

Małgorzata Łuszczyńska

Katolicka nauka społeczna – doktryna "per se" czy "per participationem"?

Studia Iuridica Lublinensia 17, 89-102

2012

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.

MAŁGORZATA ŁUSZCZYŃSKA

Katolicka nauka społeczna – doktryna *per se* czy *per participationem*?

Catholic social science – the doctrine per se or per participationem?

Na kartach literatury przedmiotu spotykamy się najczęściej z dwójakiego rodzaju terminami: „katolicka nauka społeczna” oraz „społeczne nauczanie Kościoła”.¹ Ponadto w odniesieniu do szeroko rozumianej myśli społecznej wypracowanej w łonie Kościoła katolickiego używane jest pojęcie „doktryna”. Terminy te nierzadko budzą wątpliwości natury metodologicznej, związane z ich definiowaniem. Z reguły do definiowania czy *quasi*-definiowania dochodzi przy okazji zakreslania pola badawczego, przy czym niejednokrotnie domyślności czy inteligencji czytelnika pozostawione jest odkodowanie treści kryjących się pod owymi pojęciami. Terminy te, z uwagi na dbałość o precyzję języka, nie powinny być używane zamiennie.²

Termin „nauka”, używany w odniesieniu myśli Kościoła katolickiego, wskazuje na dążenie do obiektywnego poznania rzeczywistości, wypracowania własnych metod badawczych oraz ujęcia przedmiotu badań na płaszczyźnie szeroko rozumianego życia społecznego.³ Przymiotnik „społeczna” wskazuje bowiem na cele przyświecające działalności Kościoła, który ludzkiej społeczności „wskazuje sposób urządzenia swego życia na Ziemi, jako życia obywateli”.⁴

¹ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 7; Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 223; M. Habowski, *Nauka społeczna Kościoła w świetle prasy katolickiej w Polsce (1989–1995)*, Wrocław 2002, s. 5–7.

² Por. W. Piwowarski, *Rozwój nauczania społecznego Kościoła*, [w:] *Studium nauki społecznej Kościoła*, Warszawa 1983, s. 8–15.

³ H. Juros, *Kościół – kultura – Europa. Katolicka nauka wobec współczesności*, Lublin–Warszawa 1997, s. 13–36.

⁴ Jan XXIII, *Przemówienie na otwarciu II Powszechnego Soboru Watykańskiego, 11 X 1962*, „Życie i Myśl” 1963, nr 1–2. Cytat za: J. F. Godlewski, *Katolicka myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa 1985, s. 14.

Na czele systemu aksjologicznego preferowanego przez Kościół stoi prawda. Nauka wpisana w papieską wizję kultury, w jej uniwersalizm, pełni trudną do przecenienia rolę w dochodzeniu do prawd rządzących szeroko rozumianym życiem społecznym.

Fundamentem, na którym wznosi się katolicka nauka społeczna, jest *Pismo Święte*. Karol Wojtyła dobitnie wskazywał, iż nauka społeczna Kościoła jest „konsekwencją samej misji Kościoła; wchodzi w samą istotną treść i zadania Ewangelii, która powinna być ciągle głoszona i realizowana (w pewnym sensie zawsze na nowo) w zmiennych kształtach życia społecznego, w samym centrum problemów, które zeń wynikają”.⁵

Katolicka nauka społeczna ujmowana przez pryzmat ewangelii stanowi doktrynę *per se*. Jest bowiem dyscypliną mającą dawać świadectwo Chrystusowi przez odniesienia do aktualnych problemów zarówno pojedynczego człowieka, jak również grup społecznych, a nawet całej ludzkości.

Drugi filar, na którym budowany jest gmach katolickiej nauki społecznej, stanowi doktryna św. Tomasza z Akwinu. Myśl Tomaszowa oddziałuje w szczególności na taką problematykę, jak: wolność, społeczeństwo, państwo, prawo, legitymizacja władzy oparta na idei dobra wspólnego.⁶ Duch doktryny Doktora Anielskiego przenika i specyfikuje katolicką naukę społeczną, która jest dziedziną interdyscyplinarną. Odnosi się bowiem do problematyki stanowiącej przedmiot dociekań przede wszystkim filozofii, etyki, ekonomii, socjologii, prawa, teologii oraz politologii.⁷

Katolicka nauka społeczna wywodzi się z tego samego korzenia co cała w ogóle nauka w Kościele, cała teologia. Rodzi się i rozwija wraz z nią, jest jej integralną częścią. Ewangelia kieruje się do każdego człowieka, w szczególny sposób zwraca się do jego rozumu. [...] W tym to szerokim i dynamicznym kontekście należy umieścić katolicką naukę społeczną jako naukowy równoważnik nauki społecznej Kościoła. Uważam, że nauka ta ma zasadniczo profil etyczny.⁸

Etyczne fundamenty ma również nauczanie Kościoła katolickiego, wspierające się na dwóch zasadniczych filarach: filozoficznym, „w ramach którego formu-

⁵ K. Wojtyła, *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła*, [w:] V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Kraków 2000, s. 343.

⁶ Por. M. Sadowski, *Uwagi o ewolucji idei sprawiedliwości w papieskich encyklikach społecznych*, [w:] *Prawne, historyczne i doktrynalne aspekty sprawiedliwości*, P. Sadowski, E. Kozerska, A. Szymański (red.), Opole 2007, s. 94, 96.

⁷ Karol Wojtyła wprost określał katolicką naukę społeczną jako „integralną część teologii moralnej”. K. Wojtyła, *op. cit.*, s. 343. Por. E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005, s. 26–34.

⁸ K. Wojtyła, *op. cit.*, s. 346.

lowane są wnioski wypływające z prawa naturalnego” oraz teologicznym, zakonienionym w Objawieniu Bożym i w *Biblii*.⁹

Nauczanie społeczne Kościoła jest chronologicznie wcześniejsze od katolickiej nauki społecznej. Kościół nie funkcjonuje w próżni społecznej, a głosząc ewangelię, naucza. Patrząc przez pryzmat prawd ewangelicznych, wskazuje wiernym działającym w określonych warunkach kulturowych, ekonomicznych i politycznych drogę, którą powinni kroczyć. Owo nauczanie zawiera się w nauce Kościoła, wypełnia ją treścią. Na płaszczyźnie nauki, rozwijającej się w związku z Magisterium, skatalogowane zostają zasady wyinterpretowane z nauczania. Nauczanie oddziałuje na naukę i *vice versa*. Z jednej strony nauczanie społeczne Kościoła specyfikuje katolicką naukę społeczną, z drugiej zaś nauczanie „powinno się odwoływać do nauki, gdy chodzi nie tylko o treść, ale i o metodę”.¹⁰ „Nauczanie społeczne Kościoła jest przedmiotem refleksji katolickiej nauki społecznej jako dyscypliny naukowej”.¹¹

W związku z powyższym zakres podmiotowy poniższych rozważań został zaężony do wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a tym samym wyraźnie dookreślony.¹² Papież jest bowiem Nauczycielem Kościoła Powszechnego.¹³ Pamiętać przy tym należy, że Urząd Kościoła ma monopol na interpretację Ewangelii, egzegezę praw naturalnych oraz jest jedynym dzierżycielem prawd objawionych. Ponadto od 18 lipca 1870 r., tj. od czasu I Soboru Watykańskiego obowiązuje dogmat o nieomyślności papieża oraz zasada prymatu władzy papieskiej, zapisana w konstytucji *Pastor aeternus*. Argumentu na rzecz zakreślenia pola badawczego w sensie podmiotowym dostarcza ponadto przemówienie inauguracyjne Pawła VI, wygłoszone na II sesji *Vaticanum II*: „ja, papież, łączę i zespalam w swej osobie i w swym świętym urzędzie cały Kościół”.¹⁴

Tak ujęta myśl Kościoła łączy w sobie dwa zasadnicze nurty: jeden zwany kanonami wiary, czyli odnoszący się do doktryny religijnej, zawierający dogmaty wiary niepodlegające krytyce i drugi – w postaci doktryny społeczno-politycznej, odnoszący się do porządku ziemskiego, doczesnego. Oba zakresy są ze sobą nierozzerwalnie związane, przenikają się wzajemnie i specyfikują.

Katolicka nauka społeczna odnosząc się do problematyki państwa czy prawa, musi wkraczać na grunt polityki. Z uwagi na fakt, że na straży prawa stoi autorytet

⁹ D. Góra-Szopiński, *Złoty środek. Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007, s. 12.

¹⁰ Karol Wojtyła wprost określał katolicką naukę społeczną jako „integralną część teologii moralnej”. K. Wojtyła, *op. cit.*, s. 352.

¹¹ H. Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, s. 23.

¹² Por. L. Balter, *Nieomyślność encyklik papieskich. Studium teologiczno-historyczne*, Warszawa 1975.

¹³ J. Grzywacz, *Kult Boży*, Warszawa 1969, s. 112.

¹⁴ Cytat za: B. Beach, *Vaticanum II. Most nad przepaścią*, Warszawa 1967, s. 26.

państwa – podmiotu kreującego *ius humanum* – nauka Kościoła nie może pominąć milczeniem zagadnienia władzy. Z tego powodu niektórzy teologowie twierdzą wręcz, że gruntowne poznanie katolicyzmu wymaga dogłębnych studiów nad problematyką wzajemnych stosunków na linii państwo – Kościół.¹⁵

Kościół i jego nauka funkcjonują wśród ludzkiej społeczności, w konkretnej rzeczywistości. Jest on zatem mocno sprzężony z realiami historycznymi, społecznymi, ekonomicznymi i przyrodniczymi. Istnieje w świecie, tzn. „kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej” (*Gaudium et spes*, 40).

W odniesieniu do katolickiej nauki społecznej śmiało można użyć terminu doktryna. Pod pojęciem „doktryny” rozumieć należy „usystematyzowany zbiór idei, teorii oraz programów politycznych bądź ich fragmentów, zmierzający do wywarcia realnego wpływu na rzeczywistość. To pojęcie jest szersze od idei, ideologii, myśli, koncepcji, teorii, programu”. Co do zasady, doktryna stanowi „zbiór względnie usystematyzowany”, „u którego podstaw leży świadomość metodologiczna twórcy”.¹⁶ Ponadto doktrynę powinno cechować „faktyczne, społeczne oddziaływanie”.¹⁷

Na podstawie analizy *Pisma Świętego* oraz treści nauczania Kościoła nauka społeczna sformułowała katalog zasad. Pod tym względem stanowi ona doktrynę *per se*, niemniej jednak rozłożenie akcentów, czy też prymat poszczególnych zasad w odniesieniu do zmiennych czasu i miejsca, ma charakter *per participationem*. Sposób i zakres wykorzystania przez Głowę Kościoła konkretnych zasad następowało niejednokrotnie w odpowiedzi na realia epoki, nowe prądy lub przybierające na sile ruchy ekonomiczno-polityczne. Do wybiórczego uwypuklenia poszczególnych zasad katolickiej nauki społecznej jako fundamentu wypowiedzi papieskich dochodziło przez *sui generis* uczestnictwo nauki Kościoła w przemianach kulturowych zachodzących we współczesnym świecie.¹⁸

¹⁵ J. L. McKenzie, *Kościół rzymskokatolicki*, Warszawa 1975, s. 134.

¹⁶ Najpełniejszą i najprecyzyjniejszą zarazem definicję (z uwagi na wyeliminowanie nieścisłości i jasność wypowiedzi) podaje Lech Dubel. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do końca XIX wieku*, Warszawa 2002, s. 17–18.

¹⁷ L. Dubel, *op. cit.*, s. 17–18. Oczywiście Autor nie wyklucza możliwości wypracowania „doktryn zasadniczo wewnętrznie sprzecznych, eklektycznych, niespójnych”. Jednak nawet one mogą czasem „poruszyć masę”.

¹⁸ W. Piwowarski, *Rozwój nauczania społecznego Kościoła*, [w:] *Studium nauki społecznej Kościoła*, Warszawa 1983, s. 31–32. Idem, *System zasad społecznych i jego zastosowanie w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, [w:] *Studium nauki społecznej Kościoła*, Warszawa 1983, s. 86–88, 94–96. Por. M. Łuszczyńska, *Ewolucja myśli społecznej Kościoła katolickiego w kwestii prawa, państwa i polityki pod wpływem przemian kulturowych we współczesnym świecie*, [w:] *Kultura i myśl polityczno-prawna*, A. Sylwestrzak, D. Szpoper, A. Machnikowska, P. Dąbrowski (red.), Sopot 2010, s. 246–258.

Nauka społeczna Kościoła opracowuje zasady o charakterze ogólnym, abstrakcyjnym, które mają inspirować współczesnych, wytyczać drogę przemian instytucjom życia społecznego, np. zasadę dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności, personalizmu. Katolicka nauka społeczna pragnie w ten sposób być drogowskazem, mapą życia wytyczającą zarówno jednostce, jak i społeczeństwu drogę, którą ma, podążając przez życie ziemskie, zmierzać ku zbawieniu.

Centrum „całego dziedzictwa doktrynalnego Kościoła jest człowiek w swej konkretnej rzeczywistości grzesznika i sprawiedliwego” (*Centesimus annus*, 53). Zasada personalizmu wytycza kierunek rozwoju nauce Kościoła na drodze kształtowania „postaw rozwiązywania kwestii społecznej [...] i budowaniu społeczeństwa godnego człowieka” (*Centesimus annus*, 60). Na tak ujętą problematykę składa się szereg kwestii: prawa człowieka, rodzina i wychowanie, powinności państwa, ustrój społeczności narodowej i międzynarodowej, problematyka ekonomiczna, kultura, wojna i pokój, szacunek dla życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci (*Centesimus annus*, 54).

Doktryna Kościoła w płaszczyźnie *per se* przechodzi ewolucję, która uwarunkowana jest optyką nakierowaną na bieżące problemy natury społecznej, politycznej, ekonomicznej. Przez uczestnictwo w przemianach kulturowych zachodzących we współczesnym świecie dynamizm dotyka również płaszczyzny *per participationem*. Katolicka nauka społeczna obejmuje bowiem coraz to nowe dziedziny (np. ekologię) oraz zakresy tematyczne. Przez mocne zakorzenienie w teologii oraz filozofii powoli wkracza na grunt antropologii, aksjologii, teorii prawa, ale też zawiłych zagadnień ekonomicznych, socjologicznych i medycznych.

Pole badawcze nauki Kościoła obejmuje całą mozaikę różnorodnych zagadnień, przykładowo takich jak: pokój, praca, rodzina, wolność, dialog, wychowanie, małżeństwo, prokreacja, laicyzacja i sekularyzacja, ateizm, gospodarka, ekologia. Poszczególne części, dzięki zasadom katolickiej nauki społecznej, tworzą nierozzerwalną doktrynalną i pastoralną całość. Spoiwem łączącym poszczególne zagadnienia w jedną całość, której na imię katolicka nauka społeczna, jest kultura. Kultura ma bowiem prowadzić do realizacji w praktyce idei pokoju, sprawiedliwości, braterstwa oraz miłosierdzia, a w konsekwencji ma mobilizować do tworzenia „cywilizacji miłości”, „cywilizacji życia”, „cywilizacji mądrości”.¹⁹ Doktryna Kościoła podkreśla nieustannie swoje kompetencje w tej dziedzinie przez fakt, iż religia jest integralną częścią kultury.

„Kontekst współczesnej kultury skłania Magisterium Kościoła do zabrania głosu, aby prawo moralne podlegało aktualizacji” w wyniku „rozumienia nowych

¹⁹ E. Kozerska, *Zasada sprawiedliwości społecznej w nauczaniu Piusa XI*, [w:] *Prawne, historyczne i doktrynalne aspekty sprawiedliwości*, P. Sadowski, E. Kozerska, A. Szymański (red.), Opole 2007, s. 107–109.

sytuacji historycznych i kulturowych w świetle wiary” oraz było „wiernie wykładane i poprawnie stosowane w zmieniających się epokach i okolicznościach” (*Veritatis splendor*, 27).²⁰

Nauka Kościoła wyrastająca z Ewangelii musi być zakorzeniona w kulturze, w przeciwnym razie będzie ona nauką pozorną, niczego niewnoszącą do życia społecznego i nieubogacającą go. Rozdźwięk między Ewangelią a współczesną kulturą będzie – zgodnie ze słowami Pawła VI – „dramatem naszych czasów”.

Za punkty orientacyjne na mapie przemian społeczno-ekonomicznych zachodzących we współczesnym świecie uchodzą zasadniczo trzy doktryny: liberalizm, socjalizm oraz doktryny totalitarne (przede wszystkim faszyzm i nazizm).²¹

Na przestrzeni dwóch ostatnich stuleci katolicka nauka społeczna dostosowuje się do przeobrażeń (o charakterze ilościowym i jakościowym) zachodzących na płaszczyźnie szeroko rozumianego życia społecznego. Myśl społeczna Kościoła, zakorzeniona w działalności św. Pawła z Tarsu, ujęta w XIX stuleciu w ramy nauki, ukształtowała się w ciągu wieków w sposób ewolucyjny. Mottem przewodnim owych przemian nauki Kościoła stała się stara łacińska maksyma: *Ecclesia semper reformanda (et reformabilis!)*, której głos był szczególnie mocno słyszany w trakcie obrad II Soboru Watykańskiego. Na owym procesie zaważyły wielorakie czynniki, w szczególności kwestie ekonomiczne i polityczne, niebagatelną rolę odegrały też warunki kulturowe. W pełni myśl społeczna Kościoła wykrystalizowała się w dobie nowożytnej.²²

Droga przemian przebiega od tzw. kwestii robotniczej, przez rozważania natury gospodarczej, dywagacje ustrojowe, ideę personalizmu i dobra wspólnego, aż po procesy globalizacji, ochronę środowiska i badania genetyczne.

Przemiany kulturowe rzutujące na ewolucję katolickiej nauki społecznej były następstwem trzech zasadniczych rewolucji. Owe przemiany skonstruowały swoistą triadę, której filarami stały się: rewolucja francuska, rewolucja techniczna i biotechnologiczna.²³

²⁰ H. Juros, *op. cit.*, s. 85. Por. J. Orzeszyna, *Kościół wobec globalizacji*, Kraków 2003, s. 29–37, 49–59.

²¹ Por. S. Olczak, P. Lisowski, W. Bugiel, *Doświadczenie konfrontacji z totalitaryzmem*, [w:] *Od konfrontacji do dialogu*, Lublin 2003, s. 107–119; J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 65–73.

²² Jak podaje J. F. Godlewski, od soboru trydenckiego do pontyfikatu Leona XIII Kościół w zasadzie nie wypracował „syntezy” w sprawach społecznych. Następcy św. Piotra od Piusa VI (od 1775 r.) do Piusa IX (do 1878 r.) w zasadzie nie przeprowadzali analizy procesów laicyzacyjnych i sekularyzacyjnych nowoczesnych społeczeństw. J. F. Godlewski, *Katolicka myśl kościelna w państwie i prawie*, Warszawa 1985, s. 39.

²³ Podział przyjęty za: V. Possenti, *op. cit.*, s. 21–22.

Pierwsza z nich – rewolucja francuska – wytyczyła kierunek rozwoju szeroko rozumianej idei wolności, a co za tym idzie, stała się awangardą demokracji we współczesnym znaczeniu.²⁴

Druga – rewolucja techniczna (przemysłowa) – stała się matką kapitalizmu. Bazując na produkcji, optymalizacji zysku, dbając przede wszystkim o właściwe relacje między podażą i popytem, zrodziła zasady konkurencji i wolnego rynku.

Trzecia – rewolucja biotechnologiczna – stała się głównie źródłem dylematów moralnych, zawitych problemów etycznych związanych z początkiem i końcem ludzkiej egzystencji. Zapłodnienie *in vitro*, aborcja, eutanazja, klonowanie stały się „znakami naszych czasów”.

Rewolucje te doprowadziły do wzniesienia ładu społecznego oraz do zaangażowania, a tym samym do zabrania głosu w sprawach doczesnych, w kwestii bieżących problemów, z którymi zaczął borykać się współczesny świat. Kościół powszechny, będący częścią składową rzeczywistości społecznej, nie mógł się z niej wyizolować, a zatem musiał ustosunkowywać się do jej problemów, trosk i niepokojów oraz wydarzeń nią targających.²⁵ W ten sposób doktryna Kościoła odnosząc się do przemian społecznych, była przez nie *sui generis* warunkowana. Zatem katolicka nauka społeczna przez uczestnictwo w transformacji społeczno-ekonomicznej staje się doktryną *per participationem*.

Katolicka nauka społeczna wyrażona w encyklikach społecznych w przedmiocie przemian życia społecznego uległa ewolucji: od niechęci, następnie wrogości i potępienia, przez próbę zrozumienia, do dialogu. Jak w soczewce owe przemiany skupiają się w analizie poszczególnych zjawisk życia społecznego, kiedy to następuje przekuwanie doktryny *per se* na *per participationem*.

Upadek feudalizmu, tożsamy z definitywnym końcem pańszczyzny, zasady wolnego rynku z jednej strony, a z drugiej masowe zainteresowanie hasłami socjalistycznymi, stopniowa demokratyzacja życia społecznego i politycznego, prowadzące do przyznawania na masową skalę praw wyborczych kobietom – sprawiły, że Kościół w swym nauczaniu zmuszony był się do nich odnieść.

Polityczne następstwa rewolucji francuskiej oraz społeczne konsekwencje rewolucji przemysłowej zaowocowały powstaniem tak zwanej „kwestii robotniczej”. Począwszy do pontyfikatu Leona XIII Kościół rozpoczął, przyjmując na siebie rolę rzecznika interesu robotniczego, walkę o swoje miejsce we współczesnym świecie.²⁶

Leon XIII „objął rządy na Stolicy Piotrowej w okresie – jak oceniają historycy konfesjoni – największych »klęsk«, jakie spadły na Kościół od czasów Kon-

²⁴ Por. J. Krukowski, *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996, s. 49.

²⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Chrześcijaństwo – wspólne dobro Europy*, [w:] R. Bejze (red.), *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, s. 262.

²⁶ M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia Limited 2002.

stantyna”.²⁷ Jego działalność obliczona została na zmiany w łonie samego Kościoła, prowadzące do ożywienia życia religijnego, propagowanie wartości i kultury chrześcijańskiej oraz ukazanie świata zgubności nowinek i teorii panoszących się w Europie, a zwalczających wszystko to, co cenne dla katolicyzmu (instytucję rodziny, władzę pochodząca od Boga, państwo, własność). Głowa Kościoła przyczyniła się ponadto do zmiany stanowiska Stolicy Apostolskiej odnośnie do praw człowieka, mocno zakorzenionych w idei godności osoby ludzkiej.²⁸

Za Piotrem Mazurkiewiczem można wyróżnić trzy zasadnicze fazy w ewolucji Urzędu Nauczycielskiego wobec praw człowieka: od odrzucenia i dystansu (do Leona XIII), przez okres zbliżenia (do Piusa XII), aż do pozytywnego rozwoju chrześcijańskiego rozumienia praw człowieka (od Jana XXIII).²⁹

Zasadnicza zmiana od pojawienia się „kwestii robotniczej” polega na dostrzeżeniu, iż z nadprzyrodzonych praw człowieka wynikają także obowiązki: wzajemne wobec siebie i względem państwa, ale także państwa wobec obywateli. Następuje odwrócenie stosunku Kościoła do praw człowieka, o ile początkowo uważane były za zwrócone „przeciw” Kościołowi, to Urząd Nauczycielski Kościoła obrócił je przeciw liberalizmowi. Leon XIII bierze w obronę robotników dzięki wykorzystaniu konstrukcji „naturalnych praw osoby”, które państwo powinno szanować, zapewniać ludziom ochronę na drodze właściwej polityki socjalnej.

W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII podaje już usystematyzowany zbiór uprawnień i obowiązków człowieka, który co prawda nie stanowi katalogu *numerus clausus*, lecz wyszczególnienie praw podlegających szczególnej ochronie.³⁰ Przywiązanie Kościoła do praw człowieka potwierdzone zostało w dokumentach Soboru Watykańskiego II (zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym*, *Deklaracji o wolności religijnej*, *Dekrecie o środkach społecznego przekazu* oraz *Dekrecie o wychowaniu chrześcijańskim*). W nauczaniu Pawła VI na szczególną uwagę zasługuje encyklika *Populorum progressio*,

²⁷ Z. Stachowicz, *Kościół i kultura. Problemy inkulturacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1990, s. 27. Był to w Niemczech okres, który na kartach historii zapisał się jako *Kulturkampf*, wslawiony tzw. ustawami majowymi (1873 r.) uderzającymi bezpośrednio w Kościół i jego strukturę. Ówczesna Rosja, Austria zerwały konkordaty, zaś proces zjednoczenia Włoch pozbawił papieża państwa kościelnego.

²⁸ Koncepcja praw człowieka uzasadniona jest teologicznie: „Umierając na krzyżu, Jezus proklamował powszechne ojcostwo Boga wobec wszystkich ludzi, czyniąc z nich jedną rodzinę i zobowiązując do wzajemnej miłości. [...] Innym istotnym aspektem antropologii teologicznej jest eschatologiczny wymiar praw człowieka. Wolność i podstawowe prawa zostaną w pełni osiągnięte w przyszłym świecie.” P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 119.

²⁹ *Ibidem*, s. 113.

³⁰ Do tej grupy zaliczone zostały m.in.: prawo do życia i godnej człowieka stopy życiowej, prawo do korzystania z wartości moralnych oraz kulturalnych, prawo udziału w życiu politycznym (*Pacem in terris*, nr 11–27). Najpełniejszy katalog praw człowieka zawarty został w dokumencie Papiejskiej Komisji *Iustitia et Pax* „Kościół i prawa człowieka”.

w której papież omawia szczegółowo prawo do integralnego rozwoju, skupiające w sobie wszystkie prawa fundamentalne.

Prawa człowieka nauka Kościoła wyprowadza – za pośrednictwem doktryny *per se*, tj. koncepcji godności osoby ludzkiej – z praw naturalnych, praw przyrodzonych jednostce.

Prawo naturalne pochodzi od Boga. „Kościół nie jest ograniczony do spraw ściśle religijnych, lecz cała materia prawa naturalnego i jego zasady, i jego zastosowanie należą do władzy Kościoła”.³¹ Nauka Kościoła w ślad za doktryną prawną św. Tomasza uznaje pierwszą zasadę prawa natury: dobro należy czynić, a zła unikać, za zasadę *constans*, natomiast zasady wtóre traktuje jako prawo kultury, zmieniające się stosownie do warunków czasu i miejsca.

Ewolucja podejścia katolickiej nauki społecznej do szeroko rozumianej problematyki wolności oraz kwestii ustrojowych dobitnie wskazuje na zmiany dokonujące się pod wpływem przemian społecznych i kulturowych. Owe zmiany dokonujące się na każdej płaszczyźnie życia społecznego wymusiły dostosowanie paradygmatów nauki Kościoła do aktualnej rzeczywistości ekonomicznej, politycznej itd. W ten sposób katolicka nauka społeczna stanowiła odpowiedź na wyzwania współczesności.³²

Od pontyfikatu Leona XIII rozpoczyna się zatem proces ewolucyjnych zmian na linii Kościół – współczesny świat. Następuje łagodne przejście od tonu ostrej, nieznoszącej sprzeciwu krytyki, do próby zrozumienia świata i nawiązania z nim dialogu.³³ Głowa Kościoła stawia tezę, iż wszystkie narody mają swobodę w wyborze ustroju politycznego państwa. Każdy ustrój, co do zasady, jest możliwy do zaakceptowania, ale pod warunkiem, że stoi na straży rozwoju idei dobra wspólnego (*Diuturnum illud* z 29.06.1881 r., *Libertas* z 20.06.1892 r.). Nie oznacza to, że papież staje po stronie demokracji, sygnalizuje on jedynie dystans Kościoła wobec problemów ustrojowych. Co prawda, w *Graves de communi* Leon XIII używa terminu „chrześcijańska demokracja społeczna”, niemniej jednak pojęcie owo nie oznacza ustroju politycznego państwa, ale inspirowaną nauczaniem Kościoła działalność społeczną jego członków.

Początkowa niechęć Stolicy Apostolskiej do ustroju demokratycznego brała się stąd, iż w jej odczuciu doszło do odwrócenia dotychczasowego porządku „do góry nogami” przez zmianę w ujęciu źródła pochodzenia władzy. W demokracji władza miała już nie pochodzić z góry, od Boga, ale z dołu – od ludu i z jego woli czerpać swą moc.

³¹ Fragment przemówienia Piusa XII do kardynałów, wygłoszonego 12 kwietnia 1954 r. Cytat za: S. Głowa, *Breviarum fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Warszawa 1964, s. 653.

³² M. Łuszczynska, *Własność, wolność, jednostka. Kościół katolicki wobec podstawowych wartości liberalizmu*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 2009, z. III, s. 79–97.

³³ Por. Leon XIII, *Immortale Dei*, 15.

Pod wpływem doświadczeń II wojny światowej Pius XII w orędziu na Boże Narodzenie 1944 r. stwierdza, że zachowanie neutralności Kościoła w przedmiocie formy ustrojowej jest już niewystarczające: „Okolicznościom czasów obecnych odpowiada prawdziwa i zdrowa demokracja”.³⁴ Nadmienić należy, że również w tym ujęciu sformułowanie „demokracja” nie było tożsame z określeniem formy ustrojowej. Termin ów miał mieć wydźwięk moralny, miał wskazywać na zmianę optyki Kościoła, który uwagę swoją nakierowuje „nie tyle ku jej strukturze i organizacji wewnętrznej – które zależą od aspiracji właściwych każdemu ludowi – ile do człowieka, jako takiego, który nie może być uważany za przedmiot, względnie za jakiś bierny element życia społecznego, lecz powinien być uznany za podmiot, podstawę i cel tego życia”.³⁵ W podobnym duchu brzmi wypowiedź Jana XXIII w *Pacem in terris*. „Za zgodny z ludzką naturą uchodzi zatem taki ustrój, w którym działają trzy rodzaje władz, odpowiadające trzem głównym zadaniom władzy publicznej” (*Pacem in terris*, nr 68).

Obecnie demokratyczna forma sprawowania władzy została przez Kościół w pełni zaakceptowana.³⁶ Spory dotyczące demokracji nie odnoszą się do oceny czy potrzeby wprowadzania tej formy ustrojowej, lecz oscylują wokół jej kształtu. Demokracja rozumiana jest współcześnie przez Kościół jako sposób sprawowania władzy, a zatem nie określa żadnej konkretnej formy państwa czy rządu. Służyć ma urzeczywistnianiu podstawowych zagadnień klasycznej doktryny katolickiej, które są zbieżne z celami demokracji: personalizizm, idea dobra wspólnego, zasada pomocniczości. Demokracja oraz koncepcja demokratycznego państwa prawnego wytyczają wspólny kierunek Kościołowi i państwu: poszanowanie godności osoby ludzkiej, nasycenie polityki moralnością, wpływ na podstawy aksjologiczne porządku prawnego.³⁷

„Sam podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy – w danym wypadku odnośny naród – staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów”.³⁸ Stąd wywodzi się koncepcja równości ujmowanej na płaszczyźnie życia duchowego – jako

³⁴ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w Wigilię Bożego Narodzenia 1944 r.* Cytat za: P. Mazurkiewicz, *Kościół...*, s. 87.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 46.

³⁷ Encyklika *Graves de communi* (1901) pod terminem „demokracja” rozumie wyłącznie dobroczynną działalność na rzecz ludu. „Nie jest poza tym godziwe nadawanie demokracji politycznego znaczenia, ponieważ jakkolwiek wyrażenie *demokracja*, zgodnie z etymologią i użyciem, jaki czynią zeń filozofowie, służy wskazaniu pewnej formy rządów ludu, jednakże w naszym przypadku, odrzuciwszy wszelkie znaczenie polityczne, nie powinno oznaczać czegoś innego, jak tylko dobroczynną chrześcijańską działalność na rzecz ludu” (nr 4).

³⁸ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 17. Na stanowisko Kościoła w kwestii demokracji widoczny wpływ wywarły poglądy Jacquesa Maritaina. Por. J. Maritain, *Chrześcijaństwo i demokracja*, „Znak” 1992, nr 4, s. 45–47.

równość wobec Stwórcy: każda osoba powinna być traktowana z szacunkiem należnym istotom stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. Istota demokracji nie opiera się na zasadzie prymatu większości, ale na koncepcji personalizmu oraz przekonaniu, że świeccy katolicy są w stanie sami sobą kierować, w szczególności wybierać tych, którzy dzięki cnocie mądrości są w stanie rzetelnie, z poszanowaniem przyrodzonych praw bliźnich sprawować władzę. Powyższe stwierdzenie stanowi *conditio sine qua non* „autentycznej demokracji”, która „jest możliwa tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (*Centesimus annus*, 46).³⁹

Za dwie zasadnicze idee stanowiące wytyczne demokracji uważa się powszechnie wolność i równość. Idee te przeszły ewolucję wraz z rozwojem katolickiej nauki społecznej, która, zmierzając do ukierunkowania chrześcijańskiego działania przez analizę rzeczywistości w kontekście Ewangelii, w swej istocie pozostaje niezmienna. Zagadnienie wolności, w tym wolności gospodarczej, stanowi zatem integralną część ewangelizacji.⁴⁰

„Człowiek będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27), jest nierozzerwalnie związany z tą wolnością, której żadna siła ani przymus zewnętrzny nie jest w stanie go pozbawić, i która stanowi podstawowe prawo człowieka jako jednostki i jako członka społeczeństwa”.⁴¹

Wolność dla Jana Pawła jest swoistą wartością, ponieważ „tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym”.⁴² Stanowi ona fundament podmiotowości człowieka, świadcząc o godności osoby ludzkiej.⁴³

Wolność jest zatem bez wątpienia kategorią aksjologiczną o charakterze dynamicznym.⁴⁴ Jak słusznie zauważa Maciej Zięba: wolność „nie jest pewnym stanem zrealizowanym. Wręcz przeciwnie, [...] jest zawsze darem zadany”.⁴⁵

³⁹ Por. G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, Poznań 1995, s. 255–26; J. Maritain, *op. cit.*, s. 52; J. Ratzinger, *Kościół – Eklezja – Polityka*, Poznań 1990, s. 264.

⁴⁰ M. Łuszczynska, *Wolność gospodarcza w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*; E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), Toruń 2010, s. 391–400.

⁴¹ Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1 I 1981*, [w:] *Jan Paweł II: Nauczanie społeczne*, t. IV, Warszawa 1984, s. 11.

⁴² *Ibidem*, s. 12.

⁴³ Por. F. Greniuk, *Wolność według encykliki Veritatis splendor*, [w:] *Ius et fides. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin profesora Jana Świtki*, T. Guz, M. Kuć (red.), Lublin 2006, s. 850.

⁴⁴ Por. A. Łuszczynski, *Kategoria wolności w dyskursie politycznym*, [w:] *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), Toruń 2010, s. 357–366.

⁴⁵ M. Zięba, *Wolność w przesłaniu Ojca Świętego do Polaków*, [w:] *Chrystus w polskiej wolności. IX tydzień społeczny 23–26 V 2002 r.*, Warszawa 2002, s. 22.

Jest to dar pochodzący od Stwórcy, w którym najpełniej przejawia się godność człowieka.

Ekonomia musi pozostawać w służbie człowiekowi, a tym samym respektując podmiotowość człowieka, kierować się etyką, wypracować zasady współpracy gospodarczej międzynarodowej, respektujące zasadę solidaryzmu. Pomnażanie dóbr materialnych ma mieć jeden zasadniczy cel: poprawę warunków życia jednostek i społeczeństw (*Centesimus annus*, 35). Nadmiar produkowanych dóbr powinien w duchu praktyki solidarności przeznaczany być na różne formy zwalczania zjawiska biedy, wyzysku, niedorozwoju czy degradacji (*Centesimus annus*, 28).⁴⁶

Celem wysiłków nauki Kościoła w tym zakresie „nie powinno być ani dążenie do stworzenia optymalnego systemu polityczno-gospodarczego (tzw. trzeciej drogi), ani aspirowanie do roli ideologii chrześcijańskiej, lecz jedynie systematyczna refleksja nad konkretną rzeczywistością społeczną, przeprowadzona w świetle ewangelicznych pryncypiów oraz ustaleń nauk szczegółowych gwoili wspomóżenia kierunkowania aktywności chrześcijan (*Sollicitudo rei socialis*, 41)”.⁴⁷

Ekonomia należy bowiem – jak słusznie podkreśla Czesław Strzeszewski – do trzech zasadniczych części składowych katolickiej nauki społecznej, obok socjologii oraz etyki „jako działu filozofii i teologii”.⁴⁸

Wszelkie zagadnienia natury ekonomicznej ujmuje nauka Kościoła przez pryzmat jednostki ludzkiej. Myśl Jana Pawła, zawarta w encyklikach społecznych, kładzie punkt ciężkości na człowieka i jego szeroko rozumiane potrzeby. W duchu personalizmu podkreśla, że człowiek jako twórczy podmiot gospodarki, decydujący o procesie produkcji, powinien stale pamiętać o budowaniu ładu gospodarczego, opartego na idei solidaryzmu, dobra wspólnego, poszanowania godności osoby ludzkiej. Odcięcie się od powyższych, fundamentalnych zasad chrześcijańskich pociągnie za sobą skutki negatywne w postaci zjawiska konsumizmu.

Papieska ekonomia społeczna jest prostą wypadkową niezbywalnych, przyrodzonych praw człowieka. Praw, w kontekście których dokonuje się ustosunkowanie do poszczególnych przejawów życia społecznego, a w szczególności do problemów ekonomicznych, politycznych, kulturowych. Zadaniem wolności gospodarczej jest stanie na straży poszanowania praw człowieka. Brak redukcji wymiaru ludzkiej egzystencji tylko i wyłącznie do wymogów materialnych sprawia, że mamy do czynienia z ekonomią społeczną. Jej korzeni szukać należy w etyce,

⁴⁶ Por. A. Łuszczyński, *Własność a spór o wartości liberalne*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 2009, z. III, s. 64–78.

⁴⁷ M. Zięba, *Papieże i kapitalizm: od „Rerum novarum” po „Centesimus annus”*, Kraków 1998, s. 51.

⁴⁸ C. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 255–256.

a fundamentów w zasadzie dobra wspólnego oraz w idei godności osoby ludzkiej i personalizmie.

Nauka Kościoła w zakresie ekonomii ma opierać się na zgodnej współpracy państw, społeczeństw, narodów w szeroko rozumianej dziedzinie życia społecznego, politycznego oraz moralnego. Etyka postawiona zostaje ponad techniką, „osoba przed przedmiotem, praca przed kapitałem, duch przed materią”.⁴⁹

Wolność gospodarza nie może naruszać praw człowieka, lecz powinna stać się ich gwarantem. Trudno bowiem mówić o godności człowieka bez zapewnienia mu minimum koniecznego do przyzwoitej egzystencji (mieszkania, odzieży, pożywienia, dostępu do dóbr kultury, por. *Evangelium vitae*, 54). W pojęciu „godność człowieka” mieści się godność pracodawcy oraz pracownika, czyli człowieka traktowanego podmiotowo, pracującego za sprawiedliwą płacę, dysponującego prawem do odpoczynku, świadczeń społecznych (mających na celu ochronę życia i zdrowia pracownika), prawem zrzeszania się oraz możliwością emigracji; człowieka wolnego od jakiegokolwiek dyskryminacji – czy to ze względu na płeć, czy wiek lub kolor skóry.⁵⁰

Opowiedzenie się za minimalizowaniem roli państwa na arenie życia gospodarczego nie może być utożsamiane z przejściem czy też nawet akceptacją koncepcji „państwa – nocnego stróża”. Państwo ma – w imię zasady solidarności – interweniować wówczas, gdy praktyki monopolistyczne przeszkadzają rozwojowi gospodarki.⁵¹ Zakres interwencjonizmu państwowego sprowadzać ma się ponadto – w oparciu o zasadę dobra wspólnego – do dbałości o środowisko naturalne, ekologię, moralny aspekt stosunków międzyludzkich (*Centesimus annus*, 40). Aparat państwowy powinien ogół swoich zadań realizować na podstawie zasady pomocniczości.

Katolicyzm z biegiem czasu, pod wpływem kolejnych przemian w życiu społecznym, zaakceptował w ramach *Vaticanum II* program *aggiornamento*.⁵² *Aggiornamento* przypomina przywołaną wcześniej Tomaszową konstrukcję praw naturalnych. Kościół za pontyfikatu Jana XXIII pojął, że świat się przeobraża, rozwija i nic tych przeobrażeń nie zatrzyma. Ów świat należy poznać, zrozumieć,

⁴⁹ R. Rosa, *Bezpieczeństwo i wolność we współczesnej filozofii katolickiej i nauce społecznej Kościoła*, [w:] *Bezpieczeństwo i wolność jako kategorie kulturowe i społeczne*, J. Dębowski (red.), Siedlce 2004, s. 116.

⁵⁰ Por. R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, Lublin 1993, s. 126.

⁵¹ Por. J. Godłów-Legiędź, *Idea gospodarki rynkowej w encyklikach Jana Pawła II*, [w:] W. Piątkowski, *Myśl społeczna Jana Pawła II. Studia i szkice*, Warszawa–Łódź 1999, s. 183.

⁵² Konkurencyjnym niejako terminem było *accomodatio* (przystosowanie). Powyższe *aggiornamento* wywarło trudny do przecenienia wpływ na postrzeganie państwa, prawa oraz świat polityki. Kościół stale musiał przystosowywać się do zmieniających się czasów i okoliczności, w których przyszło mu funkcjonować. „Kościół czasów Augustyna – do okresu niewolnictwa, Tomasz – do feudalizmu, Leona XIII – do kapitalizmu. Dlatego trwa już prawie 2000 lat”. J. F. Godlewski, *op. cit.*, s. 72.

a następnie dostosować do przemian metody pracy.⁵³ W tym celu należy analizować „znaki czasu” jako wyraz zachodzących zmian.⁵⁴

Katolicka nauka społeczna, w swoich zasadach niezmienna, musi dostosowywać się do zmiennych czasu i miejsca. Odnosząc się do przemian społecznych, uczestniczy w kształtowaniu rzeczywistości. Wyeliminowanie warstwy doktrynalnej *per participationem* prowadziłoby do postrzegania nauki społecznej Kościoła jako doktryny jedynie moralnej, będącej postulowanym modelem życia, systemem wartości godnym szacunku, lecz nie adekwatnym do przemian społecznych. Potrzeba przemian pod wpływem zmian kulturowych stała się koniecznością, po to, by katolicka nauka społeczna nie stała się jedynie *sui generis* skansem, przyzwyczajeniem czy sentymentem.

SUMMARY

The aim of the article is to present methodological issues of the Catholic Church doctrine and take an attitude towards them. The author points out the necessity of making distinction between such notices like the Catholic social science and the Catholic social teaching.

The article refers to disputable issue connected with the defining fundamental notices of the Catholic doctrine. It also deals with a matter of marking out boundaries of research area and research methods for the Catholic social science.

The article presents the genesis and evolution of the Catholic doctrine under influence of cultural transformation taking place in the contemporary world. That allows to answer a question about a status of the Church doctrine – is it the doctrine *per se* or *per participationem*?

⁵³ Szerzej D. Góra-Szopiński, *op. cit.*, s. 216–222.

⁵⁴ Termin „znaki czasu” na stałe wszedł do języka teologii. Pierwszy tym pojęciem posłużył się Pius XII 21 kwietnia 1957 r. w orędziu radiowym, a następnie Jan XXIII w bulli *Humanae salutis* z 25 grudnia 1961 r. W *Pacem in terris* każda z czterech jej części kończy się wymienieniem „znaków czasu” dla wykazania zjawisk historycznych. Szerzej M. D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Warszawa 1968, s. 41; G. Ricci, *O teologię „znaków czasu”*, „Chrześcijanin w Świecie” 1974, nr 2; B. Przybylski, *Znaki czasu*, „Ateneum Kapłańskie” 1971, nr 1; J. Zygmuntowicz, *Znaki czasu a Kościół dnia dzisiejszego*, „Kierunki” 1977, nr 45, 47.