Małgorzata Łuszczyńska

Własność, wolność, jednostka. Kościół katolicki wobec podstawowych wartości liberalizmu

Stosunek Kościoła katolickiego do podstawowych założeń doktrynalnych liberalizmu przeszedł swoistą ewolucję: od ostrej, nie znoszącej sprzeciwu krytyki, przez próbę zrozumienia, do dialogu. Wiele nieporozumień, uprzedzeń i mitów narosłych na gruncie liberalizmu sprawiło, iż musiały upłynąć dziesiątki lat poświeconych na studia, rozważania teoretyczne, przemyślenia oraz praktyczną działalność myślicieli katolickich, opierających się na przesłankach Ewangelii i wskazaniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, aby zweryfikować – przewrotnie można powiedzieć: zliberalizować – stanowisko Stolicy Apostolskiej[218].

Myśl społeczna Kościoła, zakorzeniona w działalności św. Pawła z Tarsu, ukształtowała się w ciągu wieków pod wpływem przemian kulturowych zachodzących we współczesnym świecie, stanowiąc z jednej strony kontynuację, z drugiej zaś negację doktryn występujących na przestrzeni stuleci. Na owym procesie zaważyły wielorakie czynniki, w szczególności kwestie ekonomiczne, polityczne, czyli szeroko rozumiana problematyka społeczna. W pełni myśl społeczna Kościoła krystalizuje się w dobie nowożytnej, przybierając „postać wyodrębnionego z całokształtu nauk kościelnych systemu teoretycznego wraz z ogłoszeniem 15 maja 1891 roku encykliki Leona XIII *Rerum novarum*"[219]. Sprecyzowanie przez zwierzchnika Kościoła katolickiego stanowiska w kwestii zasadniczych zagadnień społecznych, ekonomicznych, politycznych pozwoliło dotychczasowemu nauczeniu Kościoła przybrać kształt doktryny polityczno-prawnej[220]. W ten sposób doszło do symbiozy

[218] O próbach pogodzenia katolicyzmu z liberalizmem pisze D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm*, Kraków 2008, s. 30–32.

[219] S. Markiewicz: *Ewolucja społecznej doktryny Kościoła*, Warszawa 1983, s. 5. Jak podaje J. Godlewski, od soboru trydenckiego do pontyfikatu Leona XIII Kościół w zasadzie nie wyparował „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 o państwie i prawie*, Warszawa 1985, s. 39.

[220] Por. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*,

dwóch zasadniczych nurtów: kanonów wiary, czyli dogmatów religijnych niepodlegających krytyce, oraz doktryny społeczno-politycznej, odnoszącej się do zagadnień związanych z doczesnym porządkiem ziemskim.

Przemiany społeczne zachodzące w XIX stuleciu związane przede wszystkim z upadkiem feudalizmu, narodzinami zasad wolnego rynku, masowym zainteresowaniem hasłami socjalistycznymi, stopniową demokratyzacją życia społecznego i politycznego, sprawiały, że dotychczasowy porządek stał się bezapelacyjnie reliktem przeszłości. Nic więc dziwnego, że instytucja zachowawcza, jaką jest Kościół, podchodziła nie tylko z rezerwą, ale wręcz z wrogością do wszelkiego *novum* na arenie szeroko rozumianego życia społecznego. „Kościół powszechny brzydzi się każdą nowością", pisał Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos*, powołując się na słowa św. Celestyna[221].

Przyczyn owych niekorzystnych dla Kościoła przemian dokonujących się we współczesnych społecznościach państwowych upatrywano w pierwszej kolejności przede wszystkim w liberalizmie. Od samego początku tę doktrynę polityczno-gospodarczą traktowano jako wrogą Kościołowi, gdyż wymierzoną w podstawy jego społecznego nauczania, porządek społeczno-gospodarczy aprobowany przez Stolicę Apostolską oraz godzącą bezpośrednio w jej interesy[222]. Kościół postrzegał bowiem liberalizm jako doktrynę ze wszech miar antychrzescijańską, jako sukcesora libertynizmu, *sui generis* kontynuatora protestantyzmu, współodpowiedzialnego za rozbicie chrześcijaństwa i osłabienie jego pozycji społecznej. Liberalizm był utożsamiany przez następców św. Piotra ze wszystkimi nieaprobowanymi przez Kościół doktrynami, ideami czy ruchami religijnymi, politycznymi, ekonomicznymi, filozoficznymi, a zatem z ateizmem, racjonalizmem, naturalizmem, indyferentyzmem, wolnomularstwem, darwinizmem czy modernizmem[223].

Całościowe omówienie stosunku na linii Kościół katolicki–liberalizm wymaga gruntownej analizy obu doktryn na trzech płaszczyznach: ekonomicznej (przede wszystkim w przedmiocie własności, pracy oraz udziału w zyskach), ideologicznej (m.in.

Warszawa 2005, s. 17–18.

[221] Grzegorz XVI, *Mirari vos*, nr 7.

[222] Por. B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008, s. 165–195, 217–234.

[223] Por. Leon XIII, *Libertas praestantissimum*, nr 14 i n.

zagadnienie materializmu, ateizmu) oraz politycznej (kwestie związane z ustrojem państwowym, prawami człowieka).

Stosunek Kościoła katolickiego do doktryny liberalizmu ewoluował, a w tej ewolucji, znajdującej wyraz w oficjalnych dokumentach papieskich, można wyróżnić trzy zasadnicze etapy: okres potępienia (od pontyfikatu Piusa VI do pontyfikatu Piusa IX), okres krytyki (od pontyfikatu Leona XIII do pontyfikatu Piusa XII) oraz okres dialogu (od pontyfikatu Jana XXIII do pontyfikatu Jana Pawła II)[224].

Przeczuwający zbliżające się niebezpieczeństwo w postaci nieuchronnych i nieodwracalnych zmian społecznych Kościół rozpoczął walkę o rząd dusz, wytaczając w tym celu najcięższe działa: potępienie, a z czasem krytykę w oficjalnych dokumentach.

Kościół katolicki nie interesował się nawet pobieżnie ideami liberalnymi, dopóki jego gmachem nie wstrząsnęły wydarzenia związane z rewolucją francuską, która została potępiona przez Piusa VI na konsystorzu w dniu 29 marca 1790 r.[225] W zdobyczach rewolucji upatrywano negacji wszelkiej prawdy i zasad etycznych oraz postrzegania człowieka jako tworu sztucznego, powstałego przez odseparowanie od Boga i rodziny. Przedmiotem kościelnego potępienia stały się doktryny wolnościowe oraz ustroje sprzyjające rozwojowi kapitalizmu i sekularyzacji życia publicznego.

Zarówno *Quod aliquantum* Piusa VI (z 1791 r.), jak i pozostałe XIX wieczne dokumenty papieskie: *Ecclesiam a Jesu Christo* Piusa VII (z 1821 r.), *Ubi primum* (z 1824 r.) i *Qua graviora* (z 1825 r.) Leona XII, *Traditi humilitati nostrae* Piusa VIII (z 1829 r.), *Cum primum* (z 1832 r.),

---

[224] Powyższa periodyzacja ma charakter umowny. Można byłoby w zasadzie wyróżnić cztery okresy katolickiej nauki społecznej w odniesieniu do liberalizmu: trzeci okres kończyłby się wraz z pontyfikatem Pawła VI, a czwarty obejmowałby pontyfikat Jana Pawła II (z uwagi na *novum* w podejściu do zagadnienia wolności, w tym wolności życia gospodarczego i w tym kontekście do problematyki własności, ze szczególnym uwzględnieniem własności intelektualnej).

[225] Z ostrą krytyką spotkała się przede wszystkim Deklaracja Praw Człowieka. Punktem zapalnym stała się podjęta przez Konstytucyjne Zgromadzenie Narodowe próba reformy Kościoła. Ostatecznie Pius VI w brewe *Quod aliquantum* opublikowanym 10 III 1791 r. potępił Konstytucję Cywilną Kleru oraz kilka artykułów (przede wszystkim art. 10 i 11) Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela.

Mirari vos (z 1832 r.) oraz *Singulari nos* (z 1834 r.) Grzegorza XVI, a przede wszystkim *Quanta cura* (z 1864 r.) Piusa IX wraz z dołączonym do niej *Syllabus errorum*, czyli z wykazem błędów doktrynalnych i tendencji społecznych, jakie były w owym czasie w obiegu, potępiały liberalizm oraz nie przewidywały jakiejkolwiek możliwości dialogu z tą doktryną[226].

Magisterium Kościoła w XIX stuleciu nie posługiwało się terminem „liberalizm", nie różnicowało poszczególnych nurtów tej doktryny oraz nie analizowało jej założeń ideowych[227]. W tym czasie odrzucano wszelkie idee, które uznano za liberalne (przede wszystkim: wszelkiego rodzaju przejawy wolności, na czele z wolnością religijną, demokratyzację życia publicznego, podział władz, indywidualizm). „Papieże nie dyskutowali z poglądami liberalnymi, odmawiali im wszelkich praw i jakiejkolwiek wartości, uważając ich autorów i zwolenników za buntowników występujących z niczym nie uzasadnionymi żądaniami wobec dzieł Boga"[228].

Dwa skrajne podejścia do kwestii własności prywatnej, które pojawiły się w XIX wieku: liberalizm oraz komunizm, wymogły na katolickiej nauce społecznej ustosunkowanie się do nich, a przez to przyczyniły się do pogłębienia studiów nad tą właśnie problematyką[229].

Do szeroko ujmowanego zagadnienia własności doktryna katolicka podchodziła przede wszystkim do strony ekonomii. Ekonomia należy bowiem – jak słusznie podkreśla Czesław Strzeszewski – do trzech

---

[226] C. Weber, *Katolicyzm i liberalizm – dwa spokrewnione z zarazem wrogie wobec siebie kierunki w perspektywie historycznej*, [w:] R. Benedykciuk, T. Markiewicz (red.), *Katolicyzm i liberalizm dzisiaj*, Warszawa 1994, s. 149–157.

[227] Terminem „liberalizm" posługuje się nauka społeczna Kościoła od czasu pontyfikatu Piusa IX, nadając temu pojęciu charakter pejoratywny. Wcześniej posługiwano się na określenie tej doktryny epitetami (m.in. *bezbożne*, *wyuzdane*, *zuchwałe*, *niedorzeczne*, *najzgubniejsze* poglądy) oraz wyjaśniano zmiany zachodzące we współczesnym świecie posługując się teoriami *stricte* spiskowymi. Por. D. Sepczyńska, *op. cit.*, s. 28–30; L. Zdybel, *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań naukowych*, Lublin 2002, s. 172–232; D. Góra-Szopiński, *Złoty środek. Kościół wobec współczesnych wizji państ*wa, Toruń 2007, s. 60–65.

[228] D. Sepczyńska, *op. cit.*, s. 29.

[229] Termin „własność" oraz formy i sposoby nabycia własności analizuje H. Piluś, Własność *i zasady w katolickiej myśli społecznej*, Warszawa 2008, s. 20–41.

zasadniczych części składowych katolickiej nauki społecznej, obok socjologii oraz etyki „jako działu filozofii i teologii”[230]. „Specyficzność katolickiej teorii ekonomicznej opiera się więc na trzech elementach. Na właściwym sobie rozwiązaniu metodologiczno-filozoficznego problemu relacji: etyka–ekonomia, na przyjęciu określonych przesłanek ogólno-teoretycznych, określających naturę badanej rzeczywistości gospodarczej i samego człowieka oraz na swoistym określeniu podmiotu badań”[231].

Kościół katolicki, w ślad za doktryną św. Tomasza z Akwinu, uznaną na gruncie encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII za „niezmienną wytyczną” jego myśli, traktował własność jako naturalne prawo człowieka płynące z pracy i ujmował w szerokiej perspektywie partycypacji rozumnej natury ludzkiej w odwiecznym prawie Bożym[232].

Kościół katolicki, w myśl doktryny Doktora Anielskiego, pochwalał własność prywatną, wskazując jej nadrzędność w systemie aksjologicznym nad własnością wspólną. Swoje stanowisko Stolica Apostolska argumentowała w następujący sposób: „Więcej troszczy się każdy o to, co do niego należy, niż o to, co jest wspólną własnością wszystkich, lub grupy”; „sprawy gospodarcze ludzi są załatwiane w większym porządku” niż w przypadku własności wspólnej oraz własność prywatna wpływa na stosunki społeczne, które „mają więcej pokojowy charakter”[233]. Zatem święte, co do zasady, nienaruszalne prawo własności wpływa pozytywnie na ustrój gospodarczy, efektywność zarządzania, niweluje niezadowolenie społeczne mające często podłoże związane z publiczną własnością, zwiększa odpowiedzialność właściciela oraz jego dbałość za rzeczy stanowiące jego własność.

---

[230] C. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 255–256.

[231] A. Glapiński, *Współczesna katolicka teoria ekonomiczna*, [w:] D. Tanalski (red.), *Tendencja ideologiczne we współczesnej katolickiej myśli społecznej i filozoficznej*, Warszawa 1984, s. 170.

[232] Tomizm wykazał zdecydowanie większą elastyczność w posługiwaniu się takimi pojęciami jak: wolność, społeczeństwo, własność, państwo, prawo czy dobro wspólne. Odwołanie do prawa naturalnego należy rozumieć jako odniesienie do ludzkich potrzeb i skłonności, „które »wyzwalają się« lub ujawniają w określonych epokach i okolicznościach historyczno-społecznych” – V. Possenti, *Katolicka Nauka Społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Kraków 2000, s. 55.

[233] Św. Tomasz, *Summa Teologiczna*, II–II, q. 66, a. 2.

Własność prywatna nie stanowiła jednak wartości absolutnej. Pierwszym właścicielem był Stwórca, który dobra doczesne powierzył człowiekowi, z zastrzeżeniem, iż ten ma z nich korzystać zgodnie z ideą powszechnego przeznaczenia dóbr. Posiadanie rodzi bowiem zasadniczy obowiązek moralny: konieczność udostępniania własności na potrzeby społeczne. Niespełnienie powyższego obowiązku jest grzechem skąpstwa, chciwości, egoizmu lub marnotrawstwa[234]. Człowiek musi stale pamiętać, że własność prywatna nie jest tożsama z własnością indywidualną. Własność prywatna ma pozostawać w służbie dobru wspólnemu, a przez to prawo jednostki do owej własności przybiera kształt zarządu powierniczego[235].

Leon XIII zagadnienie własności analizował w kontekście liberalizmu ostatniej dekady XIX stulecia, na tle rozwiązań proponowanych przez socjalizm. Jego działalność obliczona została na zmiany w łonie samego Kościoła, prowadzące do ożywienia życia religijnego, propagowanie wartości i kultury chrześcijańskiej oraz ukazanie światu zgubności nowinek i teorii panoszących się po Europie, a zwalczających wszystko, co cenne dla katolicyzmu (instytucję rodziny, władzę pochodząca od Boga, państwo, własność): od liberalizmu przez socjalizm, aż po na masonerię.

Klimat pontyfikalny Leona XIII – jak trafnie zauważa Z. Stachowski – zmierzał do obrony świata katolickiego przed „zbytnim radykalizmem społeczno-politycznym i kulturalnym epoki”[236]. Jednocześnie działalność papieża miała prowadzić do wytyczania dróg możliwego kompromisu z nieustannie zmieniającym się światem.

Autor *Rerum novarum* stanowczo sprzeciwia się wszelkim formom niesprawiedliwości społecznej, wyzyskowi, nędzy proletariatu oraz próbom uszczuplenia czy wręcz eliminacji własności prywatnej. Ustrój społeczny oparty na własności prywatnej wciela w życie normy prawa bożego i prawa naturalnego. Tym samym papież przyjął jako podstawę społecznego nauczania Kościoła zasady sformułowane przez Unię

---

[234] H. Piluś, *op. cit.*, s. 33.

[235] Koncepcja dobra wspólnego została szczegółowo omówiona w pracy M. Sadowskiego, *Idea dobra wspólnego w papieskich encyklikach społecznych (1891–1991)*, [w:] L. Dubel (red.), *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, Lublin 2003, s. 215–238.

[236] Z. Stachowski, *Kościół i kultura: problemy inkulturacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1990, s. 35.

Fryburską w kwestii bożego i prawnonaturalnego „pochodzenia instytucji własności prywatnej”[237].

Kapitalizm traktowany był jako dziecko liberalizmu, który – zdaniem Watykanu – forsował bezwzględną wolność ekonomiczną[238]. Doktryna liberalizmu nadal utożsamiana była ze skrajnym egoizmem preferującym niczym nieograniczone prawo własności prywatnej, a przez to negująca konieczność podporządkowania życia społeczno-gospodarczego zasadom dobra powszechnego[239]. Mimo ciągłej krytyki liberalizmu, miejsce potępienia zajmuje niechęć, próba zrozumienia i słabo zarysowana chęć współpracy. Leon XIII opowiada się bowiem za nienaruszalnością własności prywatnej oraz ograniczeniem interwencjonizmu państwowego[240]. *Rerum novarum* zajmuje stanowisko „krytycznego i postulowanego dialogu” z liberalizmem[241].

Własność prywatna, zdaniem Leona XIII, ujmowana zarówno statycznie (na płaszczyźnie posiadania), jak i dynamicznie (powiązana ściśle z pracą), zasługuje na ochronę: „(...) prywatne bowiem posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka. Nietykalność własności prywatnej stanowi pierwszy fundament, na którym należy oprzeć dobrobyt ludu”. „Przez tę przemianę posiadania prywatnego na wspólne zapewniającą, jak sądzą [socjaliści – przyp. M.Ł.], równy podział rzeczy i korzyści, spodziewają się socjaliści uleczyć obecne zło. To jednak nie rozwiąże trudności, a samej klasie robotników przyniesie w rezultacie szkodę. Jest ponadto ten pogląd niesprawiedliwym; zadaje bowiem gwałt prawnym właścicielom, psuje ustrój państwa i do głębi wzburza społeczeństwo. (...) pogorszyłaby warunki życia wszystkich pracowników pobierających płacę, ponieważ odebrałaby im swobodę używania płacy na cele dowolne, a tym samym

---

237 H. Piluś, *op. cit.*, s. 59.

238 Por. J. Macała, *Liberalizm ekonomiczny w ocenach tzw. nurtu katolickiego w myśli politycznej II RP*, [w:] T. Godlewski, D. Karnowska (red.), *Polskie zbliżenia z liberalizmem*, Toruń 2006, s. 12.

239 M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Warszawa 1993, s. 40–45.

240 Por. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia Limited 2002, s. 160–165.

241 V. Possenti, *op. cit.*, s. 20. Autor ten stawia tezę, iż *Rerum novarum* stanowi „coś w rodzaju” fundamentu czy raczej zaczynu koncepcji państwa dobrobytu – *ibidem*, s. 21.

także nadzieję i możliwość pomnożenia majątku rodzinnego i polepszenia losu”[242].

Leon XIII, dążąc do polepszenia statusu materialnego robotników, przeciwny był ich uwłaszczeniu na majątku pracodawców. Własność prywatna ma być święta i nietykalna, a w związku z tym nie powinna być ona obciążana zbyt wysokimi podatkami. W doktrynie autora *Rerum novarum* następuje ścisłe zespolenie własności i pracy, która prowadzi do pomnażania dóbr doczesnych. Dzięki materialnym owocom pracy możliwa jest likwidacja przepaści ekonomicznej między „kapitalistami” a proletariatem przez narodziny trzeciej grupy społecznej: klasy średniej[243].

Nauczanie Leona XIII jest kontynuowane przez jego następców, którzy dostosują myśl polityczną i ekonomiczną Kościoła do zmian zachodzących we współczesnym świecie[244]. Wraz z nowym pontyfikatem, Piusa XI, następuje powolny i złożony proces, wiodący do złagodzenia stanowiska Kościoła względem liberalizmu. Zmiany miały charakter ewolucyjny, „gdyż stawką był wizerunek instytucji religijnej, zachowującej niezmienny depozyt tradycji”[245]. Liberalizm, zdaniem Piusa XI, nie jest systemem, który „sam z siebie” zasługiwałby na potępienie, ponieważ „(...) sam z siebie nie jest zły. Papież nie godził się jednak z jego skrajnymi i radykalnymi przejawami. Zła dopatrywał się zwłaszcza w całkowicie wolnej i nieograniczonej konkurencji, poprzez którą ludzie nabywają skłonności do przekraczania »sprawiedliwości i miłosierdzia«”[246]. Stąd za konieczne uznał Pius XI wzmocnienie aktywności państwa na arenie życia gospodarczego przez możliwość wytyczania

---

[242] Leon XIII, *Rerum novarum*, [w:] *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Świdnica 2005, s. 13–17.

[243] Analiza myśli społecznej Leona XIII zawartej w *Rerum novarum* w perspektywie doktryny św. Tomasza z Akwinu rodzi, nawet na gruncie myśli katolickiej, szereg rozbieżności interpretacyjnych. Stąd m.in. zrodziła się potrzeba „odczytywania na nowo” koncepcji Leonowych przez jego następców na tronie Piotrowym.

[244] K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papiestwa (1789–1968)*, s. 87–91.

[245] D. Góra-Szopiński, *Jan Paweł II – architekt porozumienia katolicko-liberalnego*, [w:] T. Godlewski, D. Karnowska (red.), *Polskie zbliżenia z liberalizmem*, Toruń 2006, s. 348.

[246] E. Kozerska, Państwo *i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005, s. 133.

zasad regulujących działalność ekonomiczną zgodnie z zasadą dobra wspólnego oraz zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr.

Własność prywatna, na której straży mają stać instytucje państwowe (realizujące w praktyce postulat zasady pomocniczości i sprawiedliwości społecznej), ma zarówno charakter indywidualny, związany z zaspokajaniem potrzeb jednostek, jak również społeczny, oparty na zasadzie dobra wspólnego[247]. Natomiast: „(...) wolne dochody, to znaczy te, które nie są konieczne do przyzwoitego i przystojnego życia, nie podlegają bynajmniej wolnej dyspozycji człowieka. Przeciwnie majętni ludzie przysurowym nakazem zobowiązani są do jałmużny, dobroczynności i szczodrobliwości"[248].

Kształtowanie ustroju gospodarczego ma odbywać się w duchu „społecznej sprawiedliwości i miłości". Taki zasadniczy postulat zgłaszał, za Piusem XI, Pius XII w przemówieniu radiowym z dnia 1 czerwca 1941 r.[249] Pius XII – w ślad za poprzednikami – rozróżnia posiadanie dóbr materialnych od ich użytkowania. „Papież zmierza w kierunku uznania nadrzędności prawa do używania (czyli korzystania) nad prawem do posiadania"[250]. „Bez wątpienia – głosił Pius XII – porządek naturalny, pochodzący od Boga, wymaga własności prywatnej (...) Wszystko to jednak pozostaje podporządkowane naturalnemu celowi dóbr materialnych i nie może uniezależnić od pierwszego i podstawowego prawa, które wszystkim przyznaje korzystanie z nich"[251].

Prawo własności, prawo posiadania i użytkowania są prawami osoby ludzkiej wynikającymi z przyrodzonej człowiekowi godności[252].

---

[247] *Ibidem*, s. 137.

[248] Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 50, [w:] *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Świdnica 2005.

[249] Pius XII, *Przemówienie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świat – 1 czerwca 1941 r. na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki* Rerum novarum *na temat kwestii społecznej*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1987, s. 162.

[250] H. Piluś, *op. cit.*, s. 94.

[251] Pius XII, *Przemówienie...*, s. 162–163. Prawo do posiadania zostało mocno zaakcentowane w *Orędziu radiowym Jego Świątobliwości Papieża Piusa XII ogłoszonym dnia 1 września 1944 r. w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1987, s. 203–204.

[252] Por. M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne jako fundament wartości europejskich: propozycja katolickiej nauki społecznej*, [w:]

Rozwój gospodarczy ma przede wszystkim służyć człowiekowi, jego osobistemu rozwojowi oraz poprawie jakości życia jednostki nie tylko w wymiarze gospodarczym, ale także kulturalnym.

Dla Jana XXIII własność jest funkcją społeczną (służąca – jak pisał Leon XIII – „pożytkowi owieczek"). Przy czym własność występuje w różnych formach. Obok własności prywatnej rozważania zawarte w *Mater et Magistra* i *Pacem in terris* odnoszą się do własności państwowej. Prawo własności wywodzi się z natury, „(...) z wydajności pracy czerpie nieustannie swa wartość i siłę, a przy tym tak skutecznie przyczynia się do ochrony godności ludzkiej osoby oraz do swobodnego wypełniania obowiązków osobistych w każdej dziedzinie życia"[253]. A ponadto przyczynia się do wzmacniania więzi rodzinnych oraz „utrwalania w państwie pokoju i wzrostu dobrobytu"[254].

Jan XXIII nakłada na własność prywatną szereg ograniczeń związanych z życiem społecznym, z prawem użytkowania na czele. Jednocześnie opowiada się za upowszechnieniem własności prywatnej, pisząc: „Prawu temu [tj. prawu do użytkowania –przyp. M.Ł.] odpowiada również podstawowy obowiązek przyznania własności prywatnej możliwie wszystkim ludziom"[255]. Upowszechnienie własności prywatnej pozostawać ma w ścisłym związku z interwencjonizmem państwowym. To państwo, operując właściwymi sobie narzędziami społeczno-ekonomicznymi, powinno sprawić, iż ogół jego obywateli będzie miał dostęp do trwałych dób konsumpcyjnych, mieszkania, narzędzi pracy, a także akcji w „średnich czy wielkich przedsiębiorstwach".

Z drugiej strony Kościół katolicki w osobach Piusa XI, Piusa XII oraz Jana XXIII uznaje, że część dóbr materialnych ma pozostawać w ręku państwa jako własność publiczna z tego względu, iż dobra te „bez narażania na szwank dobra publicznego w rękach osób prywatnych" pozostawione być nie mogą[256]. Dobra te mają być wykorzystywane, zgodnie z zakresem zadań instytucji państwowych w porządku wewnętrznym oraz międzynarodowym, w myśl postulatów

---

E. Kozerska, T. Scheffler (red.), *Aksjologiczne i praktyczne aspekty integracji europejskiej*, Wrocław 2007, s. 99–110

[253] Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nr 112.

[254] *Ibidem*.

[255] *Ibidem*, nr 113.

[256] Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 114.

wypływających z zasad dobra powszechnego i pomocniczości[257].

Podkreślić należy, iż Jan XXIII opowiadał się za uspołecznieniem własności, z którą wiązał instytucję socjalizacji stosunków gospodarczych, jako znakiem naszych czasów[258]. Podobnie jak Jan XXIII, tak również Paweł VI, dostosowując Kościół do zmian zachodzących we współczesnym świecie, postrzega własność w kontekście przemian kulturowych. Drugi z papieży soborowych powtarza tezę o braku absolutnego charakteru własności prywatnej, o „obowiązkach społecznych" na niej ciążących. Paweł VI dopuszcza ingerencję państwa w prawo własności: „(...) własność prywatna nie daje nikomu takiego prawa, które byłoby najwyższe i nie podlegałoby żadnym ograniczeniom. Nikomu nie wolno dóbr zbywających zatrzymać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia. (...) Jeśli zaś by prawa nabyte i zasadnicze potrzeby społeczeństwa znalazły się w konflikcie ze sobą, władza publiczna ma obowiązek starać się te zagadnienia rozwiązać przy współpracy obywateli i grup społecznych", opierając się na zasadzie dobra wspólnego[259]. Państwo ma również oddziaływać pośrednio na własność prywatną przez kształtowanie życia gospodarczego: „Konieczne są wiec programy, które

---

[257] Instytucjom państwom „wolno zwiększać swa własność tylko w takiej mierze, w jakiej domaga się tego oczywista i prawdziwa potrzeba – zasada dobra wspólnego" – Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nr 117.

[258] Jan XXIII wprowadził do języka katolickiej nauki społecznej pojęcie „socjalizacja", które miało przeciwstawić się kapitalistycznym wypaczeniom gospodarczym związanym z egoistycznym podejściem do własności. O pojęciu „znaki czasu" pisze M.D. Chenu, Lud *Boży w świecie*, Warszawa 1968, s. 41. Por. G. Ricci, *O teologię „znaków czasu"*, Chrześcijanin w Świecie, nr 2 z 1974 r.; B. Przybylski, *Znaki czasu*, Ateneum Kapłanskie, nr 1 z 1971 r.; J. Zygmuntowicz, *Znaki czasu a Kościół dnia dzisiejszego*, Kierunki, nr 45 z 1977 r.

[259] Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 23. Encyklika przewiduje również ingerencję w prawo własności związaną z instytucją wywłaszczenia. „Dobro wspólne wymaga więc niekiedy wywłaszczenia gruntów, jeśli zdarzy się, że jakieś posiadłości ziemskie stanowią przeszkodę dla wspólnego dobrobytu (...)". Każdorazowa zmiana podmiotu prawa własności w wyniku wywłaszczenia „pociąga za sobą naruszenie sprawiedliwości społecznej. To wywłaszczenie z moralnego punktu widzenia opiera się na wyborze mniejszego zła" (nr 24). Warunki wywłaszczenia szczegółowo omawia C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003, s. 646.

by zachęcały, pobudzały, koordynowały poczynania społeczne w kierunku eliminowania ubóstwa materialnego"[260]. Punkt ciężkości położony został na organizacje nastawione na działalność związaną z zabezpieczeniem godziwych warunków materialnych i dbałością o rozwój osobowy jednostki. Państwo ma spełniać wobec jednostki funkcję opiekuńczą. Ponadto Paweł VI nie hierarchizuje poszczególnych rodzajów własności, lecz wszystkie traktuje na równi (co stanowi nowość w dotychczasowej nauce Kościoła preferującej własność prywatną).

Kościół posoborowy – zgodnie z wytycznymi *Gaudium et spes* – podkreśla uniwersalny charakter własności, która obejmuje nie tylko dobra materialne, ale także takie dobra, jak kultura, wiedza, umiejętności. Szczególnie mocno podkreślone zostaje „pierwszeństwo pracy przed kapitałem"[261]. Ponadto własność zostaje skorelowana nie tylko z pracą, ale także z prawami człowieka.

Papieska ekonomia 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"[262]. Odrzucony zostaje jednoznacznie prymat kapitału nad pracą, własność środków produkcji nad podmiotowością człowieka.

Problematyka życia gospodarczego ujęta została w kontekście praw człowieka. Jednym z praw składających się na katalog praw człowieka jest prawo do inicjatywy gospodarczej, które stanowi *conditio sine qua non* problematyki wolnego rynku[263]. W nurt ten wpisuje się także między innymi prawo do pracy, prawo do swobodnego rozwoju przedsiębiorczości. Wolność gospodarcza nie może naruszać praw człowieka, lecz powinna stać się ich gwarantem[264]. Trudno bowiem mówić o

---

260 Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 33.

261 Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 12.

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

263 „Zabezpieczenie zaś godności człowieka może i faktycznie dokonuje się poprzez zapewnienie wszystkich praw: wolnościowych, społecznych i solidarnościowych" – H. Skorowski, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 17. Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 15.

264 Por. A. Argandoña, *Czy gospodarka rynkowa da się pogodzić z*

godności człowieka bez zapewnienia mu minimum koniecznego do przyzwoitej egzystencji (mieszkania, odzieży, pożywienia, dostępu do dóbr kultury)[265]. 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 jakiejkolwiek dyskryminacji, czy to ze względu na płeć, wiek, czy też kolor skóry. Wolny rynek „jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystywania zasobów i zaspakajania potrzeb"[266].

Współczesne ustosunkowanie się Kościoła katolickiego do poszczególnych przejawów życia społecznego, a zwłaszcza do problemów ekonomicznych, politycznych i kulturowych, dokonuje się przez pryzmat praw człowieka.

Do zmiany stanowiska Kościoła odnośnie do praw człowieka przyczynił się pontyfikat Leona XIII[267]. Zasadnicza zmiana od pojawienia się „kwestii robotniczej" w podejściu do problematyki praw człowieka polega na dostrzeżeniu, iż z nadprzyrodzonych praw jednostki ludzkiej wynikają także obowiązki: wzajemne wobec siebie i względem państwa, ale także państwa wobec obywateli. Nastąpił zasadniczy zwrot w podejściu do praw człowieka, które w epoce przedleonowej utożsamiane były z nieograniczoną wolnością i tratowane jako postulaty zwrócone „przeciw" Kościołowi. Prawa człowieka lansowane były bowiem przez doktryny, które domagały się wykluczenia Kościoła z życia publicznego.

---

katolicyzmem?, [w:] R. Benedykciuk, T. Markiewicz (red.), *Katolicyzm i liberalizm dzisiaj*, s. 87–101.

265 Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 54.

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

267 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. Jednak zgodnie z chrześcijańską teologią, wysiłki w celu ich urzeczywistnienia na tym świecie są próbą antycypacji »nowego nieba i nowej ziemi«, zapowiedzią pełnej realizacji woli Boga" – P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 119.

Idee równości, wolności czy postępu – mające swoje korzenie w myśli chrześcijańskiej – w interpretacji Magisterium Kościoła nabierały wrogiego charakteru. Na przełomie XIX i XX stulecia Urząd Nauczycielski Kościoła obrócił je przeciw liberalizmowi. Leon XIII wziął w obronę robotników dzięki wykorzystaniu konstrukcji „naturalnych praw osoby", które państwo powinno szanować i zapewniać ich ochronę na drodze właściwej polityki socjalnej. Teistycznie pojęta godność ludzka stała się następnie dla Piusa XII źródłem wyróżnienia katalogu praw człowieka.

Do usystematyzowania stanowiska Kościoła dotyczącego praw człowieka doprowadził Jan XXIII. W encyklice *Pacem in terris* kataloguje zbiór uprawnień i obowiązków człowieka, który nie stanowi co prawda wytycznych *numerus clausus*, lecz wyszczególnienie praw podlegających szczególnej ochronie. 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[268]. 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*, w której papież omawia szczegółowo prawo do integralnego rozwoju skupiające w sobie wszystkie prawa fundamentalne. Zatem prawa człowieka wyinterpretowane zostały z przyrodzonych jednostce praw naturalnych za pośrednictwem koncepcji godności osoby ludzkiej.

Prawa człowieka miały być ostoją wolności skorelowanej z prawdą[269]. Wraz z ewolucją społecznego nauczania Kościoła katolickiego

---

[268] Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, 11–27. Najpełniejszy katalog praw człowieka odnajdziemy w dokumencie Papieskiej Komisji Iustitia et Pax: *Kościół i prawa człowieka*.

[269] „Być wolnym to znaczy umieć siebie poddać, podporządkować prawdzie – a nie podporządkować prawdę sobie, swoim zachciankom, interesom, koniunkturom. Być wolnym to – wedle programu Chrystusa i Jego Królestwa – nie użycie, ale trud. Trud wolności" – Jan Paweł II, *Serce pragnie sensu. Motywy życia i nadziei*, Warszawa 1991, s. 33. Wolność ujmowana zostaje personalistycznie: „Wolność musi opierać się przede wszystkim na prawdzie pojmowanej jako wartość uniwersalna i trwała" – Jan Paweł II, *Centesimus*

również własność uznana została za *conditio sine qua non* wolności: „I praktyka, i świadectwa historii dowodzą, że tam, gdzie ustrój polityczny nie uznaje prawa poszczególnych osób do posiadania na własność dóbr wytwórczych, tam korzystnie z ludzkiej wolności w sprawach zasadniczych albo jest utrudnione albo nawet całkowicie uniemożliwione. Wynika więc z tego jasno, że prawo do własności stworzyło gwarancję wolności i bodziec do korzystania z niej”[270]. Owo warunkowanie znajduje uzasadnienie antropologiczne oraz personalistyczne. Natura człowieka jest źródłem obu tych instytucji, które gwarantują się nawzajem oraz umożliwiają pełnię rozwoju osobniczego.

W ujęciu retrospektywnym wolność, kojarzona z hasłem niesionym na sztandarach rewolucji francuskiej, była przez zwierzchników Kościoła katolickiego traktowana nie tyle z niechęcią, co raczej z wrogością. Uważana była bowiem za synonim dowolności przede wszystkim w stylu i sposobie życia, utożsamiana z wolnością od Boga i religii. Owa nieograniczona wolność pozostawała w sprzeczności z doktryną katolicką, a nawet więcej: podważała jej autorytet w oczach społeczeństw chrześcijańskich. Wolność w myśl społecznego nauczania Kościoła to wybór zgodny z porządkiem ustalonym przez Stwórcę, czyli *de facto* zgodny z wolą zwierzchnika Stolicy Piotrowej. Leon XIII w *Immortale Dei* uznał, iż wolność „jest istotnym elementem doskonałości człowieka”, ale należy korzystać z niej bardzo ostrożnie z uwagi na łatwość jej nadużycia.

W odpowiedzi na idee wolności, równości papiestwo zacieśniło sojusz z monarchiami absolutnymi w imię obrony panującego ładu społeczno-politycznego, dotychczasowych form własności i produkcji oraz ustroju feudalnego. Zasady organizacji nowoczesnego państwa, oparte na wolności sumienia, wyznania oraz równouprawnieniu wszystkich religii „żadną miarą nie da się rozumnie uzasadnić”, pisał Leon XIII, ponieważ „rozum potępia jako z prawdą niezgodne”. Nie do zaakceptowania była zasada głosząca równość wierzących i niewierzących wobec obowiązujących norm prawnych. Wolność sumienia i wyznania utożsamiana była z dowolnością, a w konsekwencji z atakiem na Kościół.

---

annus, 35. Por. M. Zięba, *Dwa, a nawet trzy liberalizmy na marginesie „Centesimus annus”*, [w:] R. Benedykciuk, T. Markiewicz (red.), *Katolicyzm i liberalizm dzisiaj*, s. 57.

[270] Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nr 109.

Wolność oznaczała samodzielność w myśleniu i postrzeganiu świata. Była zatem utożsamiana raczej z zagrożeniem niż z szansą dla rozwoju jednostki i większego poszanowania jej godności oraz nienaruszalności jej praw przyrodzonych. Opartej na hierarchicznym podporządkowaniu społeczności Kościoła obca była autonomia jednostki.

Kościół w swoim nauczaniu odnotowywał dwutorowość w kształtowaniu relacji na linii jednostka–społeczeństwo, wyróżniając kierunek organiczny (uzasadniający przewagę społeczności, w tym społeczności państwowej, nad jednostką) oraz indywidualistyczny (optujący za prymatem jednostki). Stolica Apostolska opowiadała się bardziej za pierwszym rozwiązaniem. Wywodząc swoje stanowisko z doktryny św. Tomasza, za Arystotelesem przyjmowała tezę o społecznej naturze człowieka, którego uspołecznianie uwieńczone zostaje bytowaniem w ramach społeczności państwowej[271]. Stąd wiek XIX i pierwsza dekada XX stulecia w doktrynie politycznej Kościoła rozmijały się z ideą indywidualizmu. Antyindywidualizm wynikał z przyznania przez Stolicę Apostolską jednostce wolność osobistej i obywatelskiej pod warunkiem podporządkowania się strukturom kościelnym[272]. Pius XII przez personalizację prawa naturalnego „w pewnym sensie zaanektował do katolicyzmu nowożytną ideę indywidualizmu"[273]. Doświadczenia obu wojen światowych oraz przemian kulturowych doprowadziły do prymatu zasady personalizmu, która nakazuje pochylić się nad jednostką ludzką. Przy czym personalizm – już za czasów Piusa XI – spełniał „funkcję alternatywną dla indywidualizmu liberalnego"[274].

Jan Paweł II, w encyklikach społecznych, analizuje życie gospodarcze przez pryzmat jednostki ludzkiej. Punkt ciężkości położony został na człowieka i jego szeroko rozumiane potrzeby. 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, fundamentów w zasadzie dobra wspólnego oraz idei godności osoby ludzkiej. Zatem – doprecyzowując nauczanie papieskie – można pokusić się o posługiwanie się terminem: ekonomia człowieka. Mamy bowiem do czynienia z poruszaniem kwestii

---

[271] Por. J. Macała, *op. cit.*, s. 11.

[272] E.W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 58.

[273] D. Sepczyńska, *op. cit.*, s. 97.

[274] K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*, Kraków 1993, s. 39.

społeczno-ekonomicznych w makro- i mikroskali, rozróżnieniem dwóch zasadniczych kategorii pracodawców: bezpośredniego i pośredniego, wskazaniem na niebezpieczeństwo, jakie pociąga za sobą etatyzacja życia gospodarczego czy biurokratyzacja administracji państwowej.

Dla Jana Pawła II wolność stała się swoistą wartością, ponieważ „tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym"[275]. Stanowi ona fundament podmiotowości człowieka, świadcząc o godności osoby ludzkiej[276].

Wolność jest zatem bez wątpienia kategorią aksjologiczną o charakterze dynamicznym. Jak słusznie zauważa Maciej Zięba: wolność „(...) nie jest pewnym stanem zrealizowanym. Wręcz przeciwnie (...) w ujęciu Jana Pawła jest zawsze darem zadanym"[277]. Jest to dar pochodzący od Stwórcy, w którym najpełniej przejawia się godność człowieka.

Maciej Zięba wskazuje na możliwość kompromisu między liberalizmem a społeczną nauką Kościoła. Jako argument na rzecz poparcia powyższej tezy przytacza encyklikę *Centesimus annus*, w której Jan Paweł II zaprezentował rozwiązania określone przez Ziębę mianem „katolickiej wersji liberalizmu". Podkreśla, iż różnica między tymi dwiema doktrynami zasadza się na odmiennej koncepcji świata przyjmowanej przez każdą z tych doktryn[278]. W celu porozumienia należy, przełamując wzajemne uprzedzenia wynikające z kontekstu historycznego, okoliczności czasu i miejsca, dokonać przewartościowania jednego z najistotniejszych pojęć: wolności. „Zagrożeniem liberalizmu nie jest wiara w prawdę absolutną, a zagrożeniem Kościoła nie jest wolność, lecz tylko jej pewien sposób ujęcia"[279].

---

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

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

[277] 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.

[278] *Idem*, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 136.

[279] T. Czakon, *Wolność i dobro. Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku*, Katowice 2005, s. 128.

Aprobata części założeń liberalizmu nie oznacza zgody na pełne przejęcie i asymilację tej doktryny z katolickim nauczaniem społecznym. Kościół nieustannie podkreśla, że nie lansuje żadnych konkretnych modeli społeczno-ekonomicznych, lecz jedynie przedstawia „fundamentalne wartości i zasady, bez których realizacji państwo nie jest autentycznym dobrem wspólnym wszystkich obywateli"[280]. Nie ma zatem czystego modelu życia ekonomicznego, rzeczywistość jest bowiem zbyt bogata, by ująć ją w ciasne karby podziałów, a życie gospodarcze nie poddaje się ścisłej klasyfikacji[281].

Małgorzata Łuszczyńska
Property, liberty, and the individual. The Catholic Church concerning basic values of liberalism. Summary
Matters of liberty, property, and the place of the individual in society have constituted the cornerstones of the social teachings of the Catholic Church since time immemorial. The aim of this article is to analyze the evolution of the Church's thought with regard to the aforementioned areas. The central thesis expounds a theory that the shift in perceiving the respective institutions of social life has been taking place due to cultural transformations in the contemporary world, as well as transitions within the Church itself. The issue of property, correlated with the idea of liberty (including economic freedom) and the notion of individualism, is presented in accordance with Catholic social teaching against a backdrop of references to the doctrine of liberalism. The attitude of the Catholic church towards the doctrine of liberalism has evolved. The evolution can be divided into three stages: the period of condemnation (from the pontificacy of Pius VI until the pontificacy of Pius IX), the period of criticism (from the pontificacy of Leon XIII until the pontificacy of Pius XII), and the period of

[280] S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 137.

[281] Przeciw tzw. trzeciej drodze opowiedział się Jan Paweł II m. in. w *Sollicitudo rei socialis*, 41. J. Godłów-Legiędź, *Idea gospodarki rynkowej w encyklikach Jana Pawła II*, [w:] W. Piątkowski (red.), *Myśl społeczna Jana Pawła II. Studia i szkic*e, Warszawa–Łódź 1999, s. 191–192, podkreśla, iż Jan Paweł zbliża się niejako do kapitalizmu. Papież pozostaje w opozycji do praktyk, w których najpierw wymyślano modele, a potem próbowano przystosować do nich rzeczywistość. Por. M. Poborski, *Jana Pawła II koncepcja katolickiej nauki społecznej*, [w:] W. Piątkowski (red.), *Myśl społeczna Jana Pawła II. Szkice i studia*, s. 34; M. Zięba, *Ideologi*a, [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 401.

dialogue (from the pontificacy of John XXIII until the pontificacy of John Paul II).

Translated by Marzena Bąk