

Stanisław PYSZKA*

EWOLUCJA KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ W LATACH 1891-2002

Leon XIII

Ogłoszenie encykliki *Rerum novarum* przez Leona XIII w dniu 15 maja 1891 roku dało początek temu, co dzisiaj nazywamy nauką społeczną Kościoła, ściślej – Kościoła katolickiego, ponieważ Kościoły prawosławne nie podjęły tego tematu, zaś Kościoły protestanckie zajęły się problematyką społeczną dopiero w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku. Istnieje ogólna zgoda specjalistów co do łączenia narodzin nauki społecznej Kościoła z ogłoszeniem tej encykliki. Przedtem nie istniał oficjalny nurt nauczania społecznego, w kształcie zamierzonego ciągu formalnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Kościół pod koniec XIX stulecia stał się świadkiem radykalnych przemian politycznych, gospodarczych i społecznych oraz znalazł się w sferze różnorodnych wpływów dominujących ideologii (CA, n. 4). Życie gospodarcze weszło w okres tzw. „drugiej rewolucji przemysłowej”, przypadającej na lata 1870-1914. *Rerum novarum* uważa się powszechnie za początek nauczania społecznego Kościoła w jego nowoczesnym ujęciu (20L 1987). Wcześniej jedynie ostrzegano wiernych przed błędami (Grzegorz XVI, *Mirari vos* z 15 VIII 1832; Pius IX, *Syllabus*, 1864).

Leon XIII wydał jednak przed opublikowaniem *Rerum novarum* całą serię encyklik, nawiązując do zwyczaju datującego się od 1740 roku wydawania przez papieżów listów pasterskich w różnych sprawach

* Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Kraków

duszpasterskich i zaczął im nadawać autorytet doktrynalny. Grunt pod *Rerum novarum* przygotowały encykliki wcześniejsze: *Diuturnum illud* z 29 VI 1881 roku traktująca o pochodzeniu władzy państwowej; *Humanum genus* z 20 IV 1884 roku – o niebezpieczeństwie masonerii; *Immortale Dei* z 1 XI 1885 roku – o chrześcijańskim ustroju państwa; *Libertas praestantissimum* z 20 VI 1888 roku – o chrześcijańskiej koncepcji wolności i tolerancji; *Sapientiae christianae* z 10 I 1890 roku – o obowiązkach społecznych katolików; i późniejsza, uważana za drugą po *Rerum novarum*, ale rzadko wymieniana w ciągu dokumentów społecznych, *Graves de communi* z 18 I 1901 roku – o zasadach chrześcijańskiej demokracji (BMZ, s. 115).

Rerum novarum nie tylko podaje zasady doktrynalne, ale również przedstawia analizę sytuacji społecznej, określa zadania i podsuwa praktyczne rozwiązania. Wydanie tej encykliki nastąpiło w szczytowym momencie trwającego konfliktu społecznego. Wtedy najważniejszym problemem była tzw. *kwestia społeczna*, czyli sytuacja robotników przemysłowych.

Leon XIII, opierając teologię na filozofii chrześcijańskiej w wersji neotomistycznej, chciał zapobiec kryzysowi ówczesnej teologii. Osiągnął jednak spójność i jedność w tej dziedzinie. Na dłuższą metę przyspieszył jednak kryzys filozofii chrześcijańskiej, ponieważ nie obroniła się ona najpierw w Europie, a następnie została niemal całkowicie usunięta ze współczesnej kultury i nie mogła już, tak jak dotychczas, spełniać jednocześnie funkcji teoretycznej podstawy teologii, nauki o społeczeństwie, a także nauki społecznej Kościoła.

Dramatyczną niewystarczalność tej podstawy ujawniła najpierw *kwestia modernistyczna* w XX wieku, a następnie tzw. *théologie nouvelle* w drugiej jego połowie. Optyka przyjęta przez Leona XIII oraz ciągłość i jednorodność problematyki w nauczaniu społecznym Kościoła utrzymała się jednak w praktyce nieprzerwanie od Leona XIII aż po Piusa XII i Jana XXIII *Mater et Magistra* (1961).

Pius X

Następca Leona XIII, św. Pius X, nie napisał żadnej encykliki społecznej w ścisłym znaczeniu tego słowa. Poruszając się jednak między ruchami swojego czasu: modernizmem, pierwszymi formami Akcji Katolickiej, ruchem *Sillon* Marca Sangniera (proponującym w swej ostatniej fazie „chrześcijaństwo bez Kościoła”) i *Action Française* Charlesa Maurrasa (proponującym „Kościół bez chrześcijaństwa”) oraz wrogim Kościołowi ustawodawstwom – charyzmatycznie i z ewangeliczną wrażliwością wobec wyzwań epoki wyczuwał największe zagrożenie, jakim była laicyzacja wszelkich dziedzin życia (BMZ, s. 124).

Pius XI

Pius XI położył nacisk na Akcję Katolicką, której zadania sformułował w encyklice *Ubi arcano Dei* z 23 XII 1922 roku oraz w Liście apostolskim *Quae nobis* z 13 II 1928 roku. Miała ona za zadanie odnowienie życia katolickiego w rodzinie i społeczeństwie przez chrystianizację wszystkich dziedzin życia i przezwyciężanie laicyzmu oddzielającego kulturę od religii. Najbardziej znanym dokumentem społecznym tego papieża jest encyklika *Quadragesimo anno* z 15 V 1931 roku „o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii”. Zaproponowała ona tzw. „ustrój korporacyjny”, który – wychodząc z doświadczeń średniowiecznych cechów i ówczesnej spójności gospodarki, kultury i religii – mógł na nowo zainspirować społeczeństwa XX wieku. Czasy się jednak zmieniły na tyle, że – pomimo podejmowania prób jego wcielania w życie w Austrii i Portugalii – nie znalazł on już sprzyjających politycznych, ekonomicznych i społecznych warunków swego rozwoju. Dwoma kolejnymi dokumentami społecznymi Piusa XI, skierowanymi niemal jednocześnie przeciw ówczesnym totalitaryzmom były encykliki *Mit brennender Sorge* z 14 III 1937 roku o sytuacji Kościoła katolickiego w Niemczech hitlerowskich oraz *Divini Redemptoris* z 19 III 1937 roku „o bezbożnym komunizmie, którego celów i sposobów ich realizacji nie da się pogodzić z Ewangelią”.

Pius XII

Pius XII nie wydał żadnej oddzielnej encykliki społecznej, ale jest autorem imponującego nauczania społecznego od swej programowej *Summi Pontificatus* z 20 X 1939 roku po *Miranda prorsus* z 1957 roku. Całość nauczania społecznego Piusa XII można – nie bez wpływu filozofii Jacquesa Maritaina i jego *Humanizmu integralnego* – nazwać doktryną chrześcijańskiego personalizmu społecznego. Najlepiej wyraził to on sam w swoim *Przemówieniu wigilijnym z 24 XII 1942 roku*, nn. 1-117. W tymże przemówieniu wymienił podstawowe warunki porządku i pokoju społecznego. Przemówienie to zostało uznane niemal powszechnie za prawdziwą deklarację praw człowieka, jakby manifest personalizmu chrześcijańskiego (BMZ, s. 135). O niebywalej erudycji Papieża świadczy fakt, iż ten dużych rozmiarów tekst ma wyłącznie dziesięć przypisów, a pośród nich jest siedem odniesień biblijnych, dwa do św. Tomasza z Akwinu i jeden do św. Augustyna. Za pontyfikatu Piusa XII Kongregacja Świętego Oficjum wydała specjalny dekret z datą 14 VII 1949 roku, odnoszący się nie tylko do doktryn, lecz i do konkretnych katolików, którzy wyznają komunizm, propagują go lub współpracują

z komunistami. Wedle dekretu osoby te podlegają ekskomunice *ipso facto*. Pius XII potwierdził to w przemówieniu na Boże Narodzenie 1952 roku. Wielu duchownych w Polsce i w tzw. „krajach demokracji ludowej” poszło na kilka lat do więzienia za samo publiczne przeczytanie tego dekretu. W tym samym przemówieniu z 1952 roku Pius XII potępił *ex post* narodowy socjalizm niemiecki i włoski, utrzymując, iż jego zwolennicy „chcieli zburzyć i zgnieść Kościół”. W literaturze naukowej często pomijany jest fakt, że pontyfikat Piusa XII w praktyce przygotował Sobór Watykański II i że dokumenty tego Soboru najczęściej cytują wypowiedzi właśnie tego Papieża (BMZ, s. 136).

Po drugiej wojnie światowej nastąpiły ogromne zmiany w dziedzinie politycznej, społecznej, gospodarczej czy kulturalnej, a samo tempo tych zmian nie ma sobie równych w całych dotychczasowych dziejach ludzkości. Wystarczy odnotować takie zjawiska, jak: zacieranie się podziałów klasowych, wzrost ogólnej świadomości społecznej i politycznej, wzrost współzależności międzynarodowej, rozwój radia i telewizji czy wreszcie wytwarzanie energii atomowej. Kościół ze swoimi niezmiennymi zasadami moralnymi nie mógł pozostać obojętny wobec tych wielkich procesów. Ogólne zasady społeczne domagały się uwzględnienia dokonujących się zmian, musiały być wyrażone w języku nowej epoki. Kwestia społeczna nabrała wymiarów globalnych.

Jan XXIII i Paweł VI Sobór Watykański II

Kolejne pontyfikaty papieży Jana XXIII i Pawła VI, jak również Sobór Watykański II oprócz ujawnienia kryzysu katolickiej nauki społecznej przyniosły także oficjalną jej kodyfikację. Kryzys oparcia nauki społecznej Kościoła na „filozofii chrześcijańskiej” trwał aż do *Mater et Magistra* Jana XXIII (1961) i Soboru Watykańskiego II, który ostatecznie stwierdził, z całym szacunkiem dla filozofii św. Tomasza i neotomizmu, iż raczej hamują one aniżeli wspomagają rozwój teologii.

Jan XXIII w swej encyklice *Mater et Magistra* zamierzał wypromować na nowo naukę społeczną Kościoła na przekór różnym krytykom podnoszonym wewnątrz samego Kościoła i uściślić jej teoretyczną postać. Jednakże po *Mater et Magistra* rozpoczął swe obrady Sobór Watykański II (11 X 1962– 8 XII 1965) i nastąpił okres wielkich przemian, w trakcie których zdano sobie sprawę, że „filozofia chrześcijańska”, na której do czasu *Mater et Magistra* i Soboru chciano oprzeć naukę społeczną Kościoła, nie jest sama przez się wystarczająca, lecz wymaga uzupełnienia o „sprawdzone wiadomości z zakresu ekonomii i nauk społecznych”, które są produktem współczesnego społeczeństwa i nie istniały w cza-

sach św. Tomasza, a nawet jeszcze w XIX wieku. Tak więc encyklice *Mater et Magistra* nie udało się wypromować nauki społecznej Kościoła w dotychczasowej, choć zmienionej formie.

Znajdowała się ona w kryzysie także podczas Soboru Watykańskiego II, który był na jej temat absolutnie wstrzemięźliwy i użył wyrażenia „nauka społeczna Kościoła” w swoich dokumentach tylko jeden raz (w GS, n. 76, gdzie domagał się dla Kościoła „prawdziwej swobody w uczeniu jego nauki społecznej” bez określania jednak bliżej jej treści). Tekst tego fragmentu jest dyskusyjny i powinien właściwie brzmieć: „prawdziwej swobody w szerzeniu swej nauki o społeczeństwie” (por. późniejsze uściślenie kard. Roberta Tucci SJ, ówczesnego eksperta soborowego, w: *NSK* 1998, s. 33, przypis 15).

W literaturze tego okresu pozostało wiele krytycznych uwag co do samej idei nauki społecznej Kościoła. Złożyło się na to wiele przyczyn, w tym także zmierzch pewnej epoki w historii Kościoła, wywołany przez wielkie przemiany soborowe i posoborowe. Istniał jednak także istotny powód wewnętrzny w samej naturze nauki społecznej Kościoła, w jej formie zaproponowanej przez *Mater et Magistra*: „Nauka o społeczeństwie i życiu społecznym, którą Kościół katolicki przekazuje i głosi, ma niewątpliwie niezmienną wartość i aktualność. Kościół święty (...) sprecyzował znakomicie (...) zasady życia społecznego, których ludzie winni przestrzegać w swym współżyciu. Idzie tu mianowicie o zasady ogólne, odpowiadające zarówno istocie rzeczy, jak i różnym warunkom życia społecznego oraz różnym właściwościom danej epoki. Dlatego mogą je uznać wszyscy” (*MM*, nn. 218, 220).

Formie tej zarzucono „roztopienie się w filozofii chrześcijańskiej”. Oparcie przez *Mater et Magistra* nauki społecznej Kościoła na „filozofii chrześcijańskiej”, która nie byłaby filozofią tylko dla chrześcijan, lecz dla wszystkich ludzi, ponieważ jest filozofią poprawnego rozumowania, zostało – paradoksalnie – zrozumiane jako podstawowy powód jej słabości (*NSK* 1998). Jan XXIII chciał, by nauka społeczna Kościoła nadawała się dla „wszystkich ludzi dobrej woli” i by mogli ją podzielać wszyscy (por. *MM*, n. 220). Nauka społeczna Kościoła jest bowiem w *Mater et Magistra* filozofią, nie teologią, i o ile teologii nie można uprawiać bez wiary, to filozofia, przeciwnie, programowo jej nie zakłada (por. *NSK* 1998).

Formuła nauki społecznej Kościoła zaproponowana w *Mater et Magistra* nie miała szans na powodzenie w czasach Jana XXIII zasadniczo z dwóch powodów: po pierwsze, nie udało się w żadnej z prób wypromować na nowo filozofii św. Tomasza, a po drugie, nastąpiła ogromna eksplozja różnych nurtów posoborowej myśli teologicznej, nie odwołujących się już do myśli św. Tomasza, a nawet ją zwalczających. Teologia posoborowa poszła więc raczej w kierunku „powrotu do źródeł”

i pogłębienia biblijnego, odsuwając na dalszy plan prawo naturalne na rzecz łączenia rozumu i wiary.

Wynikiem silnie akcentowanej przez Sobór Watykański II tendencji powrotu do źródeł było wysunięcie na plan pierwszy nie prawa naturalnego, lecz prawa objawionego, w szczególności Ewangelii (20L 1987, s. 2). Osiągnięto wskutek tego dodatkową korzyść: „przesunięcie od prawa naturalnego ku Ewangelii zbliżyło naukę społeczną Kościoła i prawie ją utożsamilo z nauką społeczną protestancką” (20L 1987, s. 4). Idzie to po linii stosunku Kościoła katolickiego do innych wyznań chrześcijańskich, a nawet poszukiwania przezeń wartości religijnych poza chrześcijaństwem. „Katolicy mogą a nawet powinni, gdy się to tylko da, współpracować z ludźmi stojącymi na innych płaszczyznach ideowych w rozwiązywaniu problemów społeczno-gospodarczych czy politycznych, krajowych czy światowych” (20L 1987, s. 4).

Nauka społeczna Kościoła do *Mater et Magistra* zachowywała charakter dogmatyczny, odzwierciedlający sytuację rozwiniętych krajów uprzemysłowionych, zwłaszcza Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Uwidaczniało się to nawet w hermetycznym, ściśle katolickim słownictwie kościelnym i europocentryzmie kolejnych papieskich dokumentów społecznych. W tym ujęciu nauka społeczna Kościoła redukowała się do ściśle katolickiej nauki społecznej i co do treści, i co do kręgu odbiorców, do których była adresowana, i co do słownictwa, w jakim była wyrażana. Nawet jeszcze *Mater et Magistra* oraz początkowe rozdziały *Pacem in terris* „zostały – paradoksalnie – zredagowane z naukowym chłodem” (Michel Schooyans 1979, w: NSK 1998, s. 59, przypis 68). „Tymczasem nauka społeczna Kościoła, jako nauka dotychczas zwarta, zaczęła się rozpadać na poszczególne części w obliczu konkretnej sytuacji. Przejście od ogólnych wypowiedzi do szczegółowych rad i instrukcji było bardziej niż logiczne. Rzeczywiście świat stał się tak zróżnicowany i złożony, że nie istnieje już niemal jakiś jeden problem, który mógłby zostać postawiony w ten sam sposób we wszystkich krajach” (P. Herder-Dorneich 1968, w: NSK 1998, s. 60, przypis 69).

Nietrudno stwierdzić, iż było to sprzeczne z uniwersalną misją Kościoła. Jego nauczanie społeczne winno być możliwe do zastosowania do sytuacji wszystkich krajów, ludów i narodów. Nauka społeczna Kościoła coraz bardziej traci charakter „doktryny”, a staje się nauczaniem duszpasterskim. Dlatego już w *Pacem in terris* (1963) Jana XXIII widzimy przejście od nauczania typu dogmatycznego do nauczania typu duszpasterskiego. Papież ten rozszerzył po raz pierwszy krąg adresatów nauczania społecznego Kościoła na „wszystkich ludzi dobrej woli” (PT, n. 0), co odtąd stało się formułą każdego kolejnego dokumentu, w tym zwłaszcza społecznego, Kościoła. Tym samym dokonano oddzielenia teoretycznych, ideologicznych lub także religijnych różnic zdań, które

przesądzałyby o wszelkiej możliwości współpracy przy „odbudowie zdrowego ładu społecznego” (*PT*, nn. 8-10) – od podejmowania „na podstawie cnoty roztropności (prawego rozumu)” (*PT*, nn. 5, 46-47, 153-156) prób uzyskania konsensu „wszystkich, a przynajmniej wielu”, bądź też „zbliżenia czy praktycznego spotkania, jeszcze wczoraj uznawanego za niestosowne”.

Encyklika ta zawiera pierwsze ze strony papieskiego nauczania społecznego jasne sformułowanie „praw” powiązanych z „godnością ludzkich osób” (*PT*, nn. 24, 26, 34-35, 38, 48, 89, 122, 144-145, 158). Nauczanie społeczne Kościoła zostaje oparte na odwołaniu się do oczywistości etycznych, co do których zakłada się możliwość konsensu „wszystkich ludzi dobrej woli” (*NSK* 1998). Zostało to wkrótce potem doskonale rozwinięte w soborowym *Dekrecie o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* (z 7 XII 1965 roku).

Od Jana XXIII dokonał się zwrot, który znalazł swój dalszy ciąg w nauczaniu społecznym Pawła VI. Zwrot ten nie oznacza jednak zerwania ciągłości i jednorodności. Polega on na wyraźnym przeniesieniu akcentów od optyki „wewnątrzustrojowej” do optyki w wymiarach całego globu i całej ludzkości. Tak więc optyka światów (pierwszego i „drugiego czyli trzeciego”) zastąpiła dawną optykę „okcydentalną”, znamionną dla okresu Leon XIII – Pius XII. Zmienił się w związku z tym także charakter dokumentów: stał się mniej dedukcyjny, skoncentrowany przede wszystkim na zasadach, a przybrał formy bardziej indukcyjne, opisowe, koncentrując się bardziej na faktach (por. *MM*, nn. 47-49).

Po drugie, można w tym zwrocie dostrzec wyraźne związanie całości spraw ekonomiczno-społecznych ze sprawą światowego pokoju. Tkwi tutaj bezwzględnie słuszne przekonanie, że przyczyn wojny należy szukać nie tylko w niesprawiedliwościach ustroju ekonomiczno-społecznego, ale w całym pogwałceniu podstawowych praw człowieka (por. *PT*, nn. 9, 11). Można by powiedzieć, że wraz z tym znamionnym „zwrotem” współczesna nauka społeczna niejako „przekroczyła” samą siebie, a równocześnie stanęła w samym środku istotnych napięć drugiej połowy dwudziestego stulecia. Jest przeto w pełni adekwatna i trafia w samą głębię zagadnień naszej współczesności (WOJ, punkt 13).

Kolejna chronologicznie soborowa Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (z 7 XII 1965 roku) nie jest przez wszystkich specjalistów bez zastrzeżeń – i w całości – zaliczana do dokumentów nauki społecznej Kościoła. Zajmuje się jednak tematami charakterystycznymi dla społecznego nauczania, choć w zakresie bardziej ograniczonym, niż czynią to poprzednie dokumenty społeczne Kościoła. Pomimo pewnych powierzchowności swej refleksji o współczesnym świecie i jego problemach, dokument wyróżnia się tym, iż rzeczywiście „wiąże kościelne nauczanie z jego źródłami biblijnymi”, a po wtóre „ukazuje zgodność tego

nauczania z podstawowymi wymogami postępu ludzkiego, powszechnie uznawanymi przez kulturę naszego czasu” (NSK 1998). Mimo to *Gaudium et spes* jest bardzo mocno osadzona w filozofii scholastycznej, o wiele bardziej niż w „wierzącym zrozumieniu” epoki (NSK 1998).

Nowe drogi

Jeszcze dalej od poprzedniej formuły nauki społecznej Kościoła odchodzi posoborowa encyklika Pawła VI *Populorum progressio* (1967). Cechuje ją „absolutna rzadkość odniesień, wyraźnych lub domyślnych do poprzednio zgromadzonej całości «nauki społecznej», nigdy zresztą nie nazwanej po imieniu” (NSK 1998). Nie próbuje się w niej podjąć na nowo ani uściślić idei „kwestii społecznej”, poza bardzo istotnym stwierdzeniem, że „dzisiaj najbardziej idzie o to, aby wszyscy uznali i jakby wyczuwali, że kwestia społeczna jest teraz sprawą całej ludzkości” (PP, n. 3). Encyklika ta charakteryzuje się nowością języka, rodzaju literackiego i sposobów argumentowania. Zastosowanym świadomie rodzajem literackim jest „ekshortacja, która jest czymś więcej niż nauczanie” (Paweł VI, 1966). Encyklika stawia sobie za cel dostarczenie „uniwersalnego spojrzenia tak na człowieka, jak i na sprawy ludzkie” (PP, n. 13). Żywa argumentacja logiczna apeluje do sumień. Oryginalnym elementem tej encykliki było cytowanie współcześnie żyjących autorów (m.in. Jacquesa Maritaina, Marie-Dominique Chenu OP, Henri de Lubaca SJ czy Oswalda von Nell-Breuninga SJ).

Charakterystycznym rysem kolejnego chronologicznie dokumentu, Listu apostolskiego Pawła VI *Octogesima adveniens* (1971), skierowanego w 80. rocznicę publikacji *Rerum novarum* do przewodniczącego Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax*, kard. Maurice’a Roy’a, jest to, iż patrzy na zbiór faktów społecznych z punktu widzenia naturalnego „środowiska” życia ludzkiego. Środowisko to „nie sprowadza się do zestawu zasobów naturalnych, lecz kształtuje lub przynajmniej wywiera znaczny wpływ na złożoną jakość życia i świadomości osobowej człowieka” (NSK 1998). Jego ochronę *Octogesima adveniens* uważa za „problem społeczny bardzo rozległy, dotyczący całej rodziny ludzkiej” (OA, n. 21). „Trosce chrześcijan w najbliższych latach” List apostolski przedkłada nowe problemy społeczne, jakimi są m.in. zjawisko urbanizacji, „trudny dialog” młodych z dorosłymi i „status kobiety” w społeczeństwie (OA, nn. 7-13) – które stanowią w rzeczywistości „wyzwanie rzucone mądrości człowieka, jego zdolnościom organizacyjnym i umiejętności przewidywania” (OA, n. 10). List apeluje o „oryginalność chrześcijańskiego wkładu na rzecz przekształcania społeczeństwa na lepsze” (OA, n. 36), jednak nie dzięki łatwemu odniesieniu do tekstu biblijnego,

ale dzięki wysiłkowi „uniwersalnego spojrzenia tak na człowieka, jak i na sprawy ludzkie” (OA, n. 40). Przyjmuje się, iż *Octogesima adveniens* jest dokumentem nauczania papieskiego, w którym świadomość złożoności osądu historyczno-społecznego i chrześcijańska odpowiedzialność osiągnęły u początków lat siedemdziesiątych swój najwyższy stopień (NSK 1998).

Kolejnym chronologicznie – niepapieskim i niesoborowym, ale opublikowanym w cztery miesiące po *Octogesima adveniens* przez przywróconą przez Pawła VI stałą instytucję Synodu Biskupów po jego kolejnej sesji z września-października 1971 roku – był dokument *O sprawiedliwości w świecie* (*De iustitia in mundo*), nn. 1-70. Omawia on (w nn. 7-27) najważniejsze ówczesne kwestie: kryzys powszechnej solidarności, prawo wszystkich do rozwoju, wskazuje na „niesprawiedliwości wobec pozbawionych głosu” (emigrantów i uciekinierów politycznych, przesładowanych z powodu wiary, ograniczenia praw jednostki, w tym jeńców wojennych, nienarodzonych, domaga się prawdziwości obrazu przekazywanego przez media, warunków do życia oraz uznania dla roli w życiu społecznym rodzin, starców, chorych, sierot i wszystkich opuszczonych). Wskazuje też (w nn. 30-64) na posłannictwo Ewangelii i misję Kościoła w dziedzinie sprawiedliwości oraz praktykę sprawiedliwości dokonywaną przez Kościół poprzez świadectwo, wychowywanie do sprawiedliwości, współpracę między Kościołami lokalnymi, współpracę ekumeniczną i działania międzynarodowe.

Nie zaliczany do dokumentów nauki społecznej Kościoła, ale bliski myśli Pawła VI i publicznie bardzo pochlebnie przez niego przyjęty, był bezprecedensowy list-odpowiedź kard. Maurice’a Roy’a na *Octogesima adveniens*, skierowany przez niego do Pawła VI w X rocznicę *Pacem in terris* w 1973 roku (tekst ten, zatytułowany *Riflessioni nel X anniversario della „Pacem in terris”* znajduje się w: *Enchiridion Vaticanum 4. Documenti ufficiali della Santa Sede 1971-1973*, EDB, Bologna 1978, s. 1513-1595). Został w nim zawarty niezwykle ważki postulat przejścia od kategorii „prawa naturalnego” do kategorii „praw człowieka”.

Nie brak uczonych (Francesco Compagnoni OP, Oswald von Nell-Breuning SJ, Ph. Delhaye), którzy w przejściu od „prawa naturalnego” do „praw człowieka” albo też od koncepcji „przedmiotowej” prawa naturalnego do jego koncepcji „personalistycznej” wyodrębniają znaczący aspekt najnowszej ewolucji nauki społecznej Kościoła (NSK 1998). Kard. Maurice Roy poszukuje w swoim liście współczesnych odpowiedników idei „natury” człowieka i wskazuje na „dynamiczny i historyczny charakter” tej natury, która „nie występuje w stanie czystym, lecz w żywych i konkretnych osobach” (ROY, 2453). „Natura” człowieka wyraża się bardziej ściśle w pewnym „porządku działania człowieka”, ustanowionym przez samego Boga, (...) „w sumieniu człowieka, którego

Stwórca uczynił na swoje podobieństwo, inteligentnym i wolnym” (ROY, 2450).

Oryginalnym wkładem listu kard. Maurice’a Roy’a jest uznanie, iż właśnie z motywu wpisania „porządku” moralnego w „sumienie”, taki „porządek” (lub odpowiednio: „taka natura”) posiada charakter „dynamiczny i historyczny”. Odwoływanie się do „praw człowieka” bez odniesienia do rzeczywistych form życia społecznego w celu ukonkretnienia się ich w wytycznych działania mogłoby się skończyć podobnie, jak zbyt formalistyczne odwoływanie się w przeszłości do „prawa naturalnego”.

Rola świeckich w Kościele

Kolejnym dokumentem posynodalnym jest Adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* z 8 XII 1975 roku. Nie jest ona w ścisłym sensie dokumentem z zakresu nauki społecznej Kościoła, ale zasługuje na uwagę, ponieważ Paweł VI powrócił w niej, choć w bardzo zwięzłej formie, do terminu „nauka społeczna” Kościoła. W dokładnym brzmieniu termin ten nie występuje wprawdzie w tym dokumencie ani razu, ale został wpisany w ramy refleksji na temat stosunków pomiędzy podstawowym posługiwaniem Kościoła, jakim jest „ewangelizacja”, a zadaniami Kościoła w dziedzinie „postępu człowieka” lub „wyzwolenia człowieka”.

Adhortacja *Evangelii nuntiandi* nie mówi niczego bardziej określonego co do wewnętrznej treści nauki społecznej Kościoła, ale sytuuje tę naukę czy nauczanie w podstawowych ramach „ewangelizacyjnej” posługi. Adhortacji tej zawdzięczamy kilka znaczących stwierdzeń: „Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów. (...) Dlatego trzeba dołożyć wszelkich starań i zabiegów, żeby zewangelizować troskliwie ludzką kulturę, czy raczej same kultury. Jest rzeczą konieczną, żeby się one odrodziły na skutek swego zespolenia z Dobrą Nowiną. Jednakże to zespolenie nie nastąpi bez głoszenia Dobrej Nowiny” (EN, n. 20). „To głoszenie winno przede wszystkim dokonywać się przez świadectwo (...). Do dawania takiego świadectwa powołani są wszyscy chrześcijanie, którzy z tej racji mogą być prawdziwymi głosicielami Ewangelii” (EN, n. 21). „Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki; dalej, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków społecznego przekazu; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie. Im więcej będzie ludzi świeckich owianych duchem ewangelicznym, odpowiedzialnych za te sprawy oraz wyrażnie im odda-

nych, i im bardziej kompetentnie zdołają je wspierać oraz świadomości będą obowiązku zaangażowania wszystkich swoich sił chrześcijańskich – które często zostają ukryte – tym więcej wszystkie te sprawy będą służyć budowaniu Królestwa Bożego i przynoszeniu zbawienia w Jezusie Chrystusie; nie tracąc czegokolwiek ani nie uszczuplając efektywności humanistycznej, owszem, otwierając się często na pewne dziedziny wyższego rzędu” (EN, n. 70). „Ewangelizacja winna zmierzać poprzez ową jedność i różnorodność, do jakiej prowokuje przepowiadanie Ewangelii w społeczności chrześcijańskiej” (EN, n. 75).

Wkład kard. Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Ważnym tekstem, nie opublikowanym wprawdzie potem aż do 1991 roku, ale naświetlającym społeczną wrażliwość późniejszego pontyfikatu Jana Pawła II, jest wywiad kard. Karola Wojtyły, udzielony dr Vittorio Possentiemu z mediolańskiego Uniwersytetu *Sacro Cuore* w dniu 21 VI 1978 roku nt. *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła?* Wspomniany tekst nie został opublikowany na wyraźne życzenie udzielającego wywiadu, wkrótce potem wybranego na papieża, ale zawiera w sobie załączkowo niemal wszystkie wątki obecne później w jego trzech encyklikach społecznych i bieżącym nauczaniu społecznym.

Z Janem Pawłem II niezaprzeczalnie otwiera się nowa faza historycznych losów nauki społecznej Kościoła po epoce jej kryzysu po *Mater et Magistra*, przemilczania jej w okresie soborowym i posoborowym oraz krytykowania w Europie i Ameryce Łacińskiej.

Pierwsza „encyklika społeczna” Jana Pawła II *Laborem exercens* (1981), opublikowana w 90. rocznicę *Rerum novarum* porusza – nawiązując do „kwestii społecznej” Leona XIII – problem „człowieka w szerokim kontekście tej rzeczywistości, jaką jest praca” (LE, n. 1). Jest ona w samym sercu tej kwestii (LE, n. 2). Jan Paweł II nie zawiera w swej encyklice streszczenia dotychczasowego nauczania, a tylko krótko napomyka na temat rozwoju „nauczania społecznego” o sprawiedliwości i pokoju. *Laborem exercens* jest przeniknięta przez jasny zamiar ułożenia pewnego rodzaju „biblijnej teologii pracy” (NSK 1998). Niezwykle oryginalny – i przez niektórych kontestowany jako zbyt mocny – jest akcent położony przez Jana Pawła II na „pracy i pracowitości, które warunkują także cały proces wychowania w rodzinie” (LE, n. 10), mogąc sugerować przypuszczenie, iż praca i pracowitość mogłyby się okazać ważniejsze od rodziny i społeczeństwa: „Praca stanowi podstawę kształtowania życia rodzinnego (...). Praca jest poniekąd warunkiem zakładania rodziny, rodzina bowiem domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej człowiek nabywa przez pracę” (LE, n. 10).

Wiele wskazuje na to, że ponowne wypromowanie nauki społecznej Kościoła przez Jana Pawła II jest co najmniej pośrednio reakcją na teologię wyzwolenia (por. wywiad Vittorio Possentiego z kard. Karolem Wojtyłą *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła?* z 21 VI 1978 roku i jego – już jako Jana Pawła II – *Orędzie do biskupów w Puebla* z 28 I 1979 roku, n. 39, w którym zachęcał do powrotu do „nauki społecznej Kościoła, przewyższając wątpliwości i nieufność” oraz nowe sformułowanie jej w *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 41). Wskazuje na to zbieżność czasowa dwu „Instrukcji” Kongregacji Nauki Wiary („Instrukcja o niektórych aspektach «teologii wyzwolenia» *Libertatis nuntius*” z 6 VIII 1984 roku oraz „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia*” z 22 III 1986 roku) bezpośrednio poprzedzających tę encyklikę. Szczególnie ważna jest druga z „Instrukcji”, która przeciwstawiając się teologii wyzwolenia, proponowała jako pozytywną alternatywę naukę społeczną Kościoła. W końcowym rozdziale V zatytułowanym *Nauka społeczna Kościoła: O chrześcijańską praxis wyzwolenia* stwierdza się, że „najwyższą zasadą chrześcijańskiej moralności społecznej, opartej na Ewangelii i całej Tradycji, poczynając od czasów apostołskich i okresu Ojców Kościoła aż do ostatnich wystąpień Urzędu Nauczycielskiego Kościoła” jest „wielkie przykazanie miłości” i uściśla, że „nauczanie społeczne Kościoła zrodziło się ze spotkania orędzia ewangelicznego i jego wymogów, wyrażonych zwięźle w najwyższym przykazaniu miłości Boga i bliźniego oraz sprawiedliwości z problemami wynikającymi z życia społeczeństwa” (LC, nn. 71-72).

Znajdzie to następnie swój dobitny i spójny wyraz w stwierdzeniu *Sollicitudo rei socialis*, iż nauka społeczna Kościoła należy do „dziedziny teologii, zwłaszcza teologii moralnej” (SRS, n. 41). Środkowoeuropejska *teologia polityczna* (Johann Baptist Metz) oraz południowoamerykańskie *teologie wyzwolenia* (Gustavo Gutiérrez, José Luis Segundo, Hugo Assmann, Leonardo Boff i in.) pokrywają się co do krytyki, jaką podnoszą pod adresem nauki społecznej Kościoła. Wytaczały przeciwko niej zasadniczo dwa zarzuty: po pierwsze, nieskuteczność, nieodpowiedniość i obiektywną nieprzydatność do wypełniania chrześcijańskiego zadania we współczesnym społeczeństwie, zarówno burżuazyjnym typu zachodniego, jak i biednym, z Trzeciego Świata. Po drugie, wręcz sprzeniewierzenie się przez naukę społeczną Kościoła chrześcijaństwu, „ukrywanie chrześcijaństwa w fałdach etyki społecznej” (NSK 1998), płynięcie z prądem procesu historycznego, zamiast stawić mu czoła, przystąpienie do międzynarodowego kapitalizmu oraz przetwarzanie teologii jako instancji krytycznej w spolegliwą ideologię polityczną. Oba te zarzuty powodowały, że „nauka społeczna Kościoła” była przez te nurty „odrzućcana z pogardą” (Instrukcja *Libertatis nuntius*, X, n. 4).

Druga „encyklika społeczna” Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* (1987) została opublikowana w 20. rocznicę encykliki Pawła VI *Populorum progressio*, w której zasadniczym przedmiotem analiz była kwestia sprawiedliwego rozwoju ludów. Panorama świata z okresu rozważanego dwudziestolecia nie napawa optymizmem. Pomimo pewnych pozytywnych znaków (jak np. większe wyczulenie na godność i prawa człowieka, troska o pokój i środowisko naturalne), ogólna diagnoza jest negatywna. „W ogólnych zarysach, biorąc pod uwagę różnorodne czynniki, nie można zaprzeczyć, że obecna sytuacja świata z punktu widzenia rozwoju daje wrażenie raczej negatywne” (SRS, nn. 12, 13).

Wśród zjawisk negatywnych Papież wyliczył rosnący i w zasadzie niezmienny przedział między biednymi i bogatymi oraz ograniczanie prawa do inicjatywy gospodarczej w imię równości, a właściwie równania w dół. Całą tę encyklikę przenika głęboka troska o właściwe oblicze moralne społeczeństw i narodów. Sprawiedliwy rozwój jest możliwy wyłącznie jako owoc autentycznej solidarności, bowiem „wszyscy jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” (SRS, n. 38). W numerach 5-10 oraz 41 SRS porusza niezwykle ważny problem tożsamości „społecznej nauki” Kościoła.

Trzecia encyklika społeczna Jana Pawła II, *Centesimus annus* (1991), jest dokumentem najbardziej wszechstronnym i najgłębszym z dotychczasowych jego encyklik społecznych. Stanowi podsumowanie nauki społecznej Kościoła, wskazując na to, co w niej najistotniejsze. Jan Paweł II proponuje popatrzeć wstecz, dokoła i w przyszłość. Diagnoza Leona XIII po stu latach zdumiewa przenikliwością zasadniczych ocen (np. co do przyszłego rozkładu komunizmu i socjalizmu). Jan Paweł II zdaje się być przeświadczony, że nie wystarczy obalić struktury komunizmu, ale koniecznie trzeba przezwyciężyć go wewnętrznie (por. J. Tischner, *Widnokrąg...*, „Znak” nr 433/1991, s. 43).

Encyklika ta powraca do problemu niewłaściwej wizji człowieka (PUE, n. 20). U jej źródeł leży m.in. ateizm socjalistyczny. Pozbawia on osobę jej fundamentu (CA, n. 13) oraz prowadzi do ignorowania godności i odpowiedzialności osoby (CA, n. 13). Ma on źródło w oświeceniowym racjonalizmie, który cechowała nadmiernie optymistyczna wizja człowieka, a stąd fałszywa koncepcja ludzkiej wolności. Wolność ta została oderwana od obowiązku poszukiwania prawdy (CA, n. 4). Jeśli bowiem oderwie się ludzka wolność od posłuszeństwa prawdzie, ryzykuje się wypaczenie jej sensu. Taka wolność może wzgardzić Bogiem, bliźnim i stać się nieczuła na wszelką niesprawiedliwość (CA, n. 17).

Jest to pierwsza encyklika papieska o akcencie polskim, ponieważ wkład Polaków w przemiany roku 1980-1989 stanowi ilustrację konkretnego wpływu nauki społecznej Kościoła na historię [zob. proroczą wypowiedź kard. Karola Wojtyły, zawartą w jego wywiadzie z 21 VI

1978 roku: „Nawet (najczęściej) bez formalnej znajomości jej treści nauka ta (społeczna Kościoła) będzie się spotykała ze świadomością ludzi i społeczeństw niejako samorzutnie. (...) Chrześcijanin może w szczególny sposób doświadczyć słuszności nauki społecznej Kościoła jako Ewangelii społecznej naszych czasów” (WOJ, punkt 30)].

Nauka społeczna Kościoła „ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji: jako taka głosi ona Boga i tajemnicę zbawienia w Chrystusie każdemu człowiekowi i z tej samej racji objawia człowieka samemu sobie” (CA, n. 34). „Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga” (Paweł VI, *Przemówienie na zamknięcie obrad Soboru w dniu 7 XII 1965 roku*; CA, n. 55; por. BMZ, s. 164-167). Encyklika ta jest datowana na 1 V, dzień zarezerwowany przez całe dziesięciolecie dla socjalistycznego ruchu robotniczego. Stanowi to wyraz przejęcia przez Kościół inicjatywy i odpowiedzialności za człowieka oraz świadczy o ostatecznym fiasku ideologii biorących na siebie wyłączną odpowiedzialność za świat pracy.

Osobnym sposobem nauczania społecznego przez Jana Pawła II są treści wypowiedziane w trakcie jego podróży, w czasie których umiejętnie przekłada on niezmiennie zasady moralne na język konkretny.

Listy Episkopatów krajowych

W chronologicznym nurcie rozwoju nauczania społecznego Kościoła, jaki nastąpił zwłaszcza od pontyfikatu Jana XXIII i Soboru Watykańskiego II, nie możemy pominąć faktu, że w latach osiemdziesiątych XX wieku niektóre Episkopaty Kościoła katolickiego w różnych krajach zaczęły ogłaszać bardziej znaczące niż dotąd dokumenty, wyrastające z własnych doświadczeń lokalnej rzeczywistości społecznej i do niej się odnoszące. Spośród nich warto zwrócić uwagę zwłaszcza na trzy, ze względu na ich doniosłość i rozmiary. Pierwszy dokument to oświadczenie Stałej Rady katolickiego Episkopatu Francji, opublikowane w 1982 roku pod tytułem *Pour de nouveaux modes de vie*. Drugi to list pasterski katolickiego Episkopatu USA, wydany pod tytułem *The Challenge of Peace* z 1982 roku. Trzecim z takich właśnie dokumentów jest bardzo obszerny List pasterski katolickich biskupów amerykańskich *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA* z 18 XI 1986 roku, nn. 1-365. Mogą być one uważane za reprezentatywne dla stosunku pomiędzy nauką społeczną Kościoła a opinią publiczną (NSK 1998). Zwłaszcza ten trzeci dokument czerpie niewątpliwie inspirację z nauczania społecznego Kościoła ostatnich lat, zwłaszcza z nauczania społecznego Jana Pawła II, ale też sam nie pozostaje bez wpływu na encyklikę społeczną Papieża *Sollicitudo rei*

socialis (30 XII 1987), aby z kolei znaleźć w niej rozleglejsze tło interpretacyjne, określone treścią pojęcia rozwoju. List pasterski biskupów amerykańskich *Sprawiedliwość gospodarcza...* stanowi zastosowanie zasad nauki społecznej Kościoła do analizy i oceny gospodarki USA.

W tym sensie współczesne nauczanie społeczne zawiera również bodźce do własnych przemyśleń sposobu działania w naszym społeczeństwie, w różnych dziedzinach jego życia, w tym także w sferze polskiego życia gospodarczego znajdującego się ciągle w bardzo trudnej, kryzysowej sytuacji i domagającego się w sposób palący wszelkiej ożywiającej go, uzdrawiającej i dynamizującej inspiracji. Na tle Listu Episkopatu USA wydaje się „paląco potrzebne uzdrowienie myślenia moralnego i moralnej odpowiedzialności w stosunku do także naszej polskiej gospodarki” (por. wstęp do pełnego wydania tekstu tego Listu w: „Życie Katolickie”, Rok VII, nr 5/1988, s. 5 i nast.). Nie sposób tu nie wspomnieć także listów pasterskich Prymasa Tysiąclecia i listów pasterskich Episkopatu Polski w czasie jego prymasostwa, które dały podwaliny pod Sierpień '80 i powstanie *Solidarności*. Zjawisko to wymaga kontynuacji utrzymaneju co najmniej na tym samym poziomie.

Dwie fazy rozwoju katolickiej nauki społecznej

Podsumowując, w nauczaniu Kościoła, a jeszcze wcześniej w jego postawie w kwestii społecznej, daje się odnotować pewien dwufazowy proces rozwojowy. Przede wszystkim ma miejsce *przejście od powszechnie występującego nauczania teologii moralnej, tez filozofii społecznej, zachęt duszpasterskich i katechizmowych maksym (typu dekalogowego „nie kradnij” albo „nie okradaj pracowników ze słusznej zapłaty”, zaliczanych do grzechów, które „wołają o pomstę do nieba” i jako takie przekazywanych przez całe wieki zarówno wielkim jak i „maluczkim”), do formalnego nauczania Papieży, które podsumowuje, potwierdza, aktualizuje i docenia starą i nową chrześcijańską myśl społeczną.*

Cztery etapy

Patrząc z historycznego punktu widzenia, stopniowy rozwój społecznego nauczania papieskiego przebiegał w czterech zasadniczych etapach.

Pierwszy etap był raczej negatywny. *Syllabus* (1864) papieża Piusa IX, rozumiany jako wykaz potępionych błędów tamtego czasu jest ważnym i symbolicznym wyrazem postawy zajmowanej już wcześniej nie tylko przez Piusa IX, ale także przez jego poprzedników, na przykład

w walce przeciwko masonerii i innym tajnym stowarzyszeniom, przeciwko laickości i antyklerykalizmowi, przeciwko liberalizmowi, socjalizmowi itd. Należy zauważyć, że do najstarszych praktyk Kościoła, także podczas obrad Soborów, należało bardziej sprzeciwianie się, ujawnianie i potępienie błędów, aniżeli zajmowanie pozytywnych i ukierunkowanych na różne tematy stanowisk: tezy pozytywne, w tym także dogmaty, często były skutkami uprzednich potępień.

U podstaw tej praktyki znajdowało się być może pewne historyczno-kulturowe założenie, które przy końcu XIX wieku niemal już traciło swą aktualność: że istnieje cywilizacja chrześcijańska albo chrześcijańska cecha narodów (przynajmniej na Zachodzie), które łączyłoby przyjmowanie wspólnych zasad wiary, Kościół zaś miałby się poczuwać do obowiązku potępienia każdego, kto by się nie godził z tym stanem rzeczy i czyniłby to dla zbawienia wiernych, samego siebie, a także samej tej cywilizacji. Mniej troszczono się o bezpośrednią interwencję zwłaszcza w problemy *społeczne*, bądź dlatego, że nie były one odczuwane i rozumiane w swym prawdziwym znaczeniu na poziomie klas rządzących (kościelnych i cywilnych), a być może z powodu samej ogólności pojęcia „ludu”, za wyjątkiem może klasy robotniczej; bądź też dlatego, że łatwo było pomylić te problemy z problemami *politycznymi*, zawierającymi zasady porządku publicznego, podstawy władzy, państwa itd.

Należy tu dodać, że na postawie Kościoła mogło się być może odbić szeroko rozpowszechnione – w gruncie rzeczy w pełni uzasadnione – przekonanie, że powinien on trzymać się właściwej dla niego dziedziny etyczno-religijnej i pozostawić gospodarce i społeczeństwu rozwijanie się zgodnie z ich własną, względnie autonomiczną, dialektyką. Kościół lub raczej Stolica Apostolska, niestety skażona w pewnej mierze władzą doczesną czy to w Państwie Kościelnym i państwach biskupich, czy też w swych stosunkach z innymi państwami, ingerował w świat doczesny raczej z perspektywy politycznej, jako jego składnik i podmiot współodpowiedzialny za jego porządek. Stąd brał się przeważnie negatywny charakter ingerencji w stosunku do ówczesnych ruchów *politycznych* i pewien niedostatek przywiązywania wagi do problemów *społecznych*, dopóki nie wkraczały one na teren wiary religijnej, moralności czy zasad porządku politycznego. Była to postawa obronna, po części związana z epoką i z ludźmi tej epoki.

W tej postawie można jednak dostrzec element aktualny także dzisiaj, co więcej, dzisiaj rozumiały bardziej niż w przeszłości jako zasadniczy dla Kościoła: element szacunku (a nie tylko wyobcowania czy ucieczki od odpowiedzialności) w obliczu stopniowych przemian społeczeństwa i jego instytucji, które nie mieszały się z właściwym Kościołowi porządkiem etycznym i religijnym, lecz przebiegały w jego świetle i – kiedy zachodziła taka potrzeba – były powstrzymywane i oczyszczane z wypaczeń, w które tak łatwo popadały.

W drugim etapie dojrzewanie świadomości roli Kościoła w dziedzinie społecznej doprowadziło go do zajęcia przezeń nowego stanowiska, ułatwionego także przez nowe warunki polityczne, w których się znalazł wraz z ostateczną utratą władzy doczesnej (1870). Stanowisko to polegało na podchodzeniu z punktu widzenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do problemów związanych ze zjawiskami społecznymi, które Kościół jaśniej zaczął sobie uświadamiać (np. w dziedzinie gospodarczej: zjawiska kapitalizmu, monopoli, anonimowych grup kapitałowych, kwestii robotniczej itd.; w dziedzinie społeczno-gospodarczej: zjawiska kooperatywizmu, korporacjonizmu, związków zawodowych itd.; w dziedzinie politycznej: zjawiska reżimów totalitarnych, demokracji, internacjonalizmów, dopuszczania lub odrzucania możliwości wojen itd.).

Od Leona XIII i jego następców coraz jaśniejsza staje się myśl, że chrześcijanie równolegle z odnową religijną winni współpracować nad odnową społeczną w obrębie zbawczej funkcji, jaką Kościół spełnia w stosunku do wszystkich wartości, instytucji i form życia człowieka. Otwiera się tym samym nowa droga w podchodzeniu i traktowaniu problemów świata, którą dla hierarchii stanowi Urząd Nauczycielski Kościoła; dla „katolików” natomiast, czyli członków Kościoła, którzy chcą iść za inspiracją i nauczaniem kościelnym, drogę tę stanowi działalność społeczna i polityczna. Jest to droga od początku kontrowersyjna i trudna. Przedstawia ona nie do końca wyjaśnione tytuły i sposoby interwencji Kościoła i samych katolików w życie społeczne. Jednakże z upływem czasu i w miarę dojrzewania wydarzeń coraz jaśniej uwydatnia się pozycja „mistrzyni”, jaką zajmuje Kościół także w stosunku do zasad etyczno-społecznych, którymi może i powinna się inspirować w życiu *civitas* (społeczność) doczesna.

Także kiedy wraz z Piusem XI i Piusem XII dokumenty papieskie zagłębiły się bardziej w kwestie prawnicze i polityczne organizacji społeczeństwa (jak uczynił Pius XI w stosunku do ustroju korporacyjnego, a Pius XII upominając się o ustrój demokratyczny przeciwko totalitaryzmowi), wszelkie wypowiedzi Kościoła następują w kluczu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. To samo można powiedzieć o dokumentach Jana XXIII i Pawła VI, które dotyczą także pewnych aspektów technicznych współczesnego rozwoju społecznego.

Jednakże odnotowuje się pewną różnicę w postawie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła od Leona XIII do Piusa XII w odróżnieniu od późniejszego. Pierwsze było przeważnie *dedukcyjne*. Potwierdzało i upominało się o zachowanie zasad prawa naturalnego i Ewangelii, a następnie wyprowadzało z nich rozwiązania zagadnień, którym należało stawić czoła, osądzając je jakby z góry. Nie oznacza to, by owo Magisterium dedukcyjne nie znało problemów, ale patrzyło na nie i traktowało je z tej właśnie perspektywy.

W *trzecim etapie* papież: Pius XII w swoich orędziach i przemówieniach radiowych, a następnie Jan XXIII w dwu encyklikach *Mater et Magistra* (1961) oraz *Pacem in terris* (1963), utrzymując się jeszcze na poziomie doktryny i nieomal traktatu, poświęcili jednak więcej miejsca „fenomenologii społecznej”. W tej nowej perspektywie mieści się szczególnie encyklika *Mater et Magistra*, jakkolwiek nie posługuje się wyłącznie metodą indukcyjną. Także encyklika *Populorum progressio* (1967) i list apostolski *Octogesima adveniens* (1971) Pawła VI utrzymują się na tej linii w swych częściach doktrynalnych. Podobnie jest w przypadku różnych dokumentów soborowych i synodalnych.

W *czwartym etapie* w wypowiedziach papieskich – a proporcjonalnie także w wypowiedziach Konferencji Episkopatów i Synodów Biskupów – bardziej niż charakter traktatów doktrynalnych wybija się już na pierwsze miejsce charakter orędzi, apeli, a niekiedy nawet oświadczeń, kierowanych do wierzących i niewierzących, chociaż opartych na bazie doktrynalnej i opisujących zjawiska społeczne. Można by powiedzieć, że osiągnięto *moment prorocki* w wypowiedzaniu się Kościoła w dziedzinie społecznej, być może także w reakcji na pewną powszechną „nadwrażliwość” na „doktrynę społeczną”, podawaną w wątpliwość nie tylko co do jej prawomocności, ale nawet co do samego jej istnienia. Nie ulega wątpliwości, że misja proroka jest trudna i pełna niebezpieczeństw. Powody do sprzeciwu można łatwiej znaleźć w słowach i działaniach proroka, aniżeli w traktatach. Można tam znaleźć także dyskusyjne wypowiedzi, apele skierowane w próżnię, a nawet błędy w ocenie historycznej i ideologicznej. *Moment prorocki* może zatem oznaczać złagodzenie surowości i pewności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i może okazać się bardziej płynny od innych momentów i sposobów działania. W określonych warunkach historycznych może on okazać się obowiązkowym sposobem wypełnienia właściwej Kościołowi „misji ewangelizacyjnej wśród ludzi ubogich”, ponieważ zawsze, poza i ponad różnymi sposobami i momentami chodzi o niesienie „Dobrej Nowiny”, Ewangelii, i o głoszenie jej – jak pisał św. Paweł – „w porę i nie w porę”.

Jak napisał papież Paweł VI, „problemy społeczne (...) należy umieścić w szerszym kontekście nowej cywilizacji. W aktualnych przemianach, tak gwałtownych i szybkich, człowiek wciąż odkrywa siebie na nowo i pyta się o sens własnego istnienia i o sens bytowania ludzkiej zbiorowości. Chociaż powątpiewa, czy korzystać z doświadczeń przeszłości, którą uważa za zamkniętą i zbyt odmienną, to jednak potrzebuje światła dla swojej przyszłości – odczuwanej jako niepewna i zmienna – ze strony prawd niezmiennych i wiecznych, które go przerastają, ale których ślady potrafi, jeśli zechce, sam odnaleźć (por. 2 Kor 4,17)” (OA, n. 7; por. także: Paweł VI, *Przemówienie do Papieskiej Komisji «Iustitia et Pax»*, „L'Osservatore Romano” z dn. 9-10 XII 1977

r.: „*Zasady nauki społecznej Kościoła pozostają wciąż aktualne, lecz by były one zrozumiałe i skuteczne, ich treść musi zostać uściślona z myślą o naszej epoce i jej potrzebach*”). Kościół działa i naucza w tej szerszej perspektywie. I im będzie wierniejszy swej misji co do sposobów, osób i ducha, tym bardziej będzie przekonujący i będzie mógł wesprzeć człowieka we wszystkich formach życia, w tym także w jego przemianach społecznych.

Główne idee, występujące mocniej lub słabiej w poszczególnych dokumentach i dominujące nad całą wyłożoną w nich w świetle prawa naturalnego i Ewangelii katolicką nauką społeczną, są następujące: 1) wartość i prawa człowieka jako osoby; 2) konieczność zbudowania społeczeństwa uporządkowanego i kierującego się zasadami pokoju; 3) pozytywna wartość kultury, postępu i rozwoju społecznego; 4) nauczycielska funkcja Kościoła, któremu nieobce są ludzkie problemy, otwartego na postęp, lecz także „eksperta w sprawach ludzkości” (por. Paweł VI, *Oroędzie do Narodów Zjednoczonych* z dn. 4 X 1965 roku, n. 1), w ewolucji i budowaniu nowej społeczności. Funkcja nauczycielska Kościoła jest także podstawową usługą, jakiej społeczność potrzebuje, ponieważ zapewnia jej wyższą obiektywność prawdy, bez której sprawiedliwość jest złudna, a współżycie w pomyślności i pokoju – niemożliwe (SPI, s. 20).

Trzy problemy

Mówiąc jeszcze inaczej, w odniesieniu do ewolucji katolickiej nauki społecznej winniśmy wyróżnić trzy problemy.

Pierwszy z nich dotyczy znaczenia obecnego nauczania społecznego Kościoła. Katolicka nauka społeczna od Leona XIII do dzisiaj przeszła głęboką ewolucję zarówno w zakresie treści, jak i w samym znaczeniu sformułowań, tak że obecnie te same wyrażenia oznaczają treści, które pod pewnymi względami są kontynuacją dorobku przeszłości, lecz pod innymi głęboko się różnią. Wielu katolików, nie znając ewolucji zwłaszcza posoborowej katolickiej nauki społecznej, sądzi, że gdy Kościół dzisiaj mówi o swojej „nauce społecznej”, rozumie ją w znaczeniu, jakie miała ona w czasach przedsoborowych, i stąd odruchowo są gotowi ją odrzucić.

Drugi problem dotyczy ogólnej przydatności społecznego nauczania Kościoła do rozwiązywania problemów współczesnego świata. Oddziaływanie Kościoła w dziedzinie stosunków społecznych wydaje się wielu skażone zbyt moralizmem, nie docierającym do obiektywnych strukturalnych korzeni zła, a zwłaszcza, że inspirowane przez tę naukę doświadczenia polityczno-społeczne nie przyniosły jakoby oczekiwanych rezultatów.

Trzeci problem jest jeszcze bardziej zasadniczy: dotyczy wprost *prawomocności społecznego nauczania Kościoła*. Wielu dziś przeczy, że z Ewangelii można w ogóle wyprowadzić „naukę społeczną” i że Kościół ma prawo wypowiadać się w dziedzinach społeczno-gospodarczych.

Inni są zdania, że „katolicka nauka społeczna” obiektywnie współdziała w sposób konieczny z konserwatyzmem społecznym, zwłaszcza w takich dziedzinach jak rozwody, aborcja, eutanazja, środki antykoncepcyjne, małżeństwa homoseksualne, inżynieria genetyczna itp.

Jeszcze inni mają świadomość, że katolicka nauka społeczna w okresie pontyfikatu Jana Pawła II i dzięki jego osobowości nie tylko odnalazła własną spójność i tożsamość, ale osiągnęła niespotykany dotąd wpływ i ekspansję, potwierdzone powrotem do koncepcji praw człowieka i idącymi w ślad za nim wydarzeniami po 1980 roku w Europie Środkowo-Wschodniej, końcem zimnej wojny, rozpadem bloków i układu jałtańskiego, rozpadem ZSRR i dokonującym się na naszych oczach poszerzeniem NATO i pertraktacjami wokół poszerzenia Unii Europejskiej.

Chronologiczny wybór ważniejszych dokumentów, ilustrujących ewolucję katolickiej nauki społecznej oraz ważniejsze publikacje

Eugeniusz IV, Bulla *Dudum nostras* z 13 stycznia 1435 roku, która sprzeciwiała się handlowi niewolnikami z Wysp Kanaryjskich.

Paweł III, Encyklika *Veritas ipsa* z 2 czerwca 1537 roku na temat godności ludzkiej Indian – stwierdzająca, że są oni *prawdziwymi ludźmi* – oraz broniąca ich praw do wolności i użytkowania dóbr, czego nie mogą być pozbawieni przez sprowadzenie ich do roli niewolników.

Benedykt XIV, Encyklika *Vix pervenit* z 26 czerwca 1746 roku na temat godziwości pobierania procentu od pożyczonych pieniędzy. „Według nauki katolickiej pożyczka jest z natury swej darmowa i miłosierna, a uprawnienie do pobierania od niej procentu może wypływać tylko z racji szczególnych okoliczności zewnętrznych, przeobrażających ją w inny rodzaj kontraktu”. Wśród tych okoliczności wymienia się *lucrum cessans, damnum emergens, periculum sortis* i *titulus legis*.

Pius IX, Encyklika *Quanta cura* z 8 XII 1864 roku, § IV: *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, zbiór 80 tez uporządkowanych w 10 działach tematycznych.

Leon XIII, Encyklika *Diuturnum illud* z 29 VI 1881 roku o pochodzeniu władzy państwowej.

- Leon XIII, Encyklika *Humanum genus* z 20 IV 1884 roku o niebezpieczeństwie masonerii.
- Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei* z 1 XI 1885 roku o chrześcijańskim ustroju państwa.
- Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum* z 20 VI 1888 roku o chrześcijańskiej koncepcji wolności i tolerancji.
- Leon XIII, Encyklika *Sapientiae christianae* z 10 I 1890 roku o obowiązkach społecznych katolików.
- Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* z 15 V 1891 roku o kwestii społecznej (sytuacji robotników przemysłowych).
- Leon XIII, Encyklika *Graves de communi* z 18 I 1901 roku o zasadach chrześcijańskiej demokracji.
- Pius XI, Encyklika *Ubi arcano Dei* z 23 XII 1922 roku o zadaniach Akcji Katolickiej.
- Pius XI, *Przemówienie do katolickich pracowników uniwersyteckich*, „L'Osservatore Romano” z 23 XII 1927 roku, s. 3 i nast.
- Pius XI, List apostolski *Quae nobis* z 13 II 1928 roku o zasadach i zadaniach Akcji Katolickiej.
- Pius XI, Encyklika *Casti connubii* z 31 XII 1930 roku o chrześcijańskim małżeństwie i o zasadach przekazywania życia.
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* z 15 V 1931 roku o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii.
- Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge* z 14 III 1937 roku o sytuacji Kościoła katolickiego w Niemczech hitlerowskich.
- Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris* z 19 III 1937 roku „o bezbożnym komunizmie, którego celów i sposobów ich realizacji nie da się pogodzić z Ewangelią”.
- Pius XII, *Przemówienie z okazji 50. rocznicy ogłoszenia encykliki Leona XIII „Rerum novarum” w uroczystość Zielonych Świąt 1 VI 1941 roku*, nn. 1-29.
- Pius XII, *Przemówienie wigilijne z 24 XII 1942 roku*, nn. 1-117 o podstawowych warunkach porządku i pokoju społecznego. Prawdziwa deklaracja praw człowieka, manifest personalizmu chrześcijańskiego.
- Pius XII, *Orędzie do 77 niemieckiego Katholikentagu z 2 IX 1956 roku*.
- MM Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* z 15 V 1961 roku o sytuacji rozwiniętych krajów uprzemysłowionych, zwłaszcza Europy Zachodniej i Ameryki Północnej.
- Kongregacja ds. Seminariów, *Kurs nauki społecznej dla Seminariów*, 25 V 1961 roku, „Seminarium” XII(1961), s. 421-439.
- PT Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* z 11 IV 1963 roku o pokoju w świecie, nn. 1-172.

- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* z 6 VIII 1964 roku, nn. 1-119.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* z 21 XI 1964 roku.
- Paweł VI, *Przemówienie na forum Zgromadzenia Narodów Zjednoczonych* z 4 X 1965 roku.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* z 28 X 1965 roku.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* z 18 XI 1965 roku.
- GS Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z 7 XII 1965 roku.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* z 7 XII 1965 roku.
- PP Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* z 20 III 1967 roku o sprawiedliwym rozwoju ludów.
- OA Paweł VI, List apostolski do kard. Maurice'a Roy'a *Octogesima adveniens* z 14 V 1971 roku.
- Synod Biskupów, Dokument *O sprawiedliwości w świecie (De iustitia in mundo)* z sesji odbytej w Rzymie w IX-X 1971 roku o misji Kościoła w dziedzinie sprawiedliwości i praktyce sprawiedliwości wykonywanej przez Kościół.
- ROY Maurice Roy, kard., *Riflessioni nel X anniversario della „Pacem in terris”* (list-odpowiedź na *Octogesima adveniens*, skierowany do Pawła VI w X rocznicę *Pacem in terris* w 1973 roku (tekst w: *Enchiridion Vaticanum 4. Documenti ufficiali della Santa Sede 1971-1973*, EDB, Bologna 1978, s. 1513-1595). Odnośniki numerowe do tego dokumentu pochodzą z tekstu *Enchiridion Vaticanum*.
- Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kościół i prawa człowieka*. Dokument roboczy nr 1, Watykan 1975, nn. 1-122; w nn. 13-35 *Rys historyczny nauki społecznej Kościoła* (pełny tekst polski: „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty ODiSS” nr 50, luty 1977, s. 5-55).
- EN Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi / O ewangelizacji w świecie współczesnym* z 8 XII 1975 roku o stosunku pomiędzy podstawowym posługiwaniem Kościoła, jakim jest „ewangelizacja”, a zadaniami Kościoła w dziedzinie „postępu człowieka” lub „wyzwolenia człowieka”.
- WOJ Vittorio Possenti, Wywiad z kard. Karolem Wojtyłą „Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła?” z 21 VI 1978 roku (pełny tekst tego wywiadu m.in. w: Vittorio Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, *Dodatek*, punkty 1-30).
- PUE Jan Paweł II, *Orędzie do biskupów w Puebla* z 28 I 1979 roku, nn. 1-42.

- Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ w Nowym Jorku 2 X 1979 roku*, nn. 1-23.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1980 roku z 8 XII 1979: „Prawda siłą pokoju”*, nn. 1-11.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO w Paryżu 2 VI 1980 roku*, nn. 1-23.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników w São Paulo 4 VII 1980 roku*, nn. 1-9.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do budowniczych społeczeństwa pluralistycznego w Salvador da Bahia z 6 VII 1980 roku*, nn. 1-9.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej dla pracujących na roli w Recife 7 VII 1980 roku*, nn. 1-9.
- Jan Paweł II, *Orędzie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku 25 VIII 1980 roku*, nn. 1-9.
- Jan Paweł II, *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej. Konferencja KBWE w Madrycie, z 13 IX 1980 roku*, nn. 1-7.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1 I 1981 roku z 8 XII 1980: „Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność”*, nn. 1-11.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych, Hiroshima, 25 II 1981 roku: „Nauka – sumienie. Czas, by świat nauki zrozumiał, że przyszłość planety zależy od wyborów moralnych”*, nn. 1-13.
- Jan Paweł II, *Spotkanie z robotnikami w Terni, 19 III 1981 roku: „Ewangelia pracy”*, nn. 1-7.
- LE Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens z 14 IX 1981 roku*, nn. 1-27.
- Jan Paweł II, *Spotkanie z intelektualistami, Uniwersytet w Coimbrze, 15 V 1982 roku*, nn. 1-7.
- Jan Paweł II, *Spotkanie z robotnikami, Porto, 15 V 1982 roku*, nn. 1-9.
- Jan Paweł II, *Orędzie do uczestników II Sesji Specjalnej Zgromadzenia Ogólnego ONZ, poświęconej sprawie rozbrojenia, 11 VI 1982 roku*, nn. 1-13.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na 68 Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy, 15 VI 1982 roku*, nn. 1-14.
- Oświadczenie Stałej Rady katolickiego Episkopatu Francji, *Pour de nouveaux modes de vie* (1982).
- List pasterski katolickiego Episkopatu USA, *The Challenge of Peace* (1982).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” Libertatis nuntius z 6 VIII 1984 roku*, nn. 1-127.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Godność i prawa osoby ludzkiej*, 16 października 1984 roku (por. tekst polski w: Francesco Compagnoni OP, *Prawa człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 298-322).
- LC Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* z 22 III 1986 roku, nn. 1-100.
- List pasterski katolickiego Episkopatu USA, *Economic Justice for All/Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA* z 18 XI 1986 roku, nn. 1-365 (pełne polskie tłumaczenie: „Życie Katolickie”, Rok VII, nr 5/1988, s. 1 i nast.).
- SRS Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* z 30 XII 1987 roku, nn. 1-39.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* z 30 XII 1988 roku, nn. 1-64.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, z 30 grudnia 1988 roku, nn. 1-78 (por. zwłaszcza nn. 19-28, które zawierają „rzut oka na historię nauki społecznej Kościoła” oraz n. 73 na temat kursu nauki społecznej (pełny tekst polski: „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty ODiSS” nr 2/191/1992, s. 117-183).
- CA Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* z 1 V 1991 roku, nn. 1-62.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* z 5 X 1993 roku, nn. 1-120.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* z 25 III 1995 roku, nn. 1-105.
- Jan Paweł II, *Discorso al Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Palermo, z 23 XI 1995 roku, „L'Osservatore Romano” z dnia 24 XI 1995 roku.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników I Europejskiego Kongresu poświęconego społecznej nauce Kościoła w dniu 20 VI 1997 roku*, Watykan, nn. 1-5.

- Theodor Mulder, *Nauczanie społeczne Kościoła po Soborze Watykańskim II i później*, „Vita e Pensiero”, marzec-kwiecień 1975.
- Marie-Dominique Chenu OP, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, Queriniana, Brescia 1977.

- SPI Raimondo Spiazzi OP, *Etica sociale. Tesi, testi e annotazioni sulla dottrina sociale della Chiesa*, Edizioni «La Guglia», Roma 1978, ss. 558.
- Co dziś oznacza «nauka społeczna Kościoła»?., tł. ks. H. Czepułkowski, „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty ODiSS” nr 85, styczeń 1980, s. 34-47 (za: *Che cos'è oggi la «dottrina sociale della Chiesa»?*, „La Civiltà Cattolica” nr 3095, czerwiec 1979, s. 417-430).
- Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, pr. zbiorowa, ODiSS, Warszawa 1981, ss. 720.
- G. Cottier, *Le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social*, w: *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, Presses Universitaires, Fribourg en Suisse 1984, s. 80-81.
- C. J. Pinto de Oliveira, *Enseignement social de l'Eglise: interprétation et perspectives d'avenir*, w: *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, Presses Universitaires, Fribourg en Suisse 1984, s. 103-104.
- Józef Majka, ks., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1987².
- 20L Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna w 20 lat po Soborze*, „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty ODiSS” nr 160-161, styczeń-luty 1987, s. 1-9.
- Nauka społeczna Kościoła dzisiaj*, tł. Maria Magdalena Matusiak, „Przegląd Powszechny” 10/806 październik 1988, s. 24-39, (za: *La dottrina sociale della Chiesa oggi*, artykuł redakcyjny włoskiego kwartalnika jezuitów „La Civiltà Cattolica”, zesz. 3306 z 19 marca 1988 roku, s. 521-534).
- Konferencja Episkopatu Włoch (CEI), *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, z 8 XII 1990 roku.
- Andrzej Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Znak, Kraków 1992.
- Słownik katolickiej nauki społecznej*, pr. zbior. pod red. ks. Władysława Piwowarskiego, IW PAX– Wyd. Palabra, Warszawa 1993.
- Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, RW KUL Lublin 1994³ (na s. 729-743 obszerna wybrana bibliografia przedmiotu w języku polskim).
- Carlo Maria Martini, kard. SJ, *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, „Aggiornamenti Sociali”, R:XLVII, nr 2, luty 1996.
- Helmut Juros, *Kościół, kultura, Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, TN KUL-Wydawnictwo ATK, Lublin-Warszawa 1997.
- Katolicyzm społeczny a Polska współczesna. III Tydzień Społeczny 13-18 maja 1996 roku. Przemówienia i referaty*, pr. zbior., Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1997, ss. 272.

- Mario Toso SDB, *O naturze nauki społecznej Kościoła*, tł. Tadeusz Żeleźnik, „Społeczeństwo” nr 1, styczeń-marzec 1998, s. 13-26.
- NSK Lino Casati, Antonio Bonora, Gianni Ambrosio, Alberto Bonandi, Giuseppe Angelini, Giuseppe Colombo, *Nauka społeczna Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- Joseph kard. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, wydanie poszerzone i uzupełnione przez Lothara Roosa, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999.
- BMZ Ks. Tadeusz Borutka, O. Jan Mazur OSPPE, Ks. Andrzej Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Paulinianum, Częstochowa 1999 (zwłaszcza ss. 67-180: *Etapy rozwoju myśli społecznej Kościoła*).
- Vittorio Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- Francesco Compagnoni OP, *Prawa człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- Johann Baptist Metz, *Teologia polityczna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- Bartolomeo Sorge SJ, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.

Stanisław PYSZKA

**EVOLUZIONE
DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA
NEGLI ANNI DAL 1891 AD OGGI**

Si nota nella dottrina della Chiesa, e nel suo atteggiamento in materia sociale, un processo di sviluppo sotto un duplice aspetto.

Anzitutto il passaggio da dottrine della teologia morale, di tesi della filosofia sociale, di esortazioni pastorali, di massime del catechismo (ad es. „non rubare”, oppure „non defraudare della giusta mercede gli operai”, elencato fra i „peccati che gridano vendetta al cospetto di Dio” e come tale insegnato a tutti i cristiani per secoli) – ad un magistero formale dei Pontefici Romani, che riassumono, confermano, aggiornano e valorizzano il pensiero cristiano antico e nuovo in materia sociale.

Il secondo aspetto consiste nello sviluppo progressivo del magistero pontificio ed ecclesiale, che passa attraverso *QUATTRO MOMENTI* principali.

PRIMO MOMENTO si estende dal *Sillabo* (8 XII 1864) di Pio IX alla *Rerum novarum* (15 V 1891) di Leone XIII. Potremmo definirlo come piuttosto *negativo*, cioè come un'epoca degli elenchi e delle condanne degli errori del tempo. Questo atteggiamento fu già precedentemente assunto non solo da Pio IX, ma anche dai suoi predecessori, nella lotta contro la massoneria e le altre società segrete, contro il laicismo e l'anticlericalismo, contro il liberalismo e il socialismo ecc.

Dobbiamo notare tuttavia che nella storia della Chiesa, nelle enunziazioni dei Papi e dei Concili che contrastavano, denunciavano e condannavano errori molto più spesso di prendere posizioni positive sui vari temi – varie tesi positive, e i dogmi stessi, molto spesso erano risultati delle condanne precedenti.

Alla base di questa prassi vi era forse un presupposto storico-culturale, ormai dissoltosi alla fine del secolo XIX: che cioè la Chiesa sentiva il dovere – a nome di una civiltà cristiana, o di una condizione cristiana delle nazioni in Occidente, in ordine alla salvezza dei credenti e anche di se stessa, o di quella civiltà – di condannare chi vi si opponeva.

Molto meno viva era la preoccupazione di intervenire direttamente nei problemi *sociali*, sia perché non erano sentiti e percepiti nel loro vero significato a livello di classi dirigenti (ecclesiastiche e civili) e forse della stessa generalità della nozione del *popolo*, sia perché erano facilmente confusi con quelli *politici*, implicanti i principi di ordine, autorità, Stato ecc.

Bisogna aggiungere che nell'atteggiamento della Chiesa poteva ripercuotersi la diffusa convinzione – in sé giustissima – di rimanere nel campo etico-religioso che le è proprio e di lasciare al mondo economico-sociale di svolgersi secondo la propria dialettica relativamente autonoma. La Chiesa, o per dir meglio la Santa Sede, purtroppo contaminata col potere temporale sia negli Stati Pontifici, sia nei rapporti con gli altri Stati, interveniva in quel mondo piuttosto sotto l'angolatura *politica, come componente e corresponsabile di quell'ordine*. Di qui il carattere prevalentemente negativo degli interventi nei confronti di movimenti *politici* e una certa assenza di attenzione ai problemi sociali fin che non toccavano la fede religiosa, la morale o l'ordine politico.

Era un atteggiamento di difesa in parte legato ai tempi e agli uomini, ma in esso si può cogliere un elemento fondamentale per la Chiesa: quello del rispetto (non certo della estraneità e della irresponsabilità) di fronte al progressivo svolgimento della società e delle sue istituzioni.

SECONDO MOMENTO si estende da Leone XIII a Pio XII. Questo sarebbe il tempo dell'intervento *positivo*. L'impostazione del magistero in questo periodo è prevalentemente *deduttivo*. Riaffermati e rivendicati i principi della legge naturale e del Vangelo, ne fa derivare le applicazioni alle questioni che affronta, quasi giudicandole dall'alto.

La maturazione della coscienza del ruolo della Chiesa in materia *sociale* la porta ad un nuovo atteggiamento, facilitato anche dalle nuove condizioni politiche in cui viene a trovarsi con la perdita definitiva del potere temporale (1870). La Chiesa comincia a trattare in chiave di magistero i problemi connessi ai fenomeni sociali dei quali ormai si rende conto (per es. sul piano economico: capitalismo, monopoli, società anonime, questione operaia; sul piano socio-economico: cooperativismo, corporativismo, sindacalismo; sul piano politico: regimi totalitari, democrazie, internazionalismo, ammissione o rifiuto della guerra ecc.).

Con Leone XIII e i suoi successori si fa sempre più chiara l'idea che da parte dei cristiani, con l'opera di rinsaldamento religioso (cfr. vari movimenti cristiani, giovanili ed ecclesiali nella prima metà del XX secolo) deve procedere di pari passo quella del rinnovamento *sociale*. Si apre così una nuova via di accostamento e trattazione dei problemi del mondo: per la gerarchia è quella del magistero, invece per i cosiddetti „cattolici”, cioè membri della Chiesa che vogliono seguire la sua

ispirazione e dottrina – è quella dell'azione sociale e politica. È una via difficile e controversa fin da principio, ma con l'andare del tempo e col maturare degli eventi, si fa sempre più chiara la posizione di „maestra”, che ha la Chiesa, anche per rapporto ai principi etico-sociali che possono e devono ispirare la vita della *civitas* terrena.

TERZO MOMENTO si estende da Pio XII a Paolo VI. Già Pio XII nel suo insegnamento sociale, specialmente nella enciclica *Summi Pontificatus*, nelle *Allocuzioni* e *Radiomessaggi natalizi* (1939-1957), nel *Radiomessaggio della Pentecoste* 1941, nel *Radiomessaggio* per la fine della guerra (1944) e poi Giovanni XXIII nelle encicliche *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963), pur mantenendosi sul piano dottrinale e quasi trattatistico, tuttavia danno maggiore spazio alla *fenomenologia sociale*. Gli atti di Giovanni XXIII e Paolo VI toccano anche certi aspetti tecnici dello sviluppo sociale contemporaneo. Specialmente la *Mater et Magistra* si colloca in questa prospettiva nuova, pur non seguendo un procedimento esclusivamente *induttivo*. La *Pacem in terris* per prima si rivolge „a tutti gli uomini di buona volontà”. Non possiamo dimenticare che nell'arco di tempo dal 1959 al 1978 abbiamo avuto il Concilio Vaticano II con i suoi documenti validissimi, primi viaggi apostolici di Paolo VI (gli USA, la ONZ, la Turchia, la Colombia, la Terra Santa, le Indie, la Uganda, le Filippine), il ripristino dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi (1967), l'istituzione della Commissione Pontificia *Iustitia et Pax* (1967), l'enciclica *Populorum progressio* (1967), la Lettera *Octogesima adveniens* (1971), e vari documenti e interventi ecclesiali successivi in materia sociale.

QUARTO MOMENTO comincia con l'elezione di Giovanni Paolo II (16 X 1978) e dura fino ad oggi. Negli interventi papali – e proporzionalmente in quelli delle conferenze episcopali e dei Sinodi dei Vescovi – più che il carattere di trattati dottrinali spicca quello di messaggi, di appelli, a volte persino di manifesti lanciati a credenti e non credenti, sia pure su base dottrinale e descrittiva dei fenomeni sociali. Si potrebbe dire che si è giunti al momento *profetico* della predicazione della Chiesa in materia sociale, forse anche in corrispondenza con una diffusa insofferenza per la „dottrina sociale”, di cui viene messa in discussione non solo la legittimità, ma anche l'esistenza.

Un testo molto importante a quest'ultimo proposito, redatto nel 1978, ma pubblicato solo nel 1991, è una intervista *Sulla possibilità della dottrina sociale della Chiesa*, concessa dall'allora Card. Karol Wojtyła il 26 giugno 1978 al dottor Vittorio Possenti del *Sacro Cuore* di Milano. Il contenuto di questa intervista, ramificato in 30 domande-risposte rispecchia la sensibilità sociale del futuro papa Giovanni Paolo II e contiene in pegno quasi tutte le riflessioni-chiave presenti nelle encicliche e documenti sociali del suo pontificato.

Col Giovanni Paolo II si apre indubbiamente una fase nuova delle sorti storiche della dottrina sociale della Chiesa, dopo la fase della sua crisi all'epoca della *Mater et Magistra*, dopo la fase dei silenzi molto significativi sul suo tema durante il Concilio e subito dopo Concilio, e dopo la fase delle sue contestazioni violente nell'Europa e nell'America Latina.

Molti scienziati sono consapevoli che la dottrina sociale della Chiesa durante il pontificato di Giovanni Paolo II, e grazie alla sua personalità, non solo ritrovò una sua propria coerenza e l'identità, ma anche raggiunse un alto livello dell'influsso e dell'espansione. Ne sono prove: un forte ritorno alla rivendicazione dei diritti dell'uomo che portarono agli avvenimenti in Polonia e nell'Europa Centrale e Orientale dall'agosto 1980 ad oggi, la caduta dei due principali blocchi militari ed economici, la caduta dell'URSS e del Patto di Varsavia, la fine della guerra fredda, la caduta del muro di Berlino e l'annullamento del trattato di Yalta accompagnato dal processo di consolidamento della NATO e dell'Unione Europea.

Riassumendo, le idee fondamentali della dottrina sociale della Chiesa dal 1891 ad oggi, più o meno accentuate nei diversi documenti e imperniati al diritto naturale e al Vangelo, sono le seguenti: il valore e i diritti dell'uomo-persona; la necessità di costruire una società ordinata e pacifica; il valore positivo della cultura, dell'inculturazione, del dialogo, del progresso, e dello sviluppo sociale e, infine, la funzione magisteriale della Chiesa, non estranea ai problemi umani e al progresso, ma „esperta in umanità”, nell'evoluzione e costituzione della nuova società. Questa funzione è anche il principale servizio di cui abbia bisogno la società, perché le assicura la superiore oggettività della verità, senza la quale è illusoria la giustizia e impossibile la convivenza nella prosperità e nella pace.

BIBLIOGRAFIA. La Bibliografia annessa al presente articolo contiene i documenti ecclesiali e le pubblicazioni degli specialisti in materia sociale che almeno in parte rispecchiano cronologicamente lo svolgimento dei contenuti dell'insegnamento sociale della Chiesa. Le sigle aiutano a citare nel testo i riferimenti più importanti. Naturalmente, la presente Bibliografia non pretende in nessun modo ad essere completa o rappresentativa, perché la letteratura in materia è molto più vasta.