

Marek Delong

Demokracja liberalna i kapitalizm na łamach miesięcznika „Więź” w świetle encykliki Jana Pawła II Centesimus annus

Polityka i Społeczeństwo nr 6, 27-35

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Delong

**DEMOKRACJA LIBERALNA I KAPITALIZM
NA ŁAMACH MIESIĘCZNIKA „WIĘŹ”
W ŚWIETLE ENCYKLIKI JANA PAWŁA II
*CENTESIMUS ANNUS***

Środowisko „Więzi” wyłoniło się z ruchu „Znak” w 1958 roku. Pod koniec lat sześćdziesiątych doszło do rozbitcia w grupie „Więzi”, w której znajdowali się młodzi i ambitni ludzie o dużych aspiracjach politycznych. Zdaniem Andrzeja Micewskiego nie byli to pisarze (tak jak w przypadku redaktorów „Tygodnika Powszechnego”), ale działacze. Wieloletnia rywalizacja Tadeusza Mazowieckiego i Janusza Zabłockiego zakończyła się rozłamem w „Więzi” i wyborem różnych orientacji ideowych. Rywalizacja ta przybrała z czasem charakter ostrej walki politycznej przenoszonej na zewnątrz. Środowisko „Więzi” liczyło wtedy dwadzieścia kilka osób. „W końcu, po wielu niesnaskach – twierdził Jerzy Turowicz – doszło w 1976 roku do ostatecznego odejścia z naszego środowiska [środowiska „Znak” – M.D.] skupionej w założonym przy KIK-u Ośrodku Dokumentacji i Studiów Społecznych grupy Zabłockiego, założenia przez nią konkurencyjnego Polskiego Klubu Inteligencji Katolickiej i przejęcia finansującej KIK »Libelli«. Jak wiadomo, ostatecznym powodem zerwania było bezprawne przejście przez to środowisko Koła Poselskiego Znak. Wydaje mi się jednak, że wszystkie te problemy były w większym stopniu efektem ideowego rodowodu grupy Zabłockiego niż tylko osobistych ambicji czy charakterów” (Żakowski 1990: 112). „Więź” pod kierownictwem Tadeusza Mazowieckiego zbliżyła się wówczas w stronę laickiej opozycji liberalnej, a sam Mazowiecki stał się zwolennikiem katolicyzmu otwartego, wyrażającego się w szeroko pojętej współpracy nurtów liberalnych (Micewski 1990: 45–46). „Więź” jest z założenia bardziej niezależna od Kościoła instytucjonalnego od innych miesięczników

(np. „Znaku”). Poświęca też dużo więcej uwagi tematyce politycznej i historycznej (Żakowski 1990: 112).

Najważniejszymi problemami, które rozważały środowiska inteligencji katolickiej w Polsce po 1989 roku, były – jak zauważył Jarosław Gowin – stosunek Kościoła do demokracji, relacje państwo – Kościół oraz stopień i sposób zaangażowania się Kościoła w politykę. Najbardziej przenikliwe analizy tych zagadnień wyszły ze środowiska chrześcijańskich liberałów, których głównym zadaniem było przekonanie katolików do demokracji (Gowin 1995: 209). Ksiądz profesor Józef Tischner mówił, że budowanie państwa prawa, państwa demokratycznego jest niemal niemożliwe bez udziału Kościoła, że Kościół jest demokracji faktycznie potrzebny. Według niego chrześcijańska wizja człowieka, odpowiedzialnej osoby, która ma swą godność, jest w swej istocie fundamentem demokracji (Michnik, Tischner, Żakowski 1995: 650). Inny wybitny intelektualista polskiego katolicyzmu, dominikanin Maciej Zięba twierdził, że demokracja potrzebuje Kościoła znacznie bardziej niż Kościół demokracji. „Obecny prowincjał dominikanów – pisał Tomasz Wiścicki – cytuje liberalnego myśliciela Friedricha von Hayeka, który napisał, że społeczeństwo, które nie ma innych norm poza efektywnością, na pewno tę efektywność utraci. Odnieść to można zarówno do sfery demokratycznej polityki, jak i wolnej rynkowej gospodarki: w obu sferach powszechne jest przekonanie, że chrześcijaństwo jest co najmniej niepotrzebne (albo wręcz szkodliwe, stanowiąc zagrożenie dla wolności) – tymczasem Kościół może być sprzymierzeńcem i wolnej przedsiębiorczości, i opartego na wolności systemu politycznego” (Wiścicki 1999: 88).

W przeprowadzonej na łamach „Więzi” dyskusji redakcyjnej na temat encykliki papieża Jana Pawła II *Centesimus annus* zatytułowanej *Kapitalizm – tak, ale jaki?* Zbigniew Nosowski stwierdził, że akceptacja kapitalizmu przez Jana Pawła II w *Centesimus annus* wcale nie jest taka oczywista. Zwrócił uwagę na różnice w zachodnich interpretacjach, na odmiennosc opinii, z których jedne mówią, że encyklika to błogosławieństwo dla kapitalizmu, a inne, że to jego potępienie (*Kapitalizm...* 1991: 121). W przypadku encykliki *Rerum novarum* również istniały pewne wątpliwości, gdyż z jednej strony Leon XIII ostro krytykował przede wszystkim ideologię, ale ostatecznie wydawało się, że państwo kapitalistyczne zostało przez niego zaakceptowane. Encyklika *Centesimus annus* kończy walkę ideową z liberalizmem i ostatecznie akceptuje demokrację liberalną, chociaż często, również w myśli społecznej Kościoła w Polsce, pojawiają się koncepcje „trzeciej drogi”

między komunizmem i kapitalizmem. Halina Bortnowska ujęła to w następujący sposób: „Moim zdaniem, Papież wzywa nas do tworzenia czegoś nowego: nowa integrująca się Europa powinna być kontynentem, gdzie się coś odkrywa, gdzie się odkrywa jakąś nową drogę, świadomie nie chcę używać określenia „trzecia droga”, między socjalizmem a kapitalizmem, bo historyczne drogi ludzkości nie są numerowane i nie jest powiedziane, że istnieje tylko jedna jeszcze, ta »trzecia«. Po prostu trzeba odkrywać coś nowego, lepszy praktyczny sposób utrzymania równowagi pomiędzy przedsiębiorczością a solidarnością. Ta równowaga, Papież to też podkreśla, z natury będzie chwiejna. Nie zbudujemy żadnego utopijnego systemu. Możemy tylko stale czynić korekty, jeżeli z tej czy z tamtej strony czegoś brakuje. Chciałabym zawczasu odeprzeć zarzut, że to myśl utopijna” (*Kapitalizm...* 1991: 120–121).

Na wagę konfliktu Kościoła z państwem liberalnym zwrócił uwagę Maciej Zięba. Stwierdził, że encykliki *Centesimus annus* nie należy oceniać z perspektywy stu lat, jak sugeruje jej tytuł, ale z perspektywy dwustu lat, czyli długiego okresu walki państwa liberalnego z Kościołem, a zwłaszcza z papieżstwem. Zięba wypowiadał się także na temat koncepcji „trzeciej drogi”, której głównym zamierzeniem była dążność do realizacji sprawiedliwości społecznej: „Ekonomiści praktycy często wtedy pytali: mówicie o sprawiedliwości społecznej, ale co to znaczy sprawiedliwość społeczna? Jak ją osiągnąć, po czym rozpoznawać? Mówicie o preferencyjnej opcji na rzecz ubogich, dobrze, ale jak to konkretnie robić? Komu, ile i jak zabierać? Komu, ile i jak rozdawać? Twierdzili przy tym, że Kościół stale krytykuje »dziki«, dziewiętnastowieczny kapitalizm, nie doceniając jego ogromnej ewolucji, a swoją krytyką ułatwia legitymizację centralnego planowania i etatyzmu” (*Kapitalizm...* 1991: 122).

Poszukiwania tzw. katolickiej „trzeciej drogi” między socjalizmem a kapitalizmem są według George’a Weigla¹ wynikiem niewłaściwej recepcji i faktycznego niezrozumienia doktryny społecznej Ko-

¹ George Weigel – ur. 1951, teolog i filozof katolicki, założyciel i dyrektor waszyngtońskiego Ethics and Publics Policy Center, publicysta, czołowy amerykański komentator spraw dotyczących obecności religii w życiu publicznym, stały współpracownik „Washington Post” i „Los Angeles Times”, członek redakcji m.in. miesięcznika „First Things”, autor i redaktor kilkunastu książek. W Polsce ukazały się: *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu* („W Drodze”, Poznań 1994); biografia Jana Pawła II *Świadek nadziei* („Znak”, Kraków 2000) i *Czym jest katolicyzm? 10 kontrowersyjnych pytań* („Znak”, Kraków 2003). Przyp. za: „Więź”, 10/2003, s. 47.

ścioła. Twierdził on, że fiaskiem stało się niedocnienie wkładu papieża Jana Pawła II w rozwój katolickiej nauki społecznej. Poruszył ten problem na łamach „Więzi”: „Wydaje się często, że wiele środowisk katolickich intelektualistów i działaczy w Europie Zachodniej, Ameryce Północnej i Ameryce Łacińskiej zachowuje się tak, jakby *Centesimus annus* nie została nigdy napisana. W tych kręgach trwają wciąż zwawę, pełne donkiszoterii poszukiwania »katolickiej trzeciej drogi« gdzieś »poza« kapitalizmem i socjalizmem, a nauczanie tej encykliki o wolnej ekonomii jest praktycznie ignorowane” (Weigel 2003: 52).

Stanowisko Patrica de Laubiera, socjologa z Uniwersytetu Genewskiego, jest zbieżne z powyższą opinią. Świadczy o tym jego wypowiedź na sympozjum z porównawczej socjologii religii z cyklu *Praca, kultura, religie* przeprowadzonym 9 marca 1992 roku przez Międzynarodowy Instytut Badań Socjalnych – jeden z naukowych ośrodków Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP) z siedzibą w Genewie, na temat: „Encyklika społeczna Jana Pawła II *Centesimus annus* a świat pracy – punkt widzenia wielkich współczesnych tradycji kulturowych i religijnych”. De Laubier wypowiedział się następująco: „Biegun racjonalny, konkretyzujący się przez prawo naturalne i prawa człowieka, oraz biegun profetyczny, związany z wymogami Błogosławieństw Ewangelicznych, są nierozłączne w chrześcijańskim nauczaniu społecznym. Nauczanie Kościoła nie stanowi »trzeciej drogi« między skrajnościami socjalizmu i liberalizmu: to raczej naświetlenie pozwalające chrześcijanom wynajdować programy oraz prawomocne »trzecie drogi« pod warunkiem niedogmatyzowania ich. Chrześcijańskie nauczanie społeczne to nie zwolnienie od myślenia, lecz zachęta do refleksji” (Horoszewicz 1993: 151–152).

Maciej Zięba wprowadził w obliczu sytuacji kulturowej, w jakiej znalazł się nasz kraj w wyniku wydarzeń 1989 roku, pojęcie „socpostmodernizmu”. Zauważył, że sedna toczącego się od ponad dziesięciu lat sporu i dyskusji należy szukać w kulturze. Zjawisko „socpostmodernizmu” godzi w chrześcijaństwo i fundamenty kultury europejskiej. Dlatego lepiej za pomocą tego pojęcia określić sytuację i wyzwania, przed jakimi stoi polski katolicyzm, niż odwoływać się do pojęć religijnych: „pogaństwo” czy „dechryścianizacja” lub określających zjawiska ekonomiczne bądź polityczne: „liberalizm” czy „kapitalizm” (Wiścicki 1999: 86).

Stanisława Grabska, Halina Bortnowska i Marcin Preciszewski wytknęli Maciejowi Ziębie idealizowanie kapitalizmu i liberalizmu w interpretowaniu treści zawartych w encyklice *Centesimus annus*.

Podobnego zdania był ksiądz Andrzej Koprowski, który stwierdził, że stanowisko Zięby jest przykładem ideologicznego odczytywania encykliki (*Kapitalizm...* 1991: 128). W odpowiedzi na te zarzuty prowincjał dominikanów stwierdził: „Jeśli chodzi o to, czy mamy używać słowa »kapitalizm« czy »gospodarka rynkowa«, sądzę, iż jest to raczej kwestia werbalna. Nawet kapitaliści nie przepadają za słowem »kapitalizm« i wolą mówić o »gospodarce wolnorynkowej«. Chyba jedynie komuniści zawsze lubili go używać. W rzeczywistości wszyscy jednak mówimy o tym samym (*Kapitalizm...* 1991: 125).

W opublikowanej na łamach „Więzi” dyskusji na temat właściwej formy kapitalizmu w świetle encykliki *Centesimus annus* Marcin Preciszewski zarzucał również Maciejowi Ziębie utożsamienie pojęcia demokracji z pojęciem liberalizmu. Zdaniem Preciszewskiego Kościół katolicki na przestrzeni ostatnich dwustu lat traktował liberalizm jako szkodliwy społecznie system filozoficzny, prezentujący koncepcje osoby ludzkiej zupełnie odmienne od koncepcji chrześcijańskich. Liberalizm dąży do organizacji życia publicznego w oparciu o konstrukcję umowy społecznej, a to z kolei stwarza niebezpieczeństwo laicyzacji.

„Natomiast drugą sprawą – twierdził Marcin Preciszewski – jest system gospodarczy. Leon XIII w *Rerum novarum* poddaje krytyce społeczne i gospodarcze skutki liberalizmu gospodarczego, tego ówczesnego – bardzo brutalnego, prowadzącego do wyczerpania. Jan Paweł II w tej obecnej encyklice dokonuje pewnej akceptacji systemu rynkowego, powiedzmy: kapitalizmu rynkowego, ponieważ nie ma teraz innego systemu w świecie, który by istniał pozytywnie. Natomiast papież podtrzymuje całkowicie tę krytykę liberalizmu w aspekcie kulturowym, bo ten błąd antropologiczny to nic innego jak właśnie błąd liberalizmu. Papież krytykuje również pewne skrajności systemu rynkowego w wydaniu skrajnie liberalnym. Tej krytyki nie odwołano” (*Kapitalizm...* 1991: 126).

Maciej Zięba twierdził, że o liberalizmie można mówić na trzech poziomach: ekonomicznym, politycznym i kulturowym. Kościół Piusa IX odrzucał i ostro krytykował liberalizm głównie dlatego, że Watykan był wówczas powiązany z ustrojem feudalnym. Wtedy odrzucano liberalizm na wszystkich trzech poziomach łącznie z ideą wolnego rynku, demokracji, wolności słowa. Papież Jan Paweł II akceptował liberalizm ekonomiczny i polityczny, co nie oznacza, że był w stosunku do niego bezkrytyczny. Z otwartą krytyką papieską spotyka się liberalizm kulturowy, który rozumiany jako ideologia, umniejsza znaczenie godności jednostki ludzkiej, nie da się tutaj pogodzić z wizją człowieka prezen-

towaną przez katolicką naukę społeczną, a ponadto niesie ze sobą niebezpieczeństwo laicyzacji (*Kapitalizm...* 1991: 127–128). Od Leona XIII do Jana Pawła II stanowisko papieżstwa wobec liberalizmu przeszło wyraźną ewolucję. Stanowisko Leona XIII najwyraźniej przedstawione zostało w encyklice *Libertas praestantissimus (O wolności ludzkiej)* z 20 czerwca 1888 roku. Liberałami są ci, pouczał papież, „którzy biorąc swą nazwę od nazwy wolności (libertas), chcą, aby ich nazywano wolnomyślicielami (liberałami). Podobnie jak racjonałiści, tak i liberałowie są zwolennikami »panowania rozumu«, zatem – nauczał Leon XIII – nie istnieje dla nich żaden autorytet wywodzący się od Boga, któremu należałoby być posłusznym, lecz każdy człowiek jest sam dla siebie najwyższym autorytetem”. Z tych samych powodów liberałowie głoszą hasła niezależnej moralności, która jest pozorną wolnością, albowiem odwraca wolę człowieka od przykazań Bożych i prowadzi go do samowoli bez granic” (cyt. za: Sadowski 2002: 160–161). Maciej Zięba uważał, że takie zagrożenie stanowi liberalizm kulturowy, permissywizm, a nie liberalizm rozumiany jako technika życia społecznego, obecny w polityce i gospodarce. Zarazem wolny rynek, podobnie jak demokracja, wymaga odpowiedniego środowiska moralnego: sprawiedliwości, uczciwości, zgody na temat dobra i zła (Wiścicki 1999: 88).

Liberalne pojęcie wolności jest utożsamiane z podkreśleniem roli jednostki, jej prywatności i swobody podejmowania decyzji. „Kościół wypowiada się – pisał Piotr Robert Marciniak – przeciwko absolutyzacji pojęcia wolności. Podstawową dla niego wartością jest dobro, a wolność ma jedynie umożliwiać dokonywanie wyboru między dobrem a złem. Jednak, zdaniem Kościoła, tylko wybór dobra jest wyborem właściwym. Kościół twierdzi, że docenia wartość wolności, jednak uważa, że może być ona źle użyta. Chce pomóc człowiekowi stającemu wobec życiowych wyborów i dlatego wypełniając zadanie zleczone mu przez Chrystusa, głosi chrześcijańską wizję świata, chrześcijański system wartości, chrześcijański pogląd na to, co jest źródłem i sensem ludzkiego życia – wreszcie co jest dobrem, a co nim nie jest” (Marciniak 1993: 73). Stanowisko liberalne z kolei sprzeciwia się ograniczaniu swobody ludzkiego wyboru, nawet jeśli ograniczać go będą normy moralne. Dokonywanie wyboru według liberałów niekoniecznie musi być związane z wyborem pomiędzy dobrem a złem. Zresztą, w myśl tej koncepcji każda jednostka ludzka określa indywidualnie, co jest dla niej dobre, a co złe. Leon XIII uważał tak pojmowaną wolność za rozpasaną samowolę pozbawioną jakiegokolwiek autorytetu.

Zwrot Kościoła ku demokracji był też spowodowany wzrostem zagrożenia ze strony systemów totalitarnych. Kościół zaczął szukać oparcia w państwach demokratycznych, a samą demokrację traktować jako środek zapobiegający powstawaniu praktyk totalitarnych. Stało się to szczególnie widoczne po II wojnie światowej, kiedy chrześcijańska demokracja była traktowana jako najlepsza alternatywa przeciwko komunizmowi. Stanowisko takie podzielał między innymi papież Paweł VI (Marciniak 1993: 63). Poparcie dla demokracji było spowodowane także zanikiem uprzedzeń antyklerykalnych wśród europejskich liberałów na skutek totalitarnych praktyk XX wieku. Watykan przestał wtedy traktować faszyzm i komunizm jako wynaturzone odmiany liberalizmu (Marciniak 1993: 63).

Kwestię ewolucji wzajemnych stosunków między państwem liberalnym a Kościołem podjął kardynał Roger Etchegaray w artykule opublikowanym na łamach „Więzi” pt. *Kościół a społeczeństwo liberalne. Od małżeństwa z rozsądku do małżeństwa z miłości*. Przewodniczący Papieskiej Rady „Iustitia et Pax” i Papieskiej Rady „Cor unum” przedstawił w nim ewolucję dialogu państwo – Kościół, jaka dokonywała się wraz z rozwojem katolickiej nauki społecznej. Stwierdził, że dialog Kościół – państwo przybrał ostatnio szersze wymiary i stał się dialogiem Kościoła ze społeczeństwem. Związana jest z tym także zmiana oficjalnego języka Kościoła: „Kościół – również według papieża Pawła VI – pisał – pragnie w swych wypowiedziach posługiwać się stylistyką zwyczajnej rozmowy zamiast używać formy nadzwyczajnych orzeczeń dogmatycznych” (Etchegaray 1994: 6).

Wielu uznało encyklikę papieża Jana Pawła II *Centesimus annus* za apologię kapitalizmu i demokracji liberalnej, ale już w encyklice *Sollicitudo rei socialis* papież stwierdził, że katolicka nauka społeczna jest krytyczna zarówno wobec kapitalizmu, jak i komunizmu, co jednak nie oznacza równego traktowania przez papieża obu tych ideologii. „Tymczasem – pisał kardynał Etchegaray – papież wyraził po prostu pewną praktyczną ocenę, dokonaną pod kątem rozwoju ludzi i narodów, ocenę surową, to prawda, gdyż według niego oba bloki przyczyniały się do zacofania i powstania rozmaitych nieprawidłowości” (Etchegaray 1994: 6).

Wpływ encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* zaznaczył się w wielu publikacjach na łamach „Więzi”, np. w dyskusji dotyczącej właściwej formy kapitalizmu. Poruszano też zagadnienia wzajemnych stosunków między Kościołem i państwem liberalnym i dialogu nauki społecznej Kościoła z liberalizmem. W artykułach podkreślono

zwrot Kościoła w kierunku demokracji i przedstawiono prognozy dla doktryny społecznej Kościoła na XXI wiek. W roku wydania encykliki *Centesimus annus* (1991) „Więź” ukazała stanowisko polskich partii politycznych wobec nauczania społecznego Kościoła. Środowisko „Więzi” jest przedstawicielem warszawskiego ośrodka ruchu „Znak”. W czasach PRL-u „Więź” uważana była za reprezentanta nurtu lewicowego w polskim katolicyzmie.

Bibliografia

- Etchegaray R., kard., 1994, *Kościół a społeczeństwo liberalne. Od małżeństwa z rozsądku do małżeństwa z miłości*, „Więź”, nr 1.
- Gowin J., 1995, *Kościół po komunizmie*, Kraków.
- Horoszewicz M., 1993, „*Centesimus annus*”, *praca, wielkie religie*, „Więź”, nr 10.
- Kapitalizm – tak, ale jaki? – Dyskusja o encyklice „Centesimus annus”*, 1991, *Więź*, nr 9.
- Marciniak P.R., 1993, *Kościół, liberalizm, dialog*, „Więź”, nr 10.
- Micewski A., 1990, *Między dwiema orientacjami*, Warszawa.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J., 1995, *Między Panem a Plebanem*, Kraków.
- Sadowski M., 2002, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Wrocław.
- Weigel G., 1994, *Jeszcze jedna rewolucja XX wieku*, „Więź”, nr 7.
- Weigel G., 1994, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, Poznań.
- Weigel G., 2000, *Świadek nadziei*, Kraków.
- Weigel G., 2003, *Czym jest katolicyzm? 10 kontrowersyjnych pytań*, Kraków.
- Weigel G., 2003, *Jaka będzie doktryna społeczna Kościoła w XXI wieku*, „Więź”, nr 10.
- Wiścicki T., 1999, *Myślenie nie mieszczące się w dychotomiach*, „Więź”, nr 10.
- Żakowski J., 1990, *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowa z Jerzym Turowiczem*, Kraków.

The Monthly „Więź” Visions of Liberal Democracy and Capitalism in the Light of John Paul II’s Encyclic *Centesimus annus*

Abstract

The present paper contains a presentation of an analysis of Pope John Paul II’s views on liberal democracy and capitalism, carried out by a Varsovian Catholic intelligentsia monthly „Więź”. The encyclic *Centesimus annus*, written by the Pope on the occasion of the centenary of the publishing of Leon XIII’s encyclic *Rerum novarum*, is seen as a major source of the papal teaching in this area. The „Więź” milieu emerged from the „Znak” movement in 1958. At the end of the 1960s the „Więź” group – including young, ambitious people of great political aspirations – fell apart. A prolonged rivalry between Tadeusz Mazowiecki and Janusz Zabłocki ended in the falling apart of

„Więź” and the pursuit of diverging ideological orientations. The „Więź” led by Tadeusz Mazowiecki moved then closer to lay liberal opposition, while Mazowiecki became a promoter of open Catholicism, embodied in broadly understood co-operation of liberal milieus. „Więź” is in principle more independent from the institutional Church than the other Catholic monthlies, such as „Znak”. It is also much more concerned with political and historical issues. John Pope II’s encyclic *Centesimus annus* has been often understood in terms of an apology of capitalism and liberal democracy. Nevertheless, already in his encyclic *Sollicitudo rei socialis*, the Pope claimed that the Catholic social teaching was critical both of capitalism and communism, which is not equivalent to the Pope’s identical attitude towards the two ideologies. The encyclic *Centesimus annus* has made an impact on „Więź” publications, as exemplified for instance by a debate on the right form of capitalism. The issue of mutual relations between the Church and the liberal State was discussed as well as a dialogue of the Catholic social thought with liberalism. The publications emphasized a turn of the Church towards democracy and forecasts concerning the social doctrine of the Church in the XXI century. In the year in which the encyclic *Centesimus annus* was published, i.e. 1991, „Więź” presented positions taken by Polish political parties vis-à-vis the social teaching of the Church. The „Więź” milieu represents the Varsovian centre of the „Znak” movement. During the period of the Polish People Republic (PRL), „Więź” was believed to be a representative of a left-wing stream in the Polish Catholicism.