcza w ostatnich latach spotykamy się z coraz częstszym odsyłaniem katolickiej nauki społecznej do lamusa, odmawianiem w ogóle Kościołowi prawa do zabierania głosu w sprawach społecznych, spychaniem go do przysłowiowej kruchty, na margines życia społeczno-politycznego czy gospodarczego. Uznaje się, iż nie tylko nie ma on nic ciekawego do zaprezentowania

w tej materii, ale w ogóle nie powinien się na ten temat wypowiadać, lecz ograniczyć się jedynie do sfery kultowo-dewocyjnej. Niniejsze rozważania pokazują, iż katolicka lub bliska nauczaniu katolickiemu refleksja odnosząca się do tej problematyki jest niezwykle wartościowa, daje nowe, czasami szersze spojrzenie choćby na rzeczywistość ekonomiczną, spojrzenie, dla którego punktem wyjścia nie są li tylko wykresy, tabelki, słupki cyfr, wyniki finansowe, ale przede wszystkim człowiek. Kościół zawsze wzdragał się przed traktowaniem swego nauczania społecznego jako gotowej do wdrożenia, kompletnej koncepcji, która miałaby stanowić przeciwwagę dla leseferystycznego kapitalizmu oraz socjalizmu czy komunizmu. Jednakże częstokroć właśnie w ten sposób to nauczanie było traktowane – jako koncepcja tercerystyczna, a na jego bazie były budowane programy trzeciej drogi *sensu proprio*. Nauczanie to bowiem inspirowało wielu, którzy nie zgadzali się na bezalternatywność odwiecznej rzekomo walki kapitalizmu i kolektywizmu, tych, którzy uważali, iż inny świat jest możliwy, że konieczne i realne są pewne zmiany choćby w ramach tych systemów, a rzeczywistość społeczno-gospodarcza nie rządzi się odwiecznymi, nienaruszalnymi prawami, których człowiek w żaden sposób nie może ominąć, lecz jedynie biernie się im podporządkować. Jak pisał Wojciech Giełżyński, tak naprawdę nie ma innych dróg poza trzecimi drogami, a liczba możliwych wariantów pomiędzy kimirsenizmem a korwinmikkianizmem jest nieograniczona, „mądrość polityków czy ekonomistów polega przeto na tym, by wybrać dla swego kraju, w zależności od jego różnych cech specyficznych, miejsce bliższe tego lub tamtego «końca»”¹.

Prezentowane teksty mają różnoraki charakter: od ściśle naukowych rozpraw, poprzez eseje, do artykułów popularyzatorskich. Powstawały w różnych okresach i były publikowane w rozmaitych czasopismach (gros z nich na łamach magazynu „Obywatel”, inne na łamach „Frondy”, „Templum Novum”, „Pro Fide Rege et Lege” czy „Nomosu”), w większości zostały uzupełnione, poprawione czy rozszerzone. Łączy je tematyka i wspólny cel, jakim jest przypominanie i promowanie pewnych wzorców, postaw i idei.

¹ W. Giełżyński, *Inne światy, inne drogi*, Bydgoszcz 2006, s. 283.

NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA

ZAKŁADNICY LIBERALIZMU? UWAGI NA MARGINESIE NAUCZANIA SPOŁECZNEGO LEONA XIII I PIUSA XI

W dzisiejszych czasach stało się nieomal czymś oczywistym, iż konserwatyści muszą wyznawać w sferze gospodarczej poglądy liberalne, a nawet libertariańskie, że zobowiązani są bezwarunkowo je akceptować z całym „dobrodziejstwem inwentarza”. Dla wielu wzmiankowana koniunkcja jest czymś tak niekwestionowanym, iż wszelkie próby krytyki którychkolwiek presupozycji liberalizmu gospodarczego – nieważne, z jakich pozycji są dokonywane – wywołują wręcz furję i oskarżenia o socjalistyczne sympatie. Nierzadko zaś próbuje się nawet inkryminować osobom podważającym jakiś z liberalnych metadogmatów lub nawet tylko niepodzielającym bałwochwalczego stosunku wobec nich, iż stanowią piątą kolumnę międzynarodowego lewactwa. Wynika to z przyjmowania, dosyć zresztą apodyktycznie narzucanego, ekonomistycznego punktu widzenia, czego świadectwem bywa akceptacja marksistowskiego w gruncie rzeczy poglądu, że „najważniejsza jest gospodarka”. To zaś determinuje konieczność zaaprobowania mniemania, iż stosunek do liberalizmu gospodarczego stanowi cechę odróżniającą w układzie prawica-lewica. Jeżeli już natomiast konserwatysta-liberał przyjmuje do wiadomości, iż w praktyce nie wszystkie efekty liberalnej gospodarki są zbawienne dla człowieka, rodziny czy społeczeństwa, że system ten posiada również pewne niedostatki, to standardową odpowiedź na ten zarzut stanowi argument, iż nie jest to wynik jego strukturalnych wad, a dzieje się tak tylko dlatego, że liberalizm jest jeszcze za mało liberalny. Parafrazując słynne powiedzenie Henry’ego L. Menckena na temat demokracji, okazuje się, iż najlepszym lekarstwem na liberalizm jest więcej liberalizmu. Ściśle łączy się z tym zjawiskiem lekceważenie, a nawet idiosynkrazja wobec nauki społecznej Kościoła. Nauka ta postrzegana jest jako nowoczesny wymysł, jak gdyby św. Augustyn czy Doktor Anielski nie poświęcali tym kwestiom sporo miejsca. Niejednokrotnie można spotkać zarzuty o socjalne nachylenie

nauczania papieskiego w tym względzie, nieliczenie się zupełnie z realiami społeczno-gospodarczymi i niekompetencją. Pojawiają się też opinie wyrażane nawet przez najbardziej zagorzałych tradycjonalistów, że nie jest to nauczanie nieomyłne, które katolik byłby zobowiązany podzielać. Nie stanowi to bynajmniej jakiegos *signum temporis*, już bowiem w encyklice *Divini Redemptoris* Pius XI ubolewał nad tego rodzaju postawą oraz implikowanym przez nią działaniem:

postępowanie niektórych katolików przyczyniło się do osłabienia wśród robotników zaufania do religii Jezusa Chrystusa. Ci właśnie katolicy nie chcieli zrozumieć, że to miłość chrześcijańska żąda uznania pewnych praw przysługujących robotnikom i dlatego Kościół również zdecydowanie się ich domaga. Co sądzić o postępowaniu tych, którzy w swoich kościołach kolatorskich uniemożliwili odczytanie encykliki *Quadragesimo anno*? [...] Czy nie jest to rzecz godna ubolewania, że czasem nadużywa się prawa własności uznawanego przez Kościół, aby pozbawić robotnika sprawiedliwej zapłaty i należnych mu praw społecznych².

Jeśli do tego dodać postmodernistyczną tendencję polegającą na traktowaniu nauki Kościoła jak półki w hipermarkecie, z której można wybierać to, co się podoba i w danym momencie przydaje (tzn. odwołując się do encyklik społecznych Piusa XI lub Leona XIII, wskazuje się na zawartą tam dogłębną i bezpardonową krytykę socjalizmu, natomiast zastrzeżenia pod adresem niektórych aspektów kapitalizmu zbywa się uśmieszkiem pobłażania), mamy w miarę pełny obraz sytuacji. Takie stanowisko wynika z zupełnego niezrozumienia, czym jest katolicka nauka społeczna, jakie są uprawnienia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, dlaczego ma on nie tylko prawo, ale i obowiązek wyrażania swego zdania w tych kwestiach. Można odnieść wrażenie, iż popularność takich poglądów to rezultat zainfekowania katolików przez nowożytny prąd, stawiające sobie za cel spychanie Kościoła do kruchty, odcinanie go w coraz większym zakresie od spraw nie mających jakoby podlegać zupełnie jego kompetencjom, na temat których nie byłby władny wypowiadać żadnych ocen i opinii. Z drugiej zaś strony może to być efekt ulegania postępującym od dawna tendencjom mającym wedle Richar-

² Pius XI, *Divini Redemptoris*. O bezbożnym komunizmie, nr 50.

da M. Weavera wręcz znamiona chorobowej obsesji³, pociągającym za sobą coraz większą fragmentaryzację rzeczywistości, rozdrabnianie obrazu świata, specjalizację prowadzącą do utraty umiejętności syntezy czy wreszcie odrzucanie wszelkiej metafizyki. Już Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* ubolewał nad rozpraszaniem sił katolików⁴, wynikającym właśnie z tego, że większość z nich nie czuje się w jakikolwiek sposób związana papieskimi encyklikami, gdyż wychodzi z założenia, iż kwestie te nie leżą w kompetencji Kościoła. Rzeczywiście, nie mają one rangi dogmatycznej, zawarta w nich nauka nie jest przedmiotem wiary, ale przecież są zastosowaniem niezmiennych zasad chrześcijańskiej moralności do aktualnych warunków i potrzeb. W związku z tym ks. prof. Maciej Sieniatycki podkreślał wyraźnie, że z tego tytułu posłuszeństwo wobec nich obowiązuje wszystkich katolików, i to nie tylko posłuszeństwo milczenia (*obsequium silentii*), tzn. zakaz publicznego ich zwalczania, ale także uznanie za prawdziwe i poddanie się im (*assensus internus religiosus*)⁵. Wspominany już tutaj Pius XI przypominał, iż „Kościół w żaden sposób nie może zrezygnować z obowiązku, który nań Bóg nałożył, a który mu każe występować, wprawdzie nie w sprawach techniki życia społeczno-gospodarczego, bo do tego ani nie ma środków odpowiednich, ani nie jest powołany, lecz w tych wszystkich sprawach związanych z moralnością”⁶. Dzieje się tak, ponieważ mimo iż „życie gospodarcze i moralność rządzą się swoimi prawami, jednak błędem byłoby twierdzić, że porządek gospodarczy i moralny tak są od siebie niezależne i tak sobie obce, iż pierwszy zupełnie nie zależy od drugiego”⁷. Niektórzy, jak chociażby twórca włoskiej szkoły katolicyzmu społecznego ks. Luigi Taparelli d’Azeglio SI (1793–1862), szli nawet dalej, stawiając etykę na czele wszystkich nauk społecznych, uznając, iż zależność między nią a ekonomią jest tego rodzaju jak podporządkowanie astronomii matematyce.

Niezrozumienie tej fundamentalnej kwestii powoduje, iż zarzuca się Kościołowi sympatie prosocjalistyczne bądź proliberalne, a niekiedy nawet

³ R. M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996, s. 58–73.

⁴ Pius XI, *Quadragesimo anno. O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii*, nr 147.

⁵ M. A. Sieniatycki, *Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna*, Kraków 1932, s. 289–290.

⁶ Pius XI, *Quadragesimo...*, nr 41.

⁷ *Ibid.*, nr 42.

konformizm i dopasowywanie się do dominującej aktualnie opcji. Sytuacja taka ma miejsce już począwszy od ogłoszenia przez Leona XIII encykliki *Rerum novarum*, rozrzut bowiem opinii na temat charakteru programu przedstawionego w niej przez papieża jest niezwykle.

W *Pamiętniku wiejskiego proboszcza* Georges'a Bernanos'a mamy scenę, w której proboszcz z Torcy, wspominając wydanie wzmiankowanej encykliki, opowiada proboszczowi z Ambricourt:

wy czytacie to ze spokojem, obojętnie, jako pierwszy lepszy wielkopostny list pasterski. Gdy to się ukazało, kochaneńku, zdawało się nam, że ziemia zatrasnęła się pod nogami. Co za entuzjazm! Byłem wtedy proboszczem w Norenfontes, w zagłębiu górniczym. Ta myśl, taka prosta, że praca nie jest towarem podległym prawu podaży i popytu, że nie można spekulować na zarobkach, na życiu ludzkim jak na zbożu, cukrze lub kawie, to poruszyło do głębi sumienia, uwierzysz? Za wyjaśnianie tego z ambony moim słuchaczom ogłoszono mnie socjalistą i prawomyślni chłopci spowodowali moją nieładną w Montreuil⁸.

Może się to wydawać trochę zaskakujące, bo przecież głównym „oskarżonym” w *Rerum novarum* jest socjalizm, ale tego typu poglądy były dosyć szeroko rozpowszechnione. Chociażby Charles Périn, profesor ekonomii z uniwersytetu w Lowanium, przedstawiciel szkoły liberalnego katolicyzmu, również na tej podstawie krytykował encyklikę. Natomiast Michael Novak⁹ uważa Leona XIII za papieża o poglądach bliskich liberalizmowi gospodarczemu, ponieważ jego krytyka w *Rerum novarum* dotyczy głównie koncepcji własności wspólnej, jak widzimy prezentuje on stanowisko diametralnie różne od poglądów parafian z Norenfontes. Liczni socjaliści również do dziś grzmią o tym, iż Leon XIII stanął po stronie „krwiożerczych kapitalistów”, wyzyskiwaczy mas pracujących. Vilfredo Pareto natomiast suponował, że katolicka nauka społeczna ma proteuszowe oblicze, ciągle się zmienia, przystosowuje do aktualnie dominujących kierunków, stąd raz ma charakter liberalny, innym razem socjalistyczny¹⁰. Nieporozumienie tego rodzaju

⁸ G. Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, Warszawa 1991, s. 49.

⁹ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1991, s. 145–149.

¹⁰ Zob. A. Roszkowski, *Katolicyzm społeczny. Zarys rozwoju poglądów społeczno-katolickich*, Poznań 1932, s. 23.

wynika z uśłowienia wtlóczenia nauki społecznej Kościoła do horyzontalnego schematu socjalizm – liberalizm, republika – monarchia, demokracja – totalizm itp. Można zapytać, kto tutaj ma rację? Odpowiedź jest nadzwyczaj prosta – nikt, gdyż papieże, Kościół, krytykując w swoich dokumentach socjalizm, nie robią tego z punktu widzenia jego niezgodności z „dogmatami” liberalizmu gospodarczego i *vice versa*. Dokonują oceny stanu rzeczy, danych ustrojów społeczno-gospodarczych czy polityczno-ustrojowych z punktu widzenia Ewangelii, nauki Chrystusowej, moralności. Tak więc Leon XIII, mówiąc, że własność wspólna jest złem, a prywatne posiadanie prawem natury, nie staje po stronie liberalizmu gospodarczego, ale wspomina o czymś, co było częścią nauki Kościoła zanim ktokolwiek mógł słyszeć o liberalizmie. Warto zresztą tutaj przypomnieć, iż pomimo oczywistego poparcia dla własności prywatnej jako instytucji prawa natury, ujęcie katolickie bynajmniej nie jest tożsame z liberalnym. Leon XIII, a później jeszcze wyraźniej Pius XI odrzucają wskrzeszoną przez liberałów koncepcję „świętego” prawa własności dającą właścicielowi możliwość jego używania i nadużywania. W obydwu napisanych przez nich dokumentach mamy do czynienia z wyraźnym przypomnieniem tradycyjnej nauki Kościoła, iż prawo to obciążone jest hipoteką społeczną, a w związku z tym pojęcie prawowitego posiadania nie jest synonimiczne z pojęciem uczciwego używania¹¹. Stanowisko to jest zresztą identyczne z obowiązującym w myśli konserwatywnej¹². Papież, przypominając, że pracy nie należy traktować jako towaru, występuje przeciw praktyce rozpowszechnionej w XIX stuleciu na skutek przyjęcia założeń ówczesnego kapitalizmu, ale nie znaczy to, że staje w jednym szeregu z socjalistami. Nauka Kościoła jest po prostu ponad tym dialektycznym schematem socjalizm – kapitalizm.

W przywoływanej już tutaj pracy amerykański propagator liberalizmu katolickiego Michael Novak dochodzi do wniosku, że w encyklice *Quadragesimo anno* Pius XI porzuca konsekwentnie prokapitalistyczne stanowisko Leona XIII. Novak twierdzi, iż właśnie w tym dokumencie po raz pierwszy użyto terminu liberalizm, co więcej – zawsze z zabarwieniem

¹¹ Leon XIII, *Rerum novarum*. Encyklika o kwestii robotniczej, nr 19; Pius XI, *Quadragesimo...*, nr 47.

¹² Por. J. Bartyzel, *Własność w doktrynach kontrrewolucjonistów francuskich*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2004, z. 1.

pejoratywnym. Oczywiście nie jest to prawdą, przywołane pojęcie było już bowiem niejednokrotnie używane w dokumentach Kościoła, wystarczy wymienić tutaj chociażby *Syllabus errorum* bł. Piusa IX. Na domiar nie wiadomo dlaczego usiłuje on łączyć papieską krytykę liberalizmu z analogicznymi wypowiedziami Hitlera czy Mussoliniego, tak jakby stanowisko Piusa XI nie było li tylko logicznym rozwinięciem nauk Leona XIII, ale wynikiem jakichś koniunkturalnych rachub czy wręcz częścią faszystowskiej i nazistowskiej propagandy¹³. W świetle jego poglądów teza Pareto zyskiwałaby potwierdzenie, a tym samym nie mogłoby być mowy o żadnej ciągłości czy konsekwencji w nauczaniu Kościoła, wszystko bowiem zależałoby od osobistych sympatii, nastawień czy kaprysów poszczególnych papieży. Należałoby się zastanowić, z czego wynika tego typu podejście. Rzeczywiście, jeżeli sięgniemy do encykliki *Rerum novarum*, to zobaczymy, iż jest ona wymierzona przede wszystkim w pomysły propagowane przez socjalistów. Leon XIII, krytykując chociażby koncepcję własności wspólnej, przedstawianą przez ówczesnych socjalistów jako panaceum na wszystkie bolączki ówczesnego życia społeczno-gospodarczego, zauważa, iż jej wprowadzenie zaowocowałoby spadkiem motywacji do pracy, a tym samym pogorszeniem losu robotników, zrównaniem wszystkich w nędzę, powszechnym rozstrojem społecznym czy wreszcie rozbiciem rodziny¹⁴. Jednakże jeżeli chodzi o instytucję rodziny, nie tylko socjalizm – zdaniem zarówno Leona XIII, jak i Piusa XI – jest tutaj poważnym zagrożeniem, także liberalizm w dominującej wówczas postaci prowadzi według nich do rozbijania więzi międzyludzkich, atrofii komunikacji społecznej, atomizacji społeczeństwa i zapoznania instytucji dobra wspólnego. Warto zresztą zauważyć, że coraz częściej sami liberałowie zaczynają dostrzegać rangę i znaczenie instytucji rodziny w całokształcie życia społeczno-gospodarczego. Jednakże ich apele o prowadzenie polityki prorodzinnej wynikają z innych przesłanek niż papieskie. Jeśli bowiem właśnie troska o rodzinę doprowadziła Piusa XI do krytyki niektórych aspektów liberalizmu gospodarczego, to liberalni ekonomiści w rodzaju amerykańskiego noblisty, aktywnego uczestnika konferencji organizowanych przez Papieską Radę

¹³ M. Novak, op. cit., s. 149–150.

¹⁴ Leon XIII, *Rerum...*, nr 4, 12.

ds. Rodziny Gary'ego Beckera¹⁵ doceniają ją dlatego, że stanowi ona dla nich podstawę prawidłowego funkcjonowania wolnego rynku i gwarant bogactwa państwa i społeczeństwa. Na zakończenie konferencji zatytułowanej „The Family and Economy in the Future of Society” odbywającej się w marcu 1996 r. na Uniwersytecie Gregoriańskim, która skupiła ponad 60 ekonomistów, socjologów, a także przedstawiciele innych gałęzi nauki z całego świata, Becker, który bynajmniej nie jest katolikiem, powiedział: „Uderza mnie podobieństwo pomiędzy rozwijającymi się niezależnie poglądami Kościoła na relacje między rodziną a państwem, a opiniami ekonomistów”¹⁶. Podobne poglądy wyrażają zresztą chociażby francuscy ekonomiści, jak np. Jean Didier Lecaillon, którego książka pt. *Rodzina źródłem dobrobytu* ukazała się ostatnio w języku polskim, Gerard Dumont z Instytutu Demografii Politycznej na Sorbonie (*Pour la liberté familiale*, Paris 1986) czy Philippe Saint-Marc (*L'économie barbare*, Paris 1994). Należy tu bardzo mocno zaakcentować, iż postulowana przez wyżej wymienionych badaczy polityka prorodzinna państwa nie ma mieć nic wspólnego z polityką socjalną, co z naciskiem podkreślał Lecaillon na zorganizowanej 21 listopada 1998 r. przez sejmową Komisję Rodziny konferencji poświęconej prorodzinnym rozwiązaniom w systemie podatkowym. Profesor Lecaillon stwierdził wówczas:

Polityka socjalna powinna zaniknąć na skutek jej stosowania. Skuteczna polityka socjalna jest bowiem efemerydą, ponieważ jej celem jest trwałe usunięcie powodu, dla którego została powołana do życia. Pragniemy, aby po-

¹⁵ G. S. Becker, *An Economic Analysis of the Family*, [Dublin, Ireland] 1986.

¹⁶ J. C. Goodman, *The Vatican and the Free Market*, „The Freeman. Ideas on Liberty” 1996, nr 10 (46). W ogłoszonej zaś pokonferencyjnej deklaracji możemy przeczytać: „The family is thus the key to a healthy society and its economy. If the family flourishes, society will be sound. But this is a reciprocal process: the family cannot survive without a good economy, and society cannot survive without good families. Nevertheless, «the economy must serve the family because the family does not exist to serve the economy». The family is and will be fundamental to the economic organization of society. According to the principle of «subsidiarity», the natural community of the family plays a more effective economic and social role than larger institutions, notably in serving the «common good» and in building «solidarity». The role of the family therefore reveals a growing convergence between Catholic social doctrine and modern economics”. *An Economy for the Family. Pontifical Council for the Family*, „L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English”, 20 III 1996.

lityka socjalna pomogła nam trwale usunąć bezrobocie, ubóstwo itd. Nie dotyczy to polityki prorodzinnej, chyba że uznamy, iż rodzina jest chorobą, porażką, zjawiskiem niepożądanym. Jeżeli jednak nie uważają państwo, że rodzina jest upośledzeniem bądź chorobą, to celem polityki prorodzinnej nie będzie zniszczenie rodziny, lecz jej wspieranie tak długo, jak długo będziemy uznawali rodzinę za zjawisko korzystne, jak długo rodzina ma trwać. Polityka prorodzinna, w przeciwieństwie do polityki socjalnej ma na celu zapewnienie trwania źródła interwencji. [...] Doświadczenie dowiodło, że im więcej działań socjalnych w polityce rodzinnej, tym mniej jest ona skuteczna. Polityka socjalna jest nieskuteczna, tymczasem efekty polityki rodzinnej – jeżeli chodzi o liczbę urodzeń i stabilność małżeństw, są bardzo pozytywne. [...] Instytucja rodziny powinna być uznana za fakt korzystny, jeżeli chcą państwo prowadzić politykę rodzinną. Proponuję uznanie rodziny za inwestycję, a nie wydatek. Oznacza to, że inwestycja taka da nam określone zyski w przyszłości, bo chociaż wiele kosztuje, to wiele daje w zamian. Nie ma takiego kraju, który mógłby się rozwijać gospodarczo przy obserwowanej stagnacji demograficznej¹⁷.

Wracając jednak do encykliki Leona XIII, trzeba przypomnieć, że poddaje on krytyce również pewne dogmaty liberalizmu, o czym zdaje się zapominają niektórzy jego apologety uznający, iż skoro głównym oskarżonym był socjalizm, to ten pierwszy cieszy się bezwzględny i stuprocentowym poparciem Kościoła. Pius XI jednakże postanowił przypomnieć, że nie wchodzi to w rachubę, mimo iż – jak podkreślają to zgodnie obydwaj papieże – przepaść dzieląca te dwa systemy jest ogromna, o ile bowiem kapitalizm jest możliwy do „ochrzczenia”, można i trzeba próbować go naprawiać, to w przypadku socjalizmu o niczym takim nie może być mowy. Pius XI pisze wprost, iż nie można być jednocześnie socjalistą i katolikiem, gdyż mimo tego, że socjalizm „[...] jak wszystkie błędy mieści w sobie część prawdy [...] opiera się na podstawie takiej swoistej nauki o społeczeństwie, która chrześcijaństwu jest przeciwna”¹⁸. Stanowisko takie spowodowało jednak, że pod adresem Piusa XI zaczęły się pojawiać oskarżenia o socjalistyczne inklinacje. Ale nie zabrakło też głosów przeciwnych, np. niemiecki

¹⁷ J. D. Lecaillon, *Konieczność odróżnienia polityki prorodzinnej od polityki socjalnej*. Tekst wystąpienia wygłoszonego podczas Konferencji 21 listopada 1998 r., http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk_pliki/dokumenty/art.html, dostęp: 19.08.2010.

¹⁸ Pius XI, *Quadragesimo...*, nr 120.

ordoliberal Wilhelm Röpke nazywa wzmiankowaną encyklikę dokumentem „liberalnym”. Dodaje jednak natychmiast, iż używa tego terminu *sensu largo* – chodzi mu po prostu o właściwe ułożenie relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą w przedstawionym przez papieża programie oraz jego antytetyczny charakter wobec kolektywizmu¹⁹. Pisze jednocześnie o encyklice jako o dokumencie wyjątkowym, imponującym, głębokim, charakteryzującym się wyjątkową przenikliwością i kompleksowością spojrzenia na sprawy społeczno-gospodarcze. Zwraca uwagę na to, że przedstawiony przez papieża program reformy korporacyjnej wcale nie ma charakteru antyrynkowego, etatystycznego. Wręcz przeciwnie – za pomocą proponowanych w encyklice rozwiązań Pius XI chce również bronić prawdziwej wolności rynkowej, która niekoniecznie musi być tożsama z tą leseferystyczną oraz wiązać się z degradacją, upośledzeniem niektórych grup społecznych, a także innymi wypaczeniami, których liberałowie są skłonni bronić jako czegoś nieuniknionego. Röpke pisze, iż z radością przywitał chociażby walkę, którą na kartach swej encykliki papież wytoczył monopolom oraz ich destrukcyjnemu wpływowi na życie społeczno-gospodarcze i polityczne²⁰. Niemiecki ordoliberal zapewne ma na myśli przede wszystkim sformułowaną przez Piusa XI zasadę pomocniczości, która mówi, iż: „Każda interwencja w życie społeczne ze względu na swój cel i na swoją naturę ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”²¹. Zasada ta, będąca wyrazem sprzeciwu wobec omnipotencji Lewiatana, kładąca nacisk na rolę społeczności pośrednich między jednostką a państwem, implikująca jego decentralizację²², nie może być jednak utożsamiana z koncepcją liberalną. Przedstawiony bowiem w encyklice model „katolickiego państwa minimum” to coś więcej niż liberalny „nocny stróż”, dodatkowo zaś zasada, na której Pius XI chce oprzeć państwo, jest antyindywidualistyczna. Parafrazując Mannheim²³,

¹⁹ W. Röpke, *Liberalism and Christianity* [w:] *Modern Age, the First Twenty-five Years: a Selection*, ed. by G. A. Panichas, Indianapolis 1988, s. 130.

²⁰ Ibid., s. 131.

²¹ Pius XI, *Quadragesimo...*, nr 79.

²² Ibid., nr 79–80.

²³ „Konserwatysta myśli w liczbie mnogiej, podczas gdy liberał w pojedynczej”, K. Mannheim, *Mysł konserwatywna*, Warszawa 1986, s. 64.

można powiedzieć, iż papież – w przeciwieństwie do liberałów – myśli w liczbie mnogiej, mówi on przecież wyraźnie o potrzebie wskrzeszenia korporacji, odbudowy ustroju stanowo-zawodowego. W *Quadragesimo anno* czytamy: „Istniał kiedyś ustrój społeczny, który wprawdzie nie był doskonałym pod każdym względem, ale przecież biorąc pod uwagę ówczesne warunki i potrzeby, w dużej mierze czynił wymaganiom rozsądku. Jeśli zaś ten ustrój już od dawna należy do przeszłości, to nie dlatego, by go nie można było udoskonalić i pod pewnym względem rozszerzyć stosownie do zmian, które nastąpiły, i do nowych potrzeb”²⁴. Wysunięte zostały więc żądania powszechne w dziewiętnastowiecznej myśli katolicko-społecznej i konserwatywnej, wystarczy tu wymienić nazwiska Karla von Vogelsanga, Wilhelma von Kettelera, Heinricha Pescha, René de La Tour du Pina, Louisa de Bonalda, Franza von Baadera, Josepha von Görresa czy też ustalenia Unii Fryburskiej oraz późniejszej już Unii Mechlińskiej²⁵. Z drugiej zaś strony, kiedy Pius XI sprzeciwia się absolutyzacji wolnego rynku i wolnej konkurencji²⁶ przez liberałów, nie oznacza to wcale, aby popierał szeroko zakrojony państwowy interwencjonizm, lecz po prostu to, że odrzuca meliorystyczną wiarę w zbawienne działanie tzw. niewidzialnej ręki rynku, postrzeganie gospodarki jako samoregulującego się mechanizmu, antropologiczny optymizm implikujący przekonanie, że samodzielność jednostki prowadzi do samorzutnego tworzenia się harmonijnych stosunków w sferze społeczno-gospodarczej. Pius XI oczywiście docenia instytucje wolnego rynku, zauważa jednak również to, co wnikliwie opisali niemieccy ordoliberalowie: iż nie można alienować gospodarki od innych sfer życia, ponieważ potrzebuje ona konkretnego środowiska politycznego i aksjologicznego, aby móc sprawnie funkcjonować, że porządek liberalny – wbrew twierdzeniom ideologów leseferyzmu – nie jest całkowicie samodzielny i samowystarczalny, że tkwią w nim immanentnie pewne siły destrukcyjne. Wytwarza je chociażby rynek, na który taki nacisk kładą właśnie liberałowie, zagrażają zaś one zwłaszcza jego podstawowemu mechanizmowi

²⁴ Pius XI, *Quadragesimo...*, nr 97.

²⁵ Zob. np. *Kodeks społeczny. Zarys katolickiej syntezy społecznej*, Lublin 1934, s. 59–62; A. Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki*, Poznań 1932.

²⁶ Pius XI, *Quadragesimo...*, nr 88.

– wolnej konkurencji. „Wszelkie ograniczanie konkurencji czy to wskutek powstawania monopolu, czy też chociażby kryminalizacji gospodarki, wiedzie do unicestwienia rynku, w przypadku, jeśli władza państwowa nie będzie zdolna podjąć odpowiednich działań mających na celu zmianę tego stanu rzeczy”²⁷. Można by rzec, że analogicznie jak Carl Schmitt podkreślał, iż w imię ochrony prawa państwo powinno użyć czasami środków pozaprawnych, tak ordoliberalowie uznali, że dla obrony wolnej konkurencji państwo musi niekiedy interweniować, ponieważ nieograniczona wolność w kwestiach gospodarczych prowadzi paradoksalnie do kreowania władzy jednostek i grup interesów, w efekcie znosząc samą siebie. Zdaniem przedstawicieli tej szkoły rynek pozostawiony samemu sobie staje się instytucją rodzącą anarchię, jako że podmioty życia gospodarczego dążą zawsze do jego możliwie jak największej kontroli²⁸. Zresztą, podobnie jak Pius XI i Leon XIII, Röpke czy Alexander Rüstow, nie wahają się oskarżać liberalizmu o doprowadzenie do wynaturzenia rozwoju gospodarczego, stworzenie zjawiska proletariatu, zapoznania idei dobra wspólnego wynikającego z utożsamienia go z benthamowskim *greatest happiness of the greatest numbers* i przekonania, że indywidualne działania, każde z osobna, przyniosą zawsze korzyść społeczeństwu. Co więcej, Pius XI zarzuca liberalizmowi przygotowanie socjalistom gruntu dla ich skutecznej działalności propagandowej. W *Divini Redemptoris* czytamy:

Nie byłoby dziś ani komunizmu, ani socjalizmu, gdyby przywódcy narodów nie zlekceważyli w przeszłości nauki i upomnień Kościoła. Chcieli oni na fundamencie liberalizmu i laicyzmu zbudować inne struktury społeczne, które na pierwszy rzut oka wydawały się wielkie i wspaniałe. Wkrótce jednak okazało się, że nie miały one trwałych podstaw i rozpadały się jedne po drugich, jak żałośnie runąć musi wszystko, co nie opiera się na jednym kamieniu węgielnym – Chrystusie²⁹.

Reasumując niniejsze rozważania, których celem nie była bynajmniej prezentacja całości społecznego nauczania dwóch wielkich papieży, ale je-

²⁷ R. Skarżyński, *Państwo i społeczna gospodarka rynkowa. Główne idee polityczne ordoliberalizmu*, Warszawa 1994, s. 164.

²⁸ *Ibid.*, s. 55–58.

²⁹ Pius XI, *Divini...*, nr 38.

dy nie zwrócenie uwagi na pewne narosłe wokół niego nieporozumienia, warto jeszcze raz podkreślić, iż miast reagować alergicznie na samo pojęcie katolickiej nauki społecznej, lepiej wczytać się chociażby we wzmiankowane tutaj dokumenty, aby zrozumieć, na czym opiera się krytyka niektórych aspektów liberalizmu gospodarczego, z którą mamy w nich do czynienia. Warto spróbować odnieść ją do ówczesnej sytuacji i również dostrzec jej ponadczasowy wymiar. Należy też przypomnieć słowa Chestertona, iż zarzuty, że chrześcijaństwo nie sprawdziło się w sferze publicznej, nie mają sensu, ponieważ nigdy tak naprawdę nie spróbowano go do tej dziedziny zaaplikować.