



A 345568

I

Krystyna Chojnicka

Nauka społeczna
Kościoła katolickiego
(zarys historii)



A

NAUKA SPOŁECZNA
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Dla Marysi

Krystyna Chojnicka

NAUKA SPOŁECZNA
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

(zarys historii)



Biblioteka Jagiellońska



1000500784

Kraków 2001

Recenzent
prof. dr hab. Jacek M. Majchrowski

Redaktor
Wacław Walecki



Redaktor Wydawnictwa
Elżbieta Białoń

Opracowanie techniczne
Jacek Zarzeczny

A 345568
I

Na okładce podobizny papieży
(u góry od lewej):
św. Piotra, Grzegorza XVI, Piusa IX,
Leona XIII, św. Piusa X, Benedykta XV,
Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII,
Pawła VI, Jana Pawła I, Jana Pawła II

© Collegium Columbinum 2001

Wydawca
Collegium Columbinum
31-831 Kraków, Fatimska 10
tel./fax: 0048-12-641-42-54

ISBN 83-87553-40-9
Kraków 2001

A
Bibl. Jagiell.

SPIS TREŚCI

Uwagi wstępne	7
CZEŚĆ I	
Pismo i Tradycja	12
CZEŚĆ II	
Własność święta i powszechna	44
Poprzednicy	44
Leon XIII	49
Pius X i Benedykt XV	72
Epoka Piusów – Pius XI i Pius XII	
papieże lat 1922-1958	75
Papieska ocena współczesności	82
Kontynuacja i rozwinięcie nauki Leona XIII	100
Nowe idee Piusa XII	112
CZEŚĆ III	
Aggiornamento	122
Jan XXIII	122
II Vaticanum	139
Paweł VI	150
Papieżstwo przełomu tysiącleci	164
Jan Paweł II	164

Źródła cytatów	182
Wybrana literatura w języku polskim	183
Spis wydawnictw Collegium Columbinum	185

UWAGI WSTĘPNE

Treść nauczania społecznego Kościoła katolickiego jest od czasu jego powstania przedmiotem wielu nieporozumień. Być może przyczynę stanowi fakt, że w dwu tysiącletniej historii Kościoła nauczanie społeczne ma tradycję sięgającą zaledwie lat stu kilku, bowiem za pierwszą encyklikę doktrynalną uważana jest *Rerum novarum* Leona XIII z roku 1891. Data ta oznacza w historii Kościoła rozpoczęcie niezwykle istotnego etapu. Zrezygnowano bowiem z tradycyjnej legitymistycznej postawy, która nakazywała Kościołowi ignorowanie przemian społecznych i politycznych, jakie miały miejsce w wyniku Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Papiestwo, do niedawna kierujące najbardziej archaiczną monarchią absolutną Europy – Państwem Kościelnym, po wchłonięciu go przez zjednoczone Włochy, postawiło się w pozycji „więźniów Watykanu”, jeszcze bardziej unikając konfrontacji z realiami ówczesnego świata, ograniczając się jedynie do formułowania potępień i krytycznych ocen i skazując się tym samym na marginalizację. Leon XIII słusznie ocenił, że postawa ta przynosiła największą szkodę samej religii i, pomimo licznych sprzeciwów wśród hierarchów Kościoła, podjął się formułowania zaleceń w dziedzinie społecznej i politycznej, skierowanych do katolików. Ci

bowiem, pozbawieni dotychczas wskazówek dotyczących stanowiska Kościoła mogli bądź powstrzymać się od aktywności w sferze publicznej, bądź zaangażować się w działanie w rzeczywistości totalnie negowanej przez Kościół, do którego należeli. Zaznaczyć jednak należy, że owa negacja nie zawsze musiała być równoznaczna z zerwaniem wszelkich politycznych kontaktów z państwami, także i tymi, których ustrój, lub jego elementy, Kościół oficjalnie potępiał.

Nie jest możliwe jakiegokolwiek omawianie nauczania społecznego Kościoła katolickiego bez nawiązania do źródeł religii chrześcijańskiej i do, podstawowych przynajmniej, informacji na temat początków ukształtowania się pewnych kluczowych pojęć, które znane już starożytnym, lub też powstałe w myśli średniowiecza, po dziś dzień decydują o zrozumieniu współczesnych zaleceń zawartych w papieskich encyklikach. Tak więc wykład rozpoczniemy od wątków związanych z problemem własności, pracy i władzy, zawartych w Piśmie Starego i Nowego Testamentu, prezentacji zasadniczych problemów, jakie zaprzętały uwagę Ojców Kościoła, a następnie pokrótce przedstawimy te fragmenty systemów św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, które zachowały znaczenie dla zrozumienia współczesnego nauczania społecznego Kościoła. Tematy te znajdą swe miejsce w pierwszej części pracy.

Obecnie z przyczyn oczywistych najlepiej znane jest w Polsce nauczanie społeczne Jana Pawła II, bliskie nam zarówno z uwagi na osobę papieża, jak i na częstokroć bezpośrednio nas dotyczącą tematykę jego wypowiedzi. Stosunkowo nieźle znane jest nauczanie społeczne II Soboru Watykańskiego, ze względu na popularność jego animatora, papieża Jana XXIII, oraz na przełomowość podjętych na nim ustaleń. Czterdziesta

rocznica zwołania Soboru, która przypadnie na rok 2003, zawojuje najpewniej wieloma publikacjami, które jeszcze bardziej przybliżą nam jego dokonania. Najmniej natomiast znamy, nieodległe przecież, początki społecznego nauczania Kościoła, sygnowane imionami papieży: Leona XIII, Piusa XI i Piusa XII. Szczególnie ten ostatni oceniany jest raczej według obiegowych opinii, niż rzeczywistych swych poglądów. Ten więc okres powstawania kościelnej doktryny państwa i prawa ma za zadanie przedstawić drugą część poniższego opracowania. Być może pozwoli nam ono pogłębić własne sądy na temat społecznych zaleceń Kościoła, formułowanych za czasu pontyfikatów Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II, które stały się przedmiotem części trzeciej.

Należy na wstępie podkreślić, że nauczanie społeczne Kościoła w pierwszych dziesięcioleciach nie odstąpiło od właściwych państwu dziewiętnastowiecznemu potępień rozwiązań społecznych i politycznych i nie przestało formułować krytycznych wniosków pod adresem współczesnych doktryn i instytucji, a nade wszystko, wbrew opinii niektórych komentatorów, bynajmniej nie zaakceptowało rozwiązań właściwych państwu liberalnemu. Nie uznawało również demokracji. Wrogię były mu wszelkie formy doktryn socjalistycznych. Z dużą niechęcią odnosiło się do mechanizmów systemu parlamentarnego, do roli, jaką odgrywały w nim partie polityczne. Z czasem krytyka dosięgła również doktryn faszystowskich. Nie można więc powiedzieć, że w nauczaniu społecznym Kościół dokonał akceptacji jakiegokolwiek z wypracowanych współcześnie systemów doktrynalnych czy ustrojowych. Z jednym bowiem wyjątkiem (korporacjonizm Piusa XI) Kościół generalnie nie popierał żadnego z istniejących rozwiązań, nie wysuwał również własnych projektów, ograniczał się nato-

miast do formułowania zasad, mających źródło w prawach objawionych i w etyce, a opartych na prymacie dobra wspólnego. Miały one przenikać każdy system państwowy, a z czasem i społeczność międzynarodową. Ich wprowadzanie w życie określone było jako moralny obowiązek katolików. Zasady te miały wymiar praktyczny, przyczyniać się mogły do uzdrowienia systemów ustrojowych, jako że zdaniem Kościoła zło społeczne wynika zawsze ze zła moralnego. Oczywiście z czasem Kościół przekonał się do konieczności funkcjonowania instytucji realizujących określone zadania, przyznał, że w społeczeństwie masowym nie można spraw kluczowych pozostawiać dobrej woli jednostek. Jednocześnie instytucje te stały się niezbędne w społeczeństwie pluralistycznym, także pod względem światopoglądowym, do którego zaczęli się zwracać papieże II Vaticanum, Jan XXIII i Paweł VI. Ewolucja nauki społecznej, którą postaramy się poniżej przedstawić, zdecydowała o tym, że jest ona strukturą żywą, dynamiczną, a kolejne wypowiedzi papieżstwa w kwestiach społecznych nieodmiennie wywołują zainteresowanie świata, także niekatolickiego. Wiele nieporozumień rodzi również dążenie niektórych autorów, aby przedstawić nauczanie społeczne Kościoła jako swoistą odmianę doktryn „trzeciej drogi”, poszukujących rozwiązań kompromisowych pomiędzy skrajnościami liberalizmu i socjalizmu. Nieporozumienia w tym względzie wynikły między innymi z enuncjacji F.D. Roosevelta, który twierdził, że inspirację dla polityki *New Dealu* odnalazł w nauczaniu Piusa XI. Jednak, jak wyżej zostało podkreślone, nauczanie społeczne w ogóle nie może być traktowane jako propozycja realizacji konkretnych form ustrojowych.

Wykład nauczania społecznego, przedstawiony w tej książce, wymaga uzupełnień o: podstawy filozoficzne i teologiczne,

no-dogmatyczne myśli Kościoła; wspomagające i częstokroć inspirujące nauczanie społeczne osiągnięcia laikatu w dziedzinie myśli filozoficzno-społecznej, politologicznej czy ekonomicznej; zagadnienia związane z problematyką ekumenizmu, w końcu historię społeczną i polityczną omawianych czasów. Z uwagi na rozmiary opracowania sprawy te mogą zostać w nim jedynie zasygnalizowane.

CZEŚĆ I

PISMO I TRADYCJA

Misja ludzkości została wyraźnie określona w Starym Testamencie, w Księdze Rodzaju. Padają tam słowa, które Bóg kieruje do człowieka. Brzmiały one: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi. I rzekł Bóg: Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem” (Rdz 1, 28-30). Z tego zdania bierze początek tysiąclecie trwająca dyskusja dotycząca problemów o pierwszorzędym znaczeniu w życiu jednostki. Dyskusja o pracy, własności i władzy, o tym, jak zagadnienia te ujmuje religia, jak je interpretuje Kościół.

Otóż powszechnie przyjęło się sądzić, że przytoczone wyżej zdanie z Księgi Rodzaju stanowi wezwanie człowieka do podjęcia pracy. Praca bowiem jest warunkiem uczynienia sobie świata poddanym, jest także obowiązkiem, jaki Bóg wprost nałożył na człowieka. Takie ujęcie pracy ludzkiej nadaje jej wybitną rangę, czyni z niej podstawowe narzędzie dla wykonywania woli bożej, realizowania misji człowieka na ziemi. Praca jest zaszczytem, powołaniem, obowiązkiem

i wyznacznikiem siły człowieka, którego Bóg uczynił władcą materii i oddał w jego ręce narzędzia dla jej ujarznienia.

Cóż z tego jednak, jeśli w tejże Księdze Rodzaju, w scenie wygnania z raju słyszymy przekleństwo skierowane do pierwszego mężczyzny – Adama, które brzmi: „...przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierni i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie...” (Rdz 3, 17-19). Czyżby więc praca miała być przekleństwem, a nie przywilejem człowieka? Czy jest karą za grzechy, świadectwem grzesznej kondycji ludzkiej, czy przeciwnie, misją, powołaniem, godnością?

Spróbujmy zestawić słowa „w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie” z zapowiedzią, która skierowana była do pramatki Ewy: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci...” (Rdz 3, 16). Czy jest to przekleństwo? Czy przekleństwem jest posiadanie potomstwa, rodzenie go przez matki? Przypomnijmy sobie poprzedni nakaz: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się”. Jak więc pogodzić te dwie, wydawałoby się, sprzeczne intencje? Odpowiedź brzmi, że nie praca, nie rodzenie nowych pokoleń jest przekleństwem i karą za grzechy. Przekleństwem natomiast jest trud związany z wykonywaniem pracy, przekleństwem jest również ból, który odtąd towarzyszyć ma narodzinom każdego człowieka – czy to ból fizyczny, czy psychiczny niepokój o jego losy. I praca, i narodziny towarzyszyły życiu ludzkiemu także i w ogrodach Edenu, tyle że nie wiązały się z nimi ból, trud, zwątpienie, zmęczenie i wysiłek. Grzech zniszczył harmonię, która według boskiego zamysłu panowała dotychczas pomiędzy człowiekiem a naturą.

Tak więc zgodnie z zaleceniami Starego Testamentu traktować mamy pracę jako cnotę, brak pracowitości zaś jako grzech. W Księgach Starego i Nowego Testamentu, w pismach Ojców Kościoła często znajdujemy pochwałę pracy ludzkiej, niejednokrotnie przybierającą formę wskazówek dotyczących sposobów organizacji pracy.

I tak o tym, co jest celem pracy ludzkiej, dowiedzieć się możemy z Księgi Przysłów Starego Testamentu, z poematu o dzielnej niewieście, w którym za cel pracy ludzkiej uznane zostaje zaspokojenie potrzeb życiowych człowieka i jego rodziny, jałmużna dla ubogich, oszczędzanie zgodne z przecznością dające rodzinie zabezpieczenie na przyszłość i prowadzące do pomnożenia własności (Prz 31, 10 i n.). Nie przeczy temu i św. Paweł z Tarsu, który w Liście do Efezjan dodaje jeszcze, że praca pomaga człowiekowi w unikaniu grzesznych pokus (Ef 4, 28).

Praca jest sposobem opanowania materii, z pracy rodzi się własność, nic dziwnego więc, że w Księdze Izajasza właśnie w kontekście pracy ludzkiej pada ostrzeżenie przed chciwością: „Czemu wydajecie pieniądze na to, co nie jest chlebem? I waszą pracę – na to, co nie nasyci?” (Iz 55, 2). Często zwraca też Pismo uwagę na naturalny charakter pracy. Jest ona częścią egzystencji, częścią niezbędną, konstytuującą obraz jednostki ludzkiej. Co więcej, nawet dzieło stworzenia świata przez Boga Stary Testament przedstawia jako pracę, tak dalece stosując tu analogię z jednostką ludzką, że dowiadujemy się, iż „...gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął po całym swym trudzie, jaki podjął” (Rdz 2, 2). Nic więc dziwnego, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo boskie zajęty jest pracą, jak gdyby kontynuując boskie kształtowanie materii. W końcu

i sam człowiek został z niej przez Boga ulepiony (Rdz 2, 7). Pracuje Chrystus i jego Rodzice, pracują Apostołowie, na naturalny charakter pracy ludzkiej zwraca uwagę św. Paweł w zdaniu, które podlegało tak wielu kontrowersyjnym interpretacjom: „Kto nie chce pracować, niech też nie je! Słyszymy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem własny chleb jedli” (2 Tes 3, 10-12). A znaczy to tylko tyle, że zdobywać dzięki pracy środki do życia i zużywać je jest naturalną funkcją człowieka na tym świecie.

Już w Piśmie Starego Testamentu zwrócona też została uwaga na więzi, które powstają pomiędzy ludźmi w procesie pracy, na to, że praca człowieka ma charakter społeczny. Łączą się z tym problemy takie, jak stosunek pracodawcy do pracownika, prawo do pracy i do słusznej zapłaty. W Starym Testamencie możemy przeczytać: „Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika ubogiego i nędznego, czy to będzie brat twój, czy obcy, o ile jest w twoim kraju, w twoich murach. Tegoż dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zajść nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążało grzechem” (Pwt 24, 14). W Nowym Testamencie uwagi o rygorach, którym powinna podlegać praca, powtarzają się w poleceniach: „bo zasługuje robotnik na swoją zapłatę” (Łk 10, 7) czy „wart jest robotnik swojej stawy” (Mt 10, 10). Płaca, jak pouczał św. Paweł, jest instytucją związaną ze sprawiedliwością, a nie z miłosierdziem, bowiem „...temu, który pracuje, poczytuje się zapłatę nie tytułem łaski, lecz należności” (Rz 4, 4). Motyw ten często odnaleźć możemy w listach

św. Pawła, na przykład w liście do Koryntian, w którym czytamy, że „każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę” (1 Kor 3, 8); a „ten zaś, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę” (1 Kor 3, 14); czy, że „rolnik pracujący w znoju pierwszy powinien korzystać z plonów” (2 Tym 2, 6). Odnajdujemy w tych źródłach nawiązanie do zagadnień równouprawnienia stron w umowie o pracę, proporcjonalności wynagrodzeń w stosunku do wartości wykonanej pracy, określenie praw pracownika.

Nie ma więc najmniejszych wątpliwości, że pozycja pracy ludzkiej w podstawowych źródłach religii judaistycznej i chrześcijańskiej jest nader wysoka. Przypomnijmy, że to właśnie nauka o godności pracy głoszona w Ewangeliach doprowadziła do upadku niewolnictwa w świecie antycznym – praca bowiem nie jest usługową funkcją niższych istot, lecz naturalną funkcją życiową związanych braterstwem w bożym synostwie jednostek ludzkich. W końcu przeciw pracy niewolniczej wśród ludu Izraela występował i Mojżesz, uznając tylko pracę najemną wynagradzaną godziwą płacą. Duch wolności obecny jest w Starym Testamencie, gdzie wolny człowiek zawiera z Bogiem przymierze, przyjmując z własnego wyboru odpowiedzialność za swój obecny i przyszły los. Izrael zawarł z Bogiem przymierze, sam decyduje o tym, kto będzie sprawował władzę doczesną, Izraelita nie może być niewolnikiem z urodzenia – jest to możliwe tylko na pewien czas i na określonych warunkach.

Jednak nie każda praca ludzka, nawet wśród wolnych jednostek, oceniana jest tak samo wysoko. Tak jak chleb eucharystyczny ma wyższość nad chlebem doczesnym, tak i praca duchowa góruje nad fizyczną. Chrystus i Apostołowie swoje zajęcia – ciesielstwo, rybołówstwo – traktowali tymczasowo,

jako zajęcie okresu wstępnego, przygotowawczego. Porzucili tę pracę dla pracy duchowej, dla głoszenia Dobrej Nowiny. Chrystus stał się Nauczycielem, tak nazywali go jego Uczniowie. Na hierarchię rodzajów zatrudnienia wyraźnie wskazuje też sam Jezus w opowieści o Marii i Marcie. W czasie wizyty w domu dwóch kobiet w odpowiedzi na żale Marty, że na nią spadły wszystkie obowiązki domowe, podczas gdy Maria siedzi u stóp Jezusa i wsłuchuje się w jego słowa, słyszymy pouczenie: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba [mało, albo] tylko jednego. Maria obrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona” (Łk 10, 38-42).

Poza tematem pracy i w ścisłym z nim związku poruszony jest także problem własności. Badacze ustalili, analizując Księgi Starego Testamentu, że własność prywatna istniała już za czasów Abrahama, czyli około dwa tysiące lat przed narodzeniem Chrystusa: własność ziemi, stad, niewolników. Z Pięcioksięgu Mojżesza dowiadujemy się także, jakie są źródła własności. Po pierwsze, jest to zawłaszczenie pierwotne, czyli przejęcie rzeczy niczyjej, jako że Bóg stworzył ziemię dla człowieka i kazał mu na niej panować. Następnie sposobami nabycia własności uznanymi za godziwe są praca i dziedziczenie.

Uprzedzając dalsze rozważania, można powiedzieć, że począwszy od źródeł starotestamentowych Kościół katolicki niezmiennie stał na stanowisku uznania własności prywatnej za najwłaściwszą i w pełni uprawnioną formę władania nad światem materialnym. Nie przeczy to jednocześnie temu, iż zawsze wśród katolików istniały nurty komunistyczne – występujące od starożytności po dzień dzisiejszy z różną intensywnością. Do tego wszak sprowadzała się często praktyka życia pierwszych gmin chrześcijańskich, istota rodzenia się w łonie Kościoła wielu średniowiecznych herezji i renesan-

sowych utopii, osiemnasto- i dziewiętnastowieczna dyskusja o Chrystusie-rewolucjonście i proletariuszu czy współczesna teologia wyzwolenia.

Dla nas jednak najistotniejsza jest inna konstatacja, ta mianowicie, że uznanie przez Kościół własności prywatnej nigdy nie oznaczało braku ograniczeń w jej wykorzystywaniu. Źródła wszelkich w tym względzie zakazów szukać należy również już w Księgach Starego Testamentu. Stąd bierze swój początek nauka Kościoła o społecznym charakterze własności prywatnej. Ujmując rzecz lapidarnie, powiedziec można, że zawsze celem było pogodzenie objawionego porządku, według którego Bóg dał ziemię na pożytek wszystkim ludziom, z poparciem dla reżimu własności prywatnej.

Stary Testament (Kpł 25; Pwt 15, 1 i n.) wprowadzał instytucję roku szabatowego: co siedem lat anulowano długi, zwalniano niewolników Hebrajczyków, nakazywano ziemię pozostawiać odłogiem, zaś to, co na niej wyrosnie przeznaczano dla biednych. Instytucja roku jubileuszowego, który przychodził co pięćdziesiąt lat, po siedmiu latach szabatowych, oznaczała przywrócenie pierwotnej własności ziemi: „każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu”. Przepis ten wypływał z przekonania, iż „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u mnie przybyszami i osadnikami” (Kpł 25, 23). Przepisy z dziedziny społeczno-gospodarczej stawały się zasadami religii. Choć dotyczyły według Starego Testamentu tylko narodu wybranego, położyły fundament pod dwie podstawowe instytucje chrześcijańskiej nauki społecznej: zakaz lichwy i zalecenie udzielania ubogim jałmużny.

Zakaz lichwy sformułowany został w Księdze Wyjścia – był to bezwzględny zakaz pobierania odsetek, dotyczący jednak

tylko członków narodu wybranego, bowiem przeczytać możemy zalecenie samego Stwórcy, iż „Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie karzesz mu płacić odsetek” (Wj 22, 24). Co charakterystyczne, zakaz ten umieszczony jest nie wśród praw rzeczowych, lecz moralnych. W Księdze Powtórzonego Prawa potwierdzony został zakaz pobierania odsetek od „braci”, uznaje się natomiast za dopuszczalne pobieranie odsetek od obcych (Pwt 23, 21). Podział ten oczywiście zaniknie w uniwersalnej religii chrześcijańskiej. Ciekawy, zarówno z punktu widzenia historii stosunków gospodarczych, jak i religii, jest także zakaz brania w zastaw odzieży i środków służących do wykonywania pracy zarobkowej. „Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winienieś mu go oddać przed zachodem słońca, bo jest to jedyna jego szata i jedyne okrycie jego ciała podczas snu. I jeśliby się on żalił przede Mną, usłyszę go, bo jestem litościwy” (Wj 22, 25).

Podobnie jak Nowy, tak i Stary Testament przeniknięty jest duchem niesienia pomocy, opieki dla słabych, ubogich, „maluczkich”, „braci najmniejszych”, o których szczególne staranie ma sam Stwórca. Nakaz jałmużny formułuje Księga Kapłańska (Kpl 25, 35 i n.) w związku z instytucją roku szabatowego.

Z kolei wiele nieporozumień budzą niektóre przypowieści z Nowego Testamentu. Szczególnie ta o bogaczu, którego drogę do Królestwa Niebieskiego porównać można do przejścia wielbłąda przez ucho igielne, i ta, w której Jezus mówi bogatemu młodzieńcowi, co jest warunkiem osiągnięcia doskonałości. Młodzieniec bowiem, pouczony przez Chrystusa, jakich przykazań ma przestrzegać, mówi: „Przestrzegam tego

wszystkiego, czego mi jeszcze brakuje? Jezus mu odpowiedział: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną” (Mt 19, 20; 21). Nie jest to, choć nie brak i takich interpretacji, wezwanie do całkowitego wyzbycia się majątku, rezygnacji z wszelkiej własności prywatnej. Owszem, dobrowolne ubóstwo, powtarzające się w żywotach wielu świętych, uznawane jest w Kościele za cnotę heroiczną. Nie jest to jednak wymóg stawiany wszystkim członkom wspólnoty, jako że Pismo uznaje go za szczególnie ciężki do spełnienia. Nawet bowiem dążący do doskonałości młodzieńcy, usłyszawszy odpowiedź Chrystusa „...odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości”.

Jeszcze więcej interpretacji i wątpliwości wzbudziły słowa Jezusa, który mówił: „Zaprawdę, powiadam wam: Bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego. Jeszcze raz wam powiadam: Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego” (Mt 19, 23; 24). W końcu jednak nie jest niemożliwe, aby wielbłąd przeszedł przez ucho igielne – jak nazywane było wąskie przejście w obronnych murach miasta w architekturze bliskowschodniej – jest to tylko trudne. Na człowieka majątnego czyha bowiem znacznie więcej pokus, niż może ich spotkać na swej drodze biedak, człowiek zamożny także musi ostatecznie zdać sprawę z tego, jak korzystał ze swej własności. Jedną z podstawowych pokus, jaką napotyka na swej drodze człowiek bogaty, jest pokusa popadnięcia w grzech pychy. Stąd też św. Paweł ostrzegwał w liście do Tymoteusza: „Bogactwem na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkim obficie udziela do używania, niech czynią

dobrze, bogacą się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni, odkładając do skarbcza dla samych siebie dobrą podstawę na przyszłość, aby osiągnęli prawdziwe życie” (Tym 6, 17-19). Własność rodzi odpowiedzialność i na to charakterystyczne połączenie przyjdzie nam jeszcze nieraz zwrócić uwagę. Pouczenie skierowane do bogatego młodzieńca wskazuje zaś na niezłomną hierarchię celów – bogactwo nie może być nigdy dobrem samym dla siebie, jak wszelką doczesność trzeba je podporządkować celom wiecznym; w konfrontacji z nimi winno się być gotowym do oddania „ostatniego pieniążka”

Pozostaje nam do omówienia jeszcze w tym miejscu problem władzy. Nie miejsce tu na zgłębianie problemów władzy w Starym Testamencie. Władza kapłanów, wodzów, proroków i królów, często obdarzonych charyzmą, jest w nim jednoznacznie zgodna z wolą Boga, który niejednokrotnie sam wskazuje tej władzy najsluszniesze rozwiązania i dostarcza najwłaściwszych środków. Jest to punkt wyjścia do późniejszych rozważań nad istotnym problemem ujętym przez św. Pawła w zdaniu „wszelka władza pochodzi od Boga”.

Boskie pochodzenie przypisywano władzy nad ludem Izraela, nad narodem wybranym, pozostającym w przymierzu ze Stwórcą, Jahwe, Bogiem Izraela. Taka sytuacja nie rodziła konfliktów wśród wspólnoty.

Znacznie bardziej skomplikowana i złożona była natomiast pozycja władzy doczesnej w czasach, kiedy żył Chrystus. Judea była rzymską kolonią – istniały władze izraelskie, nawet król, lecz nad tym wszystkim czuwał rzymski namiestnik cesarza – przedstawiciel władzy obcej także religijnie i kulturowo. Sam Jezus budził wrogość zarówno władzy miejscowej, jak i okupacyjnej, choć ze swej strony nigdy nie przyjął postawy

konfrontacyjnej, nie szczędząc jednocześnie słów krytyki pod adresem przedstawicieli władzy.

W tym kontekście należy analizować trzy podstawowe świadectwa stosunku Chrystusa do władzy państwowej, jakie przekazują nam Ewangeliści. Mamy tu na myśli opowieść o groszu czynszowym, kuszenie Chrystusa na pustyni i odpowiedź Chrystusa postawionego przed sądem Pilata.

Kuszenie Chrystusa miało miejsce podczas czterdzieści dni i nocy trwającego postu, podczas którego przygotowywał się Jezus do podjęcia swej działalności nauczycielskiej. Trzykrotnie podejmował szatan próbę kuszenia Chrystusa, za trzecim razem „...wziął Go diabeł na wysoką górę, pokazał Mu wszystkie królestwa świata oraz ich przepych i rzekł do Niego: Dam Ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon. Na to odrzekł mu Jezus: Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: «Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz»” (Mt 4, 8-10). Tak więc kuszony możliwością objęcia władzy nad światem ziemskim Jezus nie podejmuje tego tematu. Nie wykazuje żadnego zainteresowania propozycją szatana, która notabene dała asumpt niektórym przyszłym komentatorom do wywodzenia tezy, iż dysponentem władzy świeckiej są siły piekielne. Współbrzmia z tym wypowiedziane u Pilata słowa Chrystusa, który na pytanie „Czy Ty jesteś Królem Żydowskim? Jezus odpowiedział: Czy to mówisz od siebie, czy też inni powiedzieli ci o mnie? Pilat odparł: Czy ja jestem Żydem? Naród twój i arcykapłani wydali mi Ciebie. Coś uczynił? Odpowiedział Jezus: Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd” (J 18, 33-36).

Jaki więc był stosunek Jezusa do władzy ziemskiej, dowiadujemy się z opowieści o groszu czynszowym. Obrosła ona wieloma interpretacjami, za najślusniejszą uchodzi jednak ta, która jest zarazem i najpopularniejsza. Słowa Jezusa, zapytanego przez faryzeuszów: „Powiedz nam więc, jak Ci się zdaje? Czy wolno płacić podatek Cezarowi, czy nie?”, które brzmiały: „Oddajcie więc Cezarowi, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 17; 21) oznaczają, po pierwsze, odseparowanie władzy duchowej od władzy ziemskiej, wyznaczenie im nie krzyżujących się wzajemnie zakresów kompetencji. Po drugie, zwrot ów ma wymowę lojalistyczną. Chrystus nie zamierza kwestionować kompetencji władzy ziemskiej, podważać jej żądań, zarzucać jej uzurpacji czy wzywać do wystąpienia przeciw niej. Nawet władza obca, okupacyjna, pogańska jest w jego oczach godna szacunku i posłuchu. To założenie miała rolę odegra w przyszłości, gdy nauka Chrystusa szukać będzie dla siebie miejsca w świecie rzymskim.

Droga religii, zrodzonej wśród niższych warstw społeczeństwa w odległej prowincji, do panowania w niespełna czterysta lat po śmierci Chrystusa, w świecie cywilizacji rzymskiej, może stanowić temat oddzielnego, niezwykle obszernego opracowania. Tu powinniśmy jedynie podkreślić znaczenie nauczania św. Pawła z Tarsu jako tego, który – korzystając ze swego gruntownego wykształcenia – przyswoił naukę Chrystusa ludziom wychowanym w świecie pojęć rzymskich. Św. Paweł, żyjący w diasporze żydowskiej, niezwykle podówczas licznej (ok. 7% ludności), tłumaczył Pismo w licznych listach-naukach nie tylko swoim rodakom, lecz i coraz liczniejszym wyznawcom wśród ludności nieżydowskiej. Wiele jest w nauczaniu św. Pawła odwołań do tradycyjnie dominującej w Rzymie

myśli stoickiej, z którą porozumienie było możliwe dzięki funkcjonującym w niej pojęciom na temat prawa naturalnego, przesylenia świata materialnego duchowością. Gnostycy uznawali już dualizm duszy i ciała, podobnie jak z myśli platońskiej płynęła nauka o wyższości świata duchowego nad materialnym, o nieśmiertelności duszy ludzkiej, o zapłacie i karze za grzechy doczesne, która nas może spotkać w porządku wiecznym. Arystoteles uczył starożytnych o Bogu jako pierwszej przyczynie wszechrzeczy. Nawet, zdawałoby się, sprzeczna z chrześcijaństwem w podstawowych swych założeniach doktryna cyników mogła wspomóc uczniów Jezusa wyznawaną konsekwentnie tezę o marności wszystkich rzeczy doczesnych. Tak więc wykształcone na filozofii starożytnych Greków i Rzymian umysły współczesnych mogły – dzięki nauczaniu św. Pawła, a potem przez pierwsze wieki chrześcijaństwa Ojców Kościoła zwanych apologetami, takich jak Justyn, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski czy Orygenes – pojąć nauczanie Chrystusa i przyjąć je jako prawdę objawioną.

Sprzyjało temu także niewątpliwie i to, że w 49 r. po narodzeniu Chrystusa gmina jerozolimska, której przewodził św. Piotr, zniosła obowiązywanie przepisów Tory dla nowo-ochrzczeńców pochodzenia nieżydowskiego. Z końcem pierwszego stulecia naszej ery zostały też zakończone ostateczne redakcje wszystkich ksiąg Nowego Testamentu. Podkreśla się także, że, z drugiej strony, chrześcijaństwo odpowiadało na coraz silniej odczuwaną w świecie rzymskim potrzebę wprowadzenia jednolitej religii. Ta koncepcja: jedna religia – jedno cesarstwo okaże się w końcu zwycięska.

Powstaje także teoria „teologii imperialnej”, której twórcą jest Euzebiusz z Cezarei (260-340), doradca cesarza Konstantyna. Zdecydowane zerwanie przez wczesne chrześcijaństwo

z tak charakterystyczną dla starożytnych jednością polityki i religii zostało przez Euzebiusza zanegowane. Cesarz nie jest już w jego teorii bogiem, jak to bywało w starożytnym Rzymie, lecz przyjmuje na siebie ważną rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi. Reprezentuje i chroni kult, nie dopuszczając do konfliktu między nim a polityką. Na fundamentach tej teorii zbudowane zostaną doktrynalne zasady funkcjonowania tysiącletniego cesarstwa bizantyjskiego. Nie znaczy to, że teoria łączności władzy cesarskiej z Kościołem nie odrodzi się na Zachodzie, od czasów Karola Wielkiego począwszy. Powróćmy jednak do pierwszych wieków chrześcijaństwa w cesarskim Rzymie.

Nie można nie wspomnieć o znanych z historii prześladowaniach chrześcijan: począwszy od czasów Nerona, kiedy to, jak pisał Tacyt, chrześcijanom „udowodniono nie tyle podpalenie, co nienawiść do rodzaju ludzkiego”, aż do ostatniej fali tych prześladowań za cesarza Dioklecjana (284-305). Mimo prześladowań jednak już osiem lat po Dioklecjanie cesarz Konstantyn w edyktie mediolańskim uznaje legalność religii chrześcijańskiej, a cesarz Teodozjusz Wielki w r. 392 wydaje dekrety likwidujące kultury pogańskie.

Z drugiej strony musimy sobie zdać sprawę i z tego, że również do wyznawców Chrystusa argumenty wzywające do zgody z Cesarstwem niełatwo znajdowały dostęp. Wielu było zwolenników tak zwanego nurtu apokaliptycznego, którzy w oczekiwaniu rychłego ponownego przyjścia Chrystusa na ziemię wypatrywali znaków zapowiedzianych w Objawieniu św. Jana i znajdowali je najczęściej w praktyce ustrojowej i obyczajowej Rzymu, „babilońskiej wszetecznicy”, „Niewiasty pijanej krwią świętych i krwią świadków Jezusa [...] siedzącej na Bestii szkarłatnej” (Ap 17, 3-6).

W tej sytuacji św. Paweł i jego następcy kładli w nauczaniu Chrystusa akcent na to, co najbardziej uniwersalne, co znaleźć drogę może i do wrogów, co w największych sceptykach nie może wzbudzić sprzeciwu. Św. Paweł z Tarsu przedstawił światu starożytnych boskie przykazanie miłości: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiały. Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką (możliwą) wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym. I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało na spalenia, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał. [...] Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (1 Kor 13, 1-3; 13).

W interesującej nas nauce św. Pawła o państwie po raz pierwszy w myśli chrześcijańskiej pojawiać się zaczęły pozytywne wzmianki o roli państwa jako opiekuna (*securitas*). Państwo nie jest tu oceniane jako samoistna wartość, nie ma także żadnych prób idealizacji państwa – jego doczesny, ziemski, niedoskonały charakter dobrze jest znany chrześcijaninowi. Niemniej, zdaniem św. Pawła, państwo, czyli Cesarstwo Rzymskie, powstrzymuje świat od zagłady, porządkuje stosunki międzyludzkie, pełni funkcję utylitarną. Państwo jest więc narzędziem, ale narzędziem w ręku Boga: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga” i dalej: „Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągają na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz się nie bać władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem

narzędziem Boga [prowadzącym] ku dobremu. Jeśli jednak czynisz źle, lękaj się. Bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie” (Rz 13, 1-5). Z jednej strony oznacza to akceptację dla władzy państwowej, z drugiej jednak obniża jej pozycję, czyniąc z niej boski instrument i odbierając niezależność jej działaniom: „Bo gdy będą mówić: pokój i bezpieczeństwo, tedy na nich nagle zginienie przyjdzie”.

Postawa taka daleka jest od częstej wśród pierwszych chrześcijan postawy anarchistycznej. Czyni ona zadość wskazaniu: Bogu co Boskie, cesarzowi co cesarskie. Słowom Chrystusa wtórują słowa św. Pawła z Listu do Rzymian: „Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (Rz 13, 7). Zakładając pełne poszanowanie dla państwa starano się o niezależność dla gmin chrześcijańskich, przy jednoczesnym zagwarantowaniu im prawa do nieuczestniczenia w polityce. Starożytny ideał człowieka, w którym ten, kto moralny, musiał posiadać jednocześnie pełnię cnót obywatelskich, ożył w Kościele dopiero w czasach współczesnych. Wcześniej dobry chrześcijanin powinien raczej unikać spraw państwowych. Liczni władcy, którzy znaleźli się w poczcie świętych, nieczęsto wśród swych zasług mogą się poszczycić skutecznym politycznym działaniem; świętość przyniosła im raczej rezygnacja z królewskiej korony lub zwycięskie walki z poganami.

Akceptując istnienie państwa, wyrażał św. Paweł także zgodę na funkcjonujące w nim różnice klas, stosunki podporządkowania, instytucję własności prywatnej. Za zadanie

chrześcijan uznano nie walkę o zmianę tych stosunków, lecz przepojenie istniejącego społeczeństwa duchem braterskiej miłości. Przykładem mieli tu służyć chrześcijanie. Wraz z powstaniem wspólnot chrześcijańskich powstał nowy typ więzi międzyludzkiej, nie znany starożytnym. Wspólnota opierać się miała na świadomym wyborze celu i drogi do jego osiągnięcia, była niezależna od wszelkich więzów urodzenia, majątku, pozycji społecznej. Ten typ więzi określamy mianem solidaryzmu. Przykład na postawienie więzi typu solidarystycznego ponad rodziną znajdujemy już w Ewangelii, a wyrażony on został w słowach Chrystusa. „Wtedy przyszedł do Niego Jego Matka i bracia, lecz nie mogli dostać się do niego z powodu tłumu. Oznajmiono Mu «Twoja Matka i bracia stoją na dworze i chcą się widzieć z Tobą». Lecz On im odpowiedział: «Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je»” (Łk 8, 19-21).

Jeżeli zaś chodzi o sposób funkcjonowania wspólnoty połączonej więzami solidarności, to zaczął się kształtować model wspólnoty organicznej – w epoce starożytnej tylko, jak w systemie Platona, zarysowany, lecz nie określony i nie skomentowany do końca. Będzie on miał natomiast wielkie znaczenie w myśli politycznej czasów przyszłych. Solidarystyczny i organiczny model wspólnoty chrześcijańskiej określił św. Paweł słowami: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało, czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne [członki]. Jeśliby noga powiedziała: «Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do

ciała» – czy wskutek tego rzeczywiście nie należy do ciała? [...] Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzież byłby słuch? [...] Gdyby całość była jednym członkiem, gdzież byłoby ciało? [...] Nie może więc oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was». Raczej nawet niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem [...] Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią inne członki; podobnie, gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współweselą się wszystkie członki. Wy przeto jesteście ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami. I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre nauczycieli, a następnie tych, którzy mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą; rządzenia, oraz przemawiania różnymi językami. Czyż wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokują?...» (1 Kor 12, 12-15; 17; 19; 21; 22; 26-29).

Naukę o organicznej i solidarystycznej wspólnotcie rozwijał żyjący na przełomie IV i V wieku św. Augustyn, biskup Hippony. W roku 410 wojska króla Wizygotów Alaryka zdobywają Rzym. Jest to jeden z sygnałów upadku Cesarstwa Zachodniego. To wydarzenie determinuje myśl Augustyna, tworzącego teorię Kościoła zwycięskiego, który przetrwał na gruzach imperium rzymskiego i sam musi przejąć na siebie odpowiedzialność za losy cywilizacji.

W swoim dziele *De civitate Dei* św. Augustyn pisze: „Dwie miłości [...] powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie, miłość Boga zaś, posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie” (*O państwie Bożym*, t. 2, ks. XIV, r. XXVIII). Istnieją więc według św. Augustyna dwa równoległe światy, dwa porządki solidarystyczne, ukształtowane

według przyjętych wartości, grupujące wszystkich kiedykolwiek żyjących na ziemi: Państwo Boże, *Civitas Dei*, i państwo ziemskie, *civitas terrena*. *Civitas Dei* to świat idealny, świat ludzi, których łaska boska przeznaczyła do zbawienia. *Civitas terrena* to świat tych, którzy przedłożyli nad boskie wartości ziemskie i wokół nich się skupili – to świat rzeczy nietrwałych, niewolny od zła, które stworzył człowiek, nie Bóg.

Św. Augustyn prezentuje Kościół zwycięski, Kościół, który stawia swe warunki, nie stara się zaprezentować światu w nadziei na akceptację, lecz wyraźnie określa wymogi, jakie świat winien spełniać, by Kościół wziął go pod swe skrzydła. Kluczowym pojęciem dla św. Augustyna jest łaska boża. Człowiek, który dokonując grzechu pierworodnego zawiódł swego Stwórcę, sam wydał na siebie wyrok: wiekuiste potępienie. Ponieważ jednak Bóg jest dobrem i miłością, przeto niektórych ludzi obdarzył łaską. Jednym słowem – nikt na łaskę bożą nie zasługuje, niektórzy dostali ją tylko dzięki boskiej miłości i nie wolno nam pytać, dlaczego akurat ci, a nie inni zostali wybrani. Życie zaś należy spędzić na modlitwie i kontemplacji: kontemplacja pomoże nam poznać Boga, dzięki modlitwie nie stracimy łaski, jeśli została nam dana, będziemy gotowi na jej przyjęcie, jeśli Bóg zechce nam ją zesać.

Świat władzy i własności (także własności ludzi – niewolnictwa) to świat *civitatis terrenae*. Wybrani stanowią w nim wyraźną mniejszość. W świecie tym istnieć muszą instytucje prawne i państwowe – są to instytucje naturalne o tyle, o ile Bóg w wyniku grzechu pierworodnego zmienił naturalne warunki bytowania człowieka, a uczynił to dlatego, że poprzez grzech człowiek zniszczył naturalną równość panującą wśród ludzi. W wyniku grzechu pierworodnego władzy i jej

działaniom zaczął towarzyszyć także ludzki strach. Wbrew jednak podkreślanej często w opracowaniach dominacji funkcji inkwizycyjnej państwa w doktrynie św. Augustyna, nie rezygnuje on całkowicie z przedstawiania instytucji państwa w duchu wspomnianej wyżej, starożytnej idei *securitas*. Dla wszystkich bowiem ludzi państwo jest gwarantem pokoju, tak niezbędnego dla osiągnięcia różnorodnych celów. „Lecz dom ludzi, którzy nie żyją z wiary, zabiega o pokój ziemski wśród dóbr i wygod życia doczesnego; natomiast dom ludzi żyjących z wiary oczekuje dóbr wiecznych, przewidzianych dla przyszłego życia; dóbr ziemskich zaś i doczesnych używa jako obcy przechodzień; tak aby nie dać im się usidlić i odwrócić od Boga, do którego podąża, by jednak opierać się na nich i nie powiększać ciężaru ciała, podlegającego skażeniu i przez to obciążającego duszę, natomiast czynić go znośniejszym. Dlatego też korzystanie z dóbr niezbędnych dla tego śmiertelnego żywota jest wspólne obu grupom ludzi i obu odmianom domów, lecz cel takiego korzystania u każdej z nich pozostaje osobny, jako jej właściwy i wysoce odmienny.

Tak tedy państwo ziemskie, nie żyjące z wiary, dąży do pokoju ziemskiego, a zgodę obywateli co do rozkazywania i posłuchu zasadza na tym, iżby panowała między nimi pewna zgodność ludzkiej woli w zakresie spraw wiążących się z doczesnym życiem” (*O państwie Bożym*, t. 2, ks. XIX, r. XVII).

Człowiek powinien podlegać władzy nawet w przypadku, gdy łamie ona prawo, jest zła i zbrodnicza. Jedynie wtedy, gdy jest to władza bezbożna, można się jej sprzeciwić, lecz tylko w sposób bierny. Władza ziemska nie ma zdolności naprawiania ludzi złych. Ważnym jej zadaniem jest represja. Jednak sami władcy nie stają się przez to automatycznie usprawiedliwieni, że są często wykonawcami działań zadanych przez Boga, że zleczone im jest stosowanie przemocy w stosunku do

heretyków i grzeszników. Także i panujący mogą się doczekać od Stwórcy kary wiecznej za swe postęпки, niesprawiedliwe rządy poddanymi.

Jednym słowem, jeżeli nawet Bóg posłuży się złym władcą, nie zwalnia to poddanych od posłuchu dla tego władcy, a jego samego w boskich oczach nie rozgrzesza. Żadne państwo nie jest zdolne do osiągnięcia doskonałości. Każde jest skażone grzechem pierworodnym, ciężącym na wszelkich ludzkich działaniach. Stąd też nie należy przypisywać zbyt wielkiego znaczenia upadkowi Rzymu i dla ludzi wierzących, aspirujących do obywatelstwa w *Civitate Dei*, nie stanowi ów fakt znaczącej cezury.

To, że człowiek z powodu grzechu nie może obejść się bez urzędów niedoskonałych, takich jak władza i własność, nie oznacza, że zwolniony jest od walki z tą niedoskonałością, nawet jeżeli nie może w ten sposób wysłużyć najwyższej wartości – łaski.

Własność można bowiem uszlachetnić przez nadanie jej funkcji społecznej, pracę połączyć z doskonaleniem duchowym. Od ofiarowywania jałmużny przejść należy do stworzenia społeczeństwa, w którym nie ma ludzi ubogich i potrzebujących. Te dążenia są zadaniem dla człowieka wolnego, posiadającego zdolność wyboru między tym, co złe, a tym, co dobre, zdolność do doskonalenia się tak, aby przez działanie ludzkiej woli osiągnąć stan, w którym grzech nie stanowi pokusy. Oznacza to, że stosunki społeczne, z winy człowieka niedoskonałe, mogą jednak, poprzez działanie ludzkiej woli, doskonalic się. Słynne jest zdanie św. Augustyna „kochajcie ludzi, tępcie błędy” – nie pozwala to odebrać człowiekowi wolności i nadziei nawet przy całej surowości w ocenianiu ludzkiej kondycji.

I tak niewolnictwo zwalczać można poprzez działania moralne: walka ta najskuteczniejsza jest wtedy, gdy właściciel okazuje niewolnikom wdzięczność i opiekę za wykonaną pracę, a oni, angażując się w pracę, przeczą swej kondycji, uzyskując w procesie pracy, jakbyśmy to dziś określili, pełną podmiotowość.

Spod pióra św. Augustyna wychodzą też, tradycyjne w myśli Kościoła, ostrzeżenia przed działalnością handlową, która może przerodzić się w lichwę.

Państwo według św. Augustyna nie opiera się na więzi prawnej. Hierarchię prawa zamykając w triadzie: prawo boskie – prawo naturalne – prawo doczesne, wiąże Augustyn funkcjonowanie prawa z wolą Boga, więc i z religią. Czy mogłyby więc istnieć państwa starożytne, pogańskie, w których prawo jeszcze nie było znane, a to, co funkcjonowało, nie zasługiwało na tę nazwę? – pyta św. Augustyn, polemizując z nauką Cycerona; „...podług określeń, którymi u Cycerona w dziele *O państwie* posługuje się Scypio, państwo rzymskie nigdy nie istniało. Krótko bowiem określa on państwo jako rzecz ludu. [...] Lud...określił jako wielką gromadę, zespoloną przez uznanie tego samego prawa [...] Państwem nie można rządzić bez sprawiedliwości. Gdzie zatem nie ma prawdziwej sprawiedliwości, tam nie może być również prawa. [...] Na czymże polega taka sprawiedliwość ludzka, która samego człowieka odbiera prawdziwemu Bogu, poddaje zaś nieczystym demonom?” (*O państwie Bożym*, t. 2, ks. XIX, r. XXI). Państwo jest dla Augustyna więzią typu solidarystycznego, wspólnotą wokół określonych celów. Taki jest prawidłowy stan państwa, nieczęsto w praktyce osiągany – jedynie wtedy, gdy władza jest sprawiedliwa, paternalistyczna, a społeczeństwo wolne, lecz posłuszne; prowadzone wojny są sprawie-

dliwe, a w państwie panuje porządek i pokój, zaś prawo tworzone przez ludzi nie sprzeciwia się moralnym nakazom prawa naturalnego.

Nie jest łatwo pojąć naukę św. Augustyna – a świadczą o tym diametralnie różne oceny jego doktryny, z jakimi spotykamy się w licznych opracowaniach. Bywa często św. Augustyn przedstawiany zbyt jednoznacznie, jako katastrofista, zwolennik wyłącznie inkwizycyjnych działań władzy, wyznawca manicheizmu, czyli ciągłej walki dobra ze złem uznanej za istotę świata. Zapewne nieporozumienia te wynikają stąd, że, z jednej strony, odmawia św. Augustyn człowiekowi wszelkich szans na osiągnięcie doskonałości, z drugiej zaś zaleca mu ciągle i konsekwentne działanie woli w kierunku doskonalenia się. Rozstrzygnąć ostatecznie ludzki los może zaś jedynie boża łaska.

Na przełomie XII i XIII wieku świat przedstawiał się całkowicie odmiennie niż za czasów Augustyna. Kończył się spór o *dominium mundi* – wiadomo już było, że nad światem nie zapanuje ani władza cesarska, ani papieska. Przyszłość miała należeć do monarchii narodowych, tym bardziej, że i Cesarstwo Wschodnie przeżywało głęboki kryzys i w pierwszej połowie XIII w., zdobyte przez krzyżowców, straciło na wiele lat swój byt państwowy. W kulturze tego okresu dało się odczuć klimat dyskusji zwiastujących zbliżającą się epokę renesansu. Oczywiście stało, że dyskusje te nie ominą także Kościoła. Narastała popularność awerroizmu łacińskiego, prądu głoszącego śmiertelność duszy ludzkiej (nieśmiertelna jest ludzkość), brak Opatrzności (między Bogiem a materią istnieją byty pośredniczące), przeczącego, jakoby wola Boga była przyczyną stworzenia świata, wyznającego w końcu równoprawność dwóch prawd, objawionej i odkrywanej metodami

naukowymi. Kościół musiał w obliczu tej popularności dokonać nowej syntezy swej nauki. Twórcą jej został dominikanin, profesor teologii uniwersytetu paryskiego, św. Tomasz z Akwinu. Wszedł on do historii myśli ludzkiej jako twórca jednego z największych systemów polityczno-prawnych. Św. Tomasz był wielkim znawcą i kontynuatorem myśli Arystotelesa, była więc jego nauka przeniknięta duchem umiarkowania i poszukiwań złotego środka – podstawową wartością, jaką za Arystotelesem akcentował Akwinata, była sprawiedliwość. Stworzył św. Tomasz system na miarę wielkiego kompromisu dziejowego, który pomógł Kościołowi przetrwać poważne sytuacje kryzysowe, jakie spotkać go miały u progu epoki nowożytnej.

Nade wszystko św. Tomasz w swej nauce dążył do pogodzenia przeciwstawionych sobie zasadniczo przez św. Augustyna pojęć: łaski i natury. Sprawy ziemskie przestały być jednoznacznie oceniane jako skażone grzechem, świeckość i doczesność zyskały pewną autonomię. Widowym znakiem zaproponowanego przez św. Tomasza kompromisu było jego nauczanie dotyczące źródeł prawdy. Tradycyjna opinia Kościoła, że wszelka prawda ma swe źródło w objawieniu, coraz częściej była kwestionowana w imię rozwoju nauk, szczególnie empirycznych. Karierę zrobiły poglądy wspomnianych awerroistów, którzy głosili dualizm prawdy. Św. Tomasz, nie zgadzając się na podważenie prymatu objawienia, przyznał jednak, że istnieją pewne sfery działalności ludzkiej, które z punktu widzenia objawienia są obojętne. Co szczególnie dla nas ważne, uznał za takie pewne istotne fragmenty życia społecznego, państwa i prawa.

Św. Tomasz przyznawał wielkie znaczenie poznaniu rozumowemu. Św. Augustyn nauczał, że Boga możemy poznać

poprzez kontemplację, zwrócenie się do własnej duszy, która jako niematerialna i nieśmiertelna ma lepsze dyspozycje, aby zbliżyć się do Boga. Natomiast św. Tomasz, konstatując, że są pewne rzeczy dostępne człowiekowi wyłącznie dzięki objawieniu, takie, wobec których rozum jest bezsilny (Trójca Św., grzech pierworodny, wcielenie, stworzenie w czasie), uznawał jednak dowody rozumowe na istnienie Boga, zgodnie z metodą Arystotelesa wywodząc prawdy uniwersalne z poznania zjawisk jednostkowych.

Takie założenia nauki św. Tomasza pozwalają nam wyciągnąć wniosek, że ten system myśli pozwalał na znaczne zwiększenie wpływu jednostki i społeczeństwa na kształtowanie otaczającej je rzeczywistości. „Cokolwiek przeto podlega rządowi Boga, podlega także prawu wiecznemu; co zaś nie podlega rządowi wiecznym [Boga], nie podlega też prawu wiecznemu. Ta różnica między jednym a drugim ukaże się nam jasno, gdy weźmiemy pod uwagę sprawy ludzkie. Rządowi bowiem człowieka podlega to, co ludzie zdołają czynić” (*Suma teologiczna*, t. 13, zagadnienie 93). Działaniu państw przyznane zostają wyraźne cele pozytywne, a jego obywatelom – prawo do kształtowania ustroju. Państwo ma stwarzać warunki do osiągnięcia zbawienia, a więc podejmować działania pozytywne, którym św. Tomasz przyznaje skuteczność, a nie tylko działania porządkująco-represyjne, do jakich przeznaczał je św. Augustyn. Państwo powstaje z woli Boga o tyle, że zgodna z wolą Boga jest sama idea władzy, a to z kolei ma swoje źródło w tym, że człowiek jest stworzeniem społecznym i, naucza św. Tomasz za Arystotelesem, poza państwem i społeczeństwem żyć nie może. Ustrój państwa mogą jego obywatele wybrać zgodnie ze swoją wolą. Objawienie nie preferuje wyrażnie żadnego z porządków

ustrojowych, jednak – i tu przemawia przez św. Tomasza pragmatyk – po dokonaniu wyboru lud oddaje władzę w ręce rządzących i w tej sytuacji pozbawiony zostaje przywileju dokonywania dalszych zmian. Chodzi o zachowanie porządku społecznego, pokoju w państwie.

Wyjątkową sytuację, kiedy lud może zmienić władzę, stwarza tyrania. Lud ma prawo stosując siłę wygnać tyrana-uzurpatora. Gdy zaś tyranem okaże się władca legalny, trzeba zbadać, czy tyrania jego polega na łamaniu prawa ludzkiego, czy boskiego – tylko w tym drugim wypadku uznać można bezwzględny nakaz usunięcia tyrana przez lud, w pierwszym władza kościelna ma za zadanie rozstrzygnąć wstępnie, jaki jest zamysł Opatrzności, czy nie ma ona przypadkiem na celu ukarania lub doświadczenia ludu władcą-tyranem. „Byłoby to niebezpieczne dla społeczności, oraz dla jej władców, gdyby kierując się prywatnym mniemaniem, dokonywano zamachów na władców, chociażby tyranów. [...] Otóż wydaje się, że przeciw okrucieństwu tyranów powinno się występować nie na podstawie prywatnego przeświadczenia, ale publicznego autorytetu. [...] Jeśli zaś ktoś wyższy ma prawo troszczyć się o króla dla społeczności, u niego należy szukać pomocy przeciw niegodziwości tyrana [...] Jeśli zaś w ogóle nie można znaleźć pomocy przeciwko tyranowi, trzeba się odnieść do Boga, który jest «wspomożycielem w czasie dogodnym oraz w ucisku» (Ps 9. 10). Gdyby zaś tyrania nie była przesadna, korzystniej jest znosić do czasu łagodną tyranie, niż działając przeciw tyranii ściągać wiele niebezpieczeństw cięższych od niej samej” (*De regno*, ks. 1, r. 6). Przykład ten dobrze ilustruje, jakie są granice kompromisu św. Tomasza i jego gotowości uznania autonomii działań ludzkich w państwie. Odczytując rzecz historycznie, musimy jednak pamiętać, jak wielkim

novum była podówczas w Kościele jego nauka i jak radykalne były dokonane ustępstwa.

Państwo, którego cel określony został przez św. Tomasza jako pozytywny, oparte jest na hierarchii społecznej – hierarchiczność wszelkich bytów i zjawisk jest jednym z podstawowych założeń myśli św. Tomasza. W przypadku państwa hierarchiczność wiąże się z tradycyjnym w myśli Kościoła organicyzmem – po raz pierwszy jednak w tej doktrynie przedmiot organiczności przypisano wprost państwu. Organicyzm państwa oznacza zastosowanie analogii: państwo, jak organizm żywy, posiada wielość członków o wyspecjalizowanych funkcjach, poddanych określonym centróm dyspozycyjnym, gradacja tych członków od niezbędnych do niekoniecznych, a nade wszystko bezwzględny imperatyw nakazujący częściom działać na rzecz całości, co umożliwia przetrwanie i rozwój organizmu, uaktywnia w nim siły samoobrony. Łączy się z powyższym także i postulat solidaryzmu, naturalne jest bowiem wykluczenie w społeczeństwie organicznym wszelkich postaw dysfunkcyjnych – od tego organizm umiera. Ową normą nadrzędną, wokół realizacji której kształtują się funkcje wszelkich części organizmu społecznego i powstaje świadomość solidarnego działania, jest dla św. Tomasza *bonum commune* – dobro wspólne. Chociaż św. Tomasz, podobnie jak zresztą już św. Augustyn, przyznawał jednostce wymiar personalistyczny (człowiek – osoba ludzka, niepowtarzalna i autonomiczna całość materialno-duchowa), jednostka nie przestawała być częścią całości i, według porządku organicznego, interes całości-wspólnoty posiadał prymat. Św. Tomasz zresztą dostrzegał już zależność pomiędzy poszanowaniem praw wszystkich jednostek a pomyślnością całego społeczeństwa. Dzięki temu w państwie zapewnione są *pax* i *ordo* – pokój

i porządek, niezbędne warunki do realizacji celu, którym jest umożliwienie jednostce osiągnięcia zbawienia wiecznego.

W rządzeniu państwem realizowane być powinny zasady sprawiedliwości. Zasada sprawiedliwości nie tyle zastąpiła głoszoną przez św. Pawła miłość, co wsparła ją elementami formalnymi i obiektywnymi. Również w konstruowaniu nauki o sprawiedliwości w życiu społecznym św. Tomasz był wiernym uczniem Arystotelesa. Definiował sprawiedliwość (*iustitia*) jako „oddanie każdemu, co mu się prawnie należy”. O ile we wzajemnych stosunkach pomiędzy jednostkami, traktowanymi jako równe sobie, realizowane być powinny wymogi sprawiedliwości wyrównawczej (*iustitia commutativa*), zakładającej pełną ekwiwalentność wymienianych dóbr i usług, o tyle w stosunkach związanych z funkcjonowaniem władzy zastosowanie ma sprawiedliwość rozdzielcza (*iustitia distributiva*). Jej zasady określa św. Tomasz lapidarnie zwrotem *suum quique* - każdemu swoje. Dobro społeczne ma być według wymogów tej sprawiedliwości rozdzielone między ludzi według zasad proporcjonalności. Myśl ludzka w trakcie swego rozwoju wynalazła nieskończoną ilość zasług, w proporcji do których rozdzielane miały być dobra. Dla św. Tomasza z Akwinu kryterium nadrzędnym pozostawało niezmiennie *bonum commune*.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch terminach z filozofii prawa św. Tomasza, nader istotnych dla kształtowania się innych systemów. Są to *ius* – oznaczające stosunek danej normy do sprawiedliwości (*iustitia*) i *lex* – intelektualnie sformułowane, zwerbalizowane, obowiązujące w obrocie prawnym ujęcie *ius*.

Na zakończenie koniecznie wspomnieć należy o hierarchii prawa w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu. Rozróżnienie

prawa boskiego, naturalnego i ludzkiego funkcjonowało wprawdzie w nauce Kościoła już wcześniej, u św. Tomasza uzyskało jednak swój ostateczny i doskonały kształt.

Na czele hierarchii prawa stoi prawo boskie (*lex aeterna*, prawo wieczne) – obejmujące boskie zamysły dotyczące świata, ludzkości, człowieka. Z istoty religii wynika w sposób naturalny, że znane ono może być jedynie samemu Stwórcy. „Bóg jest stwórcytcielem wszystkich rzeczy przez swoją mądrość. [...] Stąd też jak pomysł Bożej mądrości, poprzez który wszystko zostało stworzone, ma istotne znamię sztuki, prawozoru, czy idei, tak również pomysł Bożej mądrości poruszającej wszystko ku właściwemu celowi ma istotne znamię prawa. W myśl tego **prawo wieczne jest niczym innym, jak pomysłem bożej mądrości...**” (*Suma Teologiczna*, t. 13, zagadnienie 93).

Pewne fragmenty prawa boskiego znajdują odbicie w umyśle ludzkim, jako zasady prawa naturalnego (*lex naturalis*). Zasad prawa naturalnego nikt nigdy nie wyliczył dokładnie – jest to niemożliwe. Każdy – są to wszak prawa boskie odbite w ludzkim rozumie – odnajduje w sobie wskazania prawa natury, z tym, że, jak pisze św. Tomasz, z przyczyn oczywistych mądrym powodzi się w tym lepiej aniżeli głupim. Zasady prawa natury opierają się na ogólnym nakazie czynienia dobra i powstrzymywania się od zła. „Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury, tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka” (*Suma teologiczna*, t. 13, zagadnienie 94). Z norm prawa natury wynikają obowiązki moralne. Prawo naturalne dotyczy nie tylko wszystkich ludzi, lecz także i wszystkich innych stworzeń

boskich. Również pomiędzy tymi normami wyróżnić można pewną hierarchię.

Zasady pierwsze, oczywiste, rozumiane same przez się, nie wymagają dla swego poznania szczególnych zabiegów intelektualnych. Należy do nich obowiązek czczenia Boga i rodziców, prawo do życia i do posiadania potomstwa oraz jego wychowania. Przyjmuje się na ogół, choć jest to przedmiotem wieki trwającej dyskusji, że zasady pierwsze nie mogą podlegać papieskiemu prawu dyspensy, innymi słowy, że papież nie może uznać za uzasadnione naruszenia w konkretnych przypadkach zasad pierwszych prawa natury – sam św. Tomasz nie dopuszcza takiej możliwości, te bowiem zasady nie tylko nie podlegają prawu dyspensy, lecz również nie mogą ulegać zmianie. Jeszcze bardziej rozbudowana dyskusja dotyczy kwestii niezmienności prawa naturalnego, a konkretnie jego „wtórnych zasad”. Byłaby ona możliwa jedynie przy założeniu niezmienności natury ludzkiej, bo jedynie wtedy rozumna jednostka zawsze i wszędzie z takiej samej normy naturalnej wywodzi taki sam nakaz postępowania. Tak skrajnego stanowiska jednak św. Tomasz nie zajmuje, uznając pewną zmienność natury ludzkiej w zależności od warunków życia. Bardzo istotna jest uwaga, że do zmian w prawie naturalnym może dojść także wówczas, gdy „ono ulega zmianie wskutek **dodania** czegoś do niego. I w ten sposób nic nie stoi na przeszkodzie, żeby prawo naturalne ulegało zmianie. Zarówno bowiem **prawo boskie**, jak i **prawo ludzkie**, wiele pożytecznego dla życia ludzkiego **dorzuciło do prawa naturalnego**” (*Suma teologiczna*, t. 13. zagadnienie 94). Dyskusja wokół prawa naturalnego jest jednak, co oczywiste, problemem znacznie przekraczającym ramy tego opracowania.

Z zasad pierwszych rozum naturalny wywnioskować może, jako konsekwencję, tak zwane zasady drugie, owe wspomniane wyżej „wtórne zasady”. Tu jest miejsce dla pracy i własności, jako wniosku z zasad pierwszych: prawa do życia, posiadania rodziny, wychowywania dzieci. Własność u św. Tomasza znajduje wysokie miejsce w hierarchii prawa, obwarowana jest jednak wieloma nakazami i ograniczeniami. Tradycyjnie już wiąże się z koniecznością dawania jałmużny (w ujęciu bardzo szerokim, oznaczającym wszelkie wspomaganie ubogich, zależnych, słabszych), zakazem lichwy, nakazem sprawiedliwej płacy i ceny, przepisami na temat miarkowania zysku. Nieodmiennie własność powiązana jest ściśle z odpowiedzialnością. W zasadzie uznana za nienaruszalną, może być jednak naruszona wtedy, kiedy ktoś potrzebuje jej dla zaspokojenia swych praw naturalnych pierwszego rzędu, kiedy w niebezpieczeństwie jest Kościół lub państwo.

Św. Tomasz podkreśla, że użytkowanie indywidualne (*usus*) nigdy nie może być przeciwstawione społecznej funkcji własności jako zdecydowanie dominującej. *Usus* zasługuje według niego na wysoką pozycję w hierarchii prawa z uwagi na to, że oceniany jest jako bezwzględnie najbardziej efektywny sposób „czynienia sobie ziemi poddaną”.

Kolejne miejsce w hierarchii praw naturalnych zajmuje *ius gentium*, prawo obyczajowe oparte na zasadach drugich. Zasada własności jako posiadania prywatnego wchodzi w skład *ius gentium*. Ta kategoria prawa jest graniczna pomiędzy prawem naturalnym a prawem ludzkim.

Prawo ludzkie (*lex humana*) zawiera konkretne, stanowione przez człowieka przepisy prawa. Św. Tomasz uznaje daleko idącą ich niezależność od praw objawionych. Wymogiem jest tylko brak sprzeczności prawa ludzkiego z zasadami praw

naturalnych. Konkretnie formy własności są instytucjami prawa ludzkiego.

Teoria państwa i prawa św. Tomasza niewątpliwie w największym stopniu zdeterminowała społeczne nauczanie Kościoła począwszy od wieku XIX. U jego schyłku, sześćset lat po śmierci Akwinaty, papież Leon XIII uznał go za twórcę uniwersalnej syntezy nauki Kościoła i oddał prawdziwy hołd w wydanej w 1891 r. encyklice *Rerum Novarum*.

CZĘŚĆ II

WŁASNOŚĆ ŚWIĘTA I POWSZECHNA

POPZEDNICY

Leon XIII obejmował tron papieski w 1878 roku po dwóch papieżach: Grzegorzu XVI (1831-1846) i Piusie IX (1846-1878). Zasłużyli oni w oczach opinii światowej na miano konserwatystów, nieprzychylnych wszelkim nowym prądom w Kościele i świecie. Szczególnie Grzegorz XVI, kamędula, swój stosunek do idei społecznych i politycznych świata współczesnego zawarł w wielu nie znoszących dyskusji potępieniach. Zostały one przekazane wiernym w encyklice *Mirari vos* (1832). Prezentuje się w niej papież jako niezachwiany zwolennik władzy absolutnej, jako jedynej, która zgodna jest z nauką Kościoła i nawiązując do św Pawła, pisze: „...Boskie i ludzkie prawa wołają na tych, którzy przez hańbne buntu i spisków zamachy usiłują złamać zaprzysiężoną wierność monarchom i tym samym ich z tronów usunąć.. Dla tej to właśnie przyczyny pierwsi chrześcijanie, aby się podobną hańbą nie okryć, umieli wśród największych prześladowań zasługiwać się dobrze cesarzom i przykładać się do utrzymania całości państwa. [...] Te piękne przykłady niezachwianej wobec monarchów uległości, które były koniecznym następ-

stwem najświętszych zasad religii chrześcijańskiej...” Z kolei wydana przez Piusa IX encyklika *Quanta cura* (1864) i dołączony do niej *Syllabus* kontynuowały ton potępienia dla liberalizmu, demokracji, rozdziału Kościoła od państwa, koncepcji umowy społecznej, suwerenności ludu czy praw człowieka. Na *Syllabus*, którego pełna nazwa brzmiała *Syllabus, zawierający trwałe błędy naszego wieku, o których mowa w przemówieniach konsystorialnych, w encyklikach i w innych pismach apostolskich Jego Świątobliwości pana naszego Piusa IX*, a którego właściwym twórcą był kardynał Antonelli, składało się osiemdziesiąt tez, uszeregowanych w dziesięciu grupach tematycznych. Owe grupy zawierały w sobie poglądy dotyczące problemów natury filozoficznej („panteizm, naturalizm, absolutny racjonalizm”, „umiarkowany racjonalizm”), polityki („socjalizm, komunizm”, „nowoczesny liberalizm”), religii i Kościoła („indyferentyzm”, „błędne wypowiedzi o Kościele i jego prawach”, „o świeckiej władzy papieża”) jak i etyki („etyki moralnej i chrześcijańskiej”, „małżeństwa chrześcijańskiego”). Jako błędne zostały potępione między innymi poglądy, głoszące, „iż Kościół nie ma prawa ustalania w postaci dogmatu, iż religia katolicka jest jedyną prawdziwą religią...”; „Kościół nie ma prawa korzystania ze środków przymusu, ani żadnej władzy doczesnej, ani bezpośredniej, ani pośredniej...”; „Kościół powinien być oddzielony od państwa a państwo od Kościoła...”; „Kapłan rzymski może i powinien pogodzić się i porozumieć z postępem, liberalizmem i współczesnym państwem”.

Charakterystyczne było, że obydwaj papieże dostrzegali w wypracowanych przez wiek XVIII i XIX ideach jedynie przejściowe błędy i mody intelektualnego nowinkarstwa. Świadczy o tym tytuł książki przyszłego papieża Grzego-

rza XVI, wydanej w 1799 roku: *Tryumf Stolicy Świętej i Kościoła nad atakami nowinkarzy*. Poprzednicy Leona XIII na Stolicy Piotrowej nie potrafili sprawić, by w obliczu zmian społecznych, których świadkiem był wiek XIX, autorytet papieżstwa nie doznał uszczerbku. Zarówno Grzegorz XVI, jak i Pius IX stali niezmiennie na stanowisku legitymizmu, co w praktyce oznaczało ignorowanie tych zmian, które nastąpiły w świecie w wyniku Rewolucji Francuskiej 1789 r. Konsekwentnie przeciwni byli ruchom narodowym. Grzegorz XVI (zm. 1846) był przeciwnikiem idei zjednoczenia Włoch, potępił powstanie listopadowe w Polsce i powstanie w Belgii. Pius IX, skądinąd Polakom życzliwy, potępił polskie powstanie styczniowe i stwierdził, że „Polacy szukają przede wszystkim Polski, a nie Królestwa Bożego i dlatego tej Polski nie mają”. Niechętna postawa Grzegorza XVI dotycząca wszelkich ruchów o charakterze narodowym i upatrująca w nich (tak jak w polskim powstaniu listopadowym potępionym w papieskiej encyklice *Cum primum*, powstaniu w Belgii, czy dążeniach do zjednoczenia Włoch) załączka działań rewolucyjnych, powodowała zwiększenie dystansu pomiędzy Kościołem a dążeniami znacznej części współczesnych społeczeństw. Wprawdzie okazało się, że w kwestii powstania polskiego papież wprowadzony został w błąd przez dyplomację rosyjską, jednak nie mogło to zatrzeć uczucia rozgoryczenia w katolickim kraju poddanym w znacznej części panowaniu prawosławnego imperium. Z kolei niechęć Grzegorza XVI do ruchów zjednoczeniowych na Półwyspie Apenińskim źródło miała zarówno w zależności od Austrii kanclerza Metternicha, jak i w obawach o całość Państwa Kościelnego. Stanowiło ono zresztą we współczesnej Europie przykład państwa zadłużonego, rządzonego archaicznie,

przeżartego korupcją urzędniczą, odmawiającego swym obywatelom podstawowych praw i dostępu do współczesnych osiągnięć technicznych, takich jak elektryczność czy kolej żelazna, w którym policja strzegła nawet wypełniania postów. Nie został zapomniany także fakt, że Grzegorz XVI dla uśmierzania niepokoju w Państwie Kościelnym wzywał na pomoc wojska austriackie. Historycy odnotowali, że Grzegorz XVI, podejmujący zresztą swojego czasu pewne próby reform, nie zakończone jednak sukcesem, umierał w poczuciu, iż nie udało mu się spełnić nałożonej na niego misji, wszelkie nadzieje w tym względzie pokładając w pontyfikacie swego następcy.

Pontyfikat Piusa IX, który zasiadł na tronie Piotrowym w roku 1846, trwał najdłużej w historii papiestwa, bo aż trzydzieści dwa lata, do roku 1878. Papież imponował pobożnością, był dbały o jedność Kościoła, co udowodniał w szczególności w walce z polityką *Kultur-kampfu* w Niemczech. Kierował Kościołem w niezwykle bogatym w wydarzenia okresie historycznym. Podlegający emocjom i nie zawsze trafnie dobierający sobie współpracowników papież, z przekonania ultramontanin (zwolennik centralizmu w Kościele), nie uznał jednak tych wydarzeń za znak do przeprowadzenia zmian w tradycyjnym stanowisku Kościoła, dotyczącym kwestii społecznych i politycznych. Jego reformy, które przeprowadził w Państwie Kościelnym, przysły (m.in. wprowadzenie konstytucji pod nazwą *Statut Fundamentalny dla Rządów Doczesnych w Państwach Świętego Kościoła*) zbyt późno. Państwo Kościelne po ponad tysiącu lat historii przestało istnieć w roku 1870, a Pius IX uznał się za „więźnia Watykanu”, odmawiając wszelkich rozmów z nowo powstałym rządem włoskim. Bullą *Aeterni Patris* zwołał Pius IX dnia 29 czerwca 1868 roku Sobór Watykański, pierwszy od czasów

Soboru Trydenckiego sobór w Kościele katolickim. Otwarto go 8 grudnia roku następnego, a główny cel jego zwołania sprowadzać się miał do zatwierdzenia *Syllabusa* i uznania nieomyślności papieskiej za dogmat. Dyskusje doprowadziły do przyjęcia tego dogmatu w formie konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus*, w której czytamy, że: „Jeśli ktoś mówi, że Biskup Rzymski posiada tylko urząd nadzorczy lub kierowniczy, a nie pełną, najwyższą władzę jurysdykcji na całym Kościołem, nie tylko w rzeczach wiary, moralności, lecz także w tym, co dotyczy karności i rządzenia Kościołem na całym świecie; albo jeśli mówi, że ma tylko większą część władzy, a nie pełność tej władzy najwyższej, albo że ta władza nie jest zwyczajna i bezpośrednia, bądź w odniesieniu do wszystkich poszczególnych pasterzy i wiernych – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych...

...że Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* – tzn. gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostolską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę – dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra Apostoła, posiada tę nieomyślność, jaką Boski Zbawiciel chciał, aby Kościół Jego był obdarzony w definiowaniu nauki wiary i moralności. Toteż takie definicje są niezienne same z siebie, a nie na skutek zgody Kościoła”.

Wydawało się, iż w ten sposób ostatecznie pogrzebano stare tezy koncyliarystów. Ta sięgająca wieków średnich koncepcja, przyznająca najwyższą władzę w Kościele nie papieżowi, lecz soborowi, znajdowała zwolenników wśród tych, których niepokoiły trudności z ustaleniem legalności wyboru papieża, w sytuacji, gdy często więcej niż jeden kandydat uważał swój wybór za prawomocny. Prekursorem koncyliarysty był zmarły w połowie XIV w. wybitny uczyony, Wiliam

Ockham. Na soborze w Pizie, zwołanym w 1409 r., ostatecznie nadano tej teorii kształt. Prace jego kontynuował kolejny sobór, który w latach trzydziestych XV w. zbierał się w Bazylei, Bolonii, Florencji i Ferrarze; od 1439 r. dominacja soboru nad papieżem miała być traktowana jako prawda wiary. Już kilka lat później przewagę uzyskali zwolennicy papieskiego prymatu, jednak dogmatyczne uznanie nieomyślności papieskiej dopiero czterysta kilkadziesiąt lat później zdawało się ostatecznie rozstrzygać średniowieczny spór.

Sobór Watykański I, którego obrady zostały przerwane przez wojnę francusko-pruską, a następnie likwidację Państwa Kościelnego, nigdy nie został formalnie zakończony. Wynikiem zabiegów politycznych Piusa IX były liczne konkordaty, między innymi z Rosją w 1847 roku, Hiszpanią, Austrią i krajami Ameryki Łacińskiej.

LEON XIII

Gioacchino Vincenzo Raphaello Aloisio Pecci został wybrany papieżem w roku 1878 i przybrał imię Leona XIII. Po raz pierwszy od wieków konklawe dokonało wyboru głowy Kościoła, papieża, który nie był jednocześnie władcą państwa świeckiego. Pecci został wskazany na przyszłego papieża przez Piusa IX. To przekazanie mu insygniów przez poprzednika zadecydowało najprawdopodobniej o wyborze, jako że kandydat, mający opinię liberała, budził kontrowersyjne opinie wśród wyższego duchowieństwa. Ten wątły, schorowany starzec, w którym wielu widzieć chciało jedynie papieża „przejściowego”, objął rządy w Kościele w chwili niezwykle dla niego trudnej i sprawował je przez ćwierć wieku, do-

konując szeregu bezprecedensowych posunięć, z których wiele zasłużyło na miano „rewolucyjnych”. Zaslugą tego papieża było także zapoczątkowanie nauczania społecznego Kościoła, uznanie, że Kościół ma prawo, a nawet obowiązek wskazania swym wiernym zalecanych przez władzę kościelną i zgodnych z prawem objawionym i naturalnym rozwiązań w dziedzinie społeczeństwa, państwa, pracy, własności, praw i obowiązków jednostki. Jedno stało się po śmierci Leona XIII jasne: dzięki jego – prawda, że nie zawsze jednoznacznie ocenianej – działalności w zakresie formułowania zasad myśli społecznej Kościoła mógł on stać się poważną siłą w dziewiętnastowiecznych przemianach społecznych.

Urodzony 2 marca 1810 roku w Carpineto, w okolicach Anagni, w niezamożnej rodzinie szlacheckiej, z sięgającymi czasów Renesansu arystokratycznymi koneksjami, święcenia kapłańskie przyjął w roku 1837 pod naciskiem rodziny, kierującej się między innymi względami finansowymi. Wychowankę kolegium jezuickiego, był Pecci intelektualistą, o szerokich zainteresowaniach z dziedziny nauk filozoficznych, humanistycznych, społecznych i ekonomicznych. Po studiach i uzyskaniu doktoratu przyszły papież rozpoczął pracę w administracji watykańskiej. Uzyskawszy sakrę biskupią i arcybiskupią, mianowany został w 1843 roku nuncjuszem w Belgii, gdzie panowała podówczas pod rządami króla Leopolda I skomplikowana sytuacja polityczna. Nuncjusz, uznany za zwolennika poglądów liberalnych, które ujawnił w sporze dotyczącym organizacji uniwersytetów, został wkrótce odwołany z Brukseli. W 1846 roku objął Pecci diecezję w Perugii, a w roku 1853 otrzymał nominację na kardynała. Od 1877 roku przebywał w bliskości Piusa IX, kierując finansami papieskiej administracji.

Trwające trzy dni konklawe wybrało Pecciego papieżem 20 lutego 1878 roku. Sprawa domniemanych liberalnych skłonności przyszłego Leona XIII nie przedstawia się jednoznacznie. Wiadomo, że w latach czterdziestych był zwolennikiem też zawartych w *Syllabusie*. Można także domniemywać, że gdyby poglądy Pecciego były w istocie liberalne, nie zostałby wybrany papieżem. Był natomiast niewątpliwie, jak wykazała jego aktywność jako władarza diecezji w Perugii i późniejsza działalność jako papieża, zwolennikiem zaangażowania się Kościoła w sprawy społeczne i polityczne. Odnaczał się także znajomością parlamentarnych form ustrojowych i problemów współczesnych państw uprzemysłowionych. Być może to właśnie wzbudziło nadzieje Piusa IX, że jego następca da sobie radę w świecie nowych, laickich idei. Jak się okazało, dzięki żywej i odważnej inteligencji Leona XIII, autora sześćdziesięciu encyklik, nadzieje Piusa IX zostały spełnione.

Św. Tomasz Akwinata siedmiokrotnie został powołany jako autorytet w podstawowej encyklice społecznej Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 r. – w Kościele otwiera to epokę neotomizmu; filozofia ta na kilka dziesięcioleci wyznaczać miała kierunek rozwoju myśli społecznej papieżstwa. Kiedy Kościół rozpoczynał swą historię, jasno wyrażona była zasada, że w swym wymiarze doczesnym wspólnota Kościoła związana jest z cesarstwem. Stąd św. Augustyn przekonywać musiał swoich współczesnych, że upadek starożytnego Rzymu nie oznacza jednoczesnego końca świata. Związanie Kościoła z władzą cesarską funkcjonowało następnie w Bizancjum, skąd w formie nieco skarykaturowanej przeniesione zostało po upadku Cesarstwa Wschodniego do Rosji. Kościół katolicki natomiast, po walce z Cesarstwem Zachodnim o władzę

uniwersalną i wraz z powstaniem państw narodowych, uznał *signum temporis* w postaci braku świeckiej władzy ponadnarodowej i przystosował się do działania w stosunku do „koron chrześcijańskich”, na jakie podzielił się świat. Kraje niekatolickie pozostawały w sferze zainteresowań Kościoła o tyle, o ile widziano możliwość ich chrystianizacji, bądź o tyle, o ile zagrażały jakiemuś państwu chrześcijańskiemu. Reformacja jeszcze bardziej ograniczyła wpływy Kościoła w poszczególnych państwach, ale z kolei towarzyszące jej czasom podboje terytorialne na innych kontynentach skierowały zainteresowanie Kościoła na nowo odkryte ziemie. W państwach, w których panowały „chrześcijańskie korony”, Kościół zajmował pozycję ustabilizowaną; pewne dyplomatyczne spory dotyczyły jedynie zasięgu jego rzeczywistych wpływów w tych państwach. Sytuacja uległa radykalnemu przeobrażeniu po Rewolucji Francuskiej 1789 r. Ówczesne nauczanie Kościoła potępiło model państwa, który wówczas zaczął dominować – model państwa coraz bardziej demokratycznego, pluralistycznego i laickiego. Jeszcze przed końcem XIX wieku potępienie to zmieniać się zaczęło w dialog. Z kolei rozwój konfliktów na skalę globalną, jakie miały miejsce w XX wieku, zwrócił uwagę Kościoła na niebezpieczeństwo związane z ustrojami totalitarnymi i przekonał go o konieczności rozszerzenia swej nauki na społeczność międzynarodową.

Punktem wyjścia dla społecznej nauki Kościoła w kwestii źródeł, zadań i środków działania państwa była, przypomnijmy, synteza Tomasza z Akwinu. Według niego państwo miało źródło w danej człowiekowi przez Boga społecznej naturze, zadaniem państwa zaś było utrzymanie *pax* i *ordo* – warunków, w jakich człowiek może dążyć do celów wiecznych

(nauka o hierarchicznym i organicznym państwie), natomiast w doborze środków winno państwo sięgać do tych, które są zgodne z zasadami sprawiedliwości oraz z prawem naturalnym i ludzkim, nie rezygnując ze środków inkwizycyjnych, nadających państwu miano „bicza bożego”. Takie są prawa i obowiązki państwa. Jeżeli zaś chodzi o prawa i obowiązki człowieka – obywatela tego państwa, to winien on mu jest posłuch i spełnienie wymaganych przez reguły życia państwowego działań, z jednym tylko ograniczeniem, dotyczącym przypadku, kiedy władza państwowa żąda od człowieka spełniania czynów bezbożnych. Natomiast wolnością obywatela jako członka społeczeństwa jest swobodny wybór formy ustrojowej w państwie. Ma on też prawo żądać od państwa wolności w zakresie wykonywania swych obowiązków religijnych i zapewnienia mu warunków do ich spełniania.

Ten schemat w zasadzie pokrywa się również z poglądami na państwo neotomisty – papieża Leona XIII. Ustrojowi państwowemu poświęcona jest encyklika *Immortale Dei*. Poglądy Leona XIII na właściwe urządzenie państwa oczywiście o tyle odbiegają od myśli św. Tomasza, o ile różna jest rzeczywistość społeczna i polityczna epok, w których żyją obaj teoretycy. Cały wywód Leona XIII skonstruowany jest polemicznie w stosunku do współczesnych mu teorii państwa liberalnego, demokratycznego, opartego na zasadzie suwerenności ludu, pluralizmie wyznaniowym, głoszącego zasadę rozdziału Kościoła od państwa, wolności wyboru wyznania, głosu i duku. Jest to państwo, w którym „pomija się milczeniem panowanie Boże i nie inaczej, jak gdyby Boga nie było lub jakby Bóg o rodzaj ludzki się nie troszczył, ale jakby ludzie, czy z osobna, czy w uspołecznieniu nie mieli żadnych względem Boga powinności, albo wreszcie jak gdyby można

pojąć zwierzchność, która by nie od Boga miała początek, moc i powagę”. Ten, wydawałoby się, jednoznacznie konserwatywny wywód Leona XIII pozostawia jednak furtkę do uznania współczesnych demokracji i choć jest to obwarowane wieloma wyżej przywołanymi zastrzeżeniami warunkującymi akceptację, to i tak sprzeciw ultramontanów był ogromny, kiedy w *Immortale Dei* czytano, że Kościół „nie gani żadnej z rozmaitych form rządu, skoro takowe nie są nauce katolickiej przeciwne” oraz „nie gani się właściwie nawet pewnego udziału ludzi w zarządzie spraw publicznych, co w pewnych okolicznościach może być nie tylko korzyścią, ale i obowiązkiem obywateli”. Zwróćmy uwagę szczególnie na ten ostatni fragment wypowiedzi Leona XIII, włączający do katalogu cnót dobrego katolika także cnoty obywatelskie. „I to dobru publicznemu posłuży, jeżeli katolicy wezmą roztropny udział w administracjach miejskich [...] Wreszcie godzi się zwykle i pożądane jest, żeby działalność katolików przechodziła i w szerszą sferę spraw politycznych”. Przy zdecydowanym braku zgody papieża na indyferentyzm religijny państwa nowatorsko brzmi także uznanie tolerancji religijnej jako podstawy funkcjonowania państw, których zwierzchnicy „dla dopięcia wszelkiego dobra albo dla zapobieżenia złemu tolerują w praktyce istnienie tych [innych – K. Ch.] wyznań w państwie”.

Encyklika *Rerum novarum* ukazała się w czternastym roku pontyfikatu Leona XIII, co dowodzi, że zawarte w niej nauki społeczne były owocem długoletnich przemyśleń i studiów. Poprzedzają *Rerum novarum* między innymi: encyklika *Quod Apostolici muneris* z r. 1878, poświęcona krytyce doktryn lewicowych, socjalistycznych, sygnalizująca przyszły, polemiczny aspekt nauczania społecznego. W roku 1879

opublikowana została encyklika *Aeterni Patris*, w której zawarł Pius XII wykład filozofii neotomistycznej. W ślad za encykliką powołana została Akademia św. Tomasza oraz przystąpiono do ponownego opracowania spuścizny Akwinyaty. *Diuturnum illud* z 1881 r. nawiązywała do zabicia w zamachu terrorystycznym cara Aleksandra II i przypominała, że Kościół stoi niezmiennie na stanowisku boskiego pochodzenia władzy. Encyklika omawiała również kwestie nierówności społecznej, akceptując ją i uznając za zgodną z Boskim planem stworzenia świata. Zajmowała się także stosunkiem państwa do Kościoła. Zdecydowanie opowiedział się Leon XIII przeciw teoriom uznającym, że kreatorami władzy są sami ludzie, którzy ustanawiają ją w drodze umowy społecznej. Zgodnie z teorią św. Tomasza głosił natomiast, że władza pochodzi, choć pośrednio, od Boga, który stworzył człowieka jako istotę społeczną. Podobne idee głosiła powstała w roku 1885 *Immortale Dei*, która uznawała nierówności społeczne za zgodne z wolą Stwórcy, odmawiała słuszności koncepcjom suwerenności ludu i rozdziału Kościoła od państwa – państwo miało bowiem dbać o zgodność swych ustaw z prawem objawionym i naturalnym, a także uznawać w Kościele głosiciela wyższej prawdy bożej. Nowością, lecz tylko w poglądach ówczesnego Kościoła, nie w świetle nauczania św. Tomasza, było wyrażenie zgody na działanie wszystkich form rządów, byle kierujących się „zasadami mądrości i sprawiedliwości”. Państwu Leon XIII przyznawał pełną suwerenność, co nie znaczyło, że Kościół wyrzekał się zwierzchnictwa w dziedzinie idei – w tym wspierać miał państwo dla wspólnej korzyści. W encyklice tej, zatytułowanej *O chrześcijańskim ustroju państw*, także przypomniano o boskim pochodzeniu władzy. Zajął się papież również kwestią porządku w pań-

stwie, którą rozwijał zgodnie z założeniami tomizmu. Państwo powinno wspierać religię i Kościół, a prawa stanowione nie mogą być sprzeczne z prawem naturalnym. Postulował współdziałanie Kościoła i państwa, każdego w powierzonym sobie zakresie, dla realizacji Boskiego planu. *Libertas* z 1888 roku była krytyką liberalizmu, który głosi, zdaniem papieża, z jednej strony, hegemonię rozumu ludzkiego, z drugiej zaś w kwestiach publicznych rozstrzyga problemy kierując się dyktatem większości; neguje Objawienie jako źródło prawdy, a stosunek człowieka do Objawienia traktuje jako prywatną sprawę jednostki. Nade wszystko encyklika poddała krytyce liberalne pojmowanie wolności i proponowała w tej kwestii ujęcie zgodne ze stanowiskiem religii i Kościoła. Wolność została zdefiniowana jako prawo wyboru, jednak powinna to być wolność do czynienia dobra. Istnieją granice wolności, które Kościół uznaje za obiektywne i których przekraczać nie wolno. *Libertas* opowiadała się w ten sposób przeciw bezwzględnemu stosowaniu zasad liberalnych w dziedzinie wolności nauki, wszelkich form wypowiedzi, przeciw swobodzie kultu, indyferentyzmowi i relatywizmowi w sferze wiary i moralności. Uznano bowiem, że: „Błędy rozwiązyli umysłów sprawują prawdziwą tyranie nad bierną masą – wypada więc, aby podlegały karze z mocy prawa nie mniej niż akty przemocy wobec słabych [...] w tej mierze, w jakiej zwycięża zbytnia swoboda, w tej samej mierze przegrywa wolność”. Osobne miejsce poświęcone było ostrzeżeniom przeciw głoszonej również przez liberałów wolności politycznej, jako nie zapewniającej realizacji dobra wspólnego. W 1890 roku encyklika *Sapientiae Christianae* określiła obowiązki obywatela katolika, które wierni winni realizować w życiu publicznym z powołaniem się na zasady chrześci-

jańskie, nie poddając się zagrożeniom epoki, w której gwałtowny rozwój techniki powodował rozprzestrzenianie się postaw materialistycznych. Chrześcijanin, powodowany również miłością do ojczyzny, winien szanować prawa swego kraju i realizujące je władze. Jednak w przypadku konfliktu praw państwowych z objawionymi człowiek wierzący winien jest posłuszeństwo uniwersalnemu prawom pochodzącym od Boga, a głoszonym przez Kościół – zgodnie z ustaloną przez św. Tomasza hierarchią źródeł prawa. Jak pisze bowiem Leon XIII, społeczeństwo nie uznające Boga „nie odpowiadałoby swemu przeznaczeniu i byłoby tylko na zewnątrz, pozornie, a nie w rzeczywistości i prawdzie, prawnie istniejącym związkiem społecznym”. W roku 1901 wydano encyklikę *Graves et communi*, w której Leon XIII wykladał z kolei swoją koncepcję chrześcijańskiej demokracji; katolicy mają przyczyniać się do uzdrowienia stosunków społecznych, realizując zasady społecznej nauki Kościoła, bez dążenia do zmian systemowych w państwie. Demokracja chrześcijańska zdefiniowana została przez papieża jako „dobroczytna działalność chrześcijańska na rzecz ludu”, bowiem Leon XIII protestował przeciwko pojmowaniu demokracji wyłącznie jako tak zwanej demokracji socjalnej, „gdy tymczasem jest rzeczą najpewniejszą, że [...] to przede wszystkim sprawa obywatelska i religijna i że dlatego właśnie należy ją oceniać na podstawie praw etycznych i religijnych”.

Wydanie *Rerum novarum* poprzedziły także wieloletnie prace powołanego przez papieża w roku 1882 Komitetu Rzymskiego, przekształconego następnie w Unię Fryburską (1884-1891). *Rerum novarum* nosi oficjalny tytuł *Encyklika o kwestii robotniczej*. Zawiera ona niezwykle śmiały jak na owe czasy program społeczny. Na tyle śmiały, że, rzecz raczej

bezprecedensowa, znaleźli się włodarze diecezji, którzy odmówili odczytywania *Rerum novarum* z ambon (wypadek taki miał miejsce na przykład w diecezji lwowskiej). Wspominał o tym wielki kontynuator idei Leona XIII, Pius XI w swej encyklice *Quadragesimo anno*: „Obok [...] zjednoczenia umysłów w uznaniu dla encykliki Leona XIII nie brakło pewnego zaniepokojenia. Skutkiem tego szlachetna i wzniosła, dla świata jednak nowa nauka Leona XIII w niektórych kołach, nawet wśród katolików, wywołała podejrzenie, a nawet zgorzsenie”.

Należy uświadomić sobie, że encyklika jako sposób komunikowania się ze wspólnotą wiernych nie była osadzona w odwiecznej tradycji Kościoła. Pierwsza encyklika, sygnowana przez papieża Benedykta XIV, pojawiła się w r. 1740. Pierwsze encykliki miały charakter listów pasterskich i ograniczały się w kwestiach politycznych do komunikowania jedynie ocen najwyższej władzy Kościoła dotyczących zasadniczych faktów i wydarzeń, komentowanych w duchu tradycyjnej nauki Kościoła o nienaruszalności praw nabytych monarchów. W ten sposób papież Pius VI potępił Wielką Rewolucję Francuską i Deklarację Praw Człowieka i Obywatela. Zasadą było jednak powstrzymywanie się przez Kościół od przedstawiania projektów alternatywnych i formułowania pozytywnego scenariusza działań społeczno-politycznych. Powodem była obawa przed obniżeniem autorytetu Kościoła, co mogłoby być skutkiem jego przystąpienia do debaty politycznej. Leon XIII miał w tej sprawie odmienny pogląd. Jego zdaniem, szerzące się błędne teorie polityczne i narastająca niesprawiedliwość społeczna pozostają w prostym związku z upadkiem moralności – ten zaś ma źródło w grzechu. Stąd powód i uzasadnienie zabrania przez Kościół głosu w spra-

wach społeczeństwa i polityki. Kościół, a konkretnie papiestwo, został przez Leona XIII uznany za uniwersalny autorytet moralny. Nie należy więc intencji Leona XIII odczytywać jako zamiaru bezpośredniego wkroczenia papieństwa w polityczne rozgrywki. Przeciwnie, rok przed wydaniem *Rerum novarum* ukazała się encyklika *Sapientiae Christianae*, w której podkreślone zostało, że pozaziemskie cele wspólnoty Kościoła mają przewagę nad polityką i stąd Kościół musi ponad partykularnymi podziałami i sporami strzec prawa natury i jego realizacji w życiu społecznym.

Dnia 15 maja 1891 roku opublikowana została w Watykanie encyklika, uznana w historii Kościoła za pierwszą encyklikę społeczną, której pełny tytuł brzmi *O kwestii robotniczej*, a która znana jest raczej jako *Rerum novarum*. Ten właśnie dokument określony został przez kontynuatora dzieła Leona XIII, Piusa XI, jako „Magna Charta” ustroju społecznego. Znaczną część *Rerum novarum* zajęła krytyczna analiza ideologii i doktryny socjalistycznej, uznanej przez papieża za „rozwiązanie fałszywe”. Głównym przedmiotem krytyki był reżym własności proponowany przez socjalistów. Własność, pojmowana jako posiadanie prywatne dóbr materialnych, uznana została za naturalne prawo człowieka. Wiele opracowań mylnie interpretuje uznanie przez Leona XIII prawa własności prywatnej za prawo naturalne, jako akceptację udzieloną przez tego papieża w imieniu Kościoła ustrojowi kapitalistycznemu, dotychczas potępianemu przez papieństwo całkowicie. Interpretacja taka jest nie tyle uproszczona, co w założeniu swym błędna. Akceptacja kapitalizmu, o czym będzie jeszcze mowa, była bardzo ograniczona i z pewnością przeważały w nauczaniu społecznym Leona XIII uwagi krytyczne na temat tego systemu. Uznanie własności za prawo

naturalne jedynie bardzo powierzchownemu odbiorcy mogłyby się wydać tożsame z liberalnym hasłem Guizota „Bogaćcie się!” Dla liberała hasło to oznaczało wezwanie dla jednostek, aby przejawiały inicjatywę i wdały się w konkurencyjną walkę na wolnym rynku – walkę nie pozbawioną oblicza moralnego: zwycięzca konkurencyjnego starcia uzyskiwał nagrodę za liczne cnoty liberalne i zaświadczał zdobytym majątkiem swoją indywidualną wartość. W *Rerum novarum* zaś akcent położony jest po stronie obowiązku. Zobowiązani są posiadacze własności, którym przypomniana została jej podstawowa, społeczna funkcja – istnienia własności prywatnej dla realizacji dobra wspólnego. Obowiązek ich dotyczy stworzenia instytucji publicznych umożliwiających wszystkim ludziom zdobycie własności. Skoro jest ona, uczy Kościół, prawem naturalnym, nie może więc być nagrodą za szczególne cnoty i uzdolnienia, jest prawem posiadanie jej przez każdego. Nakazem jest więc umożliwienie posiadania własności prywatnej wszystkim chętnym. Jedyne, co muszą oni spełnić, to uczciwa, zgodna również z naturą praca, która tradycyjnie w Kościele uznana jest za podstawowe źródło własności.

To najwyższa z możliwych kwalifikacja własności prywatnej w systemie prawa uznanym przez Kościół. Własność była według *Rerum novarum* wynikiem pracy, jej celem, zapłatą za nią. Należy się więc słusznie pracownikowi, bowiem realizuje wymóg sprawiedliwości i daje możliwość realnego wpływania przez pracownika na losy swojej rodziny. Kolejny argument za uznaniem własności prywatnej za naturalną opierał się na powołaniu się przez papieża na rozum ludzki, który pozwala człowiekowi gromadzić dobra, planować ich przeznaczenie, jednym słowem dbać o własność, pomnażać

ją; stanowi więc gwarancję optymalnego zagospodarowania i wykorzystania materii – „Z tego też powodu, że człowiek w przeciwieństwie do zwierzęcia ma rozum, trzeba, by człowiek miał nie tak jak zwierzę zostawione sobie do bezpośredniego spożycia dobra, ale żeby miał dobra do stałego i trwałego posiadania; nie tylko więc te, które przez użycie niszczej, ale także te, które mimo używania pozostają”. Praca ludzka odciska piętno na materii, bowiem „przygotowując sobie dobra naturalne przy pomocy przemyślności rozumu i przy pomocy sił cielesnych” człowiek zostawia na przetworzonej części przyrody „kształt osobowości wyciśnięty”. Bardzo istotne wydaje się podkreślenie związku własności z pracą, zawarte w następującym rozumowaniu: „Kto nie posiada własności żadnej, brak ten wyrównuje pracą [...] to również dowodzi, że prywatny sposób posiadania odpowiada naturze. [...] Czyżby sprawiedliwym było, żeby ktoś zawładnął i zużytkował ziemię, którą inny zrosił swoim potem? Jak skutek należy do przyczyny, tak owoc pracy do pracownika winien należeć”.

Dla dalszego uzasadnienia naturalnego charakteru własności, posługiwał się Leon XIII, poza powołaniem na związki skutkowo-przyczynowe łączące pracę z własnością, także na naturę człowieka, na uświęcony odwieczny obyczaj, który kazał respektować własność prywatną, w końcu na przepisy dekalogu, którego dziesiąte przykazanie nakazuje: „Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego, ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego” (Pwt 5, 21). Zwracano uwagę na niezbyt fortunne użycie tego ostatniego argumentu, dziesiąte przykazanie bowiem zakazuje pożądania cudzego dobra, nic nie mówiąc o tym, że owa „cudza rzecz”

stanowić ma czyjąkolwiek naturalną własność. Pomimo to jednak intencja papieża, aby za wszelką cenę uzasadnić naturalny charakter własności, pozostaje bezsporna.

Własność prywatna nie mogła być zdaniem Leona XIII podporządkowana woli państwa, które zechciałoby przejąć ją i uzasadnić konieczność uwspólnotowienia. Papież argumentował, że „człowiek bowiem starszy jest niżli państwo, a prawo do życia i do troski o ciało otrzymał jeszcze, zanim jakiegokolwiek powstało państwo”. Tak wyrażone przekonanie, że prawa jednostki są pierwotne i znajdują uzasadnienie w jej naturalnych potrzebach, stało się punktem wyjścia do uznania roli państwa w stosunku do człowieka jako pomocniczej. Liberalnej koncepcji państwa „stróża nocnego”, powstrzymującego się od działań interwencyjnych w sprawach gospodarczych i socjalnych, przeciwstawiona została koncepcja państwa pomocniczego, tak zwanego sybsydiarnego, rozwinięta następnie w dalszych naukach Kościoła, poczynawszy od Piusa XI, który rozbudował tę zasadę w *Quadragesimo anno*. Z kolei Pius XII związał ją z personalizmem chrześcijańskim. Uzyskała też ona akceptację papieża Vaticanum II i samego Soboru. Zasada subsydiarności wspiera także odwieczną w Kościele ideę dobra wspólnego realizowanego przez solidaryzm społeczny. Władza państwa nie może ograniczać praw jednostki, a, co więcej, państwo nie może samowolnie przejmować w swoje kompetencje spraw, które jednostka sama, bądź przy pomocy społeczności naturalnych (rodziny czy wspólnot sąsiedzkich, czyli wspólnot nie powstałych na mocy konwencji) jest w stanie w sposób zadowalający zrealizować. Subsydiaryzm państwa zakładał, wedle *Rerum novarum*, że państwo może użyć „siły i powagi praw” dla „usunięcia nadużyć i uchylenia niebezpieczeństwa”, lecz absolutnie ka-

zał się państwu wycofać z aktywności społecznej w sytuacji, gdy zostaną one zażegnane. Jako zagrożenia wyliczała encyklika: strajki, zagrożenie moralne rodzin i kobiet, czy niesprawiedliwość ekonomiczną będącą wynikiem działań pracodawców.

W dalszej części encykliki Leon XIII koncentrował się na negatywnych skutkach wprowadzenia proponowanej przez socjalistów własności wspólnej. Punktem wyjścia dla swojej analizy uczynił papież zarzut oszustwa, jaki postawił twórcom i propagatorom doktryn socjalistycznych. Otóż socjaliści wykorzystują nabrzmiałą kwestię robotniczą i jako „chytry wiczryciele wypaczają jej sens i wyzyskują do wzniecania ruchów masowych”. Czynią tak głosząc teorię, jakoby wszyscy ludzie byli równi, co daje im podstawę do domagania się równego udziału we wspólnej własności. Jednak dla uznającego naukę św. Tomasza, za uniwersalną syntezę myśli chrześcijańskiej, Leona XIII nie budziło wątpliwości, że „Pierwszą zasadą, którą tu należy wysunąć, jest że człowiek winien uznać tę konieczność natury, która sprawia, iż zupełna równość w społeczeństwie ludzkim jest niemożliwa”. Konstatację tę wiąże papież z tradycyjną koncepcją społeczności – organizmu, w której znajdzie się miejsce i dla przedstawicieli pracodawców, jak i pracowników najemnych, jako że „ani kapitał bez pracy, ani praca bez kapitału istnieć nie może”.

Zdaniem papieża socjalizm podważa cały słuszny, hierarchiczny porządek społeczny, począwszy od zagrożenia, jakie stanowi dla jej najniższego, podstawowego i najważniejszego ogniwa, rodziny. Rodzina pojmowana była przez Leona XIII tradycyjnie. Jedyнным żywicielem, dostarczycielem dóbr materialnych, dbającym o przyszłość, przewidującym ewentualne niebezpieczeństwa i zapewniającym realizację materialnych

zamierzeń miał być w tej rodzinie ojciec. Rodzina posiadała więc, jak wszelka społeczność ludzka, strukturę hierarchiczną i organiczną („dzieci [...] do pewnego stopnia przedłużają osobowość ojca”, „[są] rozszerzeniem osoby ojcowskiej”). Cytowane fragmenty nawiązują wprost do ujęcia problemu przez św. Tomasza z Akwinu, którego zresztą Leon XIII cytuje w tej kwestii. Głową rodziny był mąż i ojciec i dla właściwego funkcjonowania owej wspólnoty, szczególnie jako środowiska wychowawczego, niezbędne było posiadanie przez niego niezachwianego autorytetu. W znacznej mierze wzmacniała go pozycja ojca jako żywiciela. Natomiast powodem do zdruzgotania całego gmachu porządku społecznego mogłoby być pozbawienie ojców rodzin autorytetu przez państwo, nie respektujące zasady subsydiaryzmu. „Jeśli zatem socjaliści, odsuwając w cień powagę rodziców, wprowadzają w jej miejsce opatrność państwową, grzeszą przeciw naturalnej sprawiedliwości i rozrywają jedność rodziny”. Upadek rodziny jako niemal samowystarczalnej struktury ekonomicznej i środowiska etycznego są ze sobą ściśle związane. Poza bowiem upadkiem autorytetu ojca umniejszeniu uległaby niewątpliwie również pozycja matki, w szczególności, gdyby została ona zmuszona do podjęcia pracy zawodowej. Tak zresztą, jak zauważał papież, stało się już w państwach kapitalistycznych. Rzeczywistość społeczną tych państw poddał papież krytyce, jednak ograniczonej raczej do przejawów ich praktyki społecznej i ekonomicznej, aniżeli nawiązując do podstawowych rozwiązań doktrynalnych. Na razie jednak pierwszą część *Rerum novarum* zamknął Leon XIII jednoznacznie negatywną wizją przyszłego ustroju socjalistycznego, która przez wielu uznana została wręcz za proroczą: „Oprócz niesprawiedliwości sprowadziłby ten system jeszcze bez wątpienia zamieszanie

i przewrót całego ustroju, za czyni by przysła twaída i okrutna niewola obywateli. Otwarłaby się brama zawiściom wzajemnym, swarom i niezgodom; po odjęciu bodźca do pracy jednostkowym talentom i zapobiegliwościom wyschłyby same źródła bogactw; równość zaś, o której marzą socjaliści, nie byłaby niczym innym, jak zrównaniem wszystkich ludzi w niedoli”.

Formułując w dalszej części encykliki swój program pozytywny, który określony został jako „rozwiązanie prawdziwe”, socjalistycznemu modelowi egalitaryzacji społeczeństwa przez zrównanie jednostek w braku posiadania przeciwstawia Leon XIII program upowszechnienia własności w ten sposób, aby była ona powszechnie dostępna. Dzięki temu zadość by się stać mogło wymogom naturalnego prawa każdego człowieka do posiadania. Pierwsza uwaga papieża dotyczyła religii i Kościoła, bez odwołania się do których nie może zostać zrealizowany ów plan. Następnie nakreślił Leon XIII wizję społeczeństwa, jakie będzie mogło istnieć dzięki realizacji programu upowszechnienia własności. Wizję tę można określić jako model solidarystyczny społeczeństwa.

Solidaryzm był kierunkiem niezwykle intensywnie rozwijającym się na przełomie XIX i w pierwszej ćwierci XX wieku dzięki pracom Emila Durkheima, Leona Duguita, Charlesa Gide'a i ks. H. Pescha. Szczególnie teorie Duguita, głoszące że człowiek jest istotą społeczną, rządzącą się zasadą solidarności, która jest podstawową normą w życiu społeczeństw, organicznie łączących rządzących z rządzonymi, wpłynęły na nauczanie społeczne Kościoła. Podstawą tych teorii było przekonanie, że nie istnieją obiektywne sprzeczności pomiędzy interesami poszczególnych grup i klas społecznych. Solidaryzm był także podstawą do tworzenia teorii ekonomicznych.

Bardzo istotne w solidaryzmie było eksponowanie etycznych podstaw życia społecznego i gospodarczego.

Encyklika *Rerum novarum* głosiła zasadę solidaryzmu połączoną z organicznym modelem państwa, które „...jest instytucją jedną dla wszystkich, tak dla wielkich, jak i dla małych”, bowiem „proletariusze... na podstawie prawa natury na równi z bogatymi obywatelami państwa stanowią prawdziwe i żywej jego części”, z czego wniosek, że „nierozumną byłoby rzeczą, gdyby się państwo starało o dobro części tylko obywateli, resztę zaś zaniedbywało...” Postępowanie takie byłoby, zdaniem Leona XIII, nie tylko nierozsądne, lecz i niesprawiedliwe, nie spełniałoby bowiem wymogów sprawiedliwości rozdzielczej, która to arystotelesowska kategoria stanowiła jeden z istotnych elementów systemu św. Tomasza z Akwinu, jego zaś cytowane zdanie znów stanowi dla papieża najwyższy autorytet. Zgodnie więc z zasadami tej sprawiedliwości, różnicującej ludzi według „wartości” i zalecającej dystrybucję dóbr zgodnie z zasadą sprawiedliwości rozdzielczej – *sum quique*, wykluczona zostaje w *Rerum novarum*, jak to już zostało wyżej podkreślone, równość społeczna, do której dążą socjaliści, bowiem z natury wynikają „różnice w inteligencji, pilności, zdrowiu i siłach; a za tymi różnicami już sama z siebie idzie różnorodność warunków życiowych”. Nierówność społeczna związana była dla papieża z różnorodnością stworzonych przez Boga jednostek ludzkich i z tym, że każda z grup społecznych legitymuje się odmienną cnotą; zasadniczo pracownicy legitymować się winni pracowitością, lojalnością i rozwagą, a pracodawcy odpowiedzialnością i szacunkiem dla godności ludzkiej zatrudnianych osób. Natomiast nadmierne, patologiczne zróżnicowanie ekonomiczne, istnienie tak obszarów nędzy, jak i enklaw nad-

miernego bogactwa potraktowane zostało jako rezultat współcześnie panujących niesprawiedliwych i niemoralnych stosunków wyzysku pracowników najemnych. Jednak nie wprowadzenie sztucznej równości, zdaniem papieża, lecz solidarne działanie różnych ludzi dążących do realizacji dobra wspólnego jest sposobem na rozwiązanie konfliktów społecznych. Pozbawienie własności wiązałoby się, według Leona XIII, zarówno z krzywdą dla właścicieli, pogorszeniem statusu ekonomicznego pracowników, jak i ze zburzeniem spokoju w państwie (*pax i ordo* Tomasza z Akwinu). Solidaryzm wsparty został także przez tę formę równości, która jest przez Kościół akceptowana, a mianowicie równość w godności opartej na uznaniu, że stworzono człowieka na obraz i podobieństwo boskie. *Rerum novarum* przeciwstawiło ponadto solidarystyczną koncepcję społeczeństwa marksistowskiej teorii walki klas, jako czynnika rozwoju społecznego, który w dialektycznym ujęciu z antagonizmów społecznych czyni konieczny element rozwoju i postępu.

Leon XIII, uzasadniając naturalny charakter różnic społecznych, wprowadza rozróżnienie pomiędzy „słusznym posiadaniem” (tu zasadą jest własność prywatna) a „słusznym użytkowaniem” własności. Owo słuszne użytkowanie wywieść można z instytucji jałmużny, obecnej już w Starym Testamencie. Jednak i w tym przypadku najczęściej cytowanym przez papieża autorytetem pozostaje Akwinata. Powołuje się Leon XIII na jego zdanie, że należy udzielać swych dóbr ludziom będącym w potrzebie, wykorzystując do tego celu środki zbywające po zaspokojeniu potrzeb własnych i rodziny, bowiem „nikt nie jest obowiązany pomagać drugiemu z tego co mu jest konieczne do utrzymania własnego i najbliższych, ani też pozbawiać się na rzecz innych tego, czego wymaga

utrzymanie się na poziomie godności i stosowności”, jako że „nikt [...] nie jest obowiązany żyć niestosownie”. Ważna jest uwaga, że słuszne użytkowanie, spełniające wymogi działania na rzecz *bonum commune*, nie rodzi uprawnień po stronie potrzebujących, bowiem „nie można dochodzić na drodze prawnej” obowiązków ludzi bogatych, nawet jeśli prowadzą one do realizacji zasad prawa naturalnego. Zobowiązanie pracodawców ma charakter wyłącznie moralny – papież podkreśla, że nie wynika ono z nakazu sprawiedliwości, lecz z miłosierdzia. Tak rozumie Leon XIII termin „demokracja chrześcijańska”, którą określa, przypomnijmy, jako dobroczynną akcję wśród ludu. Z drugiej strony należy zauważyć, że poza moralnym, demokracja chrześcijańska ma na celu także zrealizowanie celów praktycznych, bowiem prowadzi do urzeczywistnienia pokoju społecznego, a co za tym idzie i dobrobytu. Upowszechnienie własności, które propaguje encyklika *Rerum novarum*, możliwe jest więc w społeczeństwie przenikniętym ideą chrześcijańskiej demokracji. Pojęcie to nie miało jeszcze za czasów Leona XIII nic wspólnego z rozwiniętym w XX wieku ruchem politycznym i partyjnym. Chrześcijańska demokracja, tak jak ją papież ujmuje w encyklice *Graves de communi*, miała na celu doprowadzić do zmiany stosunków społecznych bez konieczności zmiany ustroju. Leon XIII jako zwolennik koncepcji solidaryzmu społecznego, zdając sobie sprawę z wszelkich implikacji walki klas, definiuje ją – diametralnie odmiennie niż marksiści – nie jako stymulator dziejów, lecz jako przejaw głębokiej patologii społecznej. Nie proponując tedy zmiany ustroju, zmiany stosunków klasowych, Kościół doprowadzić pragnie, poprzez zachęcanie wiernych do realizacji zasad swojego nauczania społecznego, do zmiany wzajemnych relacji pracownicy – pracodawcy.

Poza ogólnym wskazaniem, że relacje te winny być niezmiennie przeniknięte miłością bliźniego, *Rerum novarum* proponuje ponadto konkretne rozwiązania praktyczne.

Encyklika zawiera liczne szczegółowe zalecenia, skierowane do pracodawców, aby realizując postulaty demokracji chrześcijańskiej dbali o sporządzanie umów o pracę, gwarantujące zakres czynności nie przekraczający możliwości płci i wieku zatrudnionego, zachowanie maksymalnego czasu pracy, prawo do wypoczynku pracowników, ochronę pracy kobiet i młodocianych. Jednak zasadniczy postulat, który zdaniem papieża umożliwiłby upowszechnienie własności, jest to postulat tak zwanej płacy rodzinnej, której wprowadzenie stanie się szansą na zniesienie antagonizmów klasowych w reżimie pracy najemnej. Płaca taka składać się winna z kilku komponentów. Ma wystarczyć do zaspokojenia potrzeb egzystencjalnych i wspomnianych już wyżej wymogów „utrzymania się na poziomie godności i stosowności”, dostosowanych do pozycji pracowników najemnych – zarówno samego zatrudnionego, jak i jego niepracującej małżonki i potomstwa. Leon XIII jest zwolennikiem tradycyjnego modelu rodziny. Idąc za przykładem Akwinaty podstaw porządku społecznego upatruje ów papież w hierarchii bytu społecznego. Hierarchiczna ma być więc również rodzina, podporządkowana autorytetowi ojca, patriarchalna, oparta na wyraźnym podziale funkcji. Ojcu przypada w udziale nade wszystko utrzymanie rodziny, matce wychowywanie dzieci i praca domowa. Stąd też postulat płacy rodzinnej oznacza, iż Kościół uznaje za obowiązek pracodawców zapewnienie pracownikom takiego wynagrodzenia, które wystarczałoby na życie, utrzymanie rodziny – niepracującej żony i dzieci, a także na czynienie systematycznych oszczędności. To one

właśnie stanowiąc istotne *novum* płacy rodzinnej – to ta jej część, która po latach uczciwej pracy i oszczędnego gospodarowania pozwoliłaby „odłożyć coś z dochodów, aby z czasem dojść do skromnego mienia”. Płaca rodzinna powinna bowiem zapewnić oszczędności w takiej wysokości, która umożliwiłaby po kilkunastu, kilkudziesięciu latach pracy nabywanie własności: kawałka ziemi, warsztatu, sklepu. W ten sposób każdy pracownik będzie miał niejako zagwarantowany dostęp do klasy posiadaczy, będzie mógł zrealizować swe naturalne prawo własności. Zniesiona zostanie bariera psychologiczna między kapitałem a pracą, ogólne ożywienie gospodarcze spowoduje rozpowszechnienie przekonania, że interesy pracowników i pracodawców nie są antagonistyczne – lepsza praca powoduje większy zysk przedsiębiorstw, stąd możliwe są większe płace, w efekcie zwiększenie pracowniczych oszczędności i szybszy awans do grupy właścicieli. W ten sposób zrealizowane być może naturalne, a więc przysługujące każdemu, prawo do prywatnego posiadania, a jednocześnie przełamana zostanie istotna bariera świadomości klasowej, stojąca na przeszkodzie wcieleniu w życie solidarystycznej wizji społeczeństwa. „Otóż jeżeli rozwinie się zapobiegliwość w ludzkiej nadziei posiadania kawałka ziemi, wówczas zniknie przepaść między olbrzymim bogactwem i straszną nędzą, a jedna klasa stanie się drugiej bliższa”.

Zadaniem państwa jest tak kształtować ustawodawstwo, aby sprzyjało nabywaniu własności, przeciwdziało emigracji ekonomicznej, ograniczało podatki; celem miało być wzmocnienie w pracownikach motywacji skłaniającej ich do lepszej i wydajniejszej pracy. Papieżstwo zakłada istnienie państwa ponadklasowego. Winno ono realizować liberalną zasadę podziału władzy – jest to istotna nowość w poglądach Kościoła

na kwestie ustrojowe. Nie rezygnując z zasadniczej wizji państwa subsydiarnego – pomocniczego, przypisuje mu Leon XIII pewne funkcje opiekuńcze, w stosunku do najniższych warstw społeczeństwa. Realizować je państwo winno na drodze prawnej, stanowiąc ustawy, z jednej strony, chroniące własność, z drugiej zaś chroniące pracę – przeciwdziałając bezrobociu i zapewniając minimalne normy warunków pracy, w końcu zadaniem państwa ma być ochrona życia duchowego obywateli. Ważną funkcją państwa jest także zapobieganie konfliktom społecznym poprzez arbitraż. W tych wszystkich kwestiach ważne jest, aby ludzie mogli uciec się do „sily i powagi praw państwowych”.

Idealistyczny projekt rozwiązania problemów dotyczących kwestii robotniczej, poprzez zaapelowanie do dobrej woli pracodawców i rządzących, nie stanowił wystarczającej ochrony interesów robotników, z czego zdawał sobie zapewne sprawę sam Leon XIII, jako że uznał jednocześnie także prawo pracowników do posiadania stowarzyszeń zawodowych i znalazł dla nich umocowanie w prawie natury. Zostały one postawione na równi ze stowarzyszeniami, bractwami i zakonami. „Wolność bowiem tworzenia prywatnych stowarzyszeń ma człowiek na podstawie prawa natury, a państwo istnieje nie dla niszczenia prawa natury, ale dla jego ochrony; dlatego państwo zakazując prywatnych związków obywateli podważałoby własne swoje podstawy, skoro tak samo ono, jak i związki prywatne, z jednego pochodzi źródła, ze społecznej natury ludzkiej”. Państwo mogło zakazać tworzenia tych stowarzyszeń tylko wtedy, gdy zagrażałyby one moralności, dobru państwa i sprawiedliwości (w rozumieniu wspomnianej wyżej sprawiedliwości rozdzielczej, konstytuującej społeczeństwo hierarchiczne), lecz nie wolno mu byłoby gwałcić przy

tym praw obywatelskich. Związki zawodowe powinny być tworzone jako stowarzyszenia katolickie, pod wyraźną osłoną i kontrolą ze strony hierarchii duchownej. Wyraźnie widać tu intencję papieża aby przeciwstawić się wstępowaniu robotników katolickich do związków o charakterze lewicowym. Związki postulowane w *Rerum novarum* winny organizować samopomoc, zabezpieczającą pracownika w razie utraty pracy, czy zdrowia, zajmować się sprawami socjalnymi, dążyć do poprawy warunków pracy, organizować układy z prawodawcami (z uwzględnieniem ich praw), wykluczone jest jednak, aby podważały porządek społeczny i prowadziły działalność polityczną; mają być organizacjami służącymi solidaryzmowi, a nie walce klasowej.

PIUS X I BENEDYKT XV

Uważa się powszechnie, że po śmierci Leona XIII w 1903 roku miał miejsce powrót do bardziej tradycyjalistycznego stanowiska Kościoła. Stało się to za sprawą jego następcy, Giuseppe Sarto, patriarchy Wenecji, który przybrał imię Piusa X. Mimo że uważano, iż papieżem zostanie dotychczasowy sekretarz stanu, Mariano Rampola, tak się jednak nie stało. Wybór jego został zawetowany przez działającego w imieniu cesarza Austrii kardynała krakowskiego Jana Puzynę. W roku 1904 Pius X pod groźbą ekskomuniki zakazał ingerencji państw w wybór papieża.

Trwający do sierpnia roku 1914 pontyfikat Piusa X poświęcony był głównie wewnętrznej odnowie Kościoła, reformie sprawowania kultu, kształceniu teologicznemu i katechezie, obowiązkom duchowieństwa różnych szczebli, reformie

samej kurii, przygotowaniom do wydania Kodeksu Prawa Kanonicznego (ogłoszonego za pontyfikatu następnego papieża w 1917 roku). Reformy te były przeprowadzane zdecydowanie centralistycznie, co nie mogło nie wywołać nastrojów opozycyjnych wśród części wiernych. Co do kwestii doktrynalnych, koncentrował się Pius X na walce z modernizmem (dekret *Lamentabili* i encyklika *Pascendi Dominici gregis*, 1907), zresztą często interpretowanym szeroko, bowiem nie tylko jako stanowisko uznające dogmaty Pisma jako zmienne i symboliczne, ale również jako synonim wszelkiego odstępstwa od tradycji w Kościele. W 1907 roku wprowadzono obowiązek składania przez duchownych przysięgi antymodernistycznej, który obowiązywał do 1968 roku. Wykorzystywana ona była przez środowiska ultrakonserwatywne do rozgrywek wewnątrzkościelnych, wobec czego papież był często bezsilny. Konserwatyzm Piusa X uzewnętrzniał się w powrocie do tonu potępień, co znalazło wyraz w publikacji nowego *Syllabusa* (dekret *Lamentabili*).

Postawa papieża dotycząca nowych rozwiązań prawnych doprowadziła Watykan do konfliktów dyplomatycznych i w rezultacie przyniosła osłabienie pozycji Kościoła, na przykład we Francji, która w 1905 roku przeprowadziła całkowity rozdział Kościoła od państwa. Pius X został kanonizowany w 1954 roku przez Piusa XII.

Następcą Piusa X został markiz Giacomo della Chiesa, arcybiskup Bolonii, który przyjął imię Benedykta XV. W czasie pontyfikatu Piusa X został on odsunięty od kurii, jak się uważa w wyniku uznania go za zwolennika linii Leona XIII. Pomimo to jako papież kontynuował Benedykt centralistyczną politykę swego poprzednika, uzdrawiając jednak watykańskie stosunki, chociażby przez ukrócenie donosicielstwa

dotyczącego przypadków łamania przysięgi antymodernistycznej. Lata pontyfikatu Benedykta XV (1914-1922) stawiały przed papieżem niezwykle trudne zadania, najpierw z uwagi na wojnę światową, a następnie konieczność ułożenia stosunków pomiędzy Stolicą Apostolską a nowo powstałymi w wyniku wojny republikami. Inicjatywy pokojowe, ignorowane zresztą przez strony konfliktu, podejmowanie przez papieństwo działań humanitarnych (po wojnie także na rzecz przeżywającej klęskę głodu Rosji radzieckiej – inicjatywy te kontynuował Pius XI), nie zapobiegły zarzutom formułowanym w stosunku do Benedykta XV, że preferuje państwa centralne. Wydają się one chybione, papieństwo starało się w konflikcie zachować neutralność, nie mogło jednak ignorować faktu, że znaczna część ludności katolickiej zamieszkiwała państwa, których rządy opowiedziały się po stronie państw centralnych. Ogólnie jednak ocena pontyfikatu jest pozytywna, choć na odmienną ocenę mogły zasłużyć poczynania papieża dotyczące polityki Kościoła w stosunku do zachodnich granic odradzającej się państwowości polskiej. Papieżowi chodziło nade wszystko o niepodzielność diecezji istniejących dotychczas na terenach należących do Niemiec. Na stosunki rządu polskiego z Kościołem wpłynęło również niekorzystnie popieranie przez Benedykta XV metropolity lwowskiego Kościoła greckokatolickiego, Szeptyckiego. W owych latach tworzenia się nowej, dwudziestowiecznej Europy, nie znalazł Benedykt XV możliwości zajęcia się społeczną stroną nauczania Kościoła. Wyznawał w tej kwestii poglądy oparte na tomizmie, podobne do ustaleń Leona XIII. Odmiennosc w poglądach politycznych Benedykta XV, która odróżniała go nie tylko od Leona, lecz i od jego następców na Stolicy Apostolskiej, dotyczyła stosunku do partii politycznych, których

działalność aprobował, aczkolwiek sprzeciwiał się związkom kleru z tą formą aktywności obywatelskiej.

EPOKA PIUSÓW – PIUS XI I PIUS XII PAPIEŻE LAT 1922-1958

Epoka Piusów – to określenie (a także inne: era pijańska) używane jest dla scharakteryzowania trudnych dla papieżstwa lat funkcjonowania w rzeczywistości politycznej, w której rozwijała się praktyka ustrojowa państw faszystowskich, następnie przez sześć lat toczyła się globalna wojna. W końcu podział świata na część umownie zwaną „kapitalistyczną” i wciąż rozszerzającą się sferę wpływów radzieckich doprowadził do konfliktu zimnowojennego. Te okoliczności i towarzyszące im zmiany społeczne postawiły przed nauczaniem społecznym Kościoła nowe zadania.

Należy od razu powiedzieć, że z reguły nadaje się zwrotowi „epoka Piusów” odcień pejoratywny, w literaturze często jest ona skontrastowana z zapoczątkowaną pontyfikatem Jana XXIII „epoką soborową”. Stąd lata 1922-1958 przedstawiane bywają jako okres, kiedy w Watykanie panował duch konserwatyzmu, a Pius XI i Pius XII dokonywali błędnych ocen politycznych, nie doceniając niebezpieczeństw związanych z rozwojem faszyzmu, a nawet, choćby pośrednio, wspierając ten ustrój.

Oczywiście jest to sąd nie tyle niesłuszny, co uproszczony, zresztą już samo określenie „epoka Piusów” łączy w sobie ponad trzydziestoletni okres historii papieżstwa, który nie sposób uznać za monolityczny. Prawdą jest natomiast, że ten niedawny okres rozwoju nauczania społecznego jest stosunkowo

najmniej znany, także z powodu ograniczonej literatury i trudności w dostępie do źródeł.

Przyszły papież Pius XI, urodził się 31 maja 1857 roku w Desio w Lombardii w średnio zamożnej rodzinie mieszczańskiej (jego ojciec był dyrektorem niewielkiej fabryki włókienniczej). Nazwisko jego brzmiało Ambrosio Damiano Achille Ratti. Święcenia kapłańskie przyjął w roku 1879, a następnie poświęcił się pracy naukowej. Od 1882 roku był profesorem w mediolańskim seminarium duchownym, w 1888 pracę naukową kontynuował w Bibliotece Ambrożyjskiej, w roku 1907 obejmując jej kierownictwo. W 1912 roku został podprefektem, a w 1914 prefektem Biblioteki Watykańskiej.

W okresie następującym po pierwszej wojnie światowej Ratti zaczął pracować w papieskiej służbie dyplomatycznej. Od 1918 roku był wizytatorem apostolskim w Polsce i na Litwie, a w latach 1919-1921 pełnił w Polsce urząd nuncjusza papieskiego. W 1918 roku został także mianowany wizytatorem apostolskim dla terenów Rosji, gdzie jednak nigdy nie udało mu się pojechać. W czasie ofensywy wojsk radzieckich w 1920 roku odmówił opuszczenia zagrożonej Warszawy. Jednak wizerunek Rattiego w społeczeństwie polskim ukształtowała jego postawa jako komisarza plebiscytowego na Górnym Śląsku i w Prusach Wschodnich, oceniana jako proniemiecka. W związku z tymi właśnie zarzutami opuścił Ratti w 1921 roku warszawską placówkę. Mianowany następnie arcybiskupem Mediolanu już w roku następnym, po śmierci Benedykta XV, jako najmłodszy członek kolegium kardynalskiego wybrany został papieżem na konklawe, które zwołano 6 lutego 1922 roku. Wyboru dokonano w czternastym głosowaniu, czterdziestoma dwoma głosami pięćdziesięciu trzech obecnych (spośród sześćdziesięciu uprawnionych) członków kolegium.

MI. 24

Pontyfikat Piusa XI rozpoczął się wraz z dojściem we Włoszech do władzy Benito Mussoliniego, a zakończył w przeddzień wybuchu drugiej wojny światowej, 10 lutego 1939 roku. Istotnym przełomem w stosunkach pomiędzy państwem włoskim a Stolicą Apostolską było podpisanie Paktów Laterańskich. Stanowiły one rozwiązanie tak zwanej kwestii rzymskiej i uwalniały papieża z „niewoli watykańskiej”, w której pozostawali od roku 1870. Pakty zawarto w roku 1929, składały się nań przygotowywane przez trzy lata dokumenty: porozumienie, konwencja finansowa i konkordat. Na mocy porozumienia pełną podmiotowość w rozumieniu prawa międzynarodowego uzyskało *Citta del Vaticano* o powierzchni 44 hektarów, z papieżem jako głową państwa. Konwencja finansowa regulowała zobowiązania finansowe Włoch powstałe w wyniku likwidacji Państwa Kościelnego. Konkordat zawierał rozwiązania niezwykle korzystne dla papieżstwa. Katolicyzm uznany został za religię państwową, prawo państwa włoskiego nie mogło być uchwalane w sposób sprzeczny z prawem kanonicznym, nauka religii stała się obowiązkowa w szkołach wszystkich szczebli, a pozostałe treści nauczania nie mogły być z nią niezgodne. Śluby kościelne, stanowiące jedyną formę zawarcia małżeństwa dla katolików, pociągały za sobą skutki cywilnoprawne, a sprawy małżeńskie podlegały jurysdykcji sądów duchownych. Natomiast Kościół podjął zobowiązanie, że kler wycofa się z wszelkich form aktywności politycznej. Konkordat ten należy do najważniejszych, obok zawartego w 1933 roku konkordatu z Trzecią Rzeszą, poprzedzonego konkordatami z trzema landami. Pius XI zawarł jedenaście konkordatów, między innymi w 1925 roku z Polską, a ponadto z Łotwą (1922), Rumunią (1927), Litwą (1927), Austrią (1933) i Jugosławią (1935).

Następcą Piusa XI został jego bliski współpracownik i sekretarz stanu, Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli, który przybrał imię Piusa XII. Był on jedynym kandydatem, stąd też konklawe trwało również jeden dzień, a wyboru dokonano w trzeciej turze; powszechne było przekonanie, że zmarły Pius XI życzył sobie Pacellego jako następcy.

Eugenio Pacelli urodził się w Rzymie 2 marca 1876 roku w rodzinie szlacheckiej od pokoleń związanej ze służbą urzędniczą w stolicy apostolskiej. Był człowiekiem o niezwykle szerokich zainteresowaniach, intelektualistą, znawcą sztuki klasycznej, filozofii i muzyki. W roku 1899 otrzymał święcenia kapłańskie, a w roku 1902 tytuł doktora praw. Pomimo to swoje powołanie widział raczej w służbie dyplomatycznej, niż w działalności naukowej czy duszpasterskiej. Już od 1901 roku pracował w watykańskim sekretariacie stanu. Jeszcze za pontyfikatu Benedykta XV, w roku 1917 mianowany został Pacelli nuncjuszem w Monachium, jednocześnie otrzymując sakrę arcybiskupią. Ponieważ istniały podówczas zasadnicze trudności w komunikowaniu się pomiędzy Rzymem a Monachium, pozwoliło to nuncjuszowi na podejmowanie wielu samodzielnych inicjatyw dyplomatycznych o charakterze pokojowym, które jednak nie zakończyły się sukcesem. W roku 1920 akredytował się Pacelli jako nuncjusz w Republice Weimarskiej. W tym okresie negocjował konkordaty, które zawarto następnie z Bawarią (1924), Prusami (1929) i Badenią (1932). Prowadził też, zakończone niepowodzeniem, rozmowy z Rosją Radziecką. Ich celem było uzyskanie zmian w radzieckiej polityce wyznaniowej, prawdopodobnie w zamian za uznanie ZSRR przez Watykan.

W 1929 roku powrócił Pacelli do Rzymu, gdzie, mianowany kardynałem, w 1930 roku objął stanowisko sekretarza

stanu. Będąc następcą kardynała Gaspariego na tym stanowisku, starał się dorównać swemu poprzednikowi, który przez ostatnie piętnaście lat jako sekretarz stanu miał do odnotowania takie sukcesy, jak przygotowanie pierwszego w dziejach Kodeksu Prawa Kanonicznego i negocjowanie licznych konkordatów. Sam Pacelli skoncentrował się w początkach urzędowania na przygotowywaniu konkordatu z Rzeszą i nadzorowaniu wprowadzania w życie konkordatu z Włochami. Odbywał też w owym czasie liczne podróże zagraniczne, spośród których na kształt jego późniejszego nauczania wpływ miała nade wszystko wizyta w USA w 1936 roku i spotkanie z prezydentem F.D. Rooseveltem.

W czasie swego dziewiętnastoletniego pontyfikatu Pius XII wyznaczył sekretarzem stanu kardynała Luigię Maglione, a po jego śmierci w 1944 roku sam pełnił związane z tą funkcją obowiązki. Czekają go niezwykle trudne czasy, kiedy to wiele z podejmowanych przez papieństwo inicjatyw dyplomatycznych zakończyło się niepowodzeniem.

Jak już wspomniano, tylko osiem miesięcy dzieliło wstąpienie Piusa XI na tron Piotrowy od objęcia rządów we Włoszech przez faszystów, w październiku 1922 roku. Niewątpliwie chęć ułożenia stosunków z nowym rządem, zakończenia trwającego od czasu zjednoczenia Włoch okresu „niewoli watykańskiej” papieża, połączona ze świadomością zagrożenia ze strony rozwijającego się ruchu komunistycznego i socjalistycznego (zagrożenia pojmowanego przez papieża jako możliwość upadku cywilizacji chrześcijańskiej) wpłynęły na polityczne i społeczne poglądy Piusa XI. Jak wiele wybitnych umysłów swojej epoki uległ on złudzeniom, że ruch faszystowski stać się może skuteczną zaporą dla ekspansji lewicy. Na pewno doświadczenie przeżytej w Polsce wojny

polsko-bolszewickiej 1920 roku pogłębiło w Piusie XI obawy przed komunizmem. Znana była również niechęć papieża, który odstąpił w tym względzie od nauczania Benedykta XV, do partii politycznych, postrzeganych przez niego jako organizacje sprzeczne z duchem solidaryzmu społecznego i stanowiące element nie akceptowanej podówczas demokracji. Zaważyć to mogło na uznaniu faszystów, zgodnie z ich intencjami, za organizatorów powszechnego „ruchu” jednoczącego wszystkie klasy społeczne. Świadczyć o tym może sprawa włoskiej partii chrześcijańsko-ludowej *Partito Popolare Italiana*, założonej w 1918 roku przez księdza Luigiego Sturzo za aprobatą papieża Benedykta XV i jego sekretarza stanu Gaspariego. Postępowy program tej partii (prawa kobiet, reforma rolna, autonomia gmin) zawierał w sobie także postulaty obrony praw Kościoła, rodziny, wolność religijną i uprawnienie Kościoła do swobodnego nauczania religii. Kościół wycofał wszelkie poparcie dla tej partii, a na mocy decyzji Sekretariatu Stanu duchowni mieli zerwać wszelkie kontakty z samą partią i jej prasą. Z jednej strony zaważył na tym fakt, że popularzy gotowi byli na współpracę z socjalistami, z drugiej – nadzieja papieża na pozyskanie od faszystów koncesji na rzecz Kościoła. Z kolei bliskie i długotrwałe związki przyszłego Piusa XII z Niemcami, krajem, kulturą i ludźmi, które poznał dobrze i które rozumiał i szanował, prowokowały do formułowania przeciw niemu zarzutów braku obiektywizmu i germanofilstwa. Niezmiennie kontrowersyjna pozostawała jeszcze w okresie przedwojennym decyzja Watykanu, aby zawrzeć z Trzecią Rzeszą konkordat.

Nie oznacza to jednak, że w wypowiedziach papieskich okresu pontyfikatu Piusa XI i Piusa XII nie pojawiały się elementy zasadniczej krytyki pod adresem doktryny i praktyki

państw faszystowskich – będą one jeszcze przedmiotem odrębnej analizy. Zarzuty formułowane pod adresem Piusa XI i jego następcy w związku z ich stosunkiem do faszyzmu sprowadzają się do dwóch głównych: braku zasadniczego pojęcia faszyzmu (podobnego chociażby do tego, jakie, w formie ekskomuniki spotkało w 1949 roku komunistów) w oficjalnych dokumentach watykańskich, oraz prowadzenia ugodowej polityki w stosunku do reżymów faszystowskich. Odpowiedzią Watykanu było wskazywanie na liczne inicjatywy pokojowe, jakie papieństwo podejmowało dla zapobieżenia wybuchowi drugiej wojny światowej i podkreślanie, że kierowała nim obawa, iż nasilające się represje ze strony reżymów faszystowskich dotknąć mogą katolików. Sprawa ta w istocie nie wydaje się podlegać jednoznacznej ocenie.

Trzydzieści lat pontyfikatu Piusa XII przypada na okres powojenny. Polityczny podział świata i powszechna ateizacja stanowiły problemy, wobec których Pius XII starał się zająć stanowisko, udało się to jednak dopiero jego następcy. Okazało się bowiem, że we współczesnym świecie poza aktualizacją poglądów konieczne jest także uwspółcześnienie form ich przekazu. Temu zadaniu Kościół Piusów nie sprostał, a Pius XII umierał 9 października 1958 roku pozostawiając testament, w którym pisał: „...uświadomiwszy sobie braki, niedoskonałości i błędy popełnione podczas tak długiego pontyfikatu i w tak ciężkich czasach, jaśniej ujrzałem mą niedoskonałość i niegodność”.

Pius XI wydał ponad dwadzieścia encyklik, spośród których dla nauczania społecznego Kościoła najistotniejsze znaczenie posiada wydana w 1931 roku, *Quadragesimo anno*. Pojawienie się tej encykliki, której pełny tytuł brzmi: *O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go*

do prawa ewangelicznego, zapoczątkowało tradycję, aby w pierwszym roku każdej dekady, w kolejne dziesięciolecie ukazania się *Rerum novarum*, papieże przekazywali światu najistotniejsze dokumenty nauczania społecznego swoich pontyfikatów.

Poza tą rocznicową encykliką nauczanie społeczne Kościoła zajmowało istotne miejsce także w encyklikach *Non abbiamo bisogno* (O „Akcji Katolickiej”) z roku 1931; *Mit brennender Sorge* (O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej) z 1937 roku; *Divini Redemptoris* (O bezbożnym komunizmie) z tegoż roku. Podobnie jak Leon XIII, również Pius XI uznał za podstawę filozoficzną swego nauczania system św. Tomasza z Akwinu, czemu dał wyraz w wydanej w roku 1923, w sześćsetlecie kanonizacji Tomasa, neotomistycznej encyklice *Studiorum Ducem*.

PAPIESKA OCENA WSPÓŁCZESNOŚCI

Encykliki społeczne Piusa XI zawierają elementy krytyczne dotyczące współczesnych rozwiązań doktrynalno-ustrojowych. Pojęcie „liberalizmu” w dokumentach papieskich omawianego okresu używane jest mało precyzyjnie, jako synonim kapitalizmu w ogóle, wolnego rynku, indywidualizmu lub jako intelektualne i ideowe zaplecze tych zjawisk społecznych i gospodarczych. Zaakceptowanie przez papieżstwo tej tak szeroko zdefiniowanej doktryny politycznej obwarowane zostało rozległym katalogiem warunków, które liberalizm musiałby spełnić, transformacji, jakim miałby ulec, aby zasłużyć na akceptację Kościoła. Nie był jednak liberalizm potępiony jako idea niezgodna z prawem bożym.

Liberalizm, któremu wytknięto wszelkie błędy, stał się nawet źródłem pewnych instytucji, których nauczanie społeczne Kościoła nie wahało się włączyć do katalogu zalecanych przez siebie rozwiązań. Z drugiej strony liberalizm, szczególnie w jego wydaniu ekonomicznym, uznano za ideę „reformowalną” i Kościół tej właśnie reformy zaczął się domagać. Inna i do dziś dyskutowana sprawa, to zagadnienie granic tożsamości: liberalizm, który przyjąłby proponowane zmiany, dla wielu przestałby być liberalizmem.

Należy więc papieską krytykę liberalizmu rozumieć w trzech uzupełniających się wzajemnie zakresach znaczeniowych. Po pierwsze, potępienia doczekała się myśl liberalna, a konkretnie głoszona przez nią definicja wolności, indywidualizmu, autonomii moralnej jednostki, atomizmu społecznego i utylitaryzmu. Po drugie, krytycznej analizie podlegał ustrój państwa kapitalistycznego opartego na zasadach liberalnych, czyli państwa radykalnie ograniczonego w swych działaniach interwencyjnych w stosunki gospodarcze, państwa zależnego wyłącznie od woli ludu, państwa immo-ralnego, działającego w granicach stanowionego prawa pozytywnego. Po trzecie w końcu, krytykowany był ustrój gospodarczy tego państwa, z jego mniej lub bardziej respektowaną zasadą wolnego rynku i nieskrępowanej konkurencji. Nawiązując do znanej tezy Maxa Webera, że u podstaw rozwoju kapitalizmu leży mentalność protestancka, możemy przyjąć, że także echa starcia tych dwóch systemów myślenia – katolickiego i protestanckiego – dadzą się odnaleźć w papieskiej krytyce liberalizmu.

Jak już wyjaśniono, papież Leon XIII zaakceptował kapitalistyczny ustrój o tyle, o ile uznał go za panującą rzeczywistość społeczną, której nie należy zmieniać w imię

restauracji starego porządku, lecz sanować przez wprowadzenie doń chrześcijańskich zasad. Encyklika *Rerum novarum* wyraźnie punktuje negatywne skutki wprowadzenia opartego na myśli liberalnej ustroju kapitalistycznego. Są to: niehumanitarna forma stosunków między pracownikami a pracodawcami w systemie pracy najemnej, koncentracja kapitału i związane z tym ubożenie klasy robotniczej, coraz silniej zarysowująca się walka klas i upadek moralności właściwy społeczeństwu skłóconemu, pozbawionemu perspektyw życiowych. Przekonaniu, że perspektyw takich, wbrew twierdzeniom zwolenników tej idei, nie zapewnia liberalna wizja wolności jednostki, dał już wyraz Leon XIII w roku 1888 w encyklice *Libertas*. Jak to wyraził Pius XI, Leon XIII „burzył bożyszczą liberalizmu”. Podobnie rzecz się ma z encykliką *Immortale Dei* z roku 1885, w której jako „wśród strasznych wieku zeszłego zaburzeń poczęte [...] podwaliny nowego prawa” wymienione zostały: zasada równości ludzi wynikająca z natury, suwerenność ludu, areligijność państwa i jego rozdział od Kościoła, wolność myśli i druku. Dekretacja stanowiska Stolicy Apostolskiej jest w tym przypadku jasna i surowa, wsparta dodatkowo została autorytetem znanych z konserwatyizmu poprzedników Leona XIII – Grzegorza XVI (encyklika *Mirari Vos* – 1832) i Piusa IX (*Syllabus*). Brzmi ona: „Mianowicie o tak zwanych nowożytnych «wolnościach» należy stać przy orzeczeniach Stolicy Apostolskiej i sądzić o nich jak ona sądzi”.

W latach pontyfikatu Piusa XI tradycyjnie, wzorem Leona XIII, krytyka dotyczyła liberalizmu (z oczywistych powodów historycznych w nauczaniu Piusa XII krytyka liberalizmu-kapitalizmu nie była szczególnie eksponowana) i, w znacznie większym stopniu, socjalizmu. Uwagi Piusa XI w tych

kwestiach pełne były zresztą odwołań do *Rerum novarum*. Należy także pamiętać, że czasy pontyfikatu Piusa XI to okres głębokiego kryzysu państwa liberalnego, które niewiele już ma wspólnego z teorią klasyczną i jak pisze Pius XI, „okazało się niezdołne do sprawiedliwego rozwiązania kwestii społecznej”. Podobnie jak Leon XIII zarówno Pius XI, jak i jego następca nie negowali zasad gospodarczych państwa liberalnego. Własność nadal uznawana była w nauczaniu społecznym Kościoła za prawo naturalne, najem pracowników również nie budził zasadniczych zastrzeżeń papieżstwa, zaś zasada wolnej konkurencji, mówiąc słowami Piusa XI, jest „w pewnych granicach słuszna i pożyteczna”. Stąd też liberalny kapitalizm nie jest „z natury zły” i „sam z siebie nie zasługuje na potępienie”. Negatywna strona gospodarki liberalnej to, podobnie jak w nauczaniu Leona XIII, fakt, że dochodzi do wyraźnego, choć nie zawsze zamierzonego przez pracodawców, zubożenia robotników, oraz uprzedmiotowienia pracowników najemnych, w sytuacji gdy „bardzo wielu pracodawców patrzyło na swoich robotników jak na proste narzędzie, bez troski o ich dusze, a nawet bez myśli o rzeczach wyższych”, jak możemy przeczytać w wydanej w roku 1931 encyklice społecznej *Quadragesimo anno*. Nie została więc potępiona w nauce Kościoła zasada indywidualnej własności, lecz jej absolutyzowanie w myśli liberalnej i praktyce państwa kapitalistycznego. Skutki tej absolutyzacji są wielorakie, lecz wydaje się, iż najważniejsze jest to, że może ona doprowadzić do pauperyzacji robotników, do sytuacji, kiedy: „Głoszono zdanie, że cały gromadzący się kapitał winien według niezłomnego prawa gospodarczego służyć do ręki bogatych i że to samo prawo sypcha robotników w stan wiecznej nędzy i na samą krawędź najniższej stopy życiowej.

Wprawdzie nie zawsze i nie wszędzie kształtowała się rzeczywistość w myśl tej liberalnej tzw. manchesterskiej teorii; nie da się jednak zaprzeczyć, że systematyczny rozwój ustroju społeczno-gospodarczego w tym właśnie kierunku zmierzał". Poza upadkiem materialnym rodzą te stosunki także zagrożenie moralne dla robotników, wówczas, gdy „bardzo wielu pracodawców patrzyło na swoich robotników jak na proste narzędzie, bez troski o ich dusze, a nawet bez myśli o rzeczach wyższych”.

Nie były nowością także oskarżenia teorii i praktyki liberalnej o głoszenie materializmu, laickiego modelu państwa, a w końcu indywidualizmu, który zasadniczo przeciwstawiał się postulowanemu modelowi państwa organicznego i głoszonej przez Kościół potrzebie istnienia w życiu społecznym ideału wspólnoty i poszanowania autorytetu. Atrofia tkanki społecznej, a szczególnie jej podstawowego ogniwa, rodziny, oto co zagraża społeczeństwu liberalnym, bowiem „błąd indywidualizmu zdusił i prawie zniszczył owo bujne niegdyś i szeroko przy pomocy różnych stowarzyszeń rozbudowane życie społeczne, że w końcu prawie same jednostki zostały i państwo, zresztą z niemałą dla samego państwa szkodą”. Błędne, zdaniem Piusa XI, są generalnie systemy ustrojowe propagujące równość, oparte na reżymie demokratycznym. W tej kwestii poglądy papieża od czasów Leona XIII nie uległy zmianie. Nie uszła jednak również uwadze papieża tendencja do przekształcania się państwa liberalnego w aparat represyjny, chroniący patologiczne, „imperialistyczne” elementy życia gospodarczego i społecznego, co zdaniem Piusa XI „obniża majestat państwa”.

Encyklika *Quadragesimo anno* jako „skrajność” określa: „tzw. «indywidualizm», w który społeczeństwo popada, lub do

którego się zbliża ten, kto zaprzecza społecznemu lub publicznemu charakterowi prawa własności albo go osłabia". Drugą tego typu „skrajność” stanowi propagowany przez komunistów „kolektywizm”. Kościół zarzuca obu tym rozwiązaniom jednostronność. W tym kontekście trudno nie zasygnalizować po dziś dzień trwającego sporu, dotyczącego zakwalifikowania propagowanego przez Kościół modelu własności i opartej na nim gospodarki jako rozwiązania typu „trzeciej drogi”. Była to popularna, począwszy od lat czterdziestych XX w., próba znalezienia doktrynalnego kompromisu, pośredniej drogi, łączącej zalety a eliminującej niedostatki z jednej strony liberalizmu a z drugiej socjalizmu. Samo papieństwo wydaje się być przeciwne takiej interpretacji swojego nauczania, jako że, jak wyjaśnia Pius XI: „Nie zwraca się [...] Papież o pomoc ani do liberalizmu gospodarczego, ani do socjalizmu: pierwszy bowiem okazał się niezdolny do sprawiedliwego rozwiązania kwestii społecznej, a drugi do radza lekarstwo, które jest stokroć gorsze od choroby”.

Najistotniejszy zarzut, jaki Pius XI wysunął pod adresem liberalizmu, dotyczył nie inspirowanej przez niego aktualnej praktyki ustrojowej, lecz historycznych konsekwencji. Sformułował papież swe oskarżenia nadzwyczaj jednoznacznie i dobitnie, kiedy w *Quadragesimo anno* pisał: „Jest obowiązkiem Naszego pasterskiego urzędu ostrzec [...] przed tym groźnym niebezpieczeństwem; oby wszyscy zapamiętali sobie, że ojcem tego obyczajowego i oświatowego socjalizmu był liberalizm, a spadkobiercą będzie bolszewizm”. Ten schemat rozwoju historycznego, szerzej potraktowany w encyklice *Divini Redemptoris*, nakładał na liberalizm odpowiedzialność za społeczne skutki socjalizmu, czyli za to, że społeczeństwo socjalistyczne „z jednej strony nie da się pojąć bez bardzo

silnego przymusu, z drugiej zaś hołduje również fałszywej idei wolności; odrzuca bowiem prawdziwie społeczny autorytet, który nie opiera się na doczesnych i materialnych pożytkach, ale pochodzi od Boga...” Zarzuty wobec socjalizmu, w tym i główny – laicyzm tej ideologii, nie uległy jak widać zasadniczej zmianie od czasów Leona XIII. Pius XI u progu lat trzydziestych zróżnicował jednak, korzystając z doświadczeń swych czasów, ocenę doktryn socjalistycznych. Z jednej strony, wymienił komunizm, system oparty na doktrynie Marksa i jego materializmie historycznym i dialektycznym. Głosi on otwarcie, jak pisał papież, zasadę kolektywizmu, walki klas i konieczność zniesienia własności prywatnej i dąży do tego drogą rewolucji i terroru, czyli przy użyciu niedopuszczalnej przemocy. W encyklice *Divini Redemptoris* za najbardziej niebezpieczną odmianę komunizmu uznany został „bolszewizm”, który z Moskwy „kieruje walką przeciw cywilizacji chrześcijańskiej”.

Stosunek Watykanu do socjalizmu kształtował się w dwóch etapach. W pierwszym, za czasów pontyfikatu Leona XIII, spotykamy się jedynie z socjalizmem, traktowanym jako zdobywająca zwolenników wśród społeczeństwa doktryna, w drugim, gdy znane już były rezultaty wprowadzania w życie tej doktryny, myśl Watykanu koncentruje się na rzeczywistości panującej w krajach socjalistycznych, na dalszym planie pozostawiając wyraźnie rozwój myśli socjalistycznej w pozostałych państwach. Encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno* rozważa sytuację z lat dwudziestych XX wieku. Stąd wyraźne jest w niej rozróżnienie socjalizmu od komunizmu. Komunizm, zdaniem Piusa XI, wyłonił się z socjalizmu w procesie podobnym do tego, który sprawił, że doktryny liberalne zmieniły się w imperialistyczne. Komunizm identyfikuje papież

z walką klas, całkowitą negacją własności prywatnej i głoszeniem ideałów rewolucyjnych. „W dążeniu do tych celów na wszystko się waży i przed niczym się nie cofa; a kiedy się dorwie do władzy, objawia nieprawdopodobną i strasliwą brutalność i nieludzką. Świadczą o tym okropna pożoga i ruiny, którymi znaczy olbrzymie przestrzenie Europy Wschodniej i Azji”. W efekcie obdarza Pius XI komunizm mianem niegodziwego i bezbożnego. Odróżnić od niego należy socjalizm jako mniej radykalny i rezygnujący z radykalizmu w kwestii własności, walki klas, odchodzący od haseł rewolucyjnych. Co więcej, „socjalizm przerażony swymi zasadami i użytkiem, który z nich zrobił komunizm, skłania się i zbliża do prawd uświęconych przez chrześcijańską tradycję, nie da się bowiem zaprzeczyć, że jego postulaty podobne są nieraz do sprawiedliwych postulatów, które stawiają chrześcijańscy reformatorzy społeczni”. Ten fakt nie wpływa jednak na nobilitację doktryny socjalistycznej, lecz świadczy dowodnie o jej zupełnej nieprzydatności, niepotrzebnie bowiem włącza on w odrębny system prawdy zawarte w nauce chrześcijańskiej. Stąd też potępienie spotyka dążenie niektórych świeckich chrześcijan, aby „ochrzcić socjalizm”. Zapada ostateczny wyrok: „socjalizm, czy jako teoria, czy jako zjawisko historyczne, czy jako akcja praktyczna, jeżeli jest prawdziwym socjalizmem, nie da się pogodzić z dogmatami Kościoła katolickiego”. Dzieje się tak dlatego, że nawet przy zbieżności niektórych postulatów społecznych socjalizm jest wrogi chrześcijaństwu, nie akceptując eschatologii chrześcijańskiej. Konkludując papież pisze: „Tego rodzaju sprawiedliwe postulaty i dążenia nie mają w sobie niczego, co by było przeciwstawne chrześcijańskiej prawdzie; tym bardziej nie są własnością socjalizmu. Kto zatem na nich poprzestaje, nie potrzebuje należeć do

socjalistycznego obozu. [...] Choć socjalizm, jak wszystkie błędy mieści w sobie część prawdy (czemu zresztą papieże nigdy nie przeczyli), opiera się jednak na podstawie takiej, swoistej nauki o społeczeństwie, która się z chrześcijaństwem nie godzi. Dlatego sprzecznymi pojęciami są określenia: socjalizm religijny, socjalizm chrześcijański: nie można być równocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą”.

Uwagi dotyczące socjalizmu odnaleźć możemy także w wypowiedziach ogólnych, traktujących o stosunku papieżstwa do systemów totalitarnych, ateistycznych, materialistycznych i racjonalistycznych. Z punktu widzenia Kościoła często się zdarza, że te same oceny dotyczą liberalizmu, faszyzmu i komunizmu. Spotykamy się z tym już w nauczaniu Leona XIII. Encyklika *Diuturnum illud* z 1881 r., podkreślając boskie źródła władzy państwowej, przeciwstawia się zarówno koncepcjom umowy społecznej, jak i wszelkim doktrynom – potraktowanym tu łącznie – „komunizmu, socjalizmu i nihilizmu”. Myśl ta rozwinięta została cztery lata później w encyklice *Immortale Dei*. Skoro władza państwowa pochodzi od Boga, wydawane przez nią prawa powinny być niesprzeczne z boskim prawem objawionym czy naturalnym – zaistnienie takiej sprzeczności zwalnia obywatela od podległości ustawom. Władza państwowa musi także konsekwentnie uznawać religię i Kościół jako nosiciele wyższej prawdy bożej – ich działanie jest bowiem zgodne z boskim planem kierowania światem. Nowością jest oznajmienie, że Kościół wyraża zgodę na wszystkie formy rządów, jeśli tylko, jak już pisaliśmy, ich działanie zgodne jest z „zasadami mądrości i sprawiedliwości”. Nie może więc państwo w żadnej formie sprzeciwiać się tym zasadom, a za odstępstwo od nich uznaje papież przyjęcie teorii suwerenności ludu, tezy o równości wszystkich ludzi,

teorii rozdziału Kościoła od państwa i wszelkie formy przesładowania religii.

W sześć lat po *Quadragesimo anno* papież Pius XI wydał encyklikę specjalnie poświęconą omawianej przez nas problematyce. Nosi ona tytuł *O bezbożnym komunizmie* i zwana jest *Divini Redemptoris*. Nie zawiera w porównaniu z *Quadragesimo anno* zbyt wielu nowych rozstrzygnięć doktrynalnych, godna jest jednak przypomnienia ze względu na szczególnie gwałtowny ton, nie posiadający precedensu w dziejach dokumentów doktrynalnych Stolicy Apostolskiej. Już w części wstępnej czytamy, iż narody „w przerażającym znajdują się niebezpieczeństwie popadnięcia na nowo w barbarzyństwo okropniejsze jeszcze aniżeli to, w którym większa część świata znajdowała się przed przyjściem Zbawiciela Bożego”. Słowa te poświęcone są wersji komunizmu, którą papież nazywa bolszewicką, widząc konkretne skutki jej zastosowania w „rzeczypospolitej rosyjskiej i meksykańskiej”, „jak i drogiej Nam Hiszpanii”. Bolszewizm jest to – według encykliki *Divini Redemptoris* – system materializmu dialektycznego i historycznego stworzony przez Karola Marksa, przy czym „teoretycy bolszewizmu twierdzą, że oni jedynie wyjaśniają go w myśl ich twórcy”.

Zdecydowanie antysocjalistyczną postawę zachowywał także przez cały okres swego pontyfikatu Pius XII, narażając się nawet na zarzuty niewspółmiernego potępienia socjalizmu w porównaniu z oskarżeniami, jakie formułował pod adresem faszyzmu. Wyrazem stanowiska Kościoła za czasów Piusa XII w stosunku do komunizmu było nałożenie na komunistów ekskomuniki dekretem Kongregacji Świętego Oficjum z 1 lipca 1949 roku. Ekskomuniką *ipso facto*, czyli bez potrzeby indywidualnego dekretowania obłożeni zostali wszyscy, którzy

należą do partii komunistycznej bądź „legitymują się jej względami”, wszyscy rozpowszechniający i propagujący książki, periodyki, dzienniki, czy ulotki głoszące doktrynę lub agitujące na rzecz ruchu komunistycznego, a także ich autorzy. Wierni Kościoła, którzy nie powstrzymają się od wymienionych wyżej form współpracy, uznani zostali za apostatów. Uzasadnieniem był fakt, iż doktryna komunistyczna, jako materialistyczna i bezbożna, jest prostym zaprzeczeniem nauki Chrystusa, stąd ekskomunice podlegają także ci współpracujący z komunizmem, którzy nigdy „słowem żadnym religii względów się nie odrzekli”. Swoje stanowisko dotyczące socjalizmu dobitnie wyraził Pius XII w czasie wygłoszonego w 1952 roku orędzia bożonarodzeniowego. Stwierdził wówczas, że: „Kościół zawsze podtrzymuje potępienie marksizmu, bo jego stałe prawo to obrona ludzi przed wpływami grozącymi ich zbawieniu wiecznemu”. W tym samym orędziu faszyzm obwiniony został jedynie za to, że niesie ze sobą groźbę wojny, czyli stanowi zagrożenie dla życia doczesnego. Brak wyraźnego potępienia faszyzmu w sytuacji, gdy nie mogło być już mowy o jakichkolwiek represjach ze strony wyznawców tej ideologii i nie trzeba było chronić ludności cywilnej, wywołał szeroką falę krytyki.

Zwykle mówi się, że stosunek Kościoła do faszyzmu określić można jako polityczną neutralność i moralne potępienie. Jest to jednak temat tak szeroki i tak żywe budzący emocje, że nie można go zamknąć w prostej formule. W naszym opracowaniu ograniczyć się mamy tylko do analizy oficjalnych dokumentów papieżstwa, a dokładniej – zawartych w nich wypowiedzi na temat faszyzmu. Wydaje się, że stosunek papieżstwa do faszyzmu zdeterminowało złudne przekonanie, które zresztą było powszechne w latach rodzenia się ruchu faszystowskiego, że stanowić on będzie alternatywę dla

tej części społeczeństwa, która gotowa by była ulec agitacji komunistycznej. Wierzano, że faszyci rozwiążą tzw. kwestię robotniczą, a jednocześnie utrwalą związek klas pracujących z tradycyjnymi wartościami społecznymi i tym samym oddalą widmo rewolucji. Powszechne jest także przekonanie, że monsignore Achille Ratti, jak pamiętamy, wizytator apostolski na Polskę i Litwę od 1918 roku, a w latach 1919-1921 nuncjusz w Warszawie, pilny obserwator zmagania Polski w wojnie z bolszewikami w 1920 roku (odmówił opuszczenia Warszawy w czasie radzieckiej ofensywy), żywił od tego czasu przekonanie o grozie i realności bolszewickiej inwazji na Europę. Stąd alternatywa faszystowska szczególnie u niego znajdowała poparcie. Achille Ratti w 1922 roku wybrany został papieżem i przybrał imię Piusa XI. Nie należy jednak mniemać, że Pius XI do końca swego pontyfikatu pozostał nieświadomy faszystowskiego zagrożenia – świadczą o tym jego encykliki. Faktem jest również, że w początkowych latach pontyfikatu papież ten starał się raczej „oswoić” faszyzm, między innymi zawierając konkordaty: w 1929 roku z Włochami i w 1933 roku z Niemcami.

Należy także zwrócić uwagę na inne czynniki, które pośrednio wspomogły faszystów. Papiestwo nie chciało wesprzeć partii politycznych o profilu chrześcijańskim i propagować licznego udziału wiernych w tych partiach, nie było także skłonne uznawać członkostwa katolików w partiach o charakterze demokratycznym. Uznanie przez Watykan takich partii politycznych spowodowałoby masowy w nich udział ludzi wierzących i stanowiłoby być może przeciwwagę dla faszystów, którzy, przypomnijmy, doszli do władzy przy zachowaniu formalnej legalności zarówno we Włoszech, jak i w Niemczech. Na postawę papieża wpłynął fakt, że sama

idea partii politycznej jest podstawowym filarem pluralizmu politycznego i społecznego, podczas gdy Kościół głosił wówczas niezmiennie społeczną jedność, solidaryzm, organicyzm. Faszyści demagogicznie głosili także jedność społeczną i państwową, chętnie przedstawiając się nie jako „partia”, lecz jako „ruch” społeczny gwarantujący całość i zwartość społeczną, a nie utrwalanie partyjnych podziałów. Wyraz swej nieufności w stosunku do współczesnego parlamentaryzmu dał już zresztą papież Pius XI w encyklice *Ubi arcano Dei* z 1922 roku, stwierdzając, że ustrój ten „bardziej niż inne rządy” sprzyja „nielojalnej walce stronnictw”. W Akcji Katolickiej widział papież znacznie większą skuteczność działania w dziedzinie odnowy życia społecznego, niż w jakiegokolwiek partii bezpośrednio biorącej udział w działalności parlamentarnej.

Z kolei następcą Piusa XI, Pius XII, który objął Stolicę Apostolską w 1939 roku, konsekwentnie, a zdaniem niektórych wręcz obsesyjnie, przestrzegał neutralności papieżstwa – nigdy w czasie trwania wojny nie potępił żadnej ze stron: ani państw Osi, ani Związku Radzieckiego. Zobowiązanie neutralności podjął jeszcze Pius XI w 1929 roku w Paktach Laterańskich. W czasie wojny neutralność była, jak głoszą źródła kościelne, ceną za możliwość podejmowania przez papieżstwo licznych działań dyplomatycznych i charytatywnych, nieoficjalnie prowadzonych przez papieżstwo, a mających na celu ocalenie wielu ludzi i szybsze zakończenie walk. Możliwe także, że oficjalne potępienie faszystowskiego ludobójstwa ze strony Watykanu okazałoby się groźne dla katolików w krajach objętych działaniami wojennymi. Nie uniknęło jednak papieżstwo, a personalnie papież Pius XII, krytyki za to, że również po 1945 roku takie oficjalne potępienie, chociażby w formie ekskomuniki, z ust głowy Kościoła nie padło.

Podobnym celem, jak zachowywanie przez papieństwo neutralności, służyć miało także utrzymywanie do 1945 roku nuncjatury w Berlinie, na czele której stał nuncjusz Cesare Orsenigo, oceniany zresztą krytycznie, jako polityk zbyt ugodowy, o nie dość silnej osobowości.

Zawarcie konkordatu z faszystowskimi Włochami nie stanowiło tamy dla papieskiej krytyki polityki rządu Mussoliniego. Cztery miesiące po zawarciu Paktów Laterańskich, w czerwcu 1929 roku, wydaje Pius XI encyklikę *Non abbiamo bisogno*. Papież, zwolennik korporacjonizmu, w encyklice występuje przeciw tej jego formie, którą reprezentuje faszyzm – struktury korporacyjnej podporządkowanej państwu. Właśnie totalna wszechwładza państwa, przypisywanie państwu cech ponadziemskich, absolutyzacja i deifikacja państwa są przedmiotem głównego nurtu krytycznego. Pius XI nazywa ten proces „statolatrią” i nie waha określić się go jako pogański. Ubóstwienie państwa ogranicza poważnie autonomię rodziny, pozbawia ją wpływu na wychowanie młodego pokolenia. Poddana partyjnej, państwowotwórczej indoktrynacji młodzież wyrasta w kręgu pojęć i wartości odległych od praw naturalnych i ducha chrześcijaństwa.

Ogólne zarzuty, formułowane przez papieństwo wobec faszyzmu zbieżne były niejednokrotnie z tymi, które dotyczyły także doktryn liberalnych i socjalistycznych. Chodziło o laicyzację państwa, propagację wartości materialnych, traktowanie jednostki głównie jako wytwórcy dóbr, jako element procesu produkcji i przekraczanie przez państwo zakresu uprawnień, coraz bardziej znaczące ingerowanie w sfery życia rodzinnego. W nauczaniu Piusa XI i jego następcy większość spośród tych zarzutów, znanych już z encyklik Leona XIII, rozciągnięta została także na faszyzm. Krytyczna ocena

dotycząca zaś wyłącznie doktryny faszystowskiej najpełniej wyrażona została w encyklice z 14 marca 1937 roku *Mit brennender Sorge*. Encyklika ta była reakcją na niedotrzymanie przez stronę niemiecką ustaleń konkordatu, podpisanego z III Rzeszą w 1933 roku. Gwarantował on Kościołowi swobodę głoszenia religii w państwie i wolność jej praktykowania, przez co rozumieć należało także nauczanie, wydawanie prasy katolickiej i funkcjonowanie organizacji katolickich, w granicach obowiązującego ustawodawstwa Rzeszy. *Mit brennender Sorge* udało się duchowieństwu niemieckiemu odczytać z ambon bez wiedzy gestapo, co wywołało dalej jeszcze idące naruszenia ze strony państwa autonomii Kościoła w Niemczech. Ten fakt stanowił następnie argument wyjaśniający, dlaczego Kościół unika konfrontacji z faszystami, poprzestając na akcjach dyplomatycznych, humanitarnych i charytatywnych w obronie interesów ludności cywilnej, także pochodzenia żydowskiego. Jednak holocaustu Pius XII również nie potępił.

Na początku encykliki papież wyjaśnił, dlaczego zawarty został konkordat z Rzeszą. Pisał: „Pomimo wielu ważkich wątpliwości [...] chcieliśmy wówczas Naszym synom i córkom w Niemczech w miarę możliwości zaoszczędzić tarć i cierpień, których w ówczesnych stosunkach z całą pewnością można by się było spodziewać. Chcieliśmy wówczas wszystkim pokazać czynem, że szukając jedynie Chrystusa i tego, co do Chrystusa należy wyciągamy do wszystkich rękę do zgody tak długo, dopóki ktoś jej nie odtrąci”. Następnie dokonał papież krytycznej analizy tych spośród elementów doktryny faszystowskiej, które wyraźnie sprzeczne są z dogmatyką katolicką i zasługiwały na miano „neopogańskich”. Potępiona została faszystowska zasada wodzostwa, świętokradcze

równanie Boga z człowiekiem, stającym się przez to „obłąkanym prorokiem, głoszącym urojenia”. Jako szczególnie podatną na błędy ideologii faszystowskiej uznał papież młodzież, której wychowanie przejęło na siebie w znacznej części państwo, umniejszając jednocześnie rolę rodziny i religii w tym względzie. Nade wszystko zaś neopogaństwo zastępuje ideę Boga osobowego przez panteizm, wierzenia starogermańskie, wynoszenie poza wymiar ziemski rasy, narodu i państwa, ubóstwienie państwa (statolatRIA); wszystko to stanowi podważenie przykazań dekalogu, głoszących iż „nie będziesz miał cudzych bogów przede mną” i zakazujących nadużywania imienia Boskiego. Papież konkludował, iż: „Tylko płytkie umysły mogą popaść w ten błąd, by mówić o Bogu narodowym, o religii narodowej, tylko one mogą podjąć daremną próbę, by w granicach jednego tylko narodu, w ciasnocie krwi jednej rasy zamknąć Boga, Stwórcę wszechświata, Króla i Prawodawcę wszystkich narodów, wobec którego wielkości są narody jakoby krople u wiadra” Pius XI, a także jego następca, Pius XII, źródła faszyzmu widzą w „stopniowej dechryścianizacji jednostek i społeczeństw”, rodzącej „bezideowość”, „rozluźnienie obyczajów” i „pustkę moralną”. Jak głosi Pius XII w orędziu na wigilię Bożego Narodzenia 1941 roku, na tym właśnie gruncie plenią się „namiastki religijne, czy mitologiczne, narodowe, czy międzynarodowe”. Zagrożenie jest, zdaniem papieża, na tyle poważne, że doprowadzić może wręcz do upadku chrześcijańskiej cywilizacji.

Przy okazji krytykowania postaw nacjonalistycznych papież przypomina, że nie mają uzasadnienia wszelkie próby utworzenia Kościołów narodowych. Wiara w naród i w jego nieśmiertelność, przypisywanie mu cech nadprzyrodzonych prowadzą zdaniem Piusa XI do przekroczenia w dbałości

o realizację celów narodowych, granic moralności. Głosząc zasadę, że: „Nigdy nie jest pożyteczne, co równocześnie nie jest moralnie dobre”, uznał papież za pozytywne uczucia patriotyczne, skłaniające do działania na rzecz własnego narodu, jednak nie przekraczające zasad dobra moralnego. Patriotyzm, kultywowanie odrębności narodowej, pluralizm narodowy i specyfika każdej nacji określana jako charakter narodowy, wymienione zostały jako wartości pozytywne także przez Piusa XII w encyklice *Summi Pontificatus* z 20 października 1939 roku, gdzie wyraźnie podkreślono, że „umiłowanie miłości chrześcijańskiej nie wyklucza cnoty patriotyzmu”. Podobne rozważania na temat faszyzmu, jako zagrożenia dla cywilizacji chrześcijańskiej, kontynuował Pius XII w orędziu wigilijnym w roku 1941. W tym miejscu papieska krytyka faszyzmu zbliżyła się do oceny socjalizmu. Obie te doktryny kreują świat będący antytezą chrześcijaństwa. O nich też łącznie myślał papież, gdy pisał o „namiastkach religijnych czy mitologicznych, narodowych, czy międzynarodowych”. W *Summi pontificatus* skoncentrował się Pius XII także na krytycznej analizie totalnego państwa faszystowskiego. Znajdujemy tu szczegółowy opis zjawiska statolatrii, absolutyzmu państwa polegającego na tym, że uzurpuje sobie ono uprawnienia właściwe jedynie Stwórcy i neguje podległość jakiemukolwiek autorytetowi, także Boskiemu, zagraża autonomii jednostki i rodziny niekorzystnie oddziałuje na gospodarkę, eliminując z niej pierwiastek swobodnej inicjatywy jednostek, w końcu zagraża porządkowi i pokojowi w skali międzynarodowej.

Encyklika *Summi Pontificatus* godna jest przypomnienia także i dlatego, że zawiera fragment skierowany do Polaków, stanowiących pierwsze ofiary wojny, a bliskich papieżowi jako

obywatele „tej Polski, która przez swą niezłomną wierność dla Kościoła i przez wielkie zasługi, jakie zdobyła, broniąc chrześcijańskiej kultury i cywilizacji – o czym historia nigdy nie zapomni – ma prawo do ludzkiego i braterskiego współczucia całej ludzkości”. Po tym akcie poparcia dla Polski papież Pius XII unikał zasadniczo (wyjątek stanowiła np. alokucja z 2 czerwca 1943 roku) oficjalnych enuncjacji na jej temat, mimo że apelował o to między innymi polski ambasador Kazimierz Papée, ambasador Francji w Watykanie, arcybiskup Hlond, prezydent Raczkiewicz i biskup Radoński. Odpowiedzią Watykanu była teza o konieczności zachowania bezstronności; Watykan nie rezygnując z moralnego potępienia faszyzmu, starał się o zachowanie politycznej bezstronności. Neutralność tę zachował papież i wtedy, gdy nakłaniano go do uznania napaści Niemiec na ZSRR jako krucjaty antykomunistycznej. Wyłom w owej neutralności stanowiły depesze do monarchów Belgii, Holandii i Luksemburga w związku z zaatakowaniem ich państw przez Niemców, choć i ten gest uznać można za podkreślenie zasady poszanowania neutralności, w jakiej te państwa się znajdowały.

Sąd Piusa XII na temat faszyzmu wyrażony został ostatecznie już po zakończeniu wojny w przemówieniu do Św. Kolegium Kardynałów z 2 czerwca 1945 roku. Uznał w nim papież po raz kolejny słuszność zawarcia konkordatu z Niemcami w 1933 roku, jako że zdaniem papieża „przyniósł on pewne korzyści, a przynajmniej przeszkodził większemu złu”, mimo licznych, wspomnianych w przemówieniu przykładów łamania przez Niemców jego postanowień. Powtarzając następnie główne tezy *Mit brennender Sorge*, Pius XII wspominał o ofiarach wojny, koncentrując się na stratach, jakie poniosło duchowieństwo, na statystykach zabitych i zame-

czonych księży i zakonników. Nie można nie zauważyć także osobistego żalu papieża, który spędził w Niemczech dwanaście lat i miał „...sposobność poznać wielkie przymioty tego narodu i osobiście zetknąć się z jego najlepszymi przedstawicielami. Stąd żywimy nadzieję, że będzie się on mógł podnieść z powrotem do godności i do nowego życia, kiedy odtrąci od siebie to szatańskie widmo narodowego socjalizmu i kiedy winowajcy [...] odpokutują popełnione przez się czyny”.

KONTYNUACJA I ROZWINIĘCIE NAUKI LEONA XIII

Papież Pius XI, był jak wiemy, wybitnym kontynuatorem myśli społecznej Kościoła. Wprowadził on w Kościele zwyczaj, aby w dziesiątnicę *Rerum novarum*, dnia 15 maja pierwszego roku każdej dekady, sformułowana została, najlepiej w formie encykliki, ważna wypowiedź papieżstwa dotycząca kwestii społecznych. Sam zapoczątkował ową tradycję wydaną w roku 1931, w czterdziestolecie ukazania się *Rerum novarum*, encykliką *Quadragesimo anno*. Była to pierwsza encyklika skierowana do wszystkich wiernych, a nie tylko do hierarchów Kościoła. Jej oficjalny tytuł brzmi: *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii*.

Charakterystyczne jest, że zarówno Pius XI, jak i Pius XII, głosząc zasadę subsydiarności („państwo ma być pomocnikiem w osiągnięciu tej [natury ludzkiej – K.Ch.] doskonałości” – pisze Pius XII) i protestując przeciw absolutyzmowi państwa, dostrzegają, że szkodzi on także samemu państwu. Według Piusa XI oddanie przez państwo części władzy „niższym

społecznościom” pozwoli mu na „swobodniejsze, bardziej stanowcze i skuteczniejsze wykonywanie tych obowiązków, które wyłącznie do niego należą i które tylko ono może wykonać, mianowicie: kierownictwo, kontrola, nacisk, karanie nadużyć...” Zdaniem zaś Piusa XII, państwo uzurpujące sobie pełnię praw, w tym i prawa boskie, traci autorytet, ponieważ „odwołuje się tylko do jakiejś nieskrystalizowanej i niepewnej idei autorytetu czysto ziemskiego”. W *Quadragesimo anno* idea subsydiarności wiąże się z korporacjonizmem i krytyką państwa socjalistycznego. Poza państwem myśl Kościoła zwraca uwagę na jeszcze jedną szczególną formę wspólnoty, na naród. Rozwija ten temat Pius XI w *Mit brennender Sorge*, gdzie przestrzegając przed czynieniem z narodu bytu mistycznego, wzywa do zachowania należytych proporcji – „wierność dla swej ojczyzny nie może się sprzeniewierzyć swemu Bogu, swemu Kościołowi i swej wiecznej ojczyźnie i stać się wobec nich zbiegiem i zdrajcą”.

Z krytyką czysto ziemskiego autorytetu wiąże się także uznanie pozytywizmu prawniczego za ideę szkodliwą i niebezpieczną dla społeczeństwa, co też uczynił Pius XII w *Przemówieniu wigilijnym* z 1942 roku. Charakteryzuje w nim papież pozytywizm prawniczy jako teorię przypisującą prawu czysto ludzkie pochodzenie i odrywającą prawo od moralności. Jest to kolejna deklaracja papieża, że nie wolno dopuścić do „zignorowania wszelkiej zależności, która wiąże państwo z wolą bożą” w państwie, któremu Pius XI nakazuje pamiętać, że „rządzić”, to znaczy tyle, co „służyć”.

Można generalnie powiedzieć, że Pius XI w dziedzinie formułowania zasad myśli społecznej Kościoła kontynuował założenia doktrynalne przyjęte przez Leona XIII, nadając nowocześniejsze formy konkretnym rozwiązaniom i dosto-

sowując naukę do wymogów wieku XX z jego nowymi, ważnymi problemami. W porównaniu z Leonem XIII silniej podkreślona została dwoistość prawa własności, jego charakter indywidualny i zarazem społeczny. Hasłem pozostawało „usunięcie proletaryzmu przez uwłaszczenie proletariatu”. Możliwość usunięcia proletaryzmu i wszelkich innych niedoskonałości życia widzi Pius XI nadal w społeczeństwie organicznym i solidarystycznym. Coraz wyraźniejsze są także elementy personalistyczne w nauczaniu Kościoła – ich początków komentatorzy dopatrują się w nauce św. Tomasza i encyklikach Leona XIII. Personalizm spełniać zaczyna funkcję alternatywną dla indywidualizmu liberalnego i komunistycznego kolektywizmu. Jest pojęciem szerszym i pełniejszym, akcentującym wymiar duchowy osoby ludzkiej i prawa do materialnego zabezpieczenia godnych warunków życia.

Podstawową instytucją przewidzianą w *Quadragesimo anno* dla budowania sprawiedliwości społecznej pozostaje płaca rodzinna. Jednak Pius XI zwraca uwagę na powiązanie problemu płacy z problemem bezrobocia i żąda takiej regulacji płac, aby wspomagała ona kwestię zatrudnienia. Papież przestrzega również przed nadmiernymi żądaniami płacowymi, przed nieliczeniem się pracowników w tym względzie z ogólną kondycją przedsiębiorstwa – żądania takie prowadzą często do ruiny zakładu pracy i są w efekcie dla robotników samobójcze. Ważne jest także dla rozwoju gospodarki organiczne traktowanie różnych jej elementów, czego skutkiem ma być to, iż „poszczególne gałęzie wytwórczości spoją się i zjednoczą w jeden jakby organizm, aby na wzór członków ciała ludzkiego udzielać sobie wzajemnie pomocy i uzupełniać się”. Chodzi tu nade wszystko o wyrównanie dysproporcji w cenach produkcji i usług między przemysłem a rolnictwem. Jak

możemy zauważyć, jest to również element krytyczny w stosunku do nieskrępowanej gospodarki wolnorynkowej. Na jej pełną akceptację nigdy nie pozwolił Kościołowi prymat *boni communis*, także zasadniczo przeciwstawny pozostawał w stosunku do liberalnego indywidualizmu.

Nawiązując do klasycznego podziału sprawiedliwości na rozdzielczą i zamienną, Pius XI widzi zastosowanie tej drugiej do stosunków pomiędzy kapitałem a pracą. Przypomnijmy, że sprawiedliwość zamienna oznacza pełną ekwiwalentność świadczonych dóbr. Ponieważ jednak stosowanie tej sprawiedliwości, dającej się zapisać, jak przekonywał już Arystoteles, arytmetycznie, nie wyczerpuje wszelkich subtelności we wzajemnych stosunkach między ludźmi, nie jest ona w stanie, zdaniem papieża, w pełni zastąpić zarówno „zasad zdrowego rozumu”, jak i „chrześcijańskiej miłości”. Dopiero korelacja tych czynników pozwoli uwzględnić wszystkie, osobiste i społeczne, aspekty stosunku pracy.

Pozostając pryncypialnie zwolennikiem własności prywatnej, Pius XI, podobnie jak Leon XIII, jest przeciwnikiem zbytniego rozwarstwienia społeczeństwa. Postulat upowszechnienia własności ma też funkcję niwelacyjną w stosunku do różnic majątkowych. Poza zrównaniem formalnym – każdy człowiek z natury ma prawo do własności prywatnej, papiesstwo zabiega o materialny wyraz tej prawnonaturalnej równości – każdy może stać się współwłaścicielem lub właścicielem. Siłą rzeczy wymaga to od ludzi szczególnie bogatych wyzbycia się części ich majątku. Papiesstwo wspiera tu podatkową politykę państwa, wspiera również nowe, poza placą rodzinną, sposoby upowszechniania własności. Pius XI uważa, że jednym ze sposobów jest uzupełnienie umowy najmu między pracownikiem a pracodawcą o umowę spółki. Pro-

wadzi to do uznania udziału robotnika we własności, zarządzie, a nawet zyskach przedsiębiorstwa. Przestrzega zresztą Pius XI przed stosowaniem w gospodarce gotowych formuł i absolutyzowaniem jakichkolwiek dogmatycznych reguł ekonomicznych. Nowością na skalę światową jest także fakt, że, dostrzeżony, dostał międzynarodowy aspekt stosunków gospodarczych i wysunięty postulat ich koordynacji w ramach międzynarodowej organizacji gospodarczej.

Poza warstwą krytyczną nauczanie społeczne Kościoła formułowało także cały szereg rozwiązań pozytywnych. Po raz pierwszy i jedyny w dotychczasowych dziejach nauczania społecznego papież Pius XI opowiedział się za konkretnym modelem ustrojowym. Ustrojem tym był korporacjonizm.

Idea korporacjonizmu przeżywała w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku rozkwit, aczkolwiek korporacjonizm chrześcijański ma znacznie odleglejsze tradycje. Sięgają one wieku dziewiętnastego i dotyczą przede wszystkim prac prekursorów nauczania społecznego Kościoła, w pewnej mierze twórcy niemieckiej szkoły katolicyzmu społecznego, biskupa Moguncji Wilhelma Emmanuela von Kettlera, a w szczególności głównych przedstawicieli jego odmiany austriackiej (Karla von Vogelsanga) i francuskiej (La Tour du Pina i de Muna).

Korporacjonizm wydawał się stanowić remedium na zastrzające się konflikty społeczne, negował bowiem zasadniczo podkreślane przez marksistów nieprzezwyciężalne antagonizmy pomiędzy kapitałem a pracą. Dla Kościoła był godny zaakceptowania ze względu na to, że odpowiadał hasłu solidaryzmu społecznego, głoszonemu w nauczaniu społecznym Kościoła konsekwentnie i przeciwstawionemu teorii o walce klas. Z drugiej strony miał korporacjonizm osłabić dominację

gospodarki wolnorynkowej. Jakkolwiek nie w zupełności negowana, a „w pewnych granicach słuszna i pożyteczna”, była jednak wolna konkurencja pożywką dla zbyt daleko idącego rozwoju indywidualizmu, stanowiła także zagrożenie, jako „siła ślepa i niepohamowana w swej gwałtowności”.

Korporacjonizm był ideą, którą wcielano w życie także we Włoszech Mussoliniego, widząc w nim realizację hasła monolityczności oddanego państwu społeczeństwa. W owym właśnie podporządkowaniu państwa tkwiła zasadnicza różnica pomiędzy korporacjonizmem faszystowskim a tym, który propagował Pius XI. Według niego bowiem korporacje winny cieszyć się pełną autonomią, a państwu przypadać by miała wyłącznie rola arbitra, zgodnie z głoszoną konsekwentnie zasadą subsydiaryzmu, nazwanego w *Quadragesimo anno* „najwyższym prawem filozofii społecznej”. Oto jak zdefiniował tę zasadę Pius XI: „...co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może działać, tego jej nie wolno wydierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym”.

Głoszenie tej zasady nie przeszkodziło faktowi, że Pius XI w porównaniu z Leonem XIII był zwolennikiem silniejszego wpływu państwa na życie społeczne i gospodarcze. Do zadań państwa zaliczył bowiem: „kierownictwo, kontrolę, nacisk, karanie nadużyć”, a także, przy zakazie strajków i lokautów, rozsądzanie ewentualnych sporów wynikłych pomiędzy pracownikami a pracodawcami. Nie podważając ugruntowanej już w nauczaniu społecznym Kościoła subsydiarnej roli państwa, papież Pius XI wzmacniał jego pozycje w porównaniu z nauczaniem Leona XIII, co zrozumiałe w dekadzie lat

trzydziestych, gdy generalnie krytyce poddany został liberalny model państwa, które w wielu krajach przeżywało transformację w kierunku modelu autorytarnego.

Ustrój korporacyjny propagowany przez papieża poza celami społecznymi i gospodarczymi winien realizować także cele etyczne i stanowić wyraźną zaporę dla organizacji socjalistycznych, która zdolna byłaby do „uniemożliwienia ich knowań”. Wyjaśniając swój projekt utworzenia korporacji, określanych także mianem „stanów zawodowych”, papież Pius XI odwoływał się do teorii społeczności organicznej św. Tomasza z Akwinu, według której „ustrój [...] jest jednością powstałą z dobrego złożenia wielości”. Owe stany zawodowe miały łączyć według rodzaju wytwarzanej produkcji lub świadczonych usług, a więc w układzie branżowym, zarówno pracowników, jak i pracodawców, w procesie pracy ożywionych dążeniem do realizacji wspólnego interesu, jakim jest dbałość o optymalne jej rezultaty. Miejsce tak określonego stanu zawodowego odnajdywał papież wśród społeczności naturalnych, wśród których na czele wysuwa się rodzina, a do których należy też wspólnota zamieszkania, gmina.

Istnienie korporacji nie wykluczało zdaniem papieża możliwości tworzenia związków zawodowych, które skupiałyby oddzielnie przedstawicieli pracowników i pracodawców. Dotyczyło to także innych stowarzyszeń, skupiających ludzi różnych grup zawodowych (papież miał tu zapewne na myśli przede wszystkim Akcję Katolicką). Przeciwnie, stany zawodowe stać się miały forum, na którym te związki uzgadniałyby swe dążenia w celu osiągnięcia wspólnej korzyści. Wykluczył jednak papież konfrontacyjny charakter związków zawodowych, uznał także pełną swobodę należenia lub nie do tych organizacji. Państwo jako arbiter nadawać miało związkom

osobowość prawną, nadając im przywilej monopolu. Istnienie jednego związku dla każdej ze stron umowy o pracę ułatwiałoby rokowania dotyczące warunków najmu do pracy i układów zbiorowych. Istotną zmianą w stosunku do nauczania Leona XIII było natomiast to, że Pius XI dopuścił możliwość istnienia związków, które nie byłyby związkami katolickimi. Koncesję tę wymusiła na papieżu bieżąca sytuacja, w której „tworzeniu katolickich związków zawodowych przez katolików przeszkadzały bądź ustawy państwowe, bądź szczególne warunki gospodarcze, bądź pożałowania godzien rozstrój poglądów i uczuć dzisiejszego społeczeństwa, bądź wreszcie nagląca konieczność skupienia prac i sił w celu przeciwstawienia się obozowi przewrotu”.

Projekt ustroju korporacyjnego oparł Pius XI na uznaniu określonego modelu gospodarczego. Jego podstawą, tak jak u Leona XIII, jest uznanie prawa do posiadania własności za niewzruszalną i świętą zasadę prawa naturalnego i związane z tą dekreacją postulowanie upowszechnienia własności. Papież, silniej jeszcze niż Leon XIII, podkreśla konieczność rozróżnienia „podwójnego charakteru własności, tj. indywidualnego, który służy dobru jednostek, i społecznego, który dobro publiczne ma na względzie”. Uwagę tę odczytywać należy w kontekście krytyki zwolenników liberalizmu („indywidualizmu”), który „zaprzecza społecznemu lub publicznemu charakterowi prawa własności albo go osłabia”, i socjalizmu „(kolektywizmu”), który „odrzuca lub osłabia indywidualny i prywatny charakter własności”. Charakterystyczne dla nauczania Piusa XI jest powierzenie władzy państwowej określania granic społecznych zobowiązań posiadaczy własności, jeżeli powstaną w tym względzie jakieś spory. Podstawę społecznego charakteru własności stanowi odwieczna w Kościele

kategoria *bonum communae* – dobra wspólnego, jako ostatecznego celu istnienia wszelkich instytucji społecznych. Ważne było podkreślenie, że powszechne prawo do użytkowania nie jest prawem rodzącym po stronie uprawnionych jakiegokolwiek roszczenia, a jedynie prawem moralnym, którego realizacja uzależniona jest od cnót moralnych osób posiadających własność. To, że te osoby nie realizowały owej powinności moralnej, nie stanowi podstawy do pozbawienia, bądź ograniczenia ich prawa własności.

Dla realizacji prawa indywidualnego posiadania konieczne jest istnienie mechanizmu, który umożliwiłby upowszechnienie własności, także wśród pracowników najemnych, tym bardziej że to oni właśnie swoją pracą tworzą materialny substrat własności. Ten mechanizm nadal stanowić miała propagowana przez Leona XIII płaca rodzinna, czyli takie określanie wysokości salariatu, które pozwoliłoby na oszczędzanie i w następstwie nabycie własności przez każdego pracownika najemnego po latach uczciwej pracy Pius XI proponował również udział robotników we własności, zarządzie i zyskach przedsiębiorstw przez połączenie stosunku najmu z umową spółki pomiędzy pracodawcami a pracownikami. Ideę tę zresztą już realizowano w praktyce w latach trzydziestych. Istotna była jednak uwaga papieża, że względy dobra powszechnego i solidaryzmu klasowego wymagają także ochrony pracodawców – właścicieli kapitału, i żądania płacowe robotników w żadnym przypadku nie mogą być realizowane kosztem „stanu przedsiębiorstwa i praw jego właściciela”. Zresztą zbyt wysokie zarobki (podobnie zresztą jak zbyt niskie) stanowić mogą przyczynę i innych niekorzystnych zjawisk gospodarczych, nade wszystko bezrobocia.

W przedstawionych powyżej postulatach uzdrowienia gospodarki dostrzec można pewną niekonsekwencję, polegającą

ca na tym, że, z jednej strony, zalecał papież realizację zasad sprawiedliwości w tej mierze jedynie zgodnie z dobrą wolą właścicieli, z drugiej zaś nie wykluczał korzystania z uprawnień władzy państwowej dla egzekwowania prawidłowych relacji pomiędzy kapitałem a pracą. Wyraźnie jednak istnieje granica dla ingerencji państwa w stosunki gospodarcze. W żadnym przypadku nie może ono pozbawiać obywateli ich własności.

Dla wsparcia społecznego postulowanego modelu gospodarczego Pius XI przewidywał istotną rolę Akcji Katolickiej. Negowanie przez papiestwo tej epoki konieczności działania partii politycznych, wspomniane wyżej wymogi wspólnego, solidarnego działania, wpływały na sformułowanie przez Piusa XI idei złączenia wszelkich nurtów aktywności społecznej i religijnej laikatu w jednej, powszechnej, działającej we wszystkich krajach według podobnego schematu organizacyjnego, Akcji Katolickiej.

Inicjatywa stworzenia Akcji Katolickiej należała do papieża Piusa XI, choć sama idea powstała jeszcze w XIX wieku po upadku Państwa Kościelnego i rozwijana była za pontyfikatu Piusa X (encyklika *Il fermo propositio* – 1905). Sam Pius XI za ojca duchowego Akcji uznawał Wincentego Palottiego, założyciela Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego.

Cele Akcji Katolickiej sformułowane zostały w encyklikach Piusa XI: *Ubi arcano Dei* z roku 1922, *Rerum omnium* z 1923 i w liście Piusa XI do kardynała Bertrama z dnia 13 listopada 1928 roku. Temat Akcji został poruszony także w encyklice *Non abbiamo bisogno* z 1931 roku, w której Pius XI bronił tej organizacji laikatu przed zarzutami padającymi ze strony rządzącej partii faszystowskiej, dotyczącymi politycznego zaangażowania ogniw organizacyjnych Akcji.

Papież podkreśla, że Akcja ma być apolityczna („zarówno z własnej swej natury i istoty) [...] (jak i wskutek Naszych ścisłych i kategorycznych dyrektyw i djapozycji, stoi poza i ponad wszelką polityką partyjną”), aczkolwiek nie pozbawiona akcentów społecznych, prowadzona w formie powszechnego kapłaństwa, zakładająca cele odnowy moralnej, aktywizację ludzi wierzących w ich środowisku, przeciwstawianie się laicyzacji życia codziennego współczesnych społeczeństw. Zadaniem Akcji Katolickiej miało być także ujednoczenie form aktywności laikatu w różnych krajach. Według Piusa XI działalność Akcji stanowić miała „wypełnienie powszechnego kapłaństwa”. W encyklice *Quadragesimo anno* tegoż papieża pada postulat włączenia aktywistów Akcji Katolickiej (aczkolwiek nie jej samej, bowiem ta „nie prowadzi właściwej działalności zawodowo-organizacyjnej, bądź politycznej”) do kształtowania ustroju korporacyjnego, dla zrównoważenia groźby dominacji aparatu państwowego nad społeczeństwem i dla realizacji idei solidaryzmu społecznego, poprzez program „odrodzenia moralnego”. Wyraźnie podkreślana była także dążność do artykułowania przez Akcję Katolicką swoich idei w prasie i filmie i stworzenia pożądaných dla Kościoła modeli owych środków przekazu. Prowadzono szeroko zakrojoną akcję wydawniczą, kulturalną i szkoleniową. Pozytywne skutki tej działalności nie wykluczały jednak faktu, że w wielu konkretnych sytuacjach ogniwa A. K. i poszczególni jej działacze włączali się bardzo energicznie w działania polityczne.

Działania Akcji podporządkowano hierarchii kościelnej. Opozycja widziała w rozwoju organizacji tego ruchu instrument klerykalizacji życia, choć intencje twórców Akcji Katolickiej zmierzały właśnie do zrównoważenia wpływów duchowieństwa aktywnie działającym laikatem. Niewątpliwie jednak

działalność Akcji Katolickiej zaowocowała ożywieniem religijnym społeczeństw.

Szczególnie aktywnie Akcja Katolicka działała we Włoszech, gdzie miała ona objąć swoim zasięgiem wszystkie formy aktywności społecznej laikatu. Jak już była mowa, pozbawiono tam łączności z Kościołem partię chrześcijańsko-demokratyczną *Partito Popolare Italiana* i właśnie Akcja Katolicka stać się miała alternatywą dla katolików związanych uprzednio z tą partią. Włoska Akcja Katolicka działała, powołana przez Piusa XI, od listopada 1922 roku, kierując się statutem z roku 1923, pod zarządkiem Rady Generalnej mianowanej przez papieża (struktura obejmować miała także diecezje i parafie) i z hasłem *Pax Christi in Regno Christi*. Intencją Piusa XI było stworzenie we Włoszech modelowych rozwiązań. Organizacja była tzw. czterokolumnowa, kolumny tworzyli mężczyźni, kobiety i oddzielnie, młodzież męska i żeńska. Model ten często był krytykowany i zastępowano go w innych krajach systemem organizacyjnym opartym na grupach zawodowych i stanowych.

Faszyści zajęli stanowisko wyraźnie wrogie Akcji Katolickiej. Pius XI, co podkreślił w wydanej w 1937 roku encyklice *Mit brennender Sorge*, widział w niej remedium na faszyzację życia i narzędzie rechrystianizacji zagrożonych nią społeczeństw. Podobną rolę odgrywać miał ten ruch w obliczu inwazji ideologii komunistycznej (encyklika *Divini Redemptoris*) i przeciwdziałać jej poprzez prowadzenie szeroko zakrojonej akcji propagandowo-uświadamiającej i edukacyjnej. Zwraca się w tej encyklice szczególną uwagę na działanie Akcji Katolickiej w środowisku pracy, w kręgach robotniczych jako najbardziej zagrożonych komunistyczną propagandą. Podkreśla się jednocześnie antyliberalne nastawienie Akcji

Katolickiej. Również następca Piusa XI na Stolicy Apostolskiej, Pius XII na początku swego pontyfikatu, w encyklice *Summi pontificatus* podkreślał znaczenie Akcji Katolickiej „w obliczu grozy chwili współczesnej”.

NOWE IDEE PIUSA XII

Poglądy prezentowane przez Piusa XII uchodzą w dość powszechnej opinii za zdecydowanie tradycyjne i niechętne wszelkim formom dialogu z innymi światopoglądami, systemami religijnymi, czy niekatolickimi Kościołami chrześcijańskimi. Twierdzeniom takim przypisać można jedynie częściową rację. Poza bowiem wspieraniem tradycyjnych już w nauczaniu społecznym Kościoła idei, Pius XII zaproponował w swoich orędziach i przemówieniach liczne rozwiązania, które w powszechnym mniemaniu do nauczania społecznego Kościoła wprowadził dopiero Sobór Watykański II.

W nauczaniu Piusa XI nie spotykamy już gwałtownych słów potępienia w stosunku do teorii propagujących rozdział Kościoła od państwa. Sytuacja w I połowie XX wieku skłania tego papieża do poprzestania na wymogu, aby państwo nie było antychrześcijańskie. Taki sam sposób myślenia prezentuje i Pius XII w *Summi Pontificatus*. Jak już pisaliśmy, „agnostycyzm religijny, moralność bez Boga” wtrąca niektóre narody w neopogaństwo, stąd wniosek, że odejście od wiary i Kościoła stanowi bezpośrednią przyczynę wybuchu wojny. Poza wymiarem międzynarodowym niesie ono w sobie skutki destrukcyjne dla społeczeństw narodowych: zanik solidarności społecznej, upadek rodziny i wychowania młodzieży. Jednak w encyklice *Humani generis* z roku 1950 wezwał Pius XII do

okazywania przez katolików tolerancji innowiercom w ustrojach opartych na zasadzie pluralizmu, czyli w demokracjach burżuazyjnych. Oznacza to, że przy niezmienności wymagań stawianych wiernym Kościoł w dekadzie przedsoborowej w coraz większym stopniu uznawał możliwość, potrzebę, a nawet konieczność dialogu z ludźmi, którzy, jak pisali papieże do Piusa XII, tkwili w „błędzie”, a jak pisał Jan XXIII, wyznawali „inną koncepcję życia”. Kompromis Kościoła za pontyfikatu Piusa XII ograniczał się jedynie do woli podjęcia dialogu. Nie mogło być jednak kompromisu w kwestii fundamentalnego przekonania, że problemy współczesnego świata rozwiązać pomoże jedynie jego rechrystianizacja. Należy także zwrócić uwagę, że już w *Przemówieniu wigilijnym* z 1944 roku, kładąc podwaliny pod akceptację przez Kościół demokracji, formułując dla tej demokracji warunki, których spełnienie mogłoby ową akceptację umożliwić, wiąże Pius XII funkcjonowanie ustroju demokratycznego z poczuciem odpowiedzialności obywateli i ich reprezentantów. Nasuwa się tu analogia z klasycznym już powiązaniem z odpowiedzialnością własności prywatnej. Wniosek jest prosty – także i z uczestnictwa w rządach demokratycznych ludzie rozliczani będą w porządku wiecznym.

Za największe *novum* w nauczaniu Piusa XII uznać należy rozszerzenie kręgu jego zainteresowań na społeczność międzynarodową. O stosunkach międzynarodowych nie mówiono dotychczas w nauczaniu społecznym Kościoła, a jedyna wzmianka na ten temat uczyniona przez Piusa XI dotyczyła wyłącznie stosunków gospodarczych. Globalny konflikt zbrojny, a następnie okres zimnej wojny, które to zdarzenia przyпадаły na lata pontyfikatu Piusa XII, rozwój, z jednej strony, nacjonalizmu faszystowskiego, a z drugiej – internacjonalizmu

dążącego do dominacji nad światem systemu komunistycznego, w końcu stałe zagrożenie pokoju światowego, postawiły przed papieżstwem zadanie sformułowania zasad współegzystowania ze sobą narodów i państw. Nauka papieża nie ograniczała się zresztą tylko do tego; stworzono w niej zupełnie nową kategorię pojęciową – społeczność międzynarodowa. Nie daje się ona sprowadzić do sumy stosunków między poszczególnymi państwami, społeczność ta stanowi odrębną, organiczną, etyczną całość. Podobnie jak w społeczności państwowej, obowiązywać w niej mają zasady solidaryzmu, subsydiaryzmu i, co było nowością, demokracji. Szczególnie pojęcie subsydiaryzmu uległo wzbogaceniu w kontekście nowej nauki o społeczności międzynarodowej. Jak wspomniano, społeczność ta jest pomocnicza w stosunku do poszczególnych wchodzących w jej skład państw. Wspólnota łączy państwa duże i małe, stąd konieczność wzajemnego wspierania, zarówno jednych państw przez drugie, jak i państw słabszych przez całą społeczność międzynarodową. W kontekście tym akceptację ze strony papieżstwa uzyskała idea organizacji międzynarodowej, regulującej stosunki wewnątrz wspólnoty. Po raz pierwszy w nauczaniu społecznym Piusa XII użyte zostało na określenie tej wspólnoty, spopularyzowane następnie przez następców Piusa XII i Sobór, pojęcie „rodziny ludzkiej” jako jeszcze jednej płaszczyzny realizacji dobra wspólnego. Użycie w tym kontekście słowa „rodzina” stawia społeczność międzynarodową w rzędzie naturalnych, koniecznych społeczności, w których upływać powinno życie ludzkie. W społeczności międzynarodowej stosunki regulowane być winny zgodnie z zasadami nauki Chrystusa. Istnienie społeczności międzynarodowej jest, zdaniem Piusa XII, jeszcze jednym, poza wolnością człowieka –

osoby ludzkiej, autonomią rodziny i wolnością stowarzyszeń, elementem ograniczającym omnipotencję państwa.

Członkami rodziny ludzkiej są poszczególne narody. Pisaliśmy już, że Pius XII w swoim nauczaniu znajduje miejsce dla uczuć narodowych i uznaje je za godziwe, o ile tylko nie zaszkodzą one innym wartościom przez swoją hiperbolizację. W encyklice *Summi Pontificatus* Pius XII, pisząc o uczuciach patriotycznych, posługuje się pojęciem charakteru narodowego, głosi pochwałę tradycji, tytułem przykładu przywołuje życie samego Jezusa i jego „szczególną miłość do ziemi ojczystej”. Granice uczuć narodowych stanowi jednak nakaz ogólnoludzkiej miłości i braterstwa. W tejże encyklice opowiada się papież za poszanowaniem odrębności i jak najszerszym korzystaniem z wartości, które niesie ze sobą charakter narodowy. To samo dotyczy zwyczajów i obyczajów ludów, o ile nie niosą one ze sobą „przesądów i błędów religijnych”. Nauka ta związana była z zapowiedzią konsekracji biskupów różnych narodowości, która ogłoszona została jako realizacja wezwania św. Pawła, by uznać, że „we wszystkich jest Chrystus” – w Greku, Żydzie, obrzezanym, nieobrzezanym, barbarzyńcy, Scycie, wolnym i niewolniku. Porządek solidarystyczny zagościł tym samym w społeczności międzynarodowej. Regulatorem owego porządku jest nie jak w nauczaniu św. Tomasza *ius gentium*, lecz prawo naturalne, przez co stosunki międzynarodowe uznane zostały za fragment boskiego planu zbawienia świata. A ponieważ prawo naturalne wyryte jest w ludzkim rozumie, przeto logicznie zaleca papież procedury negocjacyjne oparte na racjonalnych argumentach w celu wyeliminowania ewentualnych spornych zagadnień.

Pokój związany był w koncepcji Piusa XII jeszcze nierozzerwalnie z ideą „*pacis christianae*”, z czego zrezygnował

dopiero Jan XXIII, propagując w *Pacem in terris* zasadę pokojowego współżycia państw o różnych systemach ideowych. Pius XII zaś stawiał wyraźnie tezę, że jedynym skutecznym i niepodważalnym gwarantem pokoju jest rechryścianizacja świata, ponowne zwrócenie się ku systemowi wartości chrześcijańskich, bo pokój możliwy jest jedynie „na gruncie ustanowionego przez Boga porządku naturalnego i prawnonaturalnego”.

Zasadę, na której oparte być mają reguły funkcjonowania państw wspólnoty międzynarodowej, stanowi pokój integralny. Określony w przemówieniu z 12 marca 1939 roku jako pokój oparty nie na umowach pomiędzy poszczególnymi państwami, lecz jako pokój globalny, bo jedynie taki zapewni bezpieczeństwo we współczesnym świecie, gdzie każdy konflikt lokalny przekształcić się może w wojnę światową. Państwo jako członek rodziny ludzkiej ma, zdaniem papieża, suwerenność wyraźnie ograniczoną, na rzecz dobra wspólnoty międzynarodowej – dobra wspólnego. To ograniczenie suwerenności nie oznaczało jednak pozbawienia państwa autonomii, lecz jedynie wyłączenie zeń na rzecz wspólnoty określonych funkcji. Można powiedzieć, że papieska nauka społeczna, wypracowując pojęcie subsydiaryzmu i wspólnoty międzynarodowej, zainspirowała rozstrzygnięcia w tym względzie przyjęte, na przykład, w Unii Europejskiej. Oczywiście, zajmując się społecznością międzynarodową, nie mógł papież nie włączyć w jej skład krajów tzw. „trzeciego świata” (encyklika *Fidei donum*, 29 lutego 1957 roku), czy nie zaprotestować przeciw rozpowszechnianiu broni atomowej.

Podstawą filozoficzną nauczania społecznego Piusa XII był personalizm. Niektórzy przeciwstawiają go neotomizmowi, lecz w licznych interpretacjach wątki personalistyczne właś-

ciwe są już myśli św. Tomasza z Akwinu. Termin „personalizm” użyty został po raz pierwszy w odniesieniu do Boga osobowego przez Friedricha Schleiermachera na przełomie XVIII i XIX w. Popularność zdobył ten system jednak w innym znaczeniu – jako filozofia osoby ludzkiej. Osoba ujęta w niej została jako niepowtarzalny konglomerat duchowy i cielesny, w którym duchowość wzbogaca cielesność, a cielesność doznania duchowe. Człowiek zaś zobowiązany jest do doskonalenia się, rozwijania swej osobowości, czego najlepiej dokonać można w dialogu, we współdziałaniu i współodczuwaniu z innymi osobami ludzkimi. Personalizm zresztą nie występował jedynie w związku z nauczaniem społecznym Kościoła i jedynie w wydaniu chrześcijańskim. Spotykamy się z tą doktryną w psychologii, pedagogice, medycynie, nawet w gospodarce; istnieją także nurty personalizmu ateistycznego. W każdym razie system ten plasuje osobę ludzką na pozycji dobra nadrzędnego, nie dającego się sprowadzić do determinant ze strony historii czy też natury, o interesach nie do końca związanych jedynie z ekonomią czy polityką. Nietrudno więc w personalizmie dopatrzeć się dążenia do wyjścia ponad indywidualizm liberalnego *homo oeconomicus*, czy materialistyczny determinizm marksizmu. Personalizm stał się popularny w drugiej ćwierci XX wieku, głównie za sprawą Emanuela Mouniera (1905-1950), zaliczanego do lewicy katolickiej, założyciela pisma „L'Esprit” i Jacques'a Maritaina.

Integralną część nauczania personalistycznego stanowi przekonanie o godności osoby ludzkiej, oparte na jej niepowtarzalności, wolności i podobieństwie do Osoby boskiej. W przemówieniu wigilijnym 1942 roku Pius XII uznał godność osoby ludzkiej za pierwszy z pięciu „zasadniczych punktów dotyczących ładu i uspokojenia współzycia społecznego

ludzi". Dokonał w tym przemówieniu, charakterystycznego dla przyszłego nauczania społecznego Kościoła, uznania godności osoby ludzkiej za nierozzerwalną z prawami tejże osoby. W ten sposób stał się Kościół rzecznikiem praw człowieka, co nie oznaczało bynajmniej, że głosił konieczność respektowania tych samych praw, które propagowała myśl liberalna. Jedne z wyliczonych przez papieża praw pokrywają się z tradycyjnym liberalnym kanonem, inne zaś stanowią prostą odwrotność głoszonych przez liberałów wartości; nie brak także praw, które określić byśmy mogli jako socjalne. Oto one:

1. Prawo do zachowania i rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego, w szczególności zaś prawo do kształcenia i wychowania religijnego.
2. Prawo do prywatnej i publicznej czci Boga, łącznie z dobroczynną działalnością religijną.
3. Prawo zwłaszcza do małżeństwa i do osiągnięcia jego przyrodzonego celu, prawo do założenia społeczności rodzinnej i własnego domu.
4. Prawo do pracy jako niezbędnego środka utrzymania życia rodzinnego.
5. Prawo wolnego wyboru stanu, a zatem również stanu kapłańskiego i zakonnego.
6. Prawo do używania dóbr doczesnych z zachowaniem swych obowiązków i ograniczeń natury społecznej”.

Przy omawianiu tematu własności i pracy Pius XII również wprowadza do nauczania społecznego Kościoła pewne istotne nowości. W wydanym w pięćdziesiątą rocznicę *Rerum novarum* przemówieniu z 1 czerwca 1941 roku głoszone przez papieża prawa naturalne jednostki uznane zostają przez papieża za podmiotowe prawo naturalne, formułujące uprawnienia osoby. Daje to podstawę do wysuwania przez nią

roszczeń, mających na celu zaspokojenie przyznanych jej prawem naturalnym uprawnień. Jednostka w ujęciu personalistycznym staje się aktywnym uczestnikiem wszelkich procesów gospodarczych, społecznych i politycznych. Postulat upowszechnienia własności odnajduje także dodatkowe uzasadnienie w filozofii personalistycznej. Pomimo niezmiennego pojmowania własności jako zasady prawa naturalnego, coraz radykalniejsze środki zostają dopuszczone przez papieża dla realizacji jej społecznej funkcji. We wspomnianym wyżej przemówieniu bożonarodzeniowym z 1942 roku papież dopuszcza możliwość, że: „pozytywne przepisy prawne, kierujące własnością prywatną, mogą wprawdzie zmieniać i określać używanie własności w szerszych lub węższych granicach”, pod warunkiem, że nie doprowadzą do niewoli ekonomicznej, zasadniczo sprzecznej z założeniami personalizmu. W ten sposób uznano nawet prawne regulacje własności sprowadzające się do wywłaszczenia. Wprost wyrażone to zostało w orędziu z 1 września 1944 roku, w którym czytamy, że dla celów społecznych i gospodarczych, bez naruszania jednak praw osoby i zbiorowości, państwo może między innymi „nakazać wywłaszczenie za odpowiednim odszkodowaniem”. Z drugiej strony papież widzi znaczne zasługi instytucji finansowych (banków), jako stymulujących i regulujących gospodarkę.

Tradycyjnie, uwagę poświęcając głównie sytuacji pracowników najemnych, robotników, Pius XII w swoim nauczaniu społecznym postuluje także zwrócenie uwagi na sytuację rolników i ich problemy ekonomiczne. Pozostając zwolennikiem ustroju korporacyjnego i, również jak Pius XI, głosząc możliwość uzupełniania najmu umową spółki, papież jako ostateczny cel wszystkich tych instytucji uznaje upowszechnienie

własności. W porównaniu z podobnym celem, jaki zakładał Leon XIII, w nauczaniu Piusa XII odnajdujemy jednak charakterystyczne rozszerzenie funkcji własności w życiu człowieka. Owa nowa funkcja da się określić jako umożliwienie osiągnięcia pewnej „jakości życia”. O ile płaca rodzinna postulowana przez Leona XIII miała pracownikowi dostarczać środków do życia, do utrzymania niepracującej żony i dzieci i do odłożenia oszczędności umożliwiających zakup własności, o tyle dla Piusa XII, znowu w zgodzie z założeniami personalizmu, liczy się także uzyskanie tą drogą „podstawy materialnej wystarczającej do należytego rozwoju osobistego jego (narodu) członków”, jak czytamy w przemówieniu z okazji Zielonych Świąt 1941 roku. Ponadto wymogiem personalizmu jest, aby człowiek brał udział również w organizacji procesu swej pracy, jako że posiada ona także charakter osobowy.

Prymat dobra wspólnego w połączeniu z zasadą osobowości skłoniły Piusa XII do wyciągnięcia wniosków dotyczących uznania słuszności rozwiązań demokratycznych w ustroju politycznym państwa. Dokumentem temu poświęconym było orędzie z 24 XII 1944 roku. Totalitarne doświadczenie doprowadziło Piusa XII do akceptacji ustroju, w którym obywatele sami decydują o stopniu swych powinności i wyrzeczeń, jakie gotowi są ponieść na rzecz państwa. Skłania do tego szczególnie liczba ofiar, jakich od ludności cywilnej zażądało państwo faszystowskie w okresie drugiej wojny światowej. Demokracja stanowi nadto zaporę przed odrodzeniem się totalitaryzmu. Aby się mu przeciwstawić, człowiek musi mieć niezakłóconą świadomość swej godności, praw i obowiązków, jakie nakłada na niego osobowość. Tylko tacy ludzie stworzyć mogą państwo solidarne i jednocześnie nie

muszą pozbawiać go autorytetu władzy; wybrany demokratycznie parlament może stanowić godną reprezentację narodu. Nie rezygnował jednak papież z określenia Kościoła jako drogowskazu dla demokracji.

Nowością w nauczaniu Kościoła było także zwrócenie przez papieża uwagi na rolę mass mediów we współczesnym świecie. Poświęcona tej sprawie została encyklika z 8 września 1957 roku *Miranda Prorsus*, w której Pius XII zauważał zarówno zalety spopularyzowania środków masowego przekazu (upowszechnienie kultury, zbliżenie pomiędzy narodami), jak i związane z ich funkcjonowaniem zagrożenia (rozbitcie życia społecznego, spłykanie i wyjaławianie poruszanej problematyki, propagowanie postaw niemoralnych i przeciwnych religii). Pius XII dopuścił dawno już postulowane nowe, historyczne, czy filologiczne metody badania Pisma Świętego (rok 1943 – encyklika *Divino afflante Spiritu*); dopuścił również pewne eksperymenty dotyczące zmian w liturgii – 1947 rok, encyklika *Mediator Dei*).

Mało znane są czynione przez Piusa XII, poczynszy od 1948 roku przygotowania do soboru, które nigdy nie zostały doprowadzone do końca. Przedmiotem soborowych obrad miały by być sprawy przygotowywane w pięciu komisjach, które działały do roku 1951, formułując schematy na podstawie encyklik papieskich wydanych od czasu przerwania obrad I Soboru Watykańskiego. Sobór planowany przez Piusa XII miał powstrzymać się od dyskusji i ograniczyć jedynie do akceptacji przedstawionych mu schematów. Zamierzony był raczej jako obrona pozycji Kościoła i jego nauczania, niż jako promowanie religii we współczesnym świecie. Twórca II Vaticanum, papież Jan XXIII nie powoływał się na tę inicjatywę Piusa XII.

CZĘŚĆ III

AGGIORNAMENTO

JAN XXIII

Papież, któremu przyszło odegrać tak znaczącą i przełomową rolę w historii Kościoła katolickiego, pontyfikat rozpoczął jako człowiek siedemdziesięciosiedmioletni. Trwał ów pontyfikat niespełna pięć lat. Nowy etap nie tylko w nauczaniu Kościoła, lecz także w postrzeganiu Kościoła w świecie, został rozpoczęty w znacznej mierze dzięki cechom osobowym i autorytetowi nowego papieża.

Angelo Giuseppe Roncalli urodził się 25 listopada 1881 roku w rodzinie chłopskiej w małej wiosce Sotto il Monte, leżącej u podnóża Alp, w okolicach Bergamo. Kształcić się rozpoczął dzięki pomocy miejscowego proboszcza. W 1904 roku przyjął święcenia kapłańskie i otrzymał doktorat z teologii. Przed pierwszą wojną światową był wykładowcą w seminarium duchownym, a podczas jej trwania pracował jako sanitariusz, a następnie jako kapelan wojskowy. Dalsza kariera kurialna i dyplomatyczna Roncallego przygotowała go do zadań, które podjął następnie jako papież. Od roku 1921 pracował w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, zaś w 1925 mianowany został przez Piusa XI biskupem i jednocześnie

wizytatorem apostolskim w Bułgarii, w 1934 roku delegatem apostolskim w Grecji i Turcji. Lata te zaowocowały doświadczeniem w kontaktach z ludnością wyznania prawosławnego i z muzułmanami. W czasie drugiej wojny światowej udało się Roncallemu przeprowadzić wiele akcji, których celem była m.in. pomoc Żydom. Po wojnie kontynuował karierę dyplomatyczną jako nuncjusz w Paryżu, gdzie zażegnał poważny konflikt wokół sprawy biskupów, którzy opowiedzieli się po stronie rządu Vichy. Każdą z opuszczanych przez siebie placówek żegnał Roncalli ciesząc się szacunkiem i zaufaniem ludzi o diametralnie odmiennych poglądach religijnych i politycznych. Komentatorzy, często w najlepszej wierze, kreują postać przyszłego Jana XXIII na podobieństwo poczciwego, dobrotliwego wiejskiego proboszcza. Nie jest to prawdziwe w stosunku do wykształconego, wytrawnego dyplomaty watykańskiego, jakim był w istocie Roncalli, aczkolwiek oddaje jego osobowość, człowieka potrafiącego nawiązać kontakt z ludźmi i zdobyć ich pełne zaufanie, otwartego na świat, pełnego inicjatywy, a jednocześnie odważnego i zdecydowanego w podejmowaniu decyzji.

W 1951 roku zakończył Roncalli karierę dyplomatyczną jako obserwator przy UNESCO, a dwa lata później powrócił do Włoch, gdzie otrzymał kapelusze kardynalski i mianowany został patriarchą Wenecji. 29 października 1958 roku wybrany został papieżem.

Tych, którzy widzieli w Roncallim tak zwanego papieża przejściowego i którzy liczyli na to, że jego powszechnie akceptowana osoba i niepodważalny autorytet pozwolą przygotować Kościół do zmian w przyszłości, czekało rozczarowanie. Już wybierając i decydując się na imię Jan XXIII, dokonał kardynał Roncalli posunięcia, które mogło przekonać o jego

zdecydowaniu i braku oporów przed podejmowaniem decyzji o historycznym znaczeniu. Imienia Jan nie obierali papieże od wieku piętnastego, mimo że należało ono do ulubionego ucznia Chrystusa. Działo się tak za przyczyną braku rozstrzygnięcia, czy żyjący w okresie schizmy zachodniej Jan XXIII w istocie był papieżem, czy antypapieżem. Po decyzji kardynała Roncallego spór ten stał się bezprzedmiotowy.

Dalsze działania podejmowane przez Jana XXIII również budziły liczne komentarze, a dla wielu miały także posmak sensacji. Stało się jasne, że w Kościele rozpoczęła się nowa epoka, którą sam papież określił w czerwcu 1959 roku jako „u współczesnianie” – *aggiornamento*. W niedługim czasie po wyborze, w przemówieniu wigilijnym, zwrócił się do wyznawców Kościoła prawosławnego, określając ich mianem „drogich odłączonych braci”. Od tego wydarzenia mówi się o epoce ekumenizmu w dziejach Kościoła rzymskiego. Trzy miesiące po objęciu Stolicy Apostolskiej, 25 stycznia 1959 roku, ogłosił papież wolę zwołania soboru powszechnego. Jan XXIII niejednokrotnie podkreślał, że idea zwołania soboru nie była przez niego analizowana i konsultowana, lecz powstała pod wpływem nagłego impulsu, „spontanicznego natchnienia”. Pierwszym oficjalnym dokumentem, zapowiadającym sobór była encyklika *Ad Petri cathedram* z 29 czerwca 1959 roku. Od tego momentu przeważająca liczba działań Jana XXIII postrzegana być musi w kontekście przygotowań do tego epokowego wydarzenia. Tak rozumieć należy utworzenie Sekretariatu do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, liczne nowe nominacje kardynalskie, mające na celu zapewnienie reprezentacji w Kolegium Kardynalskim przedstawicielom różnych narodowości, czy zwołanie pierwszego w historii synodu diecezji rzymskiej. Nie należy jednak widzieć

w Janie XXIII rewolucjonisty na tronie papieskim, czy jednoznacznego zwolennika „postępu” – jak chcieliby go niektórzy przedstawiać. Prezentował on w niektórych kwestiach stanowisko tradycjonalistyczne i nie uzasadnia go wyłącznie, bo są i takie głosy, chęć zjednania sobie odłamów konserwatywnych w Kościele. Zezwolił Jan XXIII na likwidację ruchu „księża robotników”, na potwierdzenie przez Święte Oficjum wydanej przez Piusa XII ekskomuniki dla komunistów w dzieściolecie jej obowiązywania. W duchu przysięgi antymodernistycznej wystąpił przeciw wyłącznie literaturoznawczemu badaniu Pisma Świętego. opowiedział się przeciw eliminacji języka łacińskiego z liturgii i z programów studiów teologicznych, dokonał nominacji na stanowisko sekretarza stanu uznawanego powszechnie za konserwatystę Tardiniego oraz odrzucił tezy niezwykle popularnego wśród intelektualistów katolickich uczonego-jezuity, ojca Teilharda de Chardin, który dokonywał prób pogodzenia teorii ewolucji z chrześcijańską kosmogenezą i antropogenezą – wielu komentatorów twierdzi zresztą, że pomimo to nauczanie zarówno Jana XXIII, jak i jego następcy, Pawła VI, przeniknięte było duchem theilardyzmu.

Najwięcej komentarzy wzbudził jednak sposób bycia nowego papieża. Bezpośrednie wypowiedzi, częste kontakty z prasą (szeroko komentowany fakt przyjęcia w Watykanie przedstawiciela prasy radzieckiej), audiencje udzielane gościom zza żelaznej kurtyny (córka Chruszczowa), spektakularne gesty pojednania w stosunku do przedstawicieli innych Kościołów chrześcijańskich (przyjęcie arcybiskupa Canterbury), liczne nieformalne zdjęcia papieża – wszystko to wywołało wzrost zainteresowania świata wieściami dochodzącymi ze Stolicy Apostolskiej.

Najistotniejszym dokumentem przygotowującym II Vaticanum była wydana 15 maja 1961 roku encyklika na siedemdziesiątą rocznicę *Rerum novarum*, której pełny tytuł brzmi: *O współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej*, a znana jest raczej jako *Mater et magistra*. Encyklikę tę uznaje się za ostatnią encyklikę doktrynalną, która zawiera w sobie już elementy nauczania pastoralnego; następna encyklika Jana XXIII, *Pacem in terris* uważana jest już za całkowicie pastoralną. Odmienność pomiędzy encyklikami Jana XXIII a dokumentami nauki społecznej sygnowanymi przez jego poprzedników polega także na znacznie większym związaniu wykładanych w nich treści z aktualnymi problemami społecznymi i politycznymi współczesności. O ile począwszy od Leona XIII rozwiązania proponowane w encyklikach społecznych miały mieć wyraźnie walor rozwiązań ponadczasowych, o tyle począwszy od lat sześćdziesiątych Watykan pragnie zająć miejsce współtworząc rzeczywistość społeczną, nie tylko zresztą w krajach i społecznościach katolickich. Wprawdzie jeszcze encyklika *Mater et magistra* uznaje Kościół za „matkę i mistrzynię wszystkich narodów” i zaadresowana jest tradycyjnie do duchowieństwa i wiernych Kościoła, ale już dwa lata później wśród osób, do których kieruje Jan XXIII encyklikę *Pacem in terris*, znajdują się także „wszyscy ludzie dobrej woli”. Świadczy to o tym, że Kościół przestał dostrzegać jedyną drogę naprawy świata w jego rechryścianizacji, w bezwzględnym powrocie do zasad wiary i moralności chrześcijańskiej przedstawianych przez magisterium Kościoła. W epoce II Soboru Watykańskiego Kościół zadeklarował, że przyjmuje na siebie trud i obowiązek śledzenia „znaków czasu”, czyli odnajdywania we wszystkich bez mała przejawach współczesnego życia dróg Opatrzności –

będzie jeszcze mowa o tym w części poświęconej dokumentom soborowym. Teraz przypomnijmy jedynie, że samo pojęcie „znaków czasu” znane było i jako idea przyświecało już Leonowi XIII, który w 1885 roku w encyklice *Immortale Dei* pisał, że Kościół „ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii”.

Mater et magistra rozpoczynała się, zwyczajowo już, od obszernego i szczegółowego przypomnienia znaczenia dzieła Leona XIII, a następnie analizowała zmiany społeczne, jakie miały miejsce od czasu pontyfikatu Leona XIII i w epoce Piusów. W rekapitulacji tej istotne miejsce zajmuje prezentacja wątków krytycznych w stosunku do doktryny i praktyki działania komunistów i socjalistów. Konkluzja encykliki zawierała papieskie wezwanie, aby wierni przystąpili do dzieła odnowy społecznej. Całość tej obszernej encykliki dzieli się na cztery części. Wspomniana już pierwsza w sposób dynamiczny prezentowała przemiany gospodarcze, społeczne i towarzyszące im wskazania Kościoła, poczynwszy od przełomu wieków. Część druga, poświęcona została rozwinięciu idei poprzedników w duchu właściwym czasom współczesnym, stanowiła więc rozwinięcie tematyki tradycyjnie już obecnej w encyklikach poprzednich papieży. Część trzecia z kolei zajmowała się nowymi aspektami rzeczywistości społecznej, nie znanymi jeszcze poprzednim papieżom. W końcu ostatnia, czwarta część nosiła tytuł *Odnowienie stosunków społecznych w prawdzie, sprawiedliwości i miłości* i zajmowała się kwestiami etyczno-wychowawczymi. W tej części zawarta była również krytyka „ideologii niepełnych i błędnych”. Nie znajdziemy tam jednak szczegółowych i konkretnych analiz krytycznych, nie pada w ogóle słowo „komunizm” czy „socjalizm”. Uwaga papieża koncentrowała się na rzeczywistości

państw laickich, które eliminują z rzeczywistości polityczno-społecznej Boga i religię, oraz ateistycznych, które religię prześladują. Jedyne tu doszukać się można nawiązania do państw komunistycznych, gdzie wierni „cierpią od wielu lat bardzo srogie prześladowania”. Również w pierwszej części encykliki powoływał się papież i powtarzał opinię Leona XIII, że w kwestii robotniczej zwolennicy rewolucji socjalnej „zalecają lekarstwa zgubniejsze jeszcze niż sama choroba”. Nawiązując zaś do prawa do tworzenia związków zawodowych, potępiał Jan XXIII marksistowską teorię walki klas, przypominał także zdanie Piusa XI, że nawet umiarkowane formy socjalizmu nie mogą zostać zaakceptowane przez katolików. Co do faszyzmu zaś, to wydaje się go dotyczyć fragment, gdzie Jan XXIII pisze o ideologiach, które „już się rozwiały, jak mgła w słońcu”.

Jan XXIII uznał więc za najważniejsze osiągnięcie nauczania społecznego Kościoła w czasie pontyfikatów swoich poprzedników – zaprzeczenie tezie, jakoby praca ludzka była jedynie towarem; zapłatę za nią nie powinna więc kształtować jej cena rynkowa, lecz „względy sprawiedliwości i słuszności”. Następnie akceptuje Jan XXIII uznanie prawa prywatnego posiadania własności za prawo naturalne, aczkolwiek jest to ostatnia encyklika, w której własność traktowana jest w ten sposób. Podobnie jak Leon XIII, ujmował Jan XXIII pozycję państwa; protestując przeciwko przyjęciu przez nie roli „stróża nocnego”, wyznaczył mu zadanie arbitra i strażnika sprawiedliwości w stosunkach społecznych. przez co rozumiał podejmowanie przez nie działań stymulujących rozwój gospodarczy i obronę praw obywateli – szczególnie tych najsłabszych. Papież Jan, analizując „sytuację w epoce *Rerum novarum*” zawarł tam krytykę założeń liberalnej ekono-

mii, idąc w niej znacznie dalej od Leona XIII. O ile bowiem Leon XIII w zasadzie ograniczał się do wskazywania nieprawidłowości w praktyce funkcjonowania tej gospodarki, o tyle Jan XXIII podważył słuszność jej podstawowych założeń, pisząc: „Wszyscy dobrze wiemy, że najbardziej wówczas rozpowszechniona i posiadająca największe znaczenie koncepcja życia gospodarczego wszystko w ogóle opierała na automatycznie działających siłach natury i przeczyła istnieniu jakiegokolwiek związku między prawami moralnymi i ekonomicznymi. Głosiła ona natomiast, że w działalności gospodarczej należy szukać wyłącznie własnej korzyści; że stosunki gospodarcze między ludźmi podlegają całkowicie najwyższemu prawu nieograniczonej wolnej konkurencji; że oprocentowanie kapitałów, ceny towarów i usług, wysokość zysków oraz płac są określane wyłącznie i w sposób niejako mechaniczny prawami rynku i że należy jak najbardziej wystrzegać się interwencji władz państwowych w sprawy gospodarcze”. Według Jana XXIII sytuacja ta usprawiedliwiała niezadowolenie robotników i tłumaczyła narastanie wśród nich nastrojów rewolucyjnych. W pełni więc słuszne było zaakceptowanie w *Rerum novarum* prawa pracowników i pracodawców do tworzenia związków realizujących postulat solidaryzmu społecznego. Po omówieniu „podwalin [...] prawdziwego ładu życia gospodarczego”, zaproponowanych przez Leona XIII, przeszedł papież do nauki Piusa XI, podkreślając znaczenie jego koncepcji uzupełniania umowy o pracę umową spółki. Ustosunkował się również pozytywnie do wyłożonego w *Quatragesimo anno* projektu tworzenia autonomicznych korporacji, zapewniających stabilizację w społeczeństwie, i do tworzenia międzynarodowych porozumień oraz organizacji gospodarczych. Będzie to już jednak ostatnia

w nauczaniu społecznym Kościoła wzmianka na temat korporacji, a i to poczyniona w kontekście przypominania rozwiązań postulowanych przez poprzedników. Z kolei, wspominając nauczanie społeczne Piusa XII, sformułowane w przemówieniu w pięćdziesiątą rocznicę *Rerum novarum*, skoncentrował się Jan XXIII na podkreślanej przez swego poprzednika społecznej funkcji własności i wyznaczeniu państwu subsydiarnej roli w przypadkach, kiedy realizacja tej zasady napotyka przeszkody.

Wymieniając następnie zmiany, jakie nastąpiły w dekadzie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, Jan XXIII uzasadnił konieczność dokonania przez niego rozwinięcia nauki poprzedników. Tak więc, opowiadając się jako zwolennik subsydiarizmu państwa, z jednej strony, zwrócił papież uwagę na zagrożenia ze strony władzy państwowej dla swobodnej inicjatywy jednostek, z drugiej zaś strony – w związku z rozwojem nauki i techniki – uznał zwiększone zadania aparatu władzy w dziedzinie interwencji na rzecz „zmniejszenia dysproporcji między różnymi sektorami gospodarczymi, między poszczególnymi sektorami gospodarczymi kraju, a nawet między różnymi krajami całego świata”. Następnie Jan XXIII podniósł niezwykle istotny problem „uspołecznienia”, własności. Należy wyraźnie rozróżniać ów termin od omawianych wyżej kwestii upowszechniania własności z jednej, a społecznej funkcji własności prywatnej z drugiej strony. Wiążąc proces uspołecznienia ze zjawiskiem nasilającego się interwencjonizmu państwowego i zmianami w procesie produkcji i w życiu społecznym, definiował go papież w sposób następujący: „...wzrastająca ciągle współzależność obywateli wprowadza do ich życia wiele form współżycia społecznego, uznanych na ogół za instytucje prawa bądź prywatnego, bądź

też publicznego”. Działają one w licznych dziedzinach, spośród których papież wymienia „zrzeszenia, organizacje i instytucje dla celów gospodarczych i społecznych, kulturalnych i rozrywkowych, wychowania fizycznego, różnego rodzaju spraw zawodowych, a wreszcie dla zagadnień politycznych”. Generalnie papieska ocena owego zjawiska była pozytywna, bowiem dostrzeżone w nim zostało naturalne dążenie ludzkie do zrzeszania się dla realizacji wspólnych celów. Podkreślona została jedynie konieczność autonomii owych organizacji w stosunku do państwa, jak również autonomia państwa w stosunku do nich, a także, by ich działalność nie prowadziła do dyskryminacji i wyzysku osób lub grup społecznych. Za konieczne uznane zostało również oparcie ich na zasadach moralnych, z tym że nie podkreślił papież chrześcijańskiego charakteru tych zasad. Należy rozumieć, że w ten sposób uznane zostało ostatecznie przez papieństwo prawo zrzeszania się w partie polityczne.

Sprawy wynagrodzenia za pracę stanowiły kolejny problem zajmujący papieża, jak bowiem podkreślił wynagrodzenie właśnie ma stanowić zasadniczy element dostosowujący rozwój społeczny do gospodarczego. Postulował, poza stałą wskazówką dostosowania płacy do norm sprawiedliwości i słuszności, aby zapewnić udział robotników w zyskach dobrze prosperujących przedsiębiorstw i wprowadzić rozwiązania umożliwiające robotnikom udział we współwłasności przedsiębiorstwa. Dla realizacji dobra wspólnego proponował papież między innymi działanie na rzecz zmniejszenia bezrobocia, szerszy dostęp do dóbr kultury, zniesienie rozziemu pomiędzy cenami dóbr i usług i wprowadzenie współpracy gospodarczej o zasięgu międzynarodowym. Upomniało się papieństwo o sektor produkcji rolnej – o ile robotnicy

wywalczyli już wiele praw, o tyle zacofanie i niedoinwestowanie rolnictwa czyni z ludności rolniczej warstwę stojącą najniżej ekonomicznie w skali poszczególnych państw. Encyklika zawiera szereg postulatów na rzecz emancypacji wsi, określonych szczegółowo, takich jak wprowadzenie tanich kredytów, budowa systemu ubezpieczeń, dostosowanie polityki podatkowej, ochrona cen, organizacja zrzeszeń rolniczych oraz rozwój techniki służącej do produkcji rolnej.

Podobnie upomniał się papież o ludzi zatrudnionych w małych zakładach rzemieślniczych, rękodzielniczych i niewielkich przedsiębiorstwach handlowych. Popierając wiele nowych rozwiązań dotyczących możliwości decyzyjnych pracowników w zakładach pracy, Jan XXIII zwrócił uwagę, że tradycyjny podział na pracodawców, właścicieli i pracowników-najemników przestał już odzwierciedlać rzeczywistość społeczną. Powstała między innymi wpływowa warstwa menedżerska. System ubezpieczeń społecznych i dążenie do posiadania określonego wykształcenia profesjonalnego uwolniły wielu ludzi od strachu przed przyszłością, przed czym obroną dawniej zdawało się tylko posiadanie dóbr na własność. W tym kontekście problem pracowników najemnych został potraktowany inaczej niż za poprzedników Jana XXIII; jako główne zagrożenie dla ich bytu nie została wskazana nędza, lecz niepewność przyszłości. Hasło upowszechnienia własności nie straciło jednak na znaczeniu, objęło zresztą nie tylko dążenie do posiadania własnego warsztatu pracy, lecz także możliwość nabycia udziałów w przedsiębiorstwach, a także trwałych dóbr konsumpcyjnych, takich jak dom mieszkalny czy posiadłość wiejska. Zauważył papież także rozszerzanie się sektora państwowej własności publicznej, którą uznał za zjawisko pozytywne, o ile nie przekracza ona ram

określonych przez zasadę pomocniczości. Odrębna część encykliki poświęcona została konieczności emancypacji gospodarczej krajów zacofanych. Również i w tym przypadku, podobnie jak przy okazji omawiania środków naprawczych w sektorze rolnym, padały szczegółowe propozycje rozwiązań, które mogłyby być stosowane przy zachowaniu zasad subsydiaryzmu, solidaryzmu i moralności. Jan XXIII przypominał, że podstawą wszelkiego porządku moralnego jest Bóg i że moralność chrześcijańska może stać się płaszczyzną dla pogodzenia państw, które często pozostają we wzajemnej wrogości ze względu na różne założenia światopoglądowe głoszone przez ośrodki władzy. Jednak krytykując owe założenia, wzywa papież jednocześnie do tolerancji. Nie decydując się na kompromisy, katolicy działający w sferze publicznej z jednej strony winni stanowić wzór postaw, z drugiej zaś „winni przyjąć postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre ze samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi”.

Nauczanie Jana XXIII zawarte w *Mater et magistra* nie tylko uwzględniało dynamikę przemian współczesnego świata, lecz także poszukiwało rozwiązań dostosowanych do owej dynamiki, alternatywnych i zapewniających elastyczność postępowania. Przede wszystkim zaś owe rozwiązania nakładały na ludzi odpowiedzialnych za określone działania społeczne obowiązek stałej aktywności, śledzenia przemian, reagowania na nowe problemy.

Podczas trwania obrad Soboru, po zakończeniu jego pierwszej sesji, a na niespełna dwa miesiące przed śmiercią, 11 kwietnia 1963 roku wydał Jan XXIII drugą zasadniczą dla

społecznego nauczania tego papieża encyklikę, zatytułowaną *O pokoju między narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, znaną pod nazwą *Pacem in terris*. Spośród grona adresatów owej encykliki wyróżniała się grupa, określona jako „wszyscy ludzie dobrej woli”. W ten sposób ludzie nie związani z Kościołem i wiarą katolicką wezwani zostali przez papieża do współtworzenia porządku światowego. W odróżnieniu od *Mater et magistra*, będącej, jako encyklika rocznicowa, syntezą wszelkich wątków nauczania społecznego, *Pacem in terris* poświęcona została jednemu tylko, niezwykle istotnemu problemowi. Zmieniło się także ujęcie problematyki społecznej; w tej encyklice nie zostały w sposób tradycyjny poddane analizie negatywne zjawiska życia społecznego, lecz w znakach czasu, takich jak emancypacja pracowników, kobiet (których udział w życiu publicznym, widoczny szczególnie w krajach o tradycji chrześcijańskiej, nazwany został „faktem dokonany i oczywistym”) i krajów trzeciego świata (związana z właściwym latom sześćdziesiątym nasileniem się procesów dekolonizacyjnych), próbowano dostrzec wskazówki dalszego rozwoju społeczności. Wyraźne było uznanie, wyrażone w duchu personalistycznym, zasad demokracji jako podstawy organizacji zarówno społeczności państwowej, jak i międzynarodowej. „W naszych bowiem czasach zdezaktualizowały się poglądy głoszone przez tyle stuleci, jakoby jednym warstwom społecznym przysługiwało niższe miejsce, innym zaś należało się pierwszeństwo, czy to ze względów gospodarczych i społecznych, czy też z racji płci, czy wreszcie z powodu stanowiska, jakie zajmowały w społeczności.... Rzeczposzechniło się natomiast ogólnie i zapanowało przekonanie, że wszyscy ludzie są sobie równi co do natury i godności. Dlatego też – przynajmniej

w świetle rozumu i nauki – nie znajduje żadnego uzasadnienia dyskryminacja ludzi ze względu na ich pochodzenie”.

Poza uzasadnieniem równości ludzi względami ich osobowej i naturalnej godności, co typowe jest dla ujęcia personalistycznego, komentatorzy zwracają także uwagę, że częste odwoływanie się przez Jana XXIII do racjonalnych motywów działań ludzkich ma źródło w nauczaniu św. Tomasza, natomiast ewolucyjny, dynamiczny i progresywny obraz życia społecznego ma wyraźne związki z nauką Teilharda de Chardin; rozwój świata postrzegany jest jako proces zwiększania w nim udziału czynników duchowych, zbliżających ludzkość do punktu Omega. Drogami wiodącymi do tego mają być tytułowe w encyklice *Pacem in terris* „prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność”.

Każda z części encykliki poświęcona była innemu rodzajowi społeczności i warunkom stworzenia i utrzymania w niej pokojowych stosunków. Pierwsza część encykliki dotyczyła „porządku między ludźmi” i zawierała szeroki katalog praw i obowiązków człowieka. Katalog ów pokrewny był Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1948 roku. Wstęp do tej części zawiera wskazanie, sformułowane w duchu personalistycznym: „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wpływające bezpośrednio i równocześnie własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można ich się w żaden sposób wyrzec”. Encyklika wymienia następnie: „prawo do życia oraz do godnego człowieka poziomu życia; prawo do korzystania

z wartości moralnych i kulturalnych; prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia; prawo do wolnego wyboru stanu i do swobody życia rodzinnego; prawa w dziedzinie gospodarczej; prawo do zrzeszania się; prawo do emigracji oraz imigracji; prawo do udziału w życiu publicznym; prawo do ochrony swych praw”. Następnie zamieszczono pouczenie, iż każdemu z przedstawionych wyżej praw odpowiada obowiązek, występujący zarówno po stronie osoby, będącej podmiotem tych praw, jak i po stronie innych ludzi, zobowiązanych do uznania i poszanowania tych praw.

Część druga zatytułowana została *Stosunki między obywatelami a władzami społeczności politycznych*. Powtarzając tradycyjną tezę o tym, że władza wywodzi się od Boga, i przypominając słowami św. Tomasza o koniecznej niesprzeczności praw państwowych z prawem wiecznym, uznaje papież za właściwe uprawnienie ludzi do wyboru formy rządów i do wyboru władz państwa w sposób demokratyczny, równocześnie podnosząc zalety oparcia ustroju na systemie podziału władzy. Rząd demokratyczny uznany został za stojący bliżej obywateli, zorientowany lepiej w potrzebach społecznych i możliwościach państwa. Wskazując jako naczelny cel działania władz publicznych realizację dobra wspólnego, głównego zadania państwa upatruje Jan XXIII w strzeżeniu praw jednostki. Należy zwrócić uwagę, że pisząc o prawach jednostki i o kwestiach ustroju państwa, bardzo często odwoływała się *Pacem in terris* do nauk Piusa XII, co raz jeszcze zadaje kłam obiegu opinii, iż papież ten nie przyczynił się do rozwoju nauki społecznej Kościoła. Pisząc o zadaniach władzy państwowej, Jan XXIII przytaczał niezmiernie obszerny katalog spraw, które stać się winny przedmiotem ich zainteresowania. Wchodziła tu w grę budowa infrastruktury,

powszechne zabezpieczenia socjalne – od służby zdrowia do organizacji rozrywki i wypoczynku, ubezpieczenia społeczne, zabezpieczanie minimum socjalnego, przeciwdziałanie bezrobociu, dbałość o poziom plac i powszechność nauki. Był to zakres odpowiadający normom państwa opiekuńczego, niemniej jednak papieństwo nie rezygnowało z zasady subsydiarności, głosząc nadal prymat inicjatywy prywatnej. Czytając uwagi Jana XXIII dotyczące państwa nie mamy już najmniejszych wątpliwości, że ma papież na myśli wyłącznie państwo o ustroju demokratycznym, opierające swój ustrój na zasadzie podziału władzy, i działające w granicach wyznaczonych prawem i szanujące autonomię społeczeństwa obywatelskiego: „dlatego, jeśli sprawujący władzę nie uznają praw człowieka albo je gwałcą, to nie tylko sprzeniewierzają się powierzonemu im zadaniu; również wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej”

Trzecia część encykliki, omawiająca stosunki pomiędzy państwami, również oparta była w znacznej mierze na wcześniejszym nauczaniu Piusa XII. Poza zasadą równości podmiotów państwowych, postulatem oparcia się we wzajemnych stosunkach na założeniach moralności i sprawiedliwości i wzajemnym poszanowaniu wolności, papież formułował cały szereg zaleceń szczegółowych, które również zgodne były z zaleceniami ONZ w tej mierze. Chodzi tu o kwestie takie, jak: wolny przepływ technologii, poszanowanie praw mniejszości narodowych, kwestie związane z prawami uchodźców politycznych i emigrantów, pomoc gospodarcza dla krajów rozwijających się, czy rozbrojenie.

W czwartej części *Pacem in terris* poruszone zostały kwestie związane z funkcjonowaniem społeczności międzynarodowej i z relacjami pomiędzy tą wspólnotą a państwami

i poszczególnymi jednostkami. Kontynuował w niej Jan XXIII pochwałę istnienia „powszechnej władzy publicznej”, której uzasadnienie stanowić ma „nakaz samego porządku moralnego”. Owa władza, działająca subsydiarnie w stosunku do podmiotów państwowych, w której członkostwo poszczególne kraje przyjmują dobrowolnie, kierując się nakazami realizacji dobra wspólnego, mogłaby ograniczać suwerenność państwa, zarówno w stosunku do innych państw, jak i w relacjach z ich własnymi obywatelami. Wyraźnie wskazywał Jan XXIII, iż chodzić tu może o istniejącą już od prawie dwudziestu lat ONZ. Pisał o niej papież w superlatywach, szczególnie podkreślając znaczenie wspomnianej wyżej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i uznając, że jej zalety równoważą niedociągnięcia, i że konieczny jest dalszy rozwój tej organizacji, ponieważ „ludzie biorą dziś coraz większy udział w życiu publicznym swych krajów, a wskutek tego coraz pilniej śledzą przejawy życia międzynarodowego i coraz lepiej zdają sobie sprawę, że są żywymi członkami powszechnej rodziny człowieczej”.

Ostatnia część *Pacem in terris* poświęcona została wskazaniom duszpasterskim, których ton uzasadniał określenie encykliki mianem pastoralnej. Spośród nich zwracał uwagę fragment, w którym Jan XXIII omawiał problem „współpracy katolików z niekatolikami w dziedzinie spraw doczesnych”. Nie ulegała dla papieża wątpliwości konieczność podejmowania takiej współpracy Z jednej bowiem strony odpowiadała ona założeniom personalizmu, „człowiek bowiem żyjący w błędzie nie przestaje posiadać człowieczeństwa, ani nie wyzbywa się swej godności osoby, którą to godność zawsze trzeba mieć na uwadze”, może także być okazją do dojścia przez osoby niewierzące do prawdy. Z drugiej zaś strony

uznał papież, zgodnie z kolei z zasadą zauważania wszelkich zjawisk, w których może się przejawiać wola Opatrzności, czyli „znaków czasu”, że w każdym postępowaniu, nawet opartym na całkowicie błędnych założeniach filozoficznych, można się starać odnaleźć słuszne rozwiązania gospodarcze, społeczne, kulturalne czy ustrojowe. W konkluzji manifestował więc Jan XXIII otwartą postawę Kościoła w kwestii współpracy, która jak powszechnie uznawano, dotyczyła również przedstawicieli obozu socjalistycznego. „Któż zresztą będzie twierdził, że w tych poczynaniach, zwłaszcza jeżeli są one zgodne z założeniami zdrowego rozumu i stanowią wyraz słusznych dążeń ludzkich, nie może tkwić coś dobrego i godnego uznania?” Tak więc „boski plan zbawienia świata” dla swej realizacji wymaga nie tylko wiary, lecz również wspomóc go należy aktywnością, profesjonalizmem i wzajemnym współdziałaniem całej „rodziny człowieczej”.

II VATICANUM

Dwudziesty pierwszy sobór powszechny, a drugi Sobór Watykański, według encykliki *Ad Petri cathedram* stawiał sobie za cel przedstawienie wiary katolickiej, zbudowanie na tej podstawie programu odnowy życia chrześcijańskiego, dostosowanie kościelnej dyscypliny do wymogów współczesności. Początkowo Jan XXIII planował obrady trwające za ledwie trzy miesiące.

Bezpośrednie przygotowania do Soboru zaczęły się w Zielone Świątki 1960 roku. Rozpoczęła działalność komisja centralna i dziesięć komisji (kongregacji) soborowych, a także Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Ich zadaniem

było opracowanie tzw. schematów, które następnie stać się miały tematem prac Soboru. Propozycje do owych schematów pochodziły od zgromadzeń, biskupów, uczelni i fakultetów teologicznych z całego świata.

Datę zwołania Soboru ustalił Jan XXIII ostatecznie w Boże Narodzenie 1961 roku konstytucją apostolską *Humanae salutis*. Pierwsza sesja, zainaugurowana 11 października 1962 roku, trwała do 8 grudnia tegoż roku i udział w niej wzięło dwa tysiące pięciuset uczestników (biskupów i generałów zgromadzeń zakonnych) oraz, co było nowością, osiemnastu obserwatorów spoza Kościoła katolickiego. Już w przemówieniu otwierającym obrady papież wezwał Ojców Soborowych, aby nie formułowali żadnych sądów potępiających, a skoncentrowali się na prezentacji prawd religii katolickiej. Pierwsza sesja zajęła się sprawami związanymi ze środkami masowego przekazu oraz liturgią. Papież skierował do ponownej redakcji kontrowersyjny schemat dotyczący źródeł Objawienia – niezgodę wywołała dyskusja dotycząca znaczenia tradycji w Kościele i jej relacji z Pismem Świętym.

Pół roku po zamknięciu pierwszej sesji obrad Soboru, 21 czerwca 1963 roku papieżem został Paweł VI. Trzy miesiące później, 29 września 1963 roku rozpoczęła się sesja druga. Zakończono na niej rozważania na temat mass mediów i liturgii, kontynuowano omawianie schematu o Kościele, a rozpoczęto prace nad schematem o ekumenizmie. 4 grudnia zamknięto obrady drugiej sesji i uchwalono *Konstytucję o liturgii świętej*, a także *Dekret o środkach masowego przekazywania myśli*. Rok później, 14 września 1964 roku rozpoczęła się trzecia sesja. W jej dorobku znajduje się jeden z najistotniejszych dokumentów Soboru, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Omawiano także problematykę judaizmu,

zagadnienia wolności religii, kwestie związane z urzędem i kolegialnością biskupów. Sesja ta trwała do 21 listopada 1964 roku. Ostatnią, czwartą sesję Soboru otwarto 14 września 1965 roku. Uchwalono na niej *Konstytucję o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*. 7 grudnia 1965 roku obrady soboru zamknięto. Dzień ten został także upamiętniony zdjęciem przez papieża klątwy, jaka w wyniku tzw. schizmy wschodniej w 1054 roku rzucona została przez Kościół rzymski na Bizancjum, a następnie przeszła na inne Kościoły prawosławne.

Dla nauczania społecznego Kościoła zasadnicze znaczenie posiadają dokumenty takie, jak *Dekret o środkach masowego przekazywania myśli – Inter Mirifica*, oraz *Deklaracja o wolności religijnej; O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych – Dignitatis humanae*. Wychodząc od założeń personalistycznych, deklaracja ta uznaje wolność wyboru religii jako uzasadnioną przez godność osoby ludzkiej, zaświadczoną przez Objawienie, mającą źródło także w ludzkim rozumie. Wolności tej przeciwstawiona została postawa nietolerancji i stosowanie wszelkich form przymusu w kwestiach religii: „trzeba zawsze wystrzegać się wszelkiej działalności, która miałaby posmak przymusu, albo nieuczciwego czy niedostatecznie usprawiedliwionego nakłaniania, zwłaszcza w stosunku do ludzi prostych czy ubogich”. Z drugiej zaś strony wolność religijna oznacza prawo osób do poszukiwania prawdy i wspólnot religijnych do tego, by żadna władza publiczna nie przeszkadzała im w wyznawaniu religii, nauczaniu jej i dokonywaniu obrzędów. Podkreślając słuszne rozwiązania prawne, które w tekstach konstytucji poszczególnych państw nakazują umieszczać zasadę wolności religijnej, Sobór piętnował

naruszanie tej zasady w praktyce, czyniąc tym wyraźny przytyk do rzeczywistości państw socjalistycznych. Ludzie realizując swą wolność religijną winni także pamiętać, że „mają moralny obowiązek zwracania uwagi i na prawa innych i na swoje wobec innych obowiązki i na wspólne dobro wszystkich”.

Wśród dokumentów soborowych brak potępienia doktryny i praktyki komunistycznej. Takie stanowisko byłoby bowiem przeciwne deklarowanej już w encyklikach Jana XXIII koncepcji współpracy i dialogu wewnątrz „rodziny ludzkiej”. Intencje te najlepiej wyjaśnił w wywiadzie prasowym arcybiskup Wiednia Franz König (od 1965 roku stojący na czele Sekretariatu do Spraw Niewierzących), który powiedział: „Kościół będzie egzystował w każdej formie społeczeństwa, nawet z każdą z tych form będzie do pewnego stopnia współpracował, ale tylko do pewnego stopnia. Nie jest naczelnym zadaniem Kościoła powodować zmiany stosunków społecznych. Ale również nie jest jego zadaniem przeciwstawiać się tym zmianom. Kościół powstał w absolutnym cesarstwie antycznym. Rozprzestrzenił się i przyjął w państwach i rzeszach germańskiego feudalizmu. Żył i działał w republikach miejskich kończącego się średniowiecza i początków ery nowożytnej, szukał swego miejsca w absolutystycznych państwach książąt XVII i XVIII wieku, walczył o swą przestrzeń życiową w liberalizmie. Żyje dziś z demokracją i w demokracjach. Ale tak samo żyje on – musi tak samo żyć – w krajach komunizmu [...] Kościołowi w środowisku kapitalistycznym nie pozostaje nic innego, jak żyć w formach obowiązujących w tym czasie i środowisku. Kościół w feudalizmie żył na sposób feudalny, w wieku masowego społeczeństwa przemysłowego żyje w formach, które będą dla owych wieków odpowiednie”.

Konstytucja soborowa *O Kościele w świecie współczesnym* najczęściej odwołuje się do źródeł ewangelicznych, wyraźnie usiłując oderwać się od wpływów różnych tradycji. W tym niekwestionowanym przekazie słowa objawionego czerpie inspirację dla analizy problemów świata współczesnego. Poza nielicznymi wyjątkami (dotyczącymi Piusa XII) tekst konstytucji nie odwołuje się do dokumentów papieskich sprzed epoki Jana XXIII. *Gaudium et spes* znaczy „radość i nadzieja”. One to są wymienione na pierwszym miejscu, na drugim zaś „smutek i trwoga”. Sobór deklaruje, że we wszystkich tych uczuciach ludzkich Kościoł, pojęty jako wspólnota wierzących, chce uczestniczyć. Uczestnictwo takie oparte jest na szczegółowej analizie znaków czasu, które to pojęcie poddane zostało szczegółowej analizie właśnie w omawianej konstytucji. Czytamy w niej, że: „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego, oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości [...]. Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napełniający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych”

Generalnie współczesność oceniona została jako niespotykany w historii ludzkości okres rozwoju materialnego z jednej strony, połączony z dramatycznym wzrostem kontrastów społecznych. Zjawisko to określono mianem „kryzysu wzros-

tu", z którego to pojęcia często korzystać będzie Jan Paweł II. Część wstępną konstytucji zajmowała szczegółowa analiza współczesnej sytuacji człowieka w świecie. Pierwsza część tego obszernego dokumentu poświęcona została z kolei nauce Kościoła o osobie ludzkiej, niezmiennie traktowanej w duchu personalistycznym. Rozważania opierały się na, rozwijanej w latach przyszłych bardzo intensywnie przez Jana Pawła II, zasadzie humanizmu teocentrycznego.

Na szczególną uwagę w tej części zasługiwały fragmenty poświęcone ateizmowi. Pierwszą nowością w tym względzie było poddanie zjawiska ateizmu analizie, dotyczącej motywów kierujących ludźmi negującymi istnienie Boga lub możliwość jego poznania, a także wyodrębnienie na tej podstawie różnych odmian ateizmu. Wynikają one z uznania poznania naukowego za jedyne z możliwych, z chęci absolutyzowania roli człowieka w świecie, z powierzchownego lub błędnego, czyli niezgodnego z przekazami Ewangelii, pojmowania istoty Boga, z braku wewnętrznej potrzeby zwrócenia się ku sprawom wiecznym, w końcu z uznania za absolut innej niż Bóg wartości. Nowością było uznanie współwiny osób wierzących za szerzenie się postaw ateistycznych, jako że z winy ich „zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii”. Łączy się to z uznaniem, że ateizm nie jest dyspozycją wrodzoną, ani też często nie wynika ze złej woli jednostki. Odrębne miejsce zajmuje natomiast zjawisko określane przez Ojców Soborowych jako „ateizm usystematyzowany”. Jest ono niewątpliwie związane z funkcjonowaniem ustrojów socjalistycznych, wyznawanych przez nie zasad

historiozoficznych, antropologicznych, aksjologicznych i teologicznych, a także z naciskiem wywieranym na osoby wierzące, aby wyrzekły się swych przekonań. Stanowisko Kościoła wobec ateizmu, niezmiennie negatywne z natury rzeczy, zawierało w *Gaudium et spes* cały szereg zupełnie nowych elementów. Poza chęcią poznania motywów, jakie powodują ludźmi niewierzącymi, Kościół objawił wolę podjęcia z nimi dialogu. Wyjaśniał, że obecność Boga nie umniejsza autonomii jednostki – osoby ludzkiej. Zdecydowanie protestując przeciw dyskryminacji ludzi wierzących, przeciwstawiał się także dyskryminacji niewierzących. Uznał ich wspólny wkład w budowę świata i nie pozostał obojętny wobec problemów duchowych i moralnych, które są ich udziałem. Nie żądał od niewierzących przystąpienia do Kościoła, lecz od wiernych Kościoła wymagał przede wszystkim „świadectwa żywej i dojrzałej wiary” i „miłości braterskiej wiernych”.

Kościół przełamał ostatecznie bariery uprzedzeń społecznych, dołączając do postulatów równości pomiędzy ludźmi postulat sprawiedliwości społecznej. Zamysłowi bożemu przeciwna jest, według *Gaudium et spes*, wszelka dyskryminacja ze względu na płeć („gdy kobiecie odmawia się prawa wolnego wyboru małżonka czy stanu albo dostępu do równego z mężczyzną wychowania i wykształcenia”), rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię. Zasadnicza równość jednostek w ich ludzkiej godności przeciwna jest nadmiernym dysproporcjom gospodarczym i społecznym, które jednocześnie przeciwne są pokojowi społecznemu i międzynarodowemu. Za działanie na rzecz dobra wspólnego uznane zostało postępowanie zgodne z dyscypliną obywatelską, płacenie podatków i świadczeń społecznych, przestrzeganie norm ochrony zdrowia, czy ruchu drogowego. Działanie takie uznano za

realizację postulatu solidaryzmu społecznego. Po raz pierwszy w myśli Kościoła tak poczesne miejsce w nauczaniu społecznym zajął człowiek – obywatel, legitymujący się „cnotami społecznymi”. W ten sposób konstytucja uznała „potrzebę wyjścia poza etykę indywidualistyczną”, kładąc nacisk na „odpowiedzialność i uczestnictwo” w wymiarze społecznym. Preferowany był w tym dokumencie model człowieka aktywnie biorącego udział w życiu społecznym, jako odpowiadający pozycji ludzi, przeznaczonych przez Boga do kierowania materialną stroną bytu, posiadających „autonomię w sprawach ziemskich”. Działanie człowieka winno być skierowane na, ogólnie określony, postęp ludzkości, bo „przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej”. Czytamy także, że: „Kościół uznaje [...] wszystko to, co jest dobre we współczesnym dynamizmie społecznym: przede wszystkim ewolucję ku jedności oraz proces zdrowej socjalizacji i stowarzyszania się obywatelskiego i gospodarczego”. Zalecana jest wszelka aktywność społeczna i polityczna laikatu, który czynnie kształtować powinien także oblicze Kościoła.

Część pierwszą *Gaudium et spes* kończą rozważania dotyczące zadań stojących przed Kościołem we współczesnym świecie. Nade wszystko podkreślona została potrzeba aktywnego działania Kościoła i ciągłego dialogu pomiędzy nim a światem. Kościół oferował światu pomoc; ludziom – w rozwijaniu pełnej osobowości i godności, wspieraniu ich aktywności; społeczeństwom – w utwierdzaniu wspólnoty ludzkiej, w krzewieniu dzieła miłosierdzia, w propagowaniu uniwersalnych wartości. Ze swej strony zaś Kościół dostrzegł wsparcie wszystkich tych, chrześcijan i niechrześcijan, wierzących

i niewierzących, „którzy przyczyniają się do rozwoju wspólnoty ludzkiej na płaszczyźnie rodzinnej, kulturalnej, gospodarczej, społecznej i politycznej, zarówno w zakresie krajowym, jak i międzynarodowym, zgodnie z planem Bożym wyświadczają niemałą pomoc także i społeczności Kościoła...” Nie oznaczało to związania Kościoła z państwem, nie było także równoznaczne z opowiedzeniem się za jakimś systemem ustrojowym, natomiast oznaczało, że gotów jest on współpracować z każdym, szanującym prawa i godność osoby ludzkiej, rządem.

O ile omawianą wyżej pierwszą część konstytucji uznać można za ogólną, jako że skoncentrowana ona jest na problemach o znaczeniu podstawowym, o tyle część druga zajmowała się tematami aktualnymi, które Sobór uznał za najistotniejsze dla doby współczesnej. Świat współczesny określony został w konstytucji jako pełen sprzeczności, „równocześnie potężny i słaby, zdolny do najlepszego i najgorszego, otwiera się przed nim droga wolności lub niewolnictwa, postępu lub uwstecznienia, braterstwa lub nienawiści”. Poszczególne podrozdziały traktowały o kwestiach związanych z kulturą, życiem gospodarczo-społecznym, wspólnotą polityczną i wspólnotą międzynarodową (której budowa określona została jako wymóg prawa natury), a także o godności małżeństwa i rodziny. W tej ostatniej kwestii Sobór tradycyjnie zajął stanowisko przeciwne rozwodom, wolnym związkom i wszelkim formom sztucznej kontroli urodzin. Nie wykluczono jednak nowych badań naukowych, które „będą się gorliwie starać naświetlić różne warunki sprzyjające uczciwemu regulowaniu ludzkiej rozrodczości”. Szczególnie popierany był (w nawiązaniu do wypowiedzi Piusa XII) model rodziny wielodzietnej, jednak posiadanie potomstwa nie

zostało uznane za jedyny cel istnienia związku małżeńskiego. Trwa ono i mimo braku potomstwa i „zachowuje wartość [...] jako połączenie i wspólnota całego życia”.

Radykalne stanowisko prezentowała *Gaudium et spes* o ile chodzi o kwestie nierówności społecznej i ekonomicznej, powodującej dla niektórych grup społecznych, sektorów gospodarczych, regionów, czy krajów „warunki życia i pracy niegodne osoby ludzkiej”. Tradycyjnie, jak we wcześniejszych dokumentach watykańskich, konstytucja również zajmowała się tematem pracy ludzkiej, potraktowanej już nie na równi z kapitałem, lecz wyraźnie postawionej ponad nim i ponad wszelkimi innymi aspektami życia gospodarczego, służącymi jej jako narzędzia. Decyduje o tym personalny charakter pracy ludzkiej, fakt, że poprzez pracę człowiek „łączy się z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znamiennej godność”. Praca jest czynnikiem rozwoju, postępu, kreuje dynamiczny obraz świata; badacze po raz kolejny dostrzegli w tym fragmencie wpływy ewolucjonizmu Teilharda de Chardin, według którego człowiek, władca materii, prowadzi świat do Boga, nasycając pierwiastki materialne duchowymi. Oczywiście w tym kontekście nie mogą podlegać wątpliwości, przyznane już we wcześniejszych encyklikach społecznych, prawa pracowników do zrzeszania się i udziału w zarządzaniu przedsiębiorstwem, aczkolwiek nowością było przyznanie pracownikom, w ostateczności, prawa do strajku. Zaniechano popierania modelu korporacyjnego, prawdopodobnie uznając go za anachroniczny.

Wiele miejsca poświęcono kwestii wypoczynku, czyli prawu człowieka do czynnego uczestnictwa w czasie wolnym od pracy (który tradycyjnie należał się modlitwie, życiu rodzin-

nemu i regeneracji sił) także i w życiu kulturalnym i społecznym. Pojawiła się w nauczaniu społecznym Kościoła kategoria „jakości życia”, rozwój gospodarczy winien zostać jej podporządkowany. Do kategorii tej uznano za przynależne nie tylko godziwe warunki pracy i wypoczynku, sprzyjające kształtowaniu godności i osobowości ludzkiej, ale także pojęcie kultury jako czynnika umożliwiającego rozwój duchowy człowieka. Podkreślone zostało znaczenie pracy twórczej i naukowej jako z istoty swej przeznaczonej dla dobra ogółu. Szczegółowo została omówiona biblijna zasada, iż dobra ziemskie przeznaczone są dla wszystkich ludzi, co nakłada na posiadających obowiązek dzielenia się swą własnością, natomiast nie została ona określona jako prawo naturalne. Jest natomiast własność uznawana za gwarant wolności jednostki, daje jej „przestrzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej”. Zwrócona także została uwaga na własność dóbr niematerialnych. Konstytucja dopuszczała wywłaszczenie na cele publiczne, pod warunkiem godziwego odszkodowania (kwestia reformy rolnej).

Rozdział Konstytucji, który poświęcony został życiu gospodarczo – społecznemu poprzedzony został rozdziałem, wprowadzającym do nauczania społecznego Kościoła tematykę kultury, która w najbliższej przyszłości stanie się niezwykle istotnym elementem rozważań Jana Pawła II. Kultura będąca czynnikiem niezbędnym dla wypełnienia wizji dynamicznego rozwoju osoby ludzkiej, zdefiniowana została jako: „wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie jak i w całej społeczności państwowej przez postępowanie obyczajów i instytucji;

wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”. Sobór wypowiada się za autonomią kultury, a w jej ramach autonomią nauki. Podkreśla, iż w ciągu swej dwutyсяcioletniej historii Kościół związany był z wieloma kulturami i, tak jak Bóg, przed przyjściem na świat Chrystusa „przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom”, tak i Kościół nie wiążąc się z żadnym narodem i kulturą rozposzechnia swą naukę tak, by najlepiej dotrzeć do „wielopostaciowej społeczności wiernych”.

W kwestiach życia gospodarczego i we fragmentach poświęconych społeczności międzynarodowej *Gaudium et spes* podąża w kierunku wytyczonym encyklikami Jana XXIII. Uwagę zwrócić należy na szczególne zaakcentowanie przez Ojców Soboru nowego ujęcia kwestii własności prywatnej, która po pierwsze ma za zadanie dać „każdemu przestrzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej i można ją uważać za poszerzenie niejako wolności ludzkiej”, po wtóre „posiada z natury swojej charakter społeczny, oparty na prawie powszechnego przeznaczenia dóbr”, co w sumie uzasadnia prawo a nawet konieczność ingerowania w stosunki własnościowe, włączywszy w to wywłaszczenie (za stosownym odszkodowaniem).

PAWEŁ VI

Giovanni Battista Montini, długoletni przyjaciel i współpracownik Jana XXIII, został wybrany papieżem w dniu 21 czerwca 1963 roku, po trwającym dwa dni konklawe, w piąt-

tej turze głosowania. Urodził się w Concesio koło Bresci 16 września 1897 roku w rodzinie inteligenckiej, jego ojciec był adwokatem i dziennikarzem, posłem z ramienia partii popularów, antyfaszystą. W roku 1920 Montini wyświęcony został na kapłana i otrzymał tytuł doktora praw, a w rok później doktora teologii. Po dalszych studiach na Uniwersytetach Georgiańskim i Rzymskim i w szkole dyplomatycznej rozpoczął karierę w Sekretariacie Stanu, przerwana w 1923 roku krótkim pobytem w nuncjaturze warszawskiej, skąd jednak powrócił powodowany względami zdrowotnymi. Pracę w Sekretariacie Stanu łączył z karierą wykładowcy akademickiego w papieskich uczelniach. Od 1933 roku współpracował z Pacellim, a w roku 1937 został substytutem sekretarza stanu (Pacellego, późniejszego Piusa XII), zaś od 1944 roku kierował sekcją spraw wewnętrzkościelnych w Sekretariacie Stanu. Ukoronowaniem kariery urzędniczej Montiniego było objęcie w 1952 roku funkcji podsekretarza stanu. Dwa lata później został mianowany biskupem i objął stanowisko arcybiskupa Mediolanu, co w Kurii odczytywano powszechnie jako odsunięcie od wpływów. W tej trudnej, robotniczej diecezji ujawnił Montini nieprzeciętne zdolności organizacyjne i duszpasterskie. Traktował swoją aktywność na terenie diecezji jako pracę misyjną, nie ograniczając zasięgu tej misji, uznając za istotne przemawianie nawet do zdeklarowanych ateistów, bowiem, jego zdaniem i oni, negując Boga rozmyślają o nim i przez tę refleksję mają szansę dociec prawdy. Kapelusze kardynalski otrzymał dopiero od Jana XXIII, w przeszłości włodarza sąsiedniego arcybiskupstwa w Wenecji. Był jedynym uczestnikiem soborowych obrad, który mieszkał w Watykanie. Brał czynny udział w pierwszej sesji II Vaticanum jako członek Komisji ds. Politycznych. Po zakończeniu

I Sesji Soboru, gdy zmarł Jan XXIII, Montini wybrany został papieżem. Pod jego rządami Sobór zakończył swe prace.

Pontyfikat Pawła VI przebiegał pod znakiem dalszego uwspółcześniania Kościoła, uwzględniania w jego nauczaniu „znaków czasu”, intensywnych kontaktów z Kościołami chrześcijańskimi (zniesiono obowiązującą od roku 1054 obustronną ekskomunikę, jaką nałożyły na swych członków Kościoły Bizantyjski i Rzymski). Działalność Pawła VI, oceniana jako niezwykle postępową, budziła sprzeciw kół konserwatywnych w Kościele i wpływała na polaryzację stanowisk ludzi wierzących. Z jednej strony jako przykład podać można schizmę integrysty, arcybiskupa Lefebvre'a, który uznawał współczesną politykę Watykanu za odstępstwo od odwiecznych zasad wiary i tradycji Kościoła. Ten był metropolita Dakaru, był zdecydowanym przeciwnikiem ustaleń II Vaticanum, który określał jako modernistyczny i protestancki. W szczególności protestował przeciw zmianom liturgicznym i dążeniom ekumenicznym. Pomimo licznych ostrzeżeń, zawieszenia w 1976 roku w czynnościach sakralnych, w końcu nałożonej na niego w 1988 roku ekskomuniki nie odstąpił od swych poglądów i do śmierci w roku 1991 prowadził seminaria duchowne, wyświęcał księży, nadawał sakry biskupie. Z drugiej zaś uległy aktywizacji lewicujące nurty, łączące, jako tzw. „teologia wyzwolenia”, religię z bezpośrednią akcją polityczną. Wiele było także wystąpień w kwestiach obyczajowych (kontrola urodzeń), zmieniających pozycję wiernych w Kościele, domagających się dopuszczenia do kapłaństwa kobiet, zniesienia celibatu i tym podobnych zdecydowanych odstępstw od dogmatu, tradycji i nauczania społecznego Kościoła. Kontestatorzy domagali się zastąpienia kleru nieformalnymi grupami, działającymi na podstawie powszechnego

kapłaństwa wiernych, całkowitej dowolności w sprawowaniu liturgii; podważano teologiczną naukę na temat zła, szatana, aniołów; propagowano nieograniczoną wolność w interpretacji tekstów biblijnych.

W istocie niektóre działania podejmowane przez Pawła VI dokonywały przewrotu w watykańskiej polityce. Zlikwidowany został dwór papieski, zniesiono w znacznej części rozbudowany ceremoniał i tytulaturę, zlikwidowano liczne przywileje i stanowiska dziedziczne, od stuleci istniejące na dworze papieskim. Paweł VI rozwiązał także, symbolizujące represywną politykę Kościoła, Święte Officjum. Powołana w jego miejsce Święta Kongregacja dla Spraw Doktryny Wiary miała działać odmiennie – jawnie, korzystając z pomocy ekspertów, dopuszczając możliwość obrony. Zlikwidowany został także indeks ksiąg zakazanych. W roku 1967 likwidacji uległy również formalistyczne zasady dotyczące pokuty, postów i liczenia dni odpustów, reformie poddany został kalendarz liturgiczny. Odnowiono i „odmłodzono” skład osobowy Kurii Rzymskiej poprzez wprowadzenie wieku emerytalnego i zmiany w jej wewnętrznej organizacji. Symbolem nowej polityki Watykanu były liczne podróże papieskie, mające cele eklezjalne, jak wizyta w Jerozolimie, Izraelu, Bejrucie, Stambule, gdzie spotkał patriarchę Atenagorasa, lub mające za zadanie propagowanie nauk soborowych; temu służyła na przykład wizyta na posiedzeniu plenarnym Międzynarodowej Organizacji Pracy (1969), czy na posiedzeniu Zgromadzenia Ogólnego ONZ (1965).

Znane było niezwykle życzliwe stanowisko Pawła VI w stosunku do Polski i Polaków. Bullą z 1972 roku *Episcoporum Poloniae coetus* uporządkowano sytuację diecezji na ziemiach zachodnich i północnych, zgodnie z planami episko-

patu polskiego. Podkreślał także Paweł VI niejednokrotnie rolę, jaką odegrali Polacy w czasie drugiej wojny światowej, do czego okazję dała między innymi uroczystość beatyfikacji ojca Kolbego.

Najistotniejsze wypowiedzi Pawła VI o znaczeniu społecznym przynoszą encykliki *Ecclesiam suam* (1964), *Populorum progressio* (1967), *Sacerdotalis coelibatus* (1967), *Humanae vitae* (1968) i list pasterski *Octogesima adveniens* (1971).

W powstałej jeszcze w czasie trwania Soboru *Ecclesiam suam* w podobnym jak dokumenty II Vaticanum tonie mówił Paweł VI o „znakach czasu” i o potrzebie dialogu między Kościołem a światem, apelując, aby był on „szybki w słyszeniu przeróżnych głosów świata współczesnego”. „Bardzo pragniemy, aby rozmowa wewnętrzna w łonie społeczności Kościoła zapłonęła nowym płomieniem, objęła nowe przedmioty, sięgnęła po nowych rozmówców...” Encyklika ta była wezwaniem do wewnętrznej odnowy Kościoła, do powrotu do źródeł religii zawartych w Objawieniu, pozwalających dyskutować na temat tradycji.

Sacerdotalis coelibatus i *Humanae vitae* to encykliki powszechnie oczekiwane, także przez ludzi spoza Kościoła a przekazywane przez nie treści przez licznych zwolenników radykalnych reform w nauce katolickiej przyjęte zostały z rozczarowaniem, także i dlatego, że oddalały szansę porozumienia z innymi Kościołami chrześcijańskimi. Encykliki te, choć nie poświęcone wprost sprawom społecznym i politycznym, niewątpliwie wywarły ogromny wpływ na społeczny odbiór i pozycję Kościoła. Pierwsza z nich dotyczyła kwestii celibatu. Sprawa ta nie była przedmiotem obrad soborowych, aczkolwiek problem ten stał się w owych latach, o czym była

mowa wyżej, tematem szerokiej dyskusji wśród wiernych. Po raz pierwszy do dyskusji tej przystąpił również i papież. Była to wyraźna nowość, aczkolwiek wnioski Pawła VI w tej kwestii pozostawały tradycyjne. Celibat uznany został za korzystny dla sprawowania funkcji duszpasterskich, oznacza bowiem pełne oddanie kapłana służbie wiernym i doświadczenie historyczne, mimo iż nie brakło w nim przykładów negatywnych, jednak w pełni potwierdziło zasadność utrzymywania tej instytucji w Kościele.

Wydana 29 lipca 1968 roku encyklika *Humanae vitae* (jak również zaakceptowany przez papieża a poświęcony etyce seksualnej dokument Kongregacji do Spraw Doktryny Wiary *Personae humana* z 1975 roku) dotyczyła kolejnej zasady Kościoła, która podlegała krytyce także ze strony części wiernych. Nad przygotowaniem tej encykliki pracowała przez dwa lata siedemdziesięciopięciuosobowa komisja złożona z ekspertów licznych dziedzin nauki i przedstawicieli Kościoła, która jednak nie była w stanie ustalić jednoznacznego stanowiska. W rezultacie wydano dwa odrębne orzeczenia; Paweł VI przychylił się do mniejszościowego, które tradycyjnie zakazywało wszelkich form kontroli urodzin poza naturalnymi. Do kwestii regulacji narodzin w powiązaniu z problematyką demograficzną nawiązał Paweł VI także w *Populorum progressio*, zaś podstawowe tezy *Humanae vitae* poparł Jan Paweł II w *Familiaris consortio*.

26 lipca 1967 roku ujrzała światło dzienne najistotniejsza encyklika doktrynalna Pawła VI, uważana przez wielu za najdalej w dziejach Watykanu idący dokument akceptujący postęp, *Populorum progressio*. W tej encyklice wpływy Teilharda de Chardin wydają się najbardziej widoczne. Spośród cytowanych w tekście autorytetów wiele jest powołań na

przedstawiciele filozofii świeckiej i duchownej, padają nazwiska Jacquesa Maritaina, ojca Chenu, inicjatora ruchu księży-robotników, jezuita H. de Lubaca, uznawanego w okresie międzywojennym za myśliciela wyraźnie lewicującego i innych. Rzadko pojawiają się imiona poprzedników Pawła na tronie papieskim, wyjątkiem jest Jan XXIII. Często cytuje się także *Gaudium et spes* i pozostałe dokumenty soborowe. W późniejszym o dwa lata przemówieniu na posiedzeniu Międzynarodowej Organizacji Pracy cytować będzie Paweł VI także słowa przywódcy duchowego kontestacji młodzieżowej 1968 roku, Herberta Marcusego.

Populorum progressio, encyklika *O popieraniu rozwoju ludów* uznawała za najistotniejszy problem współczesnej ludzkości kwestię społeczną. Stąd też początek tekstu traktował o sytuacji narodów ubogich, jak je nazywał „narodów proletariackich” i potrzebie jak najszybszej jej zmiany. Wskazując na aktywność Kościoła w tej kwestii, Paweł VI poinformował o powstaniu Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* jako organu Kurii Rzymskiej, mającego „na celu pobudzać cały Lud Boży” do krzewienia dzieła sprawiedliwości i pomocy narodom biednym, oraz o działalności *Caritas Internationalis*. Odwołał się papież także do prac wyspecjalizowanych organizacji międzynarodowych: Międzynarodowej Organizacji Pracy, czy Międzynarodowej Organizacji ds. Wyżywienia i Rolnictwa FAO. Opis zjawisk negatywnych, tradycyjna w encyklikach poprzednich papieży część krytyczna, w tym przypadku została zminimalizowana na rzecz opisu konkretnych działań, jakie należy podjąć dla ludzkości. Wspominano także o zasługach przeszłych, jakie Kościół już ma na swoim koncie. Obecnie zadania realizować mają suwerenne w dziedzinie swej aktywności władze: kościelna i cywilna

Język encykliki jest konkretny, w wielu sformułowaniach i szczegółowych projektach brzmi wręcz profesjonalnie, jak na przykład w tych fragmentach, w których zaproponowane zostało utworzenie międzynarodowych funduszy pomocowych dla krajów słabo rozwiniętych. *Populorum progressio* zawierało pogłębioną analizę problemów świata postkolonialnego, nie starając się jednocześnie dezawuować roli kolonizatorów, lecz i dostrzegając niebezpieczeństwa ponownego uzależnienia się państw ubogich od bogatych, które przybrać może formę neokolonializmu. Nieobce były tekstowi encykliki także zagadnienia społeczne i kulturowe. Poza tym wyraźnie podkreślona została konieczność pracy nad rozwojem osoby ludzkiej, bez której wszelkie poczynania społeczne i ekonomiczne pozbawione byłyby sensu. Pojawia się kolejne istotne pojęcie, pojęcie dialogu, jako niezbędnego elementu życia jednostek i społeczności ludzkiej, uzyskiwania przez nie możliwości pełnego rozwoju: „Gdy bowiem między cywilizacjami różnych ludów, podobnie jak między poszczególnymi ludźmi, nawiązuje się szczerzy dialog, z łatwością wytwarza się wówczas łączność braterska [...] Wtedy rozpocznie się dialog skoncentrowany wokół człowieka, nie zaś płodów rolnych czy produktów przemysłowych”. Gospodarka zredukowana została więc nie tylko do funkcji służebnej w stosunku do moralności, lecz także autonomicznie ujętych: człowieka i kultury. Implikuje to generalnie sposób rozwiązywania problemów gospodarczych, który dokonać się może nie tyle poprzez działania bezpośrednie, lecz dzięki odnowieniu relacji pomiędzy ludźmi i narodami.

Rozwój jednostki nie przebiega w kierunku dowolnym, lecz jest określony – skierowany ku „Bogu, pierwszej Prawdzie i najwyższemu Dobru”. W ten sposób człowiek, zgodnie

z teilhardowską dążnością do punktu Omega, wkracza na drogę doskonałości, na drogę szczęścia wiecznego, jakby likwidując sztywne cezury pomiędzy życiem ziemskim i po-zagrobowym, mijając granicę uduchowienia materii – mówiąc słowami Teilharda de Chardin, przechodząc z biosfery w noosferę. Paweł VI pisze, że: „Wszczepiony w ożywczego Chrystusa otrzymuje człowiek nowe wzbogacenie życia i osiąga pewien humanizm, który przekracza jego naturę...” Papież szuka w *Populorum progressio* sposobów, aby osiągnięcie tego poziomu rozwoju stało się możliwe dla całej ludzkości, wyrażając również dbałość o losy przyszłych pokoleń. Ów cel zrealizowany być może zdaniem Pawła VI tylko dzięki pracy i sprawiedliwemu rozdziałowi dóbr. Hasło postępu integralnego oznacza postęp wszechstronny, harmonijny, zupełny, dotyczący wszystkich ludzi we wszelkich dziedzinach ich działalności, wydobycia z jednostki ludzkiej wszelkich tkwiących w niej ogromnych potencjalnych możliwości. Nadmierne bogactwo napiętnowane zostało słowami św. Ambrożego, który pisał: „Nie z twojego dajesz ubogiemu, ale oddajesz mu to, co jest jego. Sam używasz tego, co jest wspólne, dane na użytek wszystkich. Ziemia należy do wszystkich, nie tylko do bogatych”. Nie tylko więc zgodnie z tradycją podkreślił papież społeczną funkcję własności, ale również dopuścił wywłaszczenie, w odróżnieniu od swych poprzedników nie wspominając o przysługującym z tego tytułu odszkodowaniu. Nie ma mowy o własności jako prawie naturalnym. Wyraźne i dosłowne było potępienie przez papieża nieograniczonej gospodarki liberalnej; w tym przypadku podzielał zdanie Piusa XI, który pisał o „internacjonalizmie pieniądza, czyli o imperializmie międzynarodowym”.

Znajdował Paweł VI także usprawiedliwienie dla przemocy, do której uciekają się ludzie wówczas, gdy są „sytuacje tak niesprawiedliwe, że wołają wprost o karę Bożą” i aczkolwiek nie uznawał owych „buntów i powstań” za uprawnioną metodę dochodzenia swych praw, to czynił wyjątek dla sytuacji, w której mamy do czynienia z „oczywistą i długotrwałą tyranią”. Wyraźnie zwiększony został w porównaniu z poprzednimi dokumentami Watykanu zakres kompetencji państwa. Ponieważ zdaniem Pawła VI nie jest możliwe pozostawienie realizacji dzieła postępu jedynie w rękach prywatnej inicjatywy, stąd też państwo powinno stymulować i koordynować wspólne cele, nie posuwając się jednak do „integralnej kolektywizacji i arbitralnego planowania”. Zagrożeniem byłby także model rządów technokratycznych, niosący groźbę dehumanizacji. Wspomniane zostały jedynie w jednym zdaniu „doktryny materialistyczne i ateistyczne” jako odrzucone przez chrześcijan. Dłuższe fragmenty poświęcił natomiast papież krytycznej analizie nacjonalizmu i rasizmu; nowością było osadzenie tego problemu w rzeczywistości państw kolonialnych i postkolonialnych. Postulatem papieskim pozostawał solidaryzm społeczny i humanizm, definiowany z powołaniem się między innymi na Jacques’a Maritaina: „Prawdziwy humanizm to tylko ten, który zwraca się ku najwyższemu Bogu poprzez uznanie zadania będącego naszym powołaniem i naprawdę kształtującego życie ludzkie. Nie jest więc człowiek dla siebie normą ostateczną, ale tym, kim być powinien, staje się dopiero wówczas, gdy przekracza samego siebie, według tak bardzo prawdziwego powiedzenia Błażeja Pascala: Dziwne, jak bardzo człowiek przerasta człowieka”.

W dotychczasowych dziejach Kościoła optymizm i pozytywna ocena postępu, jaką prezentuje *Populorum progressio*,

nie mają precedensu. Doświadczenia schyłku lat sześćdziesiątych zmusiły jednak Pawła VI do zajęcia stanowiska znacznie bardziej sceptycznego. Uczynił to w liście z datą 14 maja 1971 roku wystosowanym do ks. kardynała Maurice'a Roya, przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i papieskiej komisji *Iustitia et Pax* z okazji osiemdziesiątej rocznicy ogłoszenia *Rerum Novarum*. List ten znany jest pod tytułem *Octogesima adveniens*. Uważa się, że odstępianie w tym przypadku od formy encykliki i przyjęcie formy listu dokonane zostało celowo, bowiem pozwoliło papieżowi na zajęcie stanowiska mniej oficjalnego i na wyłożenie swoich własnych poglądów i uczuć.

W liście wyliczone zostały główne plagi nękające współczesne społeczeństwa, takie jak nadmierne zaludnienie miast, pełnych dzielnic nędzy i skupisk ludności bezdomnej czy bezrobotnej. Takie wielomilionowe nieraz, uprzemysłowione molochy urbanistyczne charakteryzują się zatamizowanymi układami społecznymi, w których tradycyjne więzi międzyludzkie ulegają zasadniczej atrofii, co dotyczy także życia rodzinnego, wspólnot sąsiedzkich i parafialnych, szerzą się natomiast zdaniem papieża zjawiska, takie jak „przestępczość, zbrodnie, używanie narkotyków czy tak zwany erotyzm”, do czego dodać trzeba jeszcze „rozwiązania maltuzjańskie”, wspierane przez propagowanie środków antykoncepcyjnych i aborcji. Na ich wpływy narażeni są przede wszystkim najślabi członkowie społeczeństwa, a więc nieprzystosowani i niepełnosprawni, prześladowani ze względów rasowych, cudzoziemscy robotnicy, znaczna część kobiet i młodzieży. Ta ostatnia we współczesnym społeczeństwie agresją i wyobcowaniem płaci za niepewność jutra i wątpliwe perspektywy życiowe.

Zasadniczą różnicą pomiędzy *Octogesima adveniens* a wcześniejszym nauczaniem wyrażonym w dokumentach II Vaticanum i encyklice *Populorum progressio* jest zdecydowane i krytyczne stanowisko w stosunku do socjalizmu i doktryny marksistowskiej. W wypowiedziach Pawła VI powróciła teza Piusa XI, że nie jest możliwe bycie jednocześnie dobrym chrześcijaninem i socjalistą. Nie jest to możliwe, jako że marksizm głosi materializm dialektyczny i historyczny, zaprzecza transcendencji osoby, likwiduje jej wolność osobistą. Uznając atrakcyjność dla chrześcijan socjalistycznych haseł, takich jak sprawiedliwość, solidarność czy równość, zwraca papież uwagę, że wyrosły te hasła na podstawie doktrynalnej wrogiej nauczaniu Kościoła i że genetycznie tkwią w tradycji rewolucyjnej, nawet jeżeli obecnie od niej się oddalają. Stąd też, jak twierdził Paweł VI, nie można akceptować wybranych elementów ideologii socjalistycznej bez głębokiej analizy kontekstu historycznego, filozoficznego i światopoglądowego, z którego się one wywodzą. Ta dekretacja oparta została na analizie współczesnych form ideologii marksistowskiej. Wy różnił papież cztery rodzaje jej rozumienia jako: „aktywnej praktyki walki klas”; „kolektywnego wykonywania władzy ekonomicznej i politycznej pod kierunkiem jednej partii”; „materializmu historycznego i zaprzeczenia wszelkiej transcendencji”; oraz „opartej na podstawach naukowych [...] ściśle metody analizy społecznej i politycznej”. To ostatnie przedstawienie marksizmu, określane przez papieża jako jego „postać złagodzona”, jest najbardziej atrakcyjne dla współczesnych ludzi.

Zgodnie z tradycją swych poprzedników odmówił papież wyznawcom religii katolickiej także możliwości deklarowania się jako konsekwentni liberałowie, ci bowiem: „wprawdzie

twierdzą, że podkreślają wolność jednostki, ale ją wyzwalają z jakichkolwiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy, równocześnie uważając więź społeczną za mniej lub bardziej automatyczny rezultat inicjatyw indywidualnych, a nie za cel i główne kryterium dobrze zorganizowanego społeczeństwa”. Współczesne odrodzenie doktryn liberalnych, będące wynikiem skuteczności ekonomicznej tej doktryny i odnajdywania w niej przez wielu antidotum na totalitarne zniewolenie jednostki, podobnie jak w przypadku socjalizmu, wynika z tego, że liczni chrześcijanie zafascynowani tą doktryną zapomnieli o jej historycznym i ideowym rodowodzie. Zdaniem papieża, należy zwrócić także uwagę na wyraźne mankamenty występujące w praktycznym zastosowaniu tak doktryny socjalistycznej, jak i liberalnej, które doprowadziły do „biurokratycznego socjalizmu, technokratycznego kapitalizmu, autokratycznej demokracji”.

Jednak krytyczny opis założeń i praktyki socjalizmu i liberalizmu nie wyczerpuje katalogu negatywnych opcji politycznych i ideowych, które zdaniem Pawła VI wybierają współcześni ludzie. Grożą im także ruchy utopijne i kontestacyjne, traktowane często jako ucieczka od utylitaryzmu czy materializmu. Stanowiły one jednak wyjście pozorne, bo jak podkreślił papież, były jedynie ucieczką w świat fantazji, aczkolwiek krytyczna postawa wobec rzeczywistości i chęć wydobycia się spod dyktatu materii jest twórcza, dynamiczna i otwarta, tak że może człowieka doprowadzić do Chrystusa. Kontestacja była bowiem sprzeciwem wobec współczesnej nauki humanistycznej, która popadła w pułapkę schematyzmu, żywiąc się przekonaniem, że potrafi skonstruować na podstawie metod apriorycznych naukowe modele społeczne, których wprowadzenie w życie służyć może następnie politykom do ma-

nipulacji człowiekiem – odnosi się to zarówno do socjalizmu, jak i do liberalizmu.

Również w sławionym w *Populorum progressio* postępie dostrzegł obecnie Paweł VI ambiwalencję. Niesie on pokusę wyścigu w celu zdobycia dóbr ekonomicznych, kosztem postępu istotnego, którym jest „rozwój świadomości moralnej, która by pobudzała człowieka do podejmowania zwiększonych obowiązków społecznych i otwarcia ku innym i ku Bogu”. Jak więc widać, część krytyczna w *Octogesima adveniens* jest bardzo rozbudowana w porównaniu z *Populorum progressio*. Z kolei część poświęcona stanowisku chrześcijan w obliczu nowych problemów jest w rocznicowym liście ograniczona i ogólna, a wezwanie do działania nasycone znacznie mniejszą liczbą konkretów. Znacznie mniej odnajdujemy także w liście odwołań do działalności organizacji międzynarodowych, wyraźna jest natomiast papieska przestroga przed działaniem międzynarodowych zreszeń kapitału. Papież akcentował raczej potrzebę refleksji, którą chrześcijanie winni poprzedzać wszelkie formy swej działalności publicznej, albowiem każde „wyzwolenie musi się rozpocząć od zdobycia wewnętrznej wolności w dążeniu do swego dobra i opanowania swojej żądzy władzy; nie osiągną tej wolności nigdy, o ile nie będą się kierować miłością, która przekracza człowieka, a w konsekwencji, jeśli nie nauczą się rzeczywistego służenia ludziom”.

PAPIESTWO PRZEŁOMU TYSIĄCLECI

JAN PAWEŁ II

Po śmierci Pawła VI na tron papieski wybrano po krótkim konklawe patriarchę Wenecji, sześćdziesięciosześcioletniego Albino Lucianiego, który podkreślając wyraźnie swą wolę kontynuacji działalności poprzedników przybrał imię Jana Pawła I. Intronizowany 3 września 1978 roku, rozpoczął swój trwający trzydzieści trzy dni pontyfikat.

Nowa epoka w dziejach Kościoła Rzymskokatolickiego rozpoczęła się w dniu 16 października 1978 roku, kiedy to papieżem został wybrany metropolita krakowski, kardynał Karol Wojtyła, pierwszy od ponad czterystu pięćdziesięciu lat nie-Włoch na Stolicy Apostolskiej (od czasów Hadriana VI, 1522).

Urodzony 18 maja 1920 roku w Polsce, w Wadowicach, w rodzinie zawodowego wojskowego. Studiował Wojtyła polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim. Studia przerwał wybuch wojny, w czasie której pracował jako robotnik, działając jednocześnie aktywnie w tajnym ruchu teatralnym i debiutując jako pisarz. W 1942 roku podjął studia teologiczne, a w 1946 otrzymał święcenia kapłańskie. Po wojnie kontynuował studia w Rzymie. Do kraju powrócił w 1948 roku, prowadził pracę duszpasterską, w 1951 roku otrzymał doktorat z teologii, a habilitację w 1955 roku i rozpoczął wykłady z etyki na UJ, zaś po zamknięciu na nim Wydziału Teologicznego, na KUL-u. W 1958 roku został biskupem, a w 1964 mianowano go metropolitą krakowskim. Był

aktywnym uczestnikiem II Vaticanum, pracował w kilku komisjach: do spraw kleru, wychowania chrześcijańskiego i reformy liturgii. Aktywność wykazywał także w tworzeniu dokumentów soborowych; jako jeden z głównych autorów *Gaudium et Spes*, deklaracji *Dignitatis humanae* i dekretu *Inter mirifica*. W roku 1967 mianowany został Karol Wojtyła kardynałem. W 1978, po nagłej śmierci Jana Pawła I, w czwartej turze głosowania obrany został papieżem.

W wyborze imienia nawiązał Wojtyła do tradycji Jana XXIII i Pawła VI. Wybitnie zaangażowany w działalność dyplomatyczną wiodącą do upadku światowego systemu komunistycznego, główny nacisk w czasie swego pontyfikatu położył na odnowę moralną ludzkości zgodnie z ideałem Chrystusa. Kontynuuje działalność ekumeniczną swych poprzedników, rozwija w niespotykanym dotąd zakresie pielgrzymki duszpasterskie. Najważniejsze encykliki poruszające kwestie nauczania społecznego wydane przez Jana Pawła II to: *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centessimus annus* (1991). Szeroko zakrojona działalność misyjna Jana Pawła II, jego liczne listy pasterskie i homilie stanowią także niezwykle bogate źródło nauczania społecznego.

Nauczanie Jana Pawła II charakteryzuje się wzmożonym, szczególnie w porównaniu z dokumentami pochodzącymi z lat sześćdziesiątych, krytycyzmem Kościoła w stosunku do licznych przejawów współczesnego życia społecznego. Ogólnie określa je papież jako zagrożenia ze strony „cywilizacji śmierci”, która zasadniczo jest sprzeczna z głoszoną przez niego potrzebą stworzenia, mówiąc słowami Pawła VI, „cywilizacji miłości”. Pomimo przypadającego na lata pontyfikatu Jana Pawła II upadku światowego systemu komunistycznego, do

czego wedle powszechnej opinii walnie przyczynił się sam papież, sytuacja społeczna współczesnych państw postkomunistycznych, tak jak i starych demokracji Zachodu, oceniana jest jako pełna zagrożeń i podlegająca procesom degeneracji. Nie inna jest diagnoza dotycząca krajów tzw. „trzeciego świata”. Wydaje się więc, że pontyfikat Jana Pawła II jest dla Kościoła okresem, w którym doszedł on do pewnych granic dopuszczalnej tolerancji i akceptowania zmian społecznych, upominał się natomiast o miejsce dla religii we współczesnym świecie; Kościół obecny jest w społeczeństwie, lecz czeka, aby i ono zwróciło się o rozwiązanie swych problemów do Kościoła.

Nauczanie społeczne Jana Pawła II koncentruje się wokół kilku zasadniczych problemów. Można je wymienić w następującej hierarchii: człowiek, rodzina, praca. Dobitniej, niż poprzedni papieże akcentuje, że wszelkie problemy społeczne, także i te o wymiarze globalnym, rozwiązać można jedynie zwracając się do konkretnych ludzi, a nie stowarzyszeń, organizacji i wszelkiego rodzaju innych zbiorowości, przewodnikiem zaś w każdym działaniu, także publicznym, jest człowiek-Chrystus. Tak więc Jan Paweł II nie analizuje stosunków społecznych z uwagi na ich funkcję służebną w stosunku do człowieka, lecz zajmuje się człowiekiem, tworzącym, kształtującym – między innymi i świat społeczny. Znacznie szerszy jest przy tym kontekst kulturowy, w jakim sytuuje papież jednostkę. Personalizm Jana Pawła II jest konsekwentny, osoba ludzka nie ogranicza się do tego, co ziemskie, w każdej z ról życiowych widoczny jest eschatologiczny wymiar człowieka. Pozwala to papieżowi, analizującemu zmienną dynamikę współczesności, tak jak to czynili papieże II Vaticanum, odnajdować stały punkt odniesienia dla wszystkich swych rozważań. Jest nim niezmienność ludzkiego przeznaczenia,

przy całej historycznej zmienności warunków materialnych jego bytowania. „Nie chodzi o człowieka «abstrakcyjnego», ale rzeczywistego, o człowieka «konkretnego», «historycznego». Chodzi o człowieka «każdego»...”

Dorobek Jana Pawła II jest ogromny. Jednak konsekwentne głoszenie określonych wartości i jednolity sposób ich ujmowania uprawniają do przedstawienia najważniejszych tez nauczania społecznego tego papieża na podstawie głównych wypowiedzi, przeważnie tych, które zawarte zostały w encyklikach.

Założenie podstawowe nauczania Jana Pawła II sprowadza się do twierdzenia, że człowiek jest partnerem Boga, bowiem łączą go z nim więzy miłości, a w miłości strony są równe, natomiast pośrednikiem między człowiekiem i Bogiem jest Bóg-Człowiek, Chrystus. Ten związek buduje godność człowieka, zerwanie go natomiast, czyli życie w grzechu, jest powodem lęku, zachwiania równowagi i barku wolności. Człowiek swą pozycję zawdzięcza więc temu, kim jest, a nie temu, co zdobył w dziedzinie materialnej. Ten słynny dylemat pomiędzy „być” i „mieć”, rozstrzyga Jan Paweł II jednoznacznie na korzyść „być” już w swej programowej encyklice *Redemptor hominis* z 4 marca 1979 roku. „Jest” człowiek dzięki temu, jak został stworzony, obdarzony podmiotową godnością, ale także dzięki temu, jak został ukształtowany poprzez życie rodzinne, pracę, kulturę, tradycje narodowe, własne talenty i wykształcenie.

Rola kultury podkreślona była przez Jana Pawła II w przemówieniu w UNESCO w 1980 roku, kiedy powiedział, że „wszystko co człowiek ma (posiada), o tyle jest ważne dla kultury [...], o ile człowiek przez to, że posiada, może równocześnie pełniej «być» jako człowiek...”

Cytat ten ilustruje nie tylko znaczenie kultury (w całym pluralizmie kultur na świecie) dla kształtowania się jednostki, lecz również nie pozostawia wątpliwości co do niższej, służebnej roli własności w stosunku do kultury. Z kolei w *Laborem exercens* podkreślona została służebna rola własności w stosunku do pracy. Własność, kapitał, jest „instrumentem”, podczas gdy praca jest „przyczyną sprawczą”. Stąd też niekwestionowane pierwszeństwo pracy nad kapitałem, zgodne z ogólną wskazówką, by uznawać pierwszeństwo człowieka nad rzeczą. Podczas gdy praca jest konstytutywnym elementem ludzkiej godności, kapitał jedynie czynnikiem materialnym, „zespołem środków produkcji”, pomocnym lub szkodliwym w procesie pracy. Za błąd uważa więc papież wynikające z doktryn ekonomicznych XVIII wieku i z towarzyszącej im praktyki gospodarczej przekonanie, że istnieje antynomia kapitału i pracy, zakładająca równorzędność tych czynników procesu ekonomicznego. Z tego jednak, że kapitał *de facto* jest czynnikiem podrzędnym nie wynika, iż nie zdarzają się powszechnie sytuacje patologiczne, kiedy to kapitał dominuje nad pracą. Papież wyróżnia sytuacje, kiedy kapitał posiadany jest dla samego posiadania, kiedy posiadany jest wbrew pracy lub wręcz przeciw pracy. To ostatnie określenie rezerwuje Jan Paweł II dla sytuacji ucisku i wyzysku pracowników najemnych. Wszystko to nie oznacza jednak kwestionowania przez papieża instytucji własności prywatnej. Mimo propagowania, na wzór swych poprzedników, różnych form uspołeczniania i współwłasności środków pracy, jest on przeciwny wszelkim rodzajom arbitralnej likwidacji własności prywatnej, jako że sprowadza się to najczęściej do tego, iż własność przechodzi w ręce innej niż pierwotni właściciele, ale równie wąskiej grupy osób, które ową uspołecznioną własnością dysponują.

Dzieje się tak w ustrojach kolektywistycznych, likwidujących podmiotowość społeczeństwa w dziedzinie własności. Z drugiej strony utrata tradycyjnej pozycji zajmowanej przez posiadaczy kapitału prowadzić może do przejęcia jego funkcji przez tak zwanego pracodawcę pośredniego. Z jego działalnością spotykamy się głównie w praktyce państw i międzynarodowych organizacji gospodarczych „odpowiedzialnych za cały kierunek polityki pracy”. Pełnić on winien rolę regulatora w stosunkach pracy, powściągając dążność pracodawców bezpośrednich (w tym także państw, posiadających „uspołecznione” zakłady pracy) do osiągania maksymalnych zysków kosztem pracowników, regulując poziom płac, dbając o pełne zatrudnienie, planując, inicjując i koordynując politykę zatrudnienia. Celem jego działalności być powinno wyrównanie dysproporcji, także w wymiarze międzynarodowym, a więc dążenie do powszechnego zrealizowania postulatu sprawiedliwej płacy.

Powraca w *Laborem exercens* proponowane już przez Leona XIII rozwiązanie noszące nazwę „płacy rodzinnej”. Wiąże się ta propozycja z postulowaniem przez Jana Pawła II tradycyjnego modelu rodziny, w której kobieta ma prawo poświęcić się wyłącznie swoim najbliższym, w szczególności dzieciom, rezygnując z kariery zawodowej poza domem. Oczywiście ujęcie tego problemu jest zasadniczo odmienne niż w czasach Leona XIII. Wówczas papież uważał, że praca zawodowa kobiet zniszczy autorytet ojców-mężów, stanowić będzie dla nich konkurencję na rynku pracy, w końcu stanie się zagrożeniem moralnym dla samych kobiet, które w środowisku męczyzn, daleko od domu, narażone będą na liczne pokusy. Z kolei Jan Paweł II akcentuje prawo kobiety do tego, by z pracy zawodowej zrezygnować, jeśli w życiu ro-

dzinnym dostrzega ona swe powołanie życiowe, z kolei zaś w przypadku podjęcia przez nią pracy zawodowej chodzi o to, aby nie była narażona na dyskryminację w trakcie jej wykonywania (co dotyczy także wysokości wynagrodzenia) i aby umożliwiono jej połączenie realizacji obowiązków zawodowych i rodzinnych, w szczególności macierzyńskich – w tym widzi Jan Paweł II „prawdziwy awans społeczny kobiet”.

Szczegółowe uwagi na temat organizacji procesu pracy dotyczą realizacji świadczeń i ubezpieczeń społecznych, zagwarantowania prawa do wypoczynku, docenienia pozycji pracowników rolnictwa, praw pracowników emigrantów. Bardzo wyraźnie i nowatorsko podkreślona została kwestia prawa do pracy osób upośledzonych. Wyraźne jest w tym przypadku konsekwentne umieszczanie przez papieża ekonomicznej wartości pracy na dalszym miejscu za podmiotową wartością pracy, przeświadczenie, że potrzeba pracy wcześniejsza jest od potrzeb materialnych i źródło swe ma w naturze człowieka. Uznania konieczności pracy ludzi upośledzonych domaga się ich człowieczeństwo, a także względy społeczne. Chodzi o to, by osoba taka „mogła egzystować jako pełnoprawny podmiot pracy, pożyteczny i szanowany ze względu na swą ludzką godność”, jak również i o to, by mogła ona być „powołana do wnoszenia wkładu w rozwój i dobro własnej rodziny i społeczeństwa zgodnie ze swymi możliwościami”. *Laborem exercens* była encykliką rocznicową, a jej wydanie zamierzone było na maj 1981 roku, wtedy to bowiem, piętnastego dnia tego miesiąca, wypadła dziewięćdziesiąta rocznica wydania *Rerum novarum*.

Opóźnienie, spowodowane zamachem na życie Jana Pawła II sprawiło, że *Laborem exercens* nosi datę 14 września 1981 roku. W Polsce encyklika ta oczekiwana była ze szcze-

gólnym zainteresowaniem, jako że w owym okresie rozwijał się, cieszący się podówczas wielką popularnością i grupujący około dziesięć milionów członków, NSZZ „Solidarność”, pierwszy w powojennej historii Polski wolny związek zawodowy, naruszający monopol komunistycznej władzy. Powszechne więc było oczekiwanie, że papież Polak zwróci się w swej encyklice do członków tego ruchu. Nie zawiodła oczekiwań część *Laborem exercens* poświęcona ogólnie godności pracy ludzkiej i postulaty encykliki dotyczące sprawiedliwego reżymu pracy. W części poświęconej szczególnie związkom zawodowym podkreślił papież stanowczo, że powołaniem ich jest walka o sprawiedliwość społeczną, czyli walka „o” właściwe dobro, lecz nie walka „przeciwko” innym, ta bowiem sprzeciwia się tradycyjnym w Kościele hasłom solidaryzmu społecznego. Rozwinął papież to twierdzenie, zakreślając wyraźnie granice kompetencji związków zawodowych w dziedzinie społecznej: „...działalność związków zawodowych (mająca na celu zabezpieczenie uprawnień każdej z grup procesu pracy – przyp. K.Ch.) wkracza niewątpliwie w dziedzinę polityki rozumianej jako roztropna walka o dobro wspólne. Równocześnie jednak zadaniem związków nie jest uprawianie polityki” w znaczeniu, jakie się powszechnie nadaje temu słowu dzisiaj. Związki nie mają charakteru „partii politycznych” walczących o władzę i nie powinny podlegać decyzjom partii politycznych ani też mieć zbyt ścisłych związków z nimi. W takiej bowiem sytuacji łatwo tracą łączność z tym, co jest ich właściwym zadaniem, to znaczy zabezpieczenie słusznych uprawnień ludzi pracy w ramach dobra wspólnego całego społeczeństwa, stają się natomiast „narzędziem do innych celów”.

Można było rozumieć ten fragment jako potępienie działalności istniejących dotychczas, głównie w krajach socjali-

stycznych, w tym i w Polsce, związków zawodowych o charakterze czysto fasadowym, stanowiących przybudówkę monopolistycznie rządzącej partii. Można było jednak także dopatrywać się w nauczaniu Jana Pawła II intencji odmiennej, wskazania „Solidarności” drogi kontynuowania działalności o charakterze związkowym, a zaprzestania aktywności stricte politycznej, co wiązać by się mogło z wykorzystaniem związku do celów wyraźnie nie zamierzonych przez skupionych w nim ludzi.

Uwagi praktyczne zawarte przez papieża w *Laborem exercens* są tylko dodatkiem do istotnych rozważań o pracy ludzkiej w wymiarze ontycznym, mistycznym, etycznym i personalistycznym, zwanym w encyklice „elementem duchowości pracy”. Analizę tego tytułowego zagadnienia rozpoczyna Jan Paweł II od przypomnienia istoty i celów pracy ludzkiej wyznaczonych już w Księdze Rodzaju. Tylko na chwilę zatrzymuje się przy zagadnieniach technicznych, przedmiotowej funkcji pracy. Tematem zasadniczym jest człowiek jako podmiot pracy. Zgodnie z rocznicowym charakterem *Laborem exercens* znaczna część tej encykliki poświęcona jest nauce poprzedników papieża, dotyczącej pracy, jak i skrótowej analizie podstawowych stanowisk doktrynalnych poświęconych temu tematowi i diagnozie współczesnego obrazu konfliktu pomiędzy pracą a kapitałem. Szczególnie podkreślona została solidarność ludzi pracy oraz związek łączący pracę z życiem rodzinnym, którego podstawę stanowi. Praca jest źródłem utrzymania rodziny, stąd też uznana być może za warunek jej założenia. Praca to także element wychowawczy w rodzinie. Człowiek dzięki pracy osiągnąć może samorealizację, a poza doskonaleniem człowieka i przyrody, jest praca źródłem miłości do świata i do jego Stwórcy. Jest także, jako trud

podejmowany „dla pomnożenia dobra wspólnego wypracowanego przez rodaków”, łącznikiem pomiędzy człowiekiem a ukształtowaną historycznie i kulturowo wspólnotą społeczeństwa i narodu.

Ostatnia część *Laborem exercens* poświęcona została duchowości pracy. Tę właśnie część należy uznać za najistotniejszą w papieskiej wypowiedzi. Praca została tu ukazana jako uczestnictwo w dziele Stwórcy, jako znak wspólnoty z Chrystusem – pracownikiem, cierpienie związane z pracą jest traktowane jako zapowiedź śmierci, jako uczestnictwo w naśladowaniu Chrystusa, w jego drodze krzyżowej. Duchowość pracy jest tym czynnikiem, który gwarantuje rozwój i postęp. Idąc śladami Pawła VI Jan Paweł II wyraźnie w tych rozważaniach uznaje, że życie wieczne człowiek budować zaczyna już na ziemi i że między życiem ziemskim i pozagrobowym istnieje element kontynuacji.

Uczynienie człowieka podstawą nauczania Kościoła nie wyklucza uznania go za istotę społeczną. Poza wielką wagą przypisywaną wspólnotocie narodowej i kulturowej, Jan Paweł II szczególne znaczenie przypisuje rodzinie. Z jego inicjatywy powołano Papieską Radę do Spraw Rodziny, wydana została także adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, poświęcona rodzinie w świecie współczesnym. Określała ona (po dokonaniu analizy sytuacji współczesnej rodziny) zadania tej wspólnoty jako pośredniczki, włączającej człowieka w organizm społeczny i kształcącej w nim godność i osobowość, „wychowującej sumienie”, „inkulturującej” i stanowiącej środowisko „ciągłego nawracania się” człowieka. 22 października 1983 roku wydana została Karta Praw Rodziny, będąca wynikiem obrad Synodu Biskupów. Rodzina jako Kościół domowy określona została tym razem jako pomost, bowiem

poprzez rodzinę ludzką wchodzi się do rodziny bożej – Kościoła. Poza zagadnieniami teologii rodziny Karta traktowała także o jej obowiązkach w życiu społeczno-politycznym. Najistotniejszą jej część stanowiła krytyka praktyki współczesnych państw, które prowadzą politykę antyrodzinną. Objawia się to w działaniach antypopulacyjnych, we wprowadzaniu utrudnień w migracji, w organizacji pracy, a nade wszystko w wadliwej polityce społecznej, kierującej aktywność państwa i organizacji społecznych na likwidację skutków atrofii życia rodzinnego, a nie na zapobieganie i likwidację przyczyn tego rozkładu.

Encyklika Jana Pawła II z 1988 roku zatytułowana *Sollicitudo rei socialis*, była także encykliką rocznicową. Okazją do jej opublikowania była dwudziesta rocznica wydania przez Pawła VI encykliki *Populorum progressio*. Tym razem rocznica dała okazję nie tylko do podkreślenia zasług poprzednika i wagi jego nauczania, lecz Jan Paweł II podjął się również skorygowania nauki Pawła VI. Przedstawioną przez niego w encyklice poświęconej rozwojowi ludów wizję postępu uznał za zbyt optymistyczną. Zajął się jednak nie tylko uzupełnianiem obrazu współczesnej cywilizacji, prezentując jej dramatyczne strony, lecz przedstawił również skorygowaną wizję postępu, z którego nie można zdaniem papieża mimo wszystko rezygnować.

Sollicitudo rei socialis składa się z siedmiu części. Jej wprowadzenie poświęcone jest złożoności zjawisk świata, ich wielorakości i dynamice rozwoju, część druga zaś zawiera przypomnienie nauki Pawła VI, ze szczególnym podkreśleniem faktu, że papież ten wszystkie zagadnienia poddawał analizie w wymiarze światowym. Część trzecia, najobszerniejsza, zawiera analizę zmian, jakie dokonały się w świecie

współczesnym w ciągu lat dwudziestu, które upłynęły od czasu wydania *Populorum progressio*. Za najbardziej niepokojące uznał Jan Paweł II pogorszenie się warunków życia ludzi i dalsze utrzymywanie się podziałów w świecie, który jednocześnie powiązany jest coraz silniejszymi więzami współzależności. W dalszych częściach wskazane zostało, że powszechna dominacja „mieć” nad „być” winna ustąpić właściwej hierarchii wartości, w której religia dominuje nad polityką i ekonomią, i że wskazówkę wyjścia z kryzysu zawiera odczytanie współczesnych problemów społecznych w świetle teologii. Encyklika zawiera także ostrzeżenie, wielokrotnie przez Jana Pawła II powtarzane, żeby nie traktować nauczania społecznego Kościoła jako doktryny „trzeciej drogi”.

Setna rocznica wydania *Rerum novarum* uczczona została przez Jana Pawła II wydaniem encykliki *Centesimus annus*. Ukazała się ona w sytuacji społeczno-politycznej zasadniczo odmiennej od tej, która panowała w powojennej rzeczywistości europejskiej. Upadek reżymów komunistycznych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i rozpad Związku Radzieckiego w znacznej mierze przypisywany był przez światową opinię publiczną autorytetowi i aktywności papieża. Spod jego też pióra w *Centesimus annus* wyszła analiza postkomunistycznej rzeczywistości, analiza daleka od optymizmu i bynajmniej nie głosząca opinii, że obecnie przed państwami, które weszły na drogę demokratycznych przeobrażeń, otwarła się wolna od wszelkich niebezpieczeństw perspektywa.

Centesimus annus nosi datę 1 maja 1991 roku. Jest to charakterystyczne przesunięcie w stosunku do daty wydania *Rerum novarum*, datowanej, przypomnijmy, na dzień 15 maja 1891 roku. Obchodzone głównie przez lewicę Święto

Pracy, w krajach komunistycznych stanowiące jeden z podstawowych elementów obrzędowości państwowej, przez Jana Pawła II przypomniane zostało jako dzień św. Józefa rzemieślnika. Nie można się oprzeć wrażeniu, że w ten sposób dawał papież do zrozumienia, iż Kościół oferuje ochronę i opiekę robotnikom, którzy mogą się poczuć zagubieni w świecie neokapitalistycznych wartości.

Poświęcając trzeci rozdział *Centesimus annus* przełomowej we współczesnej historii dacie 1989 roku uwagę skupia papież przede wszystkim na analizie przyczyn, skutków i przewidywanych konsekwencji upadku systemu komunistycznego. O tym upadku zdecydowały nade wszystko błędy i nadużycia popełniane w praktyce ustrojowej państw rządzonych według tego systemu. Zgodnie z wyznawaną przez siebie hierarchią wartości, główne nadużycia popełniano w stosunku do pracy, a ponadto budowano niesprawny system gospodarki, pozbawiony wolności ekonomicznej, autonomii kulturowej i narodowej, a jako że „osią kultury jest postawa wobec [...] tajemnicy Boga”, za najistotniejszą przyczynę upadku komunizmu uznać można „pustkę duchową” wytworzoną przez ten ateistyczny system. Stąd też szczególnie ważne jest zdaniem papieża, aby obaleniu systemu komunistycznego towarzyszyło także przewyciężenie go „w sobie”, wewnętrzne i moralne, aby zniszczyć wpajaną przez komunistyczną propagandę błędną wizję człowieka, nieprawdziwe założenia antropologiczne.

Pokojowy przewrót, będący dziełem ludzkiej solidarności, wolności, dążenia do dobra, doprowadził do upadku systemu, w którym panowała, pozbawiająca człowieka inicjatywy i twórczości, biurokratyczna kontrola, w którym, tu papież powtarza twierdzenia licznych teorii sowieologicznych, poli-

tyka zajęła miejsce świeckiej religii o charakterze chiliastycznym. Tak więc konsekwencją upadku komunizmu będzie „spotkanie pomiędzy Kościołem a ruchem robotniczym”, tworzące relacje o charakterze etycznym. Ponieważ jednak niebezpieczeństwo odrodzenia się dyktatur komunistycznych nie minęło, konsekwencją kolejną winno stać się umocnienie struktur międzynarodowych, strzegących pokoju światowego i praw jednostki, a także współdziałających w odbudowie zniszczonych gospodarek państw postkomunistycznych. Zwraca bowiem Jan Paweł II uwagę na fakt, że dla tych krajów faktycznie dopiero na progu lat dziewięćdziesiątych rozpoczął się okres powojennej rekonstrukcji. Jej przeprowadzaniu towarzyszyć winna odbudowa moralna i przywrócenie zasady respektowania w pełni praw ludzkiego sumienia. Należy jednak zachować świadomość, że istnieją ciągle zagrożenia tego procesu, wśród których Jan Paweł II wymienia funkcjonujące jeszcze pozostałości totalitaryzmu i autokracji, propagandę utylitaryzmu w krajach rozwiniętych, towarzyszący jej i rozbudzany przez reklamę konsumizm i narzucane mody czy style życia. Konsumizm, będący źródłem narkomanii, zagrażający środowisku i rodzinie, doprowadzić może zdaniem papieża do rozwoju „kultury śmierci” we współczesnym świecie. Obawy papieża budzi także rodzący się fundamentalizm religijny, wymierzony przeciw mniejszościom wyznaniowym, jakie stanowią chrześcijanie (z czego wnosić należy, że ma papież na myśli jedynie fundamentalizm islamski).

Bibl. Joz.

Krytyka współczesnego kapitalizmu stanowi również jeden z głównych tematów *Centesimus annus*, aczkolwiek krytyka ta jest tylko środkiem do wyłożenia „poprawnej koncepcji osoby ludzkiej”, bez której nie jest możliwe rozwiązanie pro-

blemów politycznych, społecznych i ekonomicznych. Papież daje wyraz obawie, aby sukces związany z obaleniem ustrojów socjalistycznych nie przysłonił ludziom tego, co Kościół zawsze podkreślał jako wysoce negatywne cechy kapitalizmu. W nauczaniu Jana Pawła II dadzą się one sprowadzić do tego, że system ten nie posiada, podobnie zresztą jak komunizm, „poprawnej koncepcji osoby ludzkiej i jej niepowtarzalnej wartości”. To bowiem kryterium, wsparte zawartym w *Gaudium et spes* zdaniem ojców soborowych, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”, stanowi dla Jana Pawła II podstawę oceny wszelkich rozwiązań politycznych i społecznych. W świecie współczesnym dostrzega Jan Paweł II cały szereg negatywnych zjawisk, które towarzyszyły „pierwszej fazie industrializacji” i nie zostały dotąd przewyciężone. Przypomina następnie Jan Paweł II naukę swych poprzedników na temat własności. Bez komentarza pozostawia te fragmenty, które traktują o własności jako o prawie naturalnym, szeroko natomiast komentuje rozważania wiążące własność z pracą ludzką i podkreślające społeczną funkcję własności. Zwraca przy tym uwagę, że współcześnie możemy mówić o własności nie tylko i nie tyle w znaczeniu materialnym, co w odniesieniu do „wiedzy, techniki i umiejętności”. Nie likwiduje to jednak zasadniczego faktu, że własność wszelkiego rodzaju jest rozdzielona niesprawiedliwie, tak w skali społeczeństw, jak i w społeczności międzynarodowej. Zysk powstały w wyniku działalności gospodarczej nie może być jedynym, choć jest w zasadzie słusznym, kryterium rozwoju ekonomicznego. W tej dziedzinie życia nie wolno zaniedbać „czynników ludzkich i moralnych, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa”. Tych wszystkich

cech brak nadal gospodarce kapitalistycznej, stąd też Jan Paweł II przeciwstawia się zdecydowanie tezie, że kapitalizm stanowić może jedyną realną i pożądaną alternatywę dla państw postkomunistycznych. Stanowisko papieża w tej kwestii stało się dla wielu bulwersujące, gdy czytano jego wypowiedź w wywiadzie prasowym, w którym, obwiniając socjalizm o „degradację wielu [...] obszarów życia obywateli”, uznawał jednak, że: „Potrzeba dziś ostrego i obiektywnego spojrzenia, któremu powinna towarzyszyć zdolność do precyzyjnych rozróżnień. Zwolennicy kapitalizmu w jego skrajnej postaci mają skłonność do zamykania oczu na to, co komunizm zrobił dobrego: na jego walkę z bezrobociem, troskę o ubogich”. Powtarza także tezę Leona XIII o „ziarnie prawdy” tkwiącym w marksizmie, pozbawiając ją krytycznego kontekstu, oraz o kapitalizmie, którego degeneracja leży „u źródeł wielu trapiących obecnie świat i Europę poważnych problemów społecznych i ludzkich”. Owym ziarnem prawdy jest między innymi marksistowska teza o alienacji człowieka w świecie kapitalistycznym, która, choć traktująca błędnie zjawisko alienacji jako posiadające odniesienie jedynie do procesów ekonomicznych, trafnie zauważa jej istnienie zarówno w odniesieniu do konsumpcji, jak i do pracy, w prymacie „mieć” nad „być”.

Wydaje się więc, że Jan Paweł II jest najbardziej zdecydowanym spośród twórców nauczania społecznego Kościoła krytykiem rozwiązań kapitalistycznych, aczkolwiek nie neguje stanowiska swych poprzedników, którzy oddzielali pozytywne zasady tego systemu od nadużyć towarzyszących ich realizacji, a także z aprobatą wyraża się o tej jego wersji współczesnej, która uwzględnia wymogi opieki socjalnej. Komunizm z kolei, jako ustrój totalitarny, dokonał zasadniczych spustoszeń w tak

istotnej dla Jana Pawła II sferze kultury, negując pozycję państwa i Kościoła, degenerując pojęcie demokracji i wiążąc je z monopolem ideologicznym partii, czy w imię tegoż monopolu ograniczając wolność człowieka, także i w zasadniczej kwestii poszukiwania prawdy w religii.

Z powyższych uwag krytycznych wywieść można by wniosek, że papież proponuje – uznając wady i zalety zarówno kapitalizmu, jak i socjalizmu realizację modelu tzw. „trzeciej drogi”. Jednak Jan Paweł II, podobnie jak jego poprzednicy, protestuje przeciw tej interpretacji, określając ją jako kolejną utopię.

Rozwiązanie pozytywne tkwi dla Jana Pawła II w demokracji opartej na prawie, w rozwoju kultury dokonywanym za pośrednictwem społeczeństwa i narodu, a także w przyjęciu rozwiązań ekonomicznych gwarantujących realizację społecznych funkcji własności. W porównaniu z naukami poprzednich papieży znacznie rozszerza Jan Paweł II domenę aktywności państwa, zarówno w sferze gospodarczej, jak i społecznej. Nie podając, w jakich konkretnie formach winno „ono działać, funkcje państwa określa papież jako: zagwarantowanie [...] bezpieczeństwa w zakresie indywidualnej własności i wolności [...] stabilności pieniądza [...] sprawnych służb publicznych”; „czuwanie nad realizowaniem praw ludzkich w dziedzinie gospodarczej” (dzieląc to zadanie z poszczególnymi ludźmi, grupami i zreszzeniami); „popieranie działalności przedsiębiorstw poprzez tworzenie warunków zapewniających możliwość pracy, dostarczanie bodźców [...] udzielanie pomocy w chwilach kryzysu”; „interwencja [...] gdy sytuacje wywołane przez istnienie monopolu powodują zahamowania czy stwarzają przeszkody dla rozwoju”. Ponadto państwo także zobowiązane jest pełnić, ograniczone czasowo, „funkcje

zastępcze”, w sytuacji gdy interwencji wymaga słaby rozwój sektorów społecznych czy przedsiębiorstw. Zatrzymuje się jednak papież w poszerzaniu listy zadań stojących przed państwem na granicy tradycyjnie wyznaczonej w myśli Kościoła zasadą subsydiaryzmu, krytykując praktykę państwa dobrobytu, która „powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur”.



Różnica pomiędzy postulatem rechryścianizacji jako remedium na niedostatki społeczne świata współczesnego, głoszonym przez Leona XIII i Piusów, a ideą przewodnią nauczania Jana Pawła II jest, pomimo powierzchownego podobieństwa, ogromna. Ci pierwsi uznawali konieczność powrotu społeczeństw do chrześcijańskiego systemu wartości moralnych, który, według dość uproszczonej interpretacji, przenikał życie wspólnot w tradycyjnie chrześcijańskich państwach przedrewolucyjnej Europy. Stanowisko to zakładało upowszechnienie drogą działalności misyjnej tego ideału w całym świecie. Towarzyszyło temu także założenie bliskie nauczaniu św. Tomasza, iż rozum ma przekonać człowieka, że tak ze względów praktycznych (rozwiązanie kwestii społecznej), jak i w trosce o zbawienie wieczne, winien zwrócić się do wiary i Kościoła. Jak bowiem czytamy w *Rerum novarum*, papież uważa, że problemu społecznego „się skutecznie nie rozwiąże, o ile się nie przyzwie religii i Kościoła na pomoc”. Jan Paweł II natomiast podkreśla, że wiara i Bóg-Chrystus tkwią w człowieczeństwie; każda wiara i każda prawdziwa forma wolności prowadzi do Chrystusa. Przed człowiekiem nie ma

więc wyboru: zaakceptować istnienie Boga, lub nie, lecz zaakceptować siebie, jakim się jest w istocie, lub też wyrzec się istoty swego człowieczeństwa, jako że, jak czytamy w *Redemptor hominis*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”. Innymi słowy, upraszczając, jeżeli Leon XIII, Pius XI i Pius XII drogę odnowy społecznej i moralnej widzieli w powrocie ludzi i społeczeństw do zasad wiary i Kościoła, jeżeli papieże i ojcowie II Vaticanum drogę zbliżenia Kościoła do współczesnego człowieka odnajdowali w nadążaniu przez Kościół za dynamiką rozwoju świata, w odczytywaniu znaków czasu, dróg Opatrzności, o tyle Jan Paweł II uznaje, że „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnieniu swego posłannictwa”. Stanowiska te stanowią pewien logiczny ciąg ewolucyjny, nie wykluczają się wzajemnie, lecz uzupełniają, nie stanowią dowodu, że Kościół w różnych epokach odmienne zasady przyjmuje jako priorytetowe, lecz że następuje w tym zakresie przesunięcie akcentów znamionujące dążność do przedstawienia nauczania społecznego jako systemu zasad w pełni uniwersalnych, odpowiadających całkowicie ludzkiej kondycji i dających się odnieść do każdej pełnionej przez człowieka roli społecznej.

ŹRÓDŁA CYTATÓW

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Oprac. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wyd. trzecie poprawione, Poznań-Warszawa 1990 (skrótów nazw ksiąg biblijnych według zasad przyjętych w tej edycji)

- Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, przełożył W. Kornatowski, Warszawa 1977
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 13: *Prawo*, przełożył, w objaśnienia i skorowidze opatrzył o. Pius St. Belch OP, London 1985
- Św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, [w:] *Dzieła wybrane*, przekład o. Jacek Salij OP, Poznań 1984
- Grzybowski K., Sobolewska B., *Doktryna polityczna i społeczna papieża 1789-1968*, Warszawa 1971 (cytaty z encykliki *Mirari vos* i z *Syllabus*)
- Jan Paweł II, *Centessimus Annus*, Wrocław 1991
- Radwan M. SCJ, Dyczewski L. OFM Conv., Stanowski A. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1 i 2, Rzym-Lublin 1987

WYBRANA LITERATURA W JĘZYKU POLSKIM

- Bécheau F. SJ, *Historia soborów*, Kraków 1998
- Biliński K., Żmuda M., *Wybór tekstów źródłowych z historii doktryn polityczno-prawnych. Nauka społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, red. nauk. J. Justyński, Toruń 1994
- Borutka T. ks., *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994
- Czajowski J., *Budujcie nowe społeczeństwo. Społeczeństwo, naród, państwo w myśli Jana Pawła II*, Kraków 1991
- Dyl J. SAC, *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*, Tarnów 1997
- Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa 1983
- Fischer-Wollrert R., *Leksykon papieży*, Kraków 1990

- Gotto K., Repgena K. i inni, *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, Warszawa 1983
- Jan Paweł II, *Encykliki. Przemówienia i adhortacje*, Kraków 1997
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji (wywiady)*, Rzym 1996
- Krapiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986
- Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 8, Lublin 1995
- Laubier P., *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa-Kraków 1988
- Majka J. ks., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986
- Majka J. ks., *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982
- Mazurek F.J. ks., *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1981
- Neuhaus R.J., *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina – kapitalisty*, Poznań 1993
- Piwowarczyk J. ks., *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993
- Seppelt Fr. ks., Löffler Kl., Zieliński Z. ks., *Dzieje papieży*, t. 1 i 2, Warszawa 1995 (reprint)
- Six J.F., *Od „syllabusa” do dialogu*, Warszawa 1972
- Stadler H., *Leksykon papieży i soborów*, Warszawa 1992
- Strzeszewski C., *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985
- Włodarczyk T., *Konkordaty. Zarys historii z uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1999
- Zięba M. OP, *Papieże i kapitalizm*, Kraków 1998.

Oficina Collegium Columbinum
jest wydawcą serii publikacji
BIBLIOTEKA TRADYCJI LITERACKICH (BTL)
pod redakcją Wacława Waleckiego

Biblioteka Tradycji Literackich jest w swojej serii pierwszej (numeracja arabska) kolekcją źródłowych i naukowo-bibliofilskich edycji dzieł piśmiennictwa polskiego. W serii drugiej (numeracja rzymska) ogłaszane są studia i opracowania o charakterze historycznym, historycznoliterackim i historyczno-kulturowym.

SERIA PIERWSZA

BTL nr 1

*Brevis et accurata regiminis ac status
zupparum Wieliciensium et Bochnensium
sub annum Christi 1518 descriptio*
(edycja łacińsko-polska)

BTL nr 2

Pieśń rokoszan Zebrzydowskiego z 1606 r.
(edycja polsko-angielska)

BTL nr 3

T. BIELAWSKI, *Processyja Wielkonocna* (1591)

BTL nr 4

M. REJ, *Pieśń nabożna [...]* (1547)

BTL nr 5

Potocki (1621-1696)

BTL nr 6

Polszczyzna natchniona.

W czterechsetlecie śmierci x. Jakuba Wujka (1597)

BTL nr 7

Świat Biblii Leopoldy z 1561 roku

(edycja polsko-angielska)

BTL nr 8

S. CZERNIECKI, *Dwor [...] Lubomirskiego (1697)*

BTL nr 9

Jan Kochanowski, [...] ojcem języka polskiego (1578)

BTL nr 10

W. KUNICKI, *Obraz szlachcica polskiego (1615)*

BTL nr 11

A. MICKIEWICZ, *Słowa Chrystusa... (1842)*

BTL nr 12

Olkuskie (wiek XX, lata 50-te)

BTL nr 13

F. MYMERI *Dictionarium trium linguarum*
Dictionarius I. MURMELLII variarum rerum (1528)

(edycja łacińsko-niemiecko-polska)

BTL nr 14

Statut Jana DZWONOWSKIEGO (1611)

BTL nr 15

S. WYSPIAŃSKI, *Veni Creator Spiritus (1905)*

BTL nr 16

Jezusa Judasz sprzedał... (1558)

(edycja polsko-angielska)

BTL nr 17

O Janie Gunduliciu [...]

„Biblioteka Warszawska” (1841)

BTL nr 18

J. KOCHANOWSKI, *O Czechu i Lechu
historyja naganiona* (1585)

(posł. po łacinie i we wszystkich jęz. słowiańskich)

BTL nr 19

Dajcie mi za nie pół trzecia grosza...

Gebt mir dorfür dritthalb groschen (1539)

(edycja polsko-niemiecka)

BTL nr 20

T. TRETER, *Theatrum virtutum divi Stanislai Hosii*
(1588)

(edycja łacińsko-polska)

BTL nr 21

I. HADELIUS, *Unde dicta sit Cracovia?*

(1517)

C. U. VELIUS, *Regiae [...] urbis Cracoviae defensio*
(1518)

(edycja łacińsko-polska)

BTL nr 22

Zaniechane stronice „Trylogii”,

czyli Sienkiewicza skreślenia ostatniej chwili (1884)

BTL nr 23

Mickiewicza słowa sekretne (1839-1840)

BTL nr 24

S. CZERNIECKI, *Compendium ferculorum
albo Zebranie potraw* (1682)

BTL nr 25

Psalterz krakowski (1532)

BTL nr 26

Testament [...] Wacława KUNICKIEGO (1640)

BTL nr 27

Krzemieński skarb (1828)

BTL nr 28

W świecie „Pana Tadeusza” (1834)

BTL nr 29

*Kto się kocha w czytaniu,
bywa z duchem w rozmawianiu...*

(¹1999, ²2000, ³2000)

(katalog Biblioteki Tradycji Literackich)

BTL nr 30

O polskość Torunia (1920)

BTL nr 31

S. WYSPIAŃSKI, *Wesele* (1901)

BTL nr 32

Marcus Antonius DE DOMINIS *sui reditus ex Anglia
consilium exponit* (1622)

Marcus Antonius DE DOMINIS *swego zwrócenia się
z Anglijej radę przekłada* (1623)

(edycja łacińsko-polsko-niemiecka)

BTL nr 33

GIZEWIUSZ

Pieśni ludu znad górnej Drwęcy (1836-1840)

BTL nr 34

Lament [...] nad umarłym Kredytem (1655)

BTL nr 35

Jaśniejsza tysiąc nad słońce...

Pieśni maryjne z Kancjonatu kórnickiego (XVI w.)

BTL nr 36

KOCHANOWSKI

Kto mi dał skrzydła – Who Hath Bewinged Me (1589)

BTL nr 37

K. KOŹMIAN, *Ziemiaństwo polskie (1802-1830)*

BTL nr 38

R. STARZEWSKI, „*Wesele*” *Wypiańskiego (1901)*

BTL nr 39

I. KRASICKI, *Kalendarz obywatelski (1794)*

BTL nr 40

J. I. PRZYBYLSKI, *Homer w Polsce (1814-1815)*

SERIA DRUGA

BTL nr I

W. WALECKI, *Z duchem w rozmawianiu*

Szesnastowieczna proza polska

BTL nr II

Aleksander von Humboldt słucha Chopina

Alexander von Humboldt hört Chopin

BTL nr III

Lebensgalerie von Alexander von Humboldt

BTL nr IV

J. KRZYSZTOFORSKA-DOSCHEK, *Prastłowańskie*

źródła nowszej poezji polskiej

BTL nr V

Życie literackie i literatura w Wilnie XIX-XX w.

BTL nr VI

Oblicza fenomenologii

pod red. P. Mroza i J. Hańderek

BTL nr VII
P. BOREK, *Ukraina*
w staropolskich diariuszach i pamiętnikach
BTL nr VIII
G. HOLZER, *Rekonstruowanie języków*
niepoświadczonych
BTL nr IX
K. BUJNICKI, *Pamiętniki (1795-1875)*
opr. P. Bukowiec



PRENUMERATĘ ORAZ POSZCZEGÓLNE TYTUŁY *BIBLIOTEKI TRADYCJI LITERACKICH*, DOSTĘPNE JESZCZE W NIEWIELKICH ILOŚCIACH, ZAMAWIAĆ MOŻNA DROGĄ POCZTOWĄ (ŁĄCZNIE MIN. 5 EGZ.) W WYDAWNICTWIE *COLLEGIUM COLUMBINUM*,

31-831 KRAKÓW, FATIMSKA 10
TEL./FAX: (0048-12) 641-42-54

SERIA PIERWSZA BTL

NIE JEST ROZPROWADZANA W SIECI KSIĘGARSKIEJ
INFORMACJA O BTL:

[HTTP://WWW.FILG.UJ.EDU.PL/~WWALECKI](http://www.filg.uj.edu.pl/~wwalecki)



INNE PUBLIKACJE COLLEGIUM COLUMBINUM

J. MICHALCZYK, G. CIEPŁOK, *Wysokoefektywne układy wibroizolacji i redukcji drgań*,
Kraków 1999

J. ADAMCZYK, P. KRZYWORZEKA, H. ŁOPACZ,
*Systemy synchronicznego przetwarzania
sygnałów diagnostycznych*,
Kraków 1999

W. BRUNNER, *Der Tauernwirt*
Kraków-Hohentauern 2001

KRYSTYNA CHOJNICKA, *Narodziny
rosyjskiej doktryny państwowej.*
Zoe Paleolog – między Bizancjum, Rzymem a Moskwą
Kraków 2001



15 maja 1891 r. papież Leon XIII wydał encyklikę *Rerum Novarum*. Jej treść stanowiła dowód, że Kościół zdecydował się na włączenie do swego nauczania problemów społecznych i politycznych. Co więcej, papież nie ograniczył się do wygłoszenia w tych kwestiach potępień i zakazów, lecz podjął rzetelną i wyczerpującą dyskusję z najistotniejszymi problemami epoki. Jego następcy kontynuowali to zadanie i stąd w wieku XX nauka społeczna Kościoła katolickiego towarzyszyła wszystkim zjawiskom politycznym tego trudnego wieku, przechodząc istotną ewolucję przyjętych pierwotnie założeń. Zarys tej ewolucji został syntetycznie przedstawiony w książce Krystyny Chojnickiej – poczynszy od źródeł nauki społecznej Kościoła tkwiących w Piśmie Starego i Nowego Testamentu, aż po pontyfikat Jana Pawła II.



Kraków 2001

ISBN 83-87553-40-9

