

Ewa KOZERSKA*

Etyka gospodarcza w dobie globalizacji w ujęciu Benedykta XVI

Wokół zagadnień natury ekonomicznej toczą się współcześnie ideowe spory, w których chętnie przywołuje się dowody (w tym szczególnie dane statystyczne) mające świadczyć o efektywności lub jałowości określonych praktycznych rozwiązań oraz ich wpływie na majątność pewnych krajów czy nawet kondycję ekonomiczną w skali globalnej. Obecnie na świecie dominują w tym zakresie dwa stanowiska. Na jednym biegunie znajdują się zwolennicy różnych mutacji państwa opiekuńczego, z tendencją do zwiększonego interwencjonizmu oraz protekcjonizmu gospodarczego. Na drugim zaś propagatorzy neoliberalnych postulatów, pozostający w pozycji defensywnej, zwłaszcza z racji nie do końca uprawnionych zarzutów o wywołanie poważnego w skutkach kryzysu z 2008 roku. Niemała część prowadzonych polemik sprowadza się do analizy *stricte* formalnych, gospodarczo-finansowych i administracyjnych mechanizmów, która – w połączeniu z treścią programów politycznych – pozwala wynajdywać nowe bodźce ekonomiczne i wdrażać je, a także poprawiać już istniejące. Ich pozytywnym celem ma być zasadniczo osiągnięcie zadowalającego społecznie dobrobytu oraz poprawa bezpieczeństwa materialnego konkretnych państw czy nawet światowej gospodarki. W rzeczonym, istotnym dla zdolności majątkowej jednostek i społeczeństw, dyskursie odnotować należy również intelektualny wkład Kościoła rzymsko-katolickiego. Należy zauważyć, że ta wspólnota religijna, zwłaszcza od XIX wieku, wykazywała żywe, choć trzeba przyznać zróżnicowane (od wrogości i rezerwy do ideowej weryfikacji) zainteresowanie proponowanymi oraz realizowanymi – w obrębie najpierw europejskich wspól-

* Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Opolski,  ORCID 0000-0003-0820-9039, e-mail: ekozerska@uni.opole.pl.

not politycznych, a następnie także poza tym kontynentem – założeniami porządków gospodarczych¹. Wówczas już stopniowo zaczęto dostrzegać wagę tego zagadnienia w kontekście kształtowania społecznych i politycznych stosunków interpersonalnych, a także międzypaństwowych. Co znamienne, to właśnie aspekty społeczno-gospodarcze stały się kluczową inspiracją do formowania się z końcem XIX wieku, wraz z nastaniem pontyfikatu Leona XIII, katolickiej nauki społecznej, która z czasem przybrała kształt doktryny polityczno-prawnej². Niewątpliwie jej osiągnięcia poznawcze, stawiane twierdzenia i propozycje zmian miały od tej pory za zadanie sprostać dynamicznym wyzwaniom czasu. Stała się w pewnej mierze nauką normatywną, która z perspektywy chrześcijańskiej ujmowała społeczeństwo, gospodarkę, politykę i prawo, a także ich wzajemne zależności³. O ile jednak rozważania Stolicy Apostolskiej aż do czasów pontyfikatu Jana Pawła II oscylowały głównie wokół sporu między klasycznymi formami gospodarowania – kapitalistycznym i socjalistycznym (również w wersjach totalitarnych reżimów), o tyle od II poł. XX wieku do współczesności równocześnie uległy rozszerzeniu i w polu widzenia papieżstwa pojawiły się różne modele stanowiące wynik kompilacji liberalno-lewicowych pomysłów. Co równie istotne, okoliczności światowego konfliktu zbrojnego, powojennych procesów dekolonizacyjnych oraz zimnowojennej doktryny spowodowały, zwłaszcza od doby pontyfikatu Piusa XII, że złożone problemy natury ekonomicznej, obok politycznych, zyskiwały na znaczeniu także w pozaeuropejskiej perspektywie. Od tamtej pory realia unaocznily papieżstwu, że rozważania nad kwestią społeczną muszą przybrać wieloaspektowy, światowy wymiar⁴. Wyraźnie globalnego rysu nabrała nauka społeczna Kościoła w okresie spr-

¹ M. Luszczynska, *Własność, wolność, jednostka. Kościół katolicki wobec podstawowych wartości liberalizmu*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 2009, z. 3: *Własność – idea, instytucje, ochrona*, s. 80–82.

² Odsyłam do publikacji omawiającej w pełnym spektrum pontyfikat Leona XIII autorstwa M. Sadowskiego, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Wrocław 2002. Godzi się nadmienić, że papieżstwo przy sporym udziale wybitnych świeckich i duchownych teologów występowało już w połowie XIX wieku z nierzadko twórczymi oraz wybiegającymi w przyszłość, choć wybiórczymi, postulatami ekonomicznymi. Niejednokrotnie też zasadnie oceniało pewne ideowe oraz praktyczne przejawy tego aspektu bytu ludzkiego we współczesnych realiach (głównie założenia marksistowskiej i kapitalistycznej doktryny). Przykładnie też inicjowało i rozwijało liczne charytatywne przedsięwzięcia służące poprawie materialnej i zawodowej sytuacji najuboższych grup społecznych. Wszelstronnie o wybitnych prekursorach katolickiej nauki społecznej: K. Domagalski, *Pionierzy katolickiej nauki społecznej*, Ząbki 2000. Por. też Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 27, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.pdf (dostęp: 10.10.2018).

³ J. Thesing, *Czy katolicka nauka społeczna jest konserwatywna?*, [w:] *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz i S. Sowiński, Wrocław 2004, s. 110–118.

⁴ G. Schwaiger, *Papstum und Päpste im 20. Jahrhundert*, München 1999, s. 271–305; *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, red. K. Chojnicka i W. Kozub-Ciembroniewicz, Kraków 2000, s. 292; Z. Zieliński, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1999, s. 388.

wowania urzędu papieskiego przez Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i nadal pozostaje w optyce nauczania obecnego papieża Franciszka.

Warto również zauważyć, że nauka Kościoła, zaliczana do konserwatywnych nurtów⁵, spotyka się w aspekcie gospodarczym z zarzutem, głównie ze strony środowisk o proweniencji liberalnej i socjalistycznej, nieaktualności jej propozycji, jak i – nie bez racji – braku spójnego, oryginalnego namysłu intelektualnego⁶. Ufundowana niewątpliwie na statycznej filozoficznej i aksjologicznej argumentacji chrześcijańskiej, rzeczywiście wykazuje skłonność do formułowania dość ogólnikowych i nie zawsze precyzyjnych uwag natury ekonomicznej. Godzi się też podkreślić, że niedomagania czy nawet uprzedzenia i stronniczość widoczne w ewoluującym jednak stanowisku Kościoła w rzeczonych materii, wynikały z jednej strony ze słabej orientacji w pełnym przeglądzie wiodących teorii ekonomicznych, a z drugiej – jak można przypuszczać – z przyjętego założenia, że jego aspiracją nie jest przedstawienie gotowego idealnego programu⁷. Urząd Nauczycielski Kościoła, zajmując się tą tematyką, konsekwentnie, jak w przypadku pozostałych społecznych kwestii, ma na celu przede wszystkim wyartykułowanie humanitarnego wymiaru każdej z tych ważkich sfer bytu jednostkowego oraz wspólnotowego⁸. Ten istotny w nauce papieża paradygmat powodował,

⁵ Interesujących spostrzeżeń na temat ideowego przenikania się konserwatyizmu i chrześcijaństwa dostarczają autorzy zbioru publikacji *Religia i konserwatyzm...*, s. 13–246. Na uwagę zasługuje tu szczególnie artykuł poświęcony rozważaniom o konserwatyzmie w kontekście nauk społecznych autorstwa H. Jurosa, *Konserwatyzm jako wyzwanie nauk społecznych?*, [w:] *Religia i konserwatyzm...*, s. 102–109.

⁶ Niedostatek i niesamodzielnosc ideowa teorii ekonomicznych proponowanych przez konserwatystów dostrzegł wybitny ich polski przedstawiciel J. Bartyzel, *Ład i wolność*, [przedmowa do:] T. Juszczyk, *Ordoliberalizm. Historia niemieckiego cudu gospodarczego*, Warszawa 2010, s. 7. Warto jednak w tym kontekście marginalnie zasygnalizować kwestię, która poniżej będzie rozwijana, że w znaczącym stopniu na konserwatywno-chrześcijańskich korzeniach zaczął się kształtować od lat 20. ubiegłego wieku słabo doceniony i wykorzystany nurt myślowy zwany ordoliberalizmem. Jego zwolennicy odnotowali realny sukces w postaci niemieckiego projektu społecznej gospodarki rynkowej.

⁷ Jak się wydaje, jedynym papieżem, który odważył się zaproponować (bez wnikliwych wskazówek) swoisty model ustroju społeczno-gospodarczego był Pius XI. W encyklice *Quadragesimo anno* z 15 V 1931 r. wyłożył koncepcję korporacjonizmu chrześcijańskiego, która miała stanowić opozycję do faszystowskiego korporacjonizmu państwowego, jak i alternatywę liberalnych rozwiązań gospodarczych obwinianych za światowy kryzys 1929 r. Pomysł ten w zasadzie ideowo opracowany przez XIX-wiecznych myślicieli skupionych wokół tzw. Koła Königswinter, skazany był na porażkę m.in. z racji zbyt dużych i nieuprawnionych skojarzeń z włoskim modelem. Ponadto próby jego wcielenia w życie niepomyślnie odczuli mieszkańcy Hiszpanii, Portugalii i Austrii. Szerzej: E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005, s. 116–131; J. Bartyzel, „Kismet” zrezygnowanego konserwatysty, „Myśl Konserwatywna”, <http://myslkonserwatywna.pl/prof-bartyzel-kismet-zrezygnowanego-konserwatysty/> (dostęp: 20.11.2018). Być może nieudana inicjatywa Piusa XI spowodowała, że jego następcy nie podjęli się ambitnego zadania przygotowania spójnego chrześcijańskiego projektu gospodarczego.

⁸ Zgodnie z tezą niemieckiego teologa, o którym będzie jeszcze poniżej mowa, kardynała Josepha Höffnera, katolicka nauka społeczna „nie jest zbiorem praktycznych wskazówek koniecznych dla rozwiązywania kwestii społecznej ani umiejętnym wyborem pewnych odkryć nowoczesnej so-

że do określenia stosunków społeczno-gospodarczych, analogicznie politycznych, pojawiła się potrzeba przypomnienia istoty natury ludzkiej i okalającego ją systemu wartości. Punktem odniesienia w przyjętej przez papieżstwo teologiczno-filozoficznej refleksji była swoista koncepcja antropologiczna, która postrzegła jednostkę ludzką jednocześnie w kategoriach osobowych i eschatologicznych. Takie jej ujęcie, zwłaszcza w konfrontacji z liberalną ideą atomistyczno-mechanistycznego indywiduum⁹ oraz z marksistowską koncepcją traktującą człowieka jako egzemplarz gatunkowy, a także z historycznie uwarunkowaną funkcją stosunków społecznych¹⁰, miało na tym tle wyróżniać doktrynę Kościoła. Co znamienne, szczególnie skrajne przejawy lekceważenia, a wręcz upodlenia osoby ludzkiej dostrzegało papieżstwo w działaniach reżimów totalitarnych. Te tragiczne doświadczenia jeszcze bardziej wzmocniły narrację Stolicy Apostolskiej w przedmiocie wrażliwości humanitarnej¹¹ i ukierunkowały, począwszy od pontyfikatu Piusa XII, katolicką naukę społeczną ku personalizmowi chrześcijańskiemu¹². Rzeczona idea promowała swoistą filozofię osoby ludzkiej, ufundowaną na niezbywalnej i niepowtarzalnej godności człowieka, której prawdziwy sens może nadawać transcendencja chrześcijańska. Z niej wyprowadzono podmiotowe

ejologii, które można wykorzystać do chrześcijańsko-społecznego szkolenia, [...] jest całością prawd społeczno-filozoficznych (odwołujących się do społecznie ukierunkowanej ludzkiej natury) i społeczno-teologicznych (wynikających z chrześcijańskiego porządku zbawienia), co pozwala na stosowanie ich w określonych warunkach historycznych”. Stanowi integralną część chrześcijańskiej nauki o człowieku „obejmując zarówno ontologię, jak i dyscypliny normatywne”. J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, wyd. 8, Kevelaer 1983, s. 19, 21, cyt. za: Z. Waleszczuk, *Josepha Höffnera rozumienie katolickiej nauki społecznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2008, nr 1, s. 43.

⁹ Warto wspomnieć, że wprawdzie iusnaturalistyczna idea indywiduum zaistniała w hobbsofskiej myśli antropologicznej, to jednak jej twórcy ze względu na pozostałe założenia filozofii politycznej w żadnej mierze nie można umiejscowić w tradycji liberalnej. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005, s. 127–249. Jednocześnie przypomnienia wymaga fakt, że liberalna koncepcja przyrodzonych podmiotowych praw należnych rozumnej jednostce, wypracowana przez prekursora tego nurtu Johna Locke’a, pozostaje zbieżna z chrześcijańskim poglądem uzasadniającym prawa człowieka, z zastrzeżeniem, że w ujęciu religijno-moralnym podkreśla się zakorzenienie uprawnień ludzkich w eschatologicznym wymiarze ich bytu. M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010, s. 35, 47–62.

¹⁰ Szerzej o koncepcji jednostki: A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965; A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000, s. 69–74.

¹¹ Stanowisko papieżstwa wobec totalitaryzmów: E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo...*, s. 154–266; G. Sale, *Hitler, Stolica Apostolska i Żydzi. Dokumenty z tajnego archiwum watykańskiego odtajnione w 2004 r.*, Kraków 2007, s. 176–188; *Pius XII. Papież w epoce totalitaryzmów. Historiografia i polityka*, red. M. Kornat, Kraków 2010.

¹² Pojęcie personalizmu po raz pierwszy użyte było przez protestanckiego teologa Friedricha Schleiermachera w jego dziele (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Leipzig 1868) w kontekście Boga osobowego, ale upowszechniło się w środowiskach katolickich, a szczególnie w nauce społecznej Kościoła za sprawą Emmanuela Mouniera i Jacques’a Maritaina. Zob. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 327–345; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 559–585; *Doktryny polityczne...*, s. 293–294.

prawno-moralne uprawnienia jednostki do aktywności we wszelkich społecznych, politycznych i gospodarczych płaszczyznach oraz jej roszczenie wobec innych prywatnych i publicznych podmiotów o ich respektowanie¹³. Co więcej, w założeniach nauki Kościoła osobowość bytu ludzkiego, jak zauważył wybitny polski teolog Mieczysław Krapiec, w szczególny sposób wyróżniają następujące znamiona: zdolności poznawcze, miłość, wolność – pozwalające rozpoznać człowieka na tle reszty przyrody, oraz podmiotowość wobec prawa, zupełność (jako samoistność) i godność – decydujące o jego transcendencji względem społeczności¹⁴. Wspomniane kategorie filozoficzne (i aksjologiczne), dopełniając charakterystykę ludzkiej natury, stały się ważnym przedmiotem refleksji w katolickiej nauce społecznej i ze zmieniającym natężeniem akcentowane przez poszczególnych papieży traktowane są jako miernik indywidualnej i zbiorowej działalności ludzkiej. Papiestwo przez ich pryzmat dokonywało zróżnicowanych i niejednokrotnie ewoluujących w swej wymowie ocen określonych systemów ekonomicznych, a także udzielało porad w kwestii ich przeorganizowania lub wręcz odrzucenia. W tym zakresie, podobnie jak w stosunku do sfery politycznej, Kościół domagał się chrześcijańsko-etycznej wrażliwości, która w przeszłości, jak i współcześnie – w jego uznaniu – spotykała się na poziomie ideowo-pragmatycznym z niezrozumieniem, ale – co bardziej godne odnotowania – zaczyna być z dużym natężeniem wypierana przez systemy wartości o relatywistycznych oraz utylitarystycznych konotacjach. W przekonaniu papiestwa te niepokojące przejawy mentalności ludzkiej znacząco sprzyjają poważnym nadużyciom lub niedomaganiom w przestrzeni społeczno-gospodarczej. Uwidaczniają się zwłaszcza w utrzymujących się czy nawet pogłębiających się lokalnych i międzynarodowych napięciach związanych z diametralnymi różnicami zamożności oraz nowymi formami wyzysku i ubóstwa.

Nieodzowność etyki chrześcijańskiej w sferze społeczno-gospodarczej (jak i politycznej) jest, jak się wydaje, ciągle obecnym, a nawet wyraziście eksponowanym przedmiotem refleksji Kościoła. W niniejszym artykule uwaga zostanie skierowana na poczynione w tej kwestii rozważania papieża Benedykta XVI (Josepha Ratzingera). Zasadniczo w rzeczonym obszarze w myśli tego papieża można dostrzec kontynuację poglądów jego dwóch poprzedników, Pawła VI i Jana Pawła II. Jego zamysłem była aktualizacja założeń katolickiej nauki społecznej w kontekście zarówno diagnozy stanu rozwoju duchowego i materialnego ludzkości, jak i zaproponowanie ulepszenia pewnych mechanizmów służących temu celowi¹⁵. Stanowisko Bene-

¹³ M. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne. Dzieła*, t. X, Lublin 1999, s. 125–146. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001; F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 133–142; M. Sadowski, *Godność człowieka...*, s. 11–46.

¹⁴ M. Krapiec, *Człowiek...*, s. 133.

¹⁵ W aspekcie trafności oceny dynamicznych przemian ekonomicznych (i ich aktualności) szczególną atencją Benedykt XVI darzył wywody Pawła VI, którego encyklika *Populorum Progressio*

dykta XVI ujawnione w tym temacie jest o tyle godne uwagi, o ile papież ten podjął się weryfikacji kondycji globalnej gospodarki w warunkach kolejnej, po wielkim krachu giełdowym w 1929 r., fali kryzysu zapoczątkowanego w 2008 r. W swoich oficjalnych wystąpieniach papież ten skupił się przede wszystkim na analizie nieuniknionych wybranych globalistycznych tendencji, a także ich pozytywnych i negatywnych efektów, uwidocznił szeroko we wszechstronnie ujmowanej sferze gospodarczo-społecznej. Analizy tych procesów dokonał ze względu na najistotniejszą w jego przeświadczeniu w nauce społecznej kwestię antropologiczną. Troska o prawdziwy zintegrowany rozwój każdej jednostki w zglobalizowanym świecie stanowiła zatem punkt wyjścia papieskiej refleksji wyrażonej głównie w encyklice *Caritas in veritate*¹⁶.

Warto też przyrzeć się poglądom Benedykta XVI na gospodarkę w kontekście ewentualnego ich podobieństwa do propozycji wysuwanych w środowisku ordoliberalistów (zw. też liberałami konserwatywnymi). Co ciekawe, nurt ten narodził się w jakiejś mierze w związku z kryzysem 1929 r. oraz popularnością koncepcji interwencjonistycznych i etatystycznych, będących odpowiedzią na ów kryzys. Był reprezentowany głównie przez ekonomiczną szkołę zwaną fryburską, która poszukiwała swoistych wzorców w ideach zakorzenionych w konserwatyźmie, w tym w chrześcijańskich założeniach filozoficzno-teologicznych na czele z postulatami społecznymi Leona XIII i Piusa XI, ale też w socjalnym liberalizmie. Jego apologety doprowadzili nawet do wcielenia tych zasad po II wojnie światowej w Niemczech Zachodnich i przysłużyli się do cudu gospodarczego państwa znajdującego się wówczas w trudnej sytuacji¹⁷. W tym klimacie wzrastał i bezpośred-

(26 marca 1967 r.), zwana traktatem o prawie do rozwoju narodów ubogich, miała odegrać epokową rolę przyrównaną do doniosłości przekazu *Rerum Novarum* datowanej na 15 maja 1891 r. Podkreślał też wkład nauczania Jana Pawła II wyrażony w tym przedmiocie w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987 r.): Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate” – o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Kraków 2009, nr 8; Szerzej o encyklice Leona XIII *O kwestii robotniczej*, zob. M. Sadowski, *Państwo...*, s. 110–148 oraz społecznym nauczaniu papieża: R. Charles, D. Maclaren, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru watykańskiego II*, Poznań 1995, s. 329–397.

¹⁶ O. Bazzichi, *Caritas in veritate: Współpraca rodziny ludzkiej*, „Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2011, nr 2, s. 180–181 oraz T. Głuszak, *Elementarne wprowadzenie do lektury encykliki społecznej Benedykta XVI Caritas in veritate*, „Studia Gnesnensia” 2011, t. 25, s. 328.

¹⁷ Pojawienie się ordoliberalnej teorii było efektem dynamicznych przemian gospodarki kapitalistycznej i rosnącego w siłę etatystycznego, centralistycznego modelu państwa. Niepokojących zmian dopatrywano się m.in. w: koncentracji produkcji i kapitału, piętrzących się konfliktach na tle organizacji rynku i podziału dochodu narodowego, rozwoju ruchu robotniczego, związków zawodowych i lewicowych partii politycznych. Ordoliberalizm stał się prądem, który usytuował się między leseferystyczną a kolektywistyczną koncepcją państwa. Zwany też jest trzecią drogą. Wśród wybitnych jego przedstawicieli należy wyróżnić Wilhelma Röpkego i Aleksandra Rüstowa, którzy przede wszystkim dostarczyli temu nurtowi filozoficzno-moralnego podłoża, Waltera Euckena i Franca Böhma, którzy uzupełnili go rozważaniami ekonomicznymi, oraz Alfreda Müllera-Armacka i Ludwiga Erharda, których postulaty stanowiły praktyczne skrzydło doktryny. R. Skarżyński, *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX w.*, Warszawa 2002, t. 2, s. 126–129.

nio doświadczał skutków tego programu przyszedł papież Joseph Ratzinger, a zatem choćby na poziomie intuicji postulaty ordoliberalistów mogły stanowić dla niego twórczą inspirację. Ponadto potwierdzenia tezy o możliwości przenikania pomysłów reprezentantów tego nurtu do etyczno-gospodarczych dociekań Benedykta XVI należy doszukiwać się w niewykluczonej znajomości przez tego bez wątpienia czytanego teologa publikacji naukowych autorstwa kardynała Josepha Höffnera. Ów dostojnik kościelny był wybitnym teologiem, socjologiem, etykiem i ekonomistą, zaliczanym do czołowych przedstawicieli katolicyzmu społecznego XX wieku w Niemczech, a także pełnił funkcję przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec w latach 1976–1987. Bezsprzecznie bogaty dorobek badawczy tej wybitnej postaci niemieckiego Kościoła katolickiego, zawierający odniesienia do publikacji twórców i propagatorów ordoliberalizmu¹⁸, jak również jego osobisty wpływ na wdrożenie programu rentowego w Niemczech w okresie realizacji społecznej gospodarki rynkowej, aktywny udział w obradach plenarnych Vaticanum Secundum i wreszcie zaangażowany udział w strukturach niemieckiego Kościoła, mogą dobitnie świadczyć, że jego działalność i poglądy naukowe nie tylko były znane Josephowi Ratzingerowi (później Benedyktowi XVI), ale mogły wpłynąć na formację intelektualną papieża w przedmiocie społeczno-gospodarczego porządku¹⁹.

Przechodząc do poszukiwania podobieństw między analizami dokonanymi przez niejednolity ideowo nurt ordoliberalistów a spostrzeżeniami Benedykta XVI, należy zaznaczyć, że już w krytycznych uwagach dotyczących odległych czasowo uwarunkowań gospodarczych pojawia się paralelność. Oba stanowiska są zbieżne w dystansowaniu się do liberalnych, jak i kolektywistycznych²⁰ rozwiązań społeczno-gospodarczych oraz politycznych.

¹⁸ W jego publikacjach można znaleźć odwołania nie tylko do scholastyki, postulatów szkoły z Salamanki w kwestii hiszpańskiej etyki kolonialnej, o prawie naturalnym i godności ludzkiej, ale też do idei propagowanych przez czołowych ordoliberalistów takich jak A. Rüstow (*Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, [sl.] 1945) czy W. Eucken (*Die zietliche Lenkung des Wirtschaftsprozesses und der Aufbau der Wirtschaftsordnungen*, Jena 1944), pod którego kierunkiem naukowym obronił pracę doktorską (jedną z czterech) z zakresu nauk ekonomicznych.

¹⁹ Godzi się w tym miejscu wspomnieć, że obaj niemieccy duchowni mieli wiele okazji nie tylko do spotkań duszpasterskich, ale i też intelektualnych, czego dobitnym przykładem był ich wspólny udział w wyjątkowym sympozjum pt. „Kościół i ekonomia w odpowiedzialności za przyszłość gospodarki światowej”, które odbyło się 21–24.11.1985 r. na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana w Watykanie z udziałem papieża Jana Pawła II. Wzięło w nim udział około 400 przedstawicieli Kościoła, świata biznesu, nauki i polityki z prawie 40 krajów. Organizacja konferencji była wynikiem współpracy Papieskiej Rady Świeckich, Międzynarodowego Stowarzyszenia Uniwersytetów Katolickich, Instytutu Biznesu Niemieckiego i Fundacji Konrada Adenauera. Jej pokłosiem zaś jest publikacja, w której znajdują się artykuły m.in. J. Höffnera, *Die Weltwirtschaft im Licht der Katholischen Soziallehre* oraz J. Ratzingera *Marktwirtschaft und Ethik*, [w:] *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, red. L. Ross, Köln 1986, s. 17–24, 25–28.

²⁰ Dla ordoliberalistów kolektywistami byli zwolennicy centralnie planowanej gospodarki, jak i propagatorzy monopolizmu gospodarczego (m.in. członkowie karteli, korporacji, kooperacji finansowych, których W. Röpke nazywał „prywatnymi kolektywistami”). W. Röpke, *Civitas humana*,

Jednocześnie w odróżnieniu od ordoliberalów papież nie dyskredytował upowszechnionego w jego czasach państwa opiekuńczego i tym samym nie kojarzył go pejoratywnie, tak jak w przypadku zwolenników rzeczowego nurtu, z etatyzmem gospodarczym²¹. Podkreślenia wymaga też fakt, że obie krytyczne postawy wobec państwa „stróża nocnego” oraz centralistycznego modelu zarządzania wyrastały z przekonania, że zaznaczone systemy, każdy w swoisty dla siebie sposób, doprowadziły do kryzysu społecznego, który przejawiał się w degradacji kulturowo-duchowej i moralnej. Z jednej strony przyczyn tego ważkiego socjologicznego problemu papież i ordoliberalowie doszukiwali się w promowanym przez liberalizm racjonalizmie, indywidualizmie, utylitaryzmie i nazbyt optymistycznej ufności w postęp, które to doprowadziły w ich mniemaniu do zapanowania relatywizmu, sekularyzacji, upadku autorytetów, atomizacji społeczeństw oraz zaniku więzi wspólnotowych. Diagnozowali, że leseferystyczna wiara w samodzielność, spontaniczność *homo oeconomicus* i absolutyzacja samoregulującego się rynku kryły w sobie determinizm sprzyjający autodestrukcji człowieka. Bowiem, jak podkreślał Benedykt XVI, pozytywne w swej istocie prawa rynku dają jednak jednostce pozorną swobodę, ponieważ nie są nieskończone nieograniczone w swoich możliwościach, na co wskazywały przejawy kryzysu w przeszłości (jak dowodzili też ordoliberalowie) oraz w obecnej dobie. Zarówno ordoliberalowie, jak i Benedykt XVI zgodnie dyskredytowali indywidualizm, którego konsekwencją okazała się znacznie bardziej niebezpieczna dla cywilizacji i pokoju na świecie dominacja kolektywizmu. Ów indywidualizm doprowadził do rozpadu społeczeństwa na rzecz agregacji nastawionych na siebie indywidualuów, którą ordoliberalowie nazywali umasowieniem. Z drugiej zatem strony oba stanowiska dowodziły, że marksistowska koncepcja wyzwolenia klasowego połączona z przewyciężeniem antagonizmów majątkowych (przez ordoliberalów szerzej ujmowana jako „umasowienie i proletaryzacja”), w takim samym stopniu jak idea kapitalistycznego indywidualizmu, również traktowała jednostkę w deterministycznych kate-

Erlenbach-Zürich 1949, s. 215; T. Juszczak, *Ordoliberalizm...*, s. 70. Pojęcie kolektywizmu było używane głównie w odniesieniu do spraw gospodarczych, zaś w kontekście politycznych rozwiązań stosowali termin totalitaryzm. W środowisku ordoliberalów można było znaleźć sympatyków silnego i centralistycznie zarządzanego państwa. Tak było w przypadku Alfreda Müllera-Armacka i Franca Böhma, którzy wykazywali skłonność do idei państwa autorytarne, a pierwszy ze wskazanych myślicieli w pewnym okresie życia uległ nawet fascynacji faszyzmem i narodowym socjalizmem. R. Skarżyński, *Od liberalizmu...*, s. 135–136, 148–150, 176.

²¹ Zastrzeżenia ordoliberalów pod adresem keynesizmu wynikały z faktu, że stanowił on mieszaninę gospodarki planowej, państwa dobrobytu, polityki „taniego kredytu”, socjalizmu fiskalnego i polityki pełnego zatrudnienia. W ich uznaniu model promujący kapitalizm państwowo-monopolistyczny wprowadzał chaos w gospodarce i społeczeństwie, znacząco doprowadzając zachodni świat do trwałej inflacji oraz zbyt dużego uspołecznienia inwestycji gospodarczych. Generalnie założenia państwa dobrobytu kojarzyli z niebezpieczną ekspansją idei socjalizmu. T. Pszczółkowski, *Ordoliberalizm. Społeczno-gospodarcza i polityczna doktryna neoliberalizmu w RFN*, Kraków 1990, s. 63–66; R. Skarżyński, *Od liberalizmu...*, s. 176–177.

goriach. W uznaniu ordoliberalów i papieża obie doktryny tworzyły zatem fałszywy obraz nieskrępowanego człowieka i wręcz rywalizowały między sobą w poszukiwaniu nowych form jego zniewolenia²². Co ciekawe, Benedykt XVI konstatował zgodnie z myślą ordoliberalów, że społeczności wychowane w liberalnej tradycji stopniowo wyzbywają się duchowych i moralnych zasad. Dodatkowo pozbawione zewnętrznej kontroli władzy publicznej, podatne są na uległość nierzadko wątpliwym psychicznym i neurologicznym wrażeniom²³, a także na popadanie w konsumpcjonizm. Ich roszczeniowe i niczym nieograniczone dążenie do dobrego samopoczucia i do posiadania toruje z kolei drogę obiecującym ich zaspokojenie kolektywnym ideologiom. Zatem niebezpieczna pułapka liberalnej wolności może doprowadzić do legitymizacji jej przeciwności. Miejsce zindywidualizowanej wolności zajmuje wówczas zabsolutyzowana wspólnota, która nie tylko niszczy kreatywność jednostki, ale poprzez stosowanie wobec niej różnych technik inżynierii społecznej czyni z niej bezwolną zunifikowaną masę²⁴. Jak dowodził Wilhelm Röpke, proces umasowienia niszczył dotychczasowe struktury społeczne, bowiem doprowadzał do dezintegracji takich wspólnot jak sąsiedztwo, rodzina, zawód, gmina i kościół. Zostały one zastąpione sztucznymi, mechanicznymi tworem, w ramach których człowiek odczuwał osamotnienie, izolację, a zarazem stłoczenie²⁵. W mniemaniu ordoliberalów główną negatywną przyczyną umasowienia był wzrost demograficzny²⁶, który łączyli – jak się wydaje – w zbyt uproszczony sposób z postępem technicznym (kojarzonym przez W. Röpkego z „orgią techniki i organizacji”) oraz industrializacją. Procesy te miały w ich uznaniu doprowadzić do niestabilności życia gospodarczego, objawiającej się masową produkcją, tworzeniem monopolii²⁷, koncentracją kapitału, centralizacją, wzrostem wszechświatowej

²² J. Ratzinger, *Marktwirtschaft...*, s. 26; W. Röpke, *Kryzys społeczny czasów obecnych*, Bielany Wrocławskie 1986 oraz T. Juszczak, *Ordoliberalizm...*, s. 58–60.

²³ Ani Benedykt XVI, ani ordoliberalowie nie mieli złudzeń, że pustka duchowa współczesnych im społeczeństw sprzyja upowszechnianiu się płytkiej hedonistycznej postawy, której sekunduje upodobanie do eksperymentowania z seksualnością, poszukiwania ukojenia w psychoanalizie, czy też w alkoholu lub narkotykach. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 77; T. Juszczak, *Ordoliberalizm...*, s. 62–63.

²⁴ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, s. 40–41.

²⁵ T. Juszczak, *Ordoliberalizm...*, s. 63.

²⁶ Przeciwnie zdanie wyrażał Benedykt XVI, który w przyroście naturalnym nie dostrzegał ani problemu cywilizacyjnego, ani ekonomicznego, a wręcz traktował jako ważny aspekt prawdziwego integralnego rozwoju ludzkości z racji, że dotyczył niezbywalnych wartości życia i rodziny. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 29, 44.

²⁷ Uwaga dotyczyła rozrostu monopolii środków produkcji i finansowych, oraz związków zawodowych, które w opinii ordoliberalów zaburzały sprawne funkcjonowanie reguł rynkowych, a w przypadku zrzeszeń zawodowych dodatkowo mankament stanowiły ich dążenia do upolitycznienia spraw pracowniczych. Uważali, że każda z tych form zagrażała bezpieczeństwu socjalnego społeczeństw. Nieco inaczej do tej kwestii ustosunkowywał się Benedykt XVI, który wprawdzie zgodnie był z krytycznymi spostrzeżeniami wobec monopolii kapitałowych i finansowych, zwłaszcza w rea-

wzajemnej zależności, wykorzenieniem przez częste zmiany miejsca ludzi i dóbr, dehumanizacją pracy, socjalną zależnością pracowników najemnych czy wreszcie afirmacją materialistycznego stylu życia²⁸.

O ile jednak ordoliberalowie przede wszystkim koncentrowali uwagę na ocenie kondycji społeczno-gospodarczej Europy, ewentualnie USA, z nateżeniem na problemy Niemiec, o tyle Benedykt XVI usiłował raczej pokazać niedomagania w tym obszarze z perspektywy globalnej. Można zaryzykować stwierdzenie, że wyróżnione powyżej prognozy ordoliberalów w rozważaniach tego papieża w znacznym stopniu zyskały na aktualności, a wręcz ujawniły zwłaszcza w czasach kryzysu pierwszej dekady XXI w., nowe, wcześniej nieznanne oblicza rzeczonych procesów gospodarczych. Benedykt XVI zauważył bowiem, że jeszcze w latach 60. i 70. ubiegłego wieku światowa integracja nie była jeszcze tak zaawansowana i poszczególne państwa mogły w jakiejś mierze oddziaływać na lokalne zachowania gospodarcze. Obecnie zaś suwerenność państw w tym aspekcie została mocno okrojona przez wzrastającą międzynarodową mobilność kapitałów finansowych, materialnych i niematerialnych środków produkcji oraz wymianę handlową. Zasadniczo papież ten, nie oceniając jednoznacznie samej idei globalizacji, gdyż, jak słusznie stwierdził „[...] nie jest ani dobra, ani zła. Będzie tym, co uczynią z niej osoby”²⁹, kwestionował dominujące tendencje światowego porządku gospodarczego. Twierdził, że w imię realizacji zasad popytu i podaży współcześnie koncentruje się uwagę tylko na dbałości o postęp techniczny, na zapewnianiu jego instytucjonalnej infrastruktury, czy wreszcie na pobudzaniu relacji o czysto merkantylnym charakterze. W *Caritas in veritate* zwrócił uwagę przede wszystkim na negatywne skutki, których przejawy częściowo uwidoczniły się już podczas kryzysu 1929 r., wywołując w jego uznaniu dramatyczne zniekształcenia aktualnych stosunków społeczno-gospodarczych i politycznych. Doszukiwał się ich w połączonych ze sobą sprawach natury gospodarczej, czyli m.in.: w nieokiełznanym postępie techniki, w nazbyt spekulatywnej i wydatkowej polityce finansowej, w łupieżczej eksploatacji zasobów naturalnych, w błędnych strategiach ponadnarodowych korporacji oraz lokalnych przedsiębiorstw sprzyjających osłabieniu ochrony praw pracowniczych (w tym aktywności związków zawodowych), zabezpieczeń i pomocy socjalnej, w zwiększeniu w skali światowej i lokalnej różnic majątkowych. I dalej – w kwestiach natury politycznej: w często prowokowanej lub nieprawidłowo sterowanej migracji, w ujawnionej w państwach ubogich, jak i bogatych korupcji i bezprawiu, w niewłaściwie ukie-

liach o charakterze ponadnarodowym, natomiast w odniesieniu do związków zawodowych uznawał, że są niesłusznie dyskryminowane prawnie. Z racji ujawnianych niedomagań w zakresie ochrony interesów pracowniczych (zwłaszcza w krajach słabo rozwiniętych), postulował wzmocnienie ich rangi również w skali międzynarodowej. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*..., nr 25, 64.

²⁸ T. Juszczak, *Ordoliberalizm*..., s. 64.

²⁹ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*..., nr 42.

runkowanej i spożytkowanej po stronie darujących i otrzymujących pomocy międzynarodowej. Wreszcie – w wymiarze socjologicznym: w wybiórczym i schematycznym posługiwaniu się wiedzą (głównie humanistyczna), w homogenizacji kultur, w nowych formach ubóstwa wynikających z rozrzuconego, konsumpcyjnego modelu życia (samotność, depresja, „życie na kredyt”, słabość do używek)³⁰. Papież jednocześnie zastrzegł, że instytucja kościelna nie ma aspiracji do wskazywania technicznych rozwiązań gospodarczych czy też wtrącania się w tym zakresie do polityki poszczególnych państw, ale uznał potrzebę wykazania nieprawidłowości w funkcjonowaniu procesów globalnych i wskazania możliwości ich zaradzenia³¹.

Kreślone przejawy kryzysów społeczno-gospodarczych i politycznych powodowały, że zarówno ordoliberalowie, jak i Benedykt XVI poszukiwali kluczowego remedium, które może skutecznie przewyciężyć niedostatki na poziomie ideowego i praktycznego wymiaru egzystencji ludzkiej. Jednocześnie wskazywali na chrześcijańską moralność, na której zresztą ufundowana została cywilizacja Zachodu³². Twierdzili, że tylko na jej podłożu można skutecznie doprowadzić do odbudowania podstaw porządku spo-

³⁰ Spostrzeżenia Benedykta XVI w kwestii bezpośredniej korelacji między cywilizacyjnym postępem techniki, instytucjonalizacją gospodarki czy konsumpcyjnym modelem życia a nadmierną eksploatacją dóbr naturalnych, wzrostem ubóstwa oraz różnic majątkowych są zbyt uproszczone i niekoniecznie znajdują faktyczne odzwierciedlenie. Analiza szeregu złożonych i rozciągniętych w czasie czynników około gospodarczych nie jest w stanie ukazać prawdziwego stanu ubóstwa czy też dowieść zależności między tempem postępu a nierównościami społecznymi i wzrostem biedy. E. Kozerska, T. Scheffler, *Ocena współczesnej kultury Zachodu w nauczaniu Benedykta XVI (Josepha Ratzingera)*, „Politeja. Pismo Wydziału Stosunków Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2015, nr 9 (39), s. 314–315. Zresztą pod koniec ubiegłego wieku w wywiadzie udzielonym P. Seewaldowi jeszcze jako kardynał stwierdził, że zbyt słabo zna się na ogólnosiątkowej sytuacji gospodarczej. Jednocześnie słusznie wówczas zauważył, wieszcząc negatywne skutki występujących zachowań gospodarczych, że „żyjemy w sieci fikcji i sprzeczności, które nie mogą trwać w nieskończoność” i w dłuższej perspektywie mechanizmy ekonomiczne będą wymagały korekty. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiąclecia. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997, s. 235.

³¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*..., nr 9, 11, 14, 19–225. Co więcej, papież wątpiewał w jakość etyczną i koncepcje antropologiczne promowane współcześnie przez w zasadzie sprzeczne sobie ideologie. Na jednym biegunie usadowił, podobnie jak Paweł VI, nieprzewidywalny w nadużyciach przyrody, pozbawiony kontroli społecznej i politycznej zabsolutyzowany technokratyzm, na drugim zaś uznawane za nietykalne tabu, krzewiące powrót do pierwotnego stanu natury i kontestujące osiągnięcia nauki utopijne antyświeceniowe nurty ekologiczne. Oba modele kreujące różny ogląd postępu, w gruncie rzeczy nie są (lub są zbyt słabo) poddawane instytucjonalnej kontroli, a tym bardziej ocenie moralnej.

³² Przypomnijmy, że o negatywnych skutkach liberalnej demokracji pisał już w połowie XIX w. wybitny przedstawiciel liberalizmu sceptycznego A. de Tocqueville w jego uznanym dziele *O demokracji w Ameryce*, t. 1–2, Kraków–Warszawa 1996. Dostrzegał on potrzebę odwołania się do religijnej moralności i tradycji jako podstawy budowania prawdziwych społecznych i politycznych relacji. E. Kozerska, *Tocqueville wobec amerykańskiej demokracji społecznej*, „Opolskie Studia Administracyjno-Prawne” 2009, t. 6, s. 213–225. Kwestię tę poruszył również Benedykt XVI podczas pielgrzymki do USA, powołując się na spostrzeżenia francuskiego męża stanu. Benedykt XVI, *Spotkanie z wyznawcami różnych religii w Waszyngtonie* (17.04.2008 r.), <https://opoka.org.pl/nauczanie/nauczanie-benedykta-xvi-przemowienia-i-oredzia> (dostęp: 14.10.2018).

łecznego, od którego zależy stabilny ustrój polityczny i porządek gospodarczy³³. Co też znamienne, oba stanowiska, odwołując się do tej właśnie aksjologii, były tożsame w określeniu statusu jednostki oraz jej relacyjności w obrębie wspólnoty. Uzasadniali konieczność ujmowania człowieka w kategoriach antropologii chrześcijańskiej, co pozwalało im zgodnie z augustyńsko-tomaszową koncepcją traktować go jako naturalnie zakorzeniony we wspólnocie osobowy byt³⁴. W myśl tego ujęcia jednostka poprzez wzajemne relacje i współpracę z innymi podmiotami uczestniczy w kształtowaniu wewnętrznego dobra społeczności. Z racji, iż stanowi integralną część wspólnoty, przynosi korzyści i szczęście wszystkim członkom danej społeczności (zarówno konkretnej społeczności politycznej, jak i całej rodziny ludzkiej)³⁵. Propagując taką ideę, sprzeciwiali się tym samym postrzeganiu człowieka w kategoriach odizolowanego bytu oraz tym bardziej jako elementu przypadkowego, podporządkowanego i wchłoniętego przez bezkształtną masę. Wskazane niepokojące okoliczności traktowania człowieka i jego relacyjności powodowały, że na gruncie chrześcijańskiej antropologii chcieli dokonać sanacji stosunków społecznych³⁶. Uważali bowiem za słuszne odwołanie się do historycznie uprawnionego naturalnego ładu („zamierzonego przez Boga” i zgodnego z rozumną naturą człowieka), którego punktem odniesienia jest metafizyczny porządek. Ten wzorzec obiektywnego porządku, wprost wyartykułowany przez niektórych neoliberałów, nie był w myśli Benedykta XVI tak jednoznacznie określony³⁷. Jednak można stwierdzić, że w odniesieniu do obu punktów widzenia stanowił przeciwieństwo nieakceptowa-

³³ Postulat Benedykta XVI nie był nowym w nauce Kościoła, niemniej jednak dynamicznie przyspieszony od lat 60. XX w. proces sekularyzacji, któremu sekundowała rewolucja kulturowo-obywatelska, nabierał tempa w kolejnych dekadach i stawał się coraz bardziej złożonym oraz krytycznym zjawiskiem w odczuciu poszczególnych papieży (Pawła VI, Jana Pawła II oraz Benedykta XVI), nacownych świadków zachodzących zmian. R. Charles, D. Maclaren, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru watykańskiego II*, Poznań 1995, s. 309; V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Kraków 2000, s. 245; L. Casati, *Tożsamość nauki społecznej w refleksji teologii moralnej*, [w:] *Nauka społeczna Kościoła*, red. S. Pyska, Kraków 1998, s. 117–145.

³⁴ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983, s. 49.

³⁵ Szerzej o relacji jednostka–wspólnota w kategoriach dobra indywidualnego oraz powszechnego: M. Łuszczynska, *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013, s. 93–98; B. Szlachta, *Tomasz z Akwinu*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. K. Chojnicka, M. Jaskólski, Warszawa 2015, t. 6 z suplementem, s. 142.

³⁶ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*..., nr 29; Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 19, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html (dostęp: 30.10.2018); Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 28, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html (dostęp: 30.10.2018). Por. A. Štrukelj, *Christliches Menschenbild bei Papst Benedict XVI*, „Bogoslovni Vestnik” 2012, 72, s. 21–27, <http://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV-72-1-Strukelj.pdf> (dostęp: 20.10.2018).

³⁷ Pojawia się jednak w rozważaniach kardynała J. Höffnera, który w chrześcijańskiej doktrynie społecznej doszukiwał się polityki ładu. W. Waleszczuk, *Josepha Höffnera rozumienie...*, s. 44–45.

nego przez nich poświeceniowego pozytywistycznego ładu, który uznawali jedynie jako emanację przypadkowej i nieprzewidywalnej ludzkiej kreacji. Twierdzili, że ów sztuczny obraz świata był dowodem pychy oraz buntu człowieka przeciw zastanej rzeczywistości³⁸. Ordoliberalowie, tak jak Benedykt XVI, oczekiwali zatem odrodzenia idei społeczeństwa, które składa się z różnych naturalnych i poukładanych wspólnot. Prognozowali, że jego wewnętrzne autonomiczne struktury, tak jak pojedyncze osoby, wsparte na silnych podstawach duchowo-moralnych, są w stanie funkcjonować na rynku i budować *bonum commune*³⁹. Ufali, że postępowanie zgodne z wartościami moralnymi pozwoli wyeliminować, a przynajmniej zminimalizować w gospodarce (jak i polityce) bezwzględną, bezduszną rywalizację czy też monopol określonych grup interesu na rzecz panowania względnej harmonii oraz zintegrowanej współpracy⁴⁰. Zgadzała się zatem, że odpowiednia społeczna orientacja moralna, etyka w biznesie i silne państwo są gwarantami realizacji ogólnospołecznych celów⁴¹.

Stabilizatora społecznych relacji oba stanowiska szukały w ewangelicznych cnotach moralnych. W rozważaniach ordoliberalów jednak nie znajdziemy tak obszernych i szczegółowych wypowiedzi na ich temat, jak to uczyniono z przyczyn oczywistych w nauce Kościoła. Stąd Benedykt XVI reprezentował też i w tym aspekcie bogaty dorobek katolickiej nauki społecznej, która głównie skoncentrowała się na miłości i sprawiedliwości społecznej jako fundamentalnych wartościach zapewniających porządek społeczny, dzięki któremu jest możliwe osiągnięcie prawdziwego dobra wspólnego⁴². Warto jednak podkreślić, że w nauczaniu Benedykta XVI zwłaszcza teologia miłości zajmowała wyjątkową pozycję. Już w pierwszej encyklice *Deus caritas est* (25 grudnia 2005 r.) wydanej w kilka miesięcy po wyborze na tron Piotrowy wyraził, za św. Pawłem, przekonanie o doniosłości, ale też aktualności cnoty miłości w mikro- i makrorelacjach. Akcentował jej ścisłą korelację z prawdą (Objawioną) jako aksjomatem gwarantującym tworzenie dobrego społeczeństwa, a także prawdziwego, integralnego rozwoju ludzkiego w wymiarze prywatnym i publicznym, w tym globalnym. Przez pryzmat idei miłości w prawdzie dowodził, że autentyczny i komplementarny postęp ludzkości musi przede wszystkim przybrać wymiar duchowy. Odnosił go do osoby i otaczającego ją środowiska, w którym jest w sposób natu-

³⁸ T. Juszczak, *Ordoliberalizm...*, s. 54–56; R. Skarzyński, *Od liberalizmu...*, s. 148; J. Ratzinger, *Sól ziemi...*, s. 197–198; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 34.

³⁹ O znaczeniu dobra wspólnego w katolickiej nauce społecznej: M. Sadowski, *Godność człowieka...*, s. 125.

⁴⁰ J. Bartyzel, *Ead...*, s. 10–11.

⁴¹ W kwestii dowartościowania roli państwa: Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 41.

⁴² O roli tych cnot teologicznych w nauce społecznej Kościoła: E. Kozerska, *Państwo...*, s. 41–52.

ralny zakorzeniona⁴³. W uznaniu papieża te nierozdzielne i nieredukowalne względem siebie kategorie myślowe warunkują panowanie *logos* miłości, która pozwala przekraczać kulturowe i historyczne ograniczenia w dialogu różnych płaszczyznach bytu ludzkiego. Tylko miłość otwarta na Absolut pozwala wyjść poza i ponad tak powszechnie panujący egoizm. W przeciwieństwie do coraz bardziej zyskujących akceptację wygodnych utylitarnych czy „produktywistycznych” postaw, w papieskim przekonaniu cnota ta uczy bezinteresowności oraz darowania siebie, co wprost może prowadzić do budowania braterstwa i solidarności wspólnotowej, a także wzrostu poczucia odpowiedzialności społecznej⁴⁴. Papież, eksponując aksjologiczną rolę miłości, nierozdzielnie łączył jej wartość z drugą ważną ewangeliczną cnotą – sprawiedliwością. Wykazując wzajemne zależności tych rudymenarnych zasad, przypominał, że miłość odpowiada za otwartą, ofiarną relację wobec innych osób, a jej pierwszą najmniejszą, integralną część stanowi sprawiedliwość obliująca (w myśl arystotelesowo-tomistycznego określenia) do oddania drugiemu tego, co mu się słusznie należy (zarówno w kategoriach wzajemnej wymiany, jak i dystrybucji). Zgodnie z nauczaniem Benedykta XVI, tylko dzięki sprzężeniu miłości ze sprawiedliwością możliwe jest zagwarantowanie szacunku do słusznych praw osób i społeczeństw. Zobowiązują one jednostkę do pełnego zaangażowania na rzecz dobra powszechnego, które z kolei wzajemnie warunkuje dobro określonych osób, rodzin, grup pośrednich tworzących wspólnotę społeczną. Takie silne podstawy sprzyjają właściwemu kreowaniu rzeczywistości politycznej i gospodarczej. Stanowią nie tylko źródło i cel polityki państwa, ale przede wszystkim stałą miarę jej praktycznego wymiaru, zwłaszcza w zakresie korygowania wszelkich skłonności do ulegania partykularnym interesom lub zapobiegania nadużyciom władzy⁴⁵. W tym kontekście – jak twierdził papież – trwający ówczesnie kryzys powinien sprzyjać refleksji nad sprecyzowaniem roli władzy publicznej. Podobnie jak ordoliberalowie nie wieścił końca państwa, lecz postulował wzmocnienie jego aktywności w polityce krajowej i międzynarodowej, a także potrzebę jego otwarcia na oddolne inicjatywy obywatelskie⁴⁶. Obie cnoty teologiczne miały w ujęciu papieża wpływać na właściwą mental-

⁴³ R. Marx, *Kształtować globalizację w odpowiedzialnej wolności. Wokół encykliki społecznej papieża Benedykta XVI, „Homo Dei”* 2010, nr 4, s. 13; M. Doldi, *Postęp jako fakt duchowy według encykliki „Caritas in veritate”*, „Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2009, nr 6, s. 773.

⁴⁴ Benedykt XVI, *Deus caritas est...*, nr 6–7, 31, tenże, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 2, 4–5; P. Ide, *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*, Kraków 2011, s. 37–38. W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że dwie spośród trzech napisanych przez tego papieża encyklik w tytule odwołują się do miłości.

⁴⁵ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 28; G. Franco, *Von Salamanca nach Freiburg: Joseph Höffner und die soziale Marktwirtschaft*, Paderborn 2018, s. 262–266.

⁴⁶ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 23–25.

ność etyczną, organizację strukturalną oraz kompetencyjną państwa i społeczeństwa. Proponując wzrost znaczenia państwa, miał w zamyśle zgodne z duchem nauki Kościoła (i ordoliberalów też) oparcie relacji politycznych i społeczno-gospodarczych na wywodzonej z ewangelicznych cnót zasadzie pomocniczości i solidarności. Rehabilitując te tradycyjne zasady etyki społecznej, papież miał na uwadze szczególnie potrzebę powrotu do przejrzystości, uczciwości i odpowiedzialności we wszystkich wymiarach aktywności publicznej i prywatnej⁴⁷. Jak się wydaje, wykazywał poparcie dla państwa o zdecentralizowanej strukturze władzy, która na różnych szczeblach administracji i o zróżnicowanych kompetencjach aktywizuje się na rzecz naturalnych wspólnot społecznych. Co więcej, moc tego państwa miała wynikać, jak też postulowali ordoliberalowie, z podporządkowania władzy prawu, które ma stanowić wyraz wspólnego interesu wszystkich obywateli⁴⁸. Papież pokładał zatem nadzieję w sile (moralnej) prawa, które będzie zapobiegać, a przynajmniej ograniczać naciski określonych grup interesu, wyznaczać granice konkurencji i monopoli oraz kształtować ład gospodarczy⁴⁹. Jak twierdził, taki model miał gwarantować zachowanie autonomii („emancypacji”) mniejszych społeczności podległych określonej władzy publicznej i jednocześnie obligować państwo oraz inne podmioty do wspierania ich słuszych inicjatyw, a także do niesienia koniecznej pomocy tym, które nie potrafią samodzielnie działać. Benedykt XVI, podobnie jak ordoliberalowie, dopuszczał, a wręcz postulował zatem wyznaczony ramami prawnymi pewien zakres interwencji państwa motywowany potrzebą szerzenia „humanizm gospodarczego” (określenie W. Röpkego) w związku z występującymi zagrożeniami stabilizacji ekonomicznej obywateli. Jej stosowanie uzasadniali przede wszystkim społecznymi wymaganiami łagodzenia niedogodności gry rynkowej (m.in. wskazywali szczególną troskę wobec rolnictwa, rzemiosła, drobnej przedsiębiorczości), nieuchronnością rozwinęcia pomocy socjalnej wobec najuboższych oraz potrzebą aktywizowania obywateli

⁴⁷ Ł. Marczak, *Geneza i status zasady zrównoważonego rozwoju w katolickiej nauce społecznej*, praca doktorska niewydana drukiem, Lublin 2018, s. 252, https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/265/1/Marczak_Geneza_i_status_zasady_zrownowazonego_rozwoju_w_katolickiej_nauce_spolecznej_ed.pdf doktorat (dostęp: 20.12.2018).

⁴⁸ Niepodważalną i samoograniczającą etyczną podstawę prawa w uznaniu Benedykta XVI stanowią prawa człowieka. Ufał, że uzgodniony ich katalog zapobiegnie niebezpieczeństwu presji mniejszości lub roszczeń większości charakterystycznych dla współczesnych demokracji. Jednocześnie zdawał sobie sprawę, że osiągnięcie konsensusu w tym przedmiocie w dobie relatywizmu moralnego jest bardzo trudnym zadaniem. J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, [w:] J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, s. 43–44.

⁴⁹ Na marginesie warto zauważyć, że ordoliberalowie nie koncentrowali specjalnie uwagi na kwestii ustrojowej konstrukcji państwa. Wykazali jedynie dystans do rozwiązań totalitarnych i w pewnej mierze (głównie przed wojną) do demokratycznych. Głosili na pewno poparcie, tak jak Benedykt XVI, dla zdecentralizowanego państwa bazującego na wspólnotach i działającego zgodnie z zasadą subsydiarności i solidarności. R. Skarżyński, *Od liberalizmu...*, s. 165–168.

li do efektywnego podejmowania działalności gospodarczej. Benedykt XVI zgodziłby się też zapewne z postulatem rzeczników społecznej gospodarki rynkowej, że sfera ekonomiczna ma przede wszystkim zagwarantować możliwości działania, a jednocześnie godziwe warunki egzystencji każdego obywatela⁵⁰. Tym samym idea subsydiarności miała w uznaniu Benedykta XVI sprzyjać godnemu życiu jednostkowemu oraz „wolności i partycypacji w podejmowaniu odpowiedzialności” na różnych poziomach egzystencji społecznej. W encyklice *Caritas in veritate* klarownie zaznaczał, że pomocniczość i solidarność komplementarnie ujmowane stanowią w skali lokalnej, krajowej i międzynarodowej remedium na partykularyzmy społeczne, jak i asystencjalizm państwa lub innych podmiotów⁵¹. Co więcej, Benedykt XVI w kontekście tych etycznych zasad ukazywał wielopłaszczyznowość struktur społecznych i instytucjonalnych. Właśnie ten papież dostrzegał przez ich pryzmat doniosłą, obok rynku i państwa, rolę społeczeństwa obywatelskiego. Żył nadzieję, że odrodzone moralnie społeczeństwo jest w stanie kierować się nie tyle „logiką zysku”, co przede wszystkim „logiką daru”, co służy prawidłowemu funkcjonowaniu wspólnoty politycznej, reguł gospodarczych i relacji międzypaństwowych⁵². Zauważył, analogicznie do ordoliberalów, że ani gospodarka, ani też państwo nie istnieją same dla siebie, pełnią tylko służebne funkcje społeczne i bez odpowiedniego systemu wartości nie są w stanie ustabilizować rozmaitych stosunków ludzkiej społeczności⁵³. Zatem w refleksji Benedykta XVI zadaniem państwa prawa, działającego zgodnie z wymogami sprawiedliwości społecznej, subsydiarności i solidarności, jest zapewnienie wszystkim obywatelom należnego udziału w powszechnych dobrach, sprzyjanie aktywizowaniu się w sferze gospodarczej, ale także umożliwianie realizacji aktów miłosierdzia. Temu ma służyć stworzenie warunków do rozwoju przedsiębiorczości zarówno *profit*, jak i *non profit*. Nie można, w uznaniu papieża, redukować bytu ludzkiego jedynie do materialnych wymiarów i automatycznych zachowań, lecz należy ujmować, a przede wszystkim promować ekonomię i politykę zwłaszcza z perspektywy społecznej, humanitarnej⁵⁴.

⁵⁰ Papież uważał, że państwa są odpowiedzialne za sprawiedliwy podział dóbr, jak też za zapewnienie każdemu obywatelowi dostępu do pracy i jej utrzymanie. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 32; Z. Waleszczuk, *Josepha Höffnera rozumienie...*, s. 50.

⁵¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 57; A. Dylus, *Subsydiarność: stara idea na nowe czasy. Perspektywa encykliki Caritas in veritate*, „Prakseologia” 2012, nr 153, s. 157, ejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-ceb91172-5b7e-4afa-ab46-7b2435c6073a (dostęp: 20.11.2018). O pochodzeniu i charakterze etycznej zasady pomocniczości w katolickiej nauce społecznej: E. Kozerska, *Państwo...*, s. 52, 56–60.

⁵² G. Franco, *Von Salamanca...*, s. 266–276.

⁵³ R. Skarżyński, *Od liberalizmu...*, s. 150; o etyce gospodarczej: K. Homan, *Ethik in der Marktwirtschaft*, München 2003, s. 9–19.

⁵⁴ O analogiczności tez Benedykta XVI ze spostrzeżeniami zawartymi w nauce społecznej Jana Pawła II: M. Łuszczynska, *Wolność gospodarcza w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Toruń 2010, s. 392–393.

Powyższe postulaty papież formułował również w odniesieniu do światowych stosunków politycznych i gospodarczych, które zwłaszcza w dobie globalnego kryzysu wymagały w jego uznaniu poważnego namysłu, a przede wszystkim przeorientowania wartości oraz mechanizmów ich funkcjonowania⁵⁵. Wskazywane powyżej uwarunkowania powodowały, że papież negatywnie oceniał aktualne policentryczne tendencje rozwojowe świata. Nie godząc się na takie rozwiązania, promował za swoimi poprzednikami integralny wzrost całej rodziny ludzkiej. Dla Benedykta XVI prawdziwy postęp i rozwój to przede wszystkim akt duchowy, poprzez który etyka społeczna ma dominować nad wszelkimi przejawami procesów technicyzacji oraz komercjalizacji dóbr materialnych i niematerialnych⁵⁶. Niezmiennie odwołując się do stosowania jej zasad w relacjach interpersonalnych i wewnątrzpaństwowych, nawoływał też do oparcia na niej pomocy na rzecz rozwoju globalnego oraz skonstruowania mechanizmów skutecznie zarządzających procesem globalizacji, zwłaszcza w warunkach kryzysu finansowo-gospodarczego. W tym kontekście papież znaczącą rolę przypisał zasadzie subsydiarności, która miała stanowić podstawę funkcjonowania pewnego rodzaju zdecentralizowanej „politycznej władzy światowej”. Zasadniczym celem, jaki wyznaczył jej papież, było osiągnięcie zrównoważonego ponadnarodowego globalnego dobra wspólnego. Benedykt XVI nie sprecyzował jednak statusu i charakteru wspomnianej władzy, a jedynie podkreślił konieczność zróżnicowania kompetencyjnego jej agend, którym chciał powierzyć uprawnienia do „zarządzania ekonomią światową” oraz do podejmowania decyzji w sprawach przekraczających zdolności określonych państw (regulacja ruchów migracyjnych, ochrona środowiska, zapobieganie kryzysom, zapewnienie bezpieczeństwa żywnościowego, przeprowadzenie pełnego rozbrojenia). Można przypuszczać, że uwagi poczynione w kwestii wzmocnienia międzynarodowej koordynacji globalnej gospodarki mogły stanowić papieski apel do Organizacji Narodów Zjednoczonych, aby dokonała skutecznego przeorganizowania struktur i zwiększyła aktywność w palących społeczno-gospodarczych problemach⁵⁷. Wydaje się też, że papież widział możliwości

⁵⁵ Benedykt XVI, *Deus caritas est...*, nr 26–29.

⁵⁶ Godzi się podkreślić, że papież ten za Pawłem VI stanowczo utożsamiał kwestię światowej kondycji z kwestią antropologiczną. Słusznie wskazywał, że absolutyzacja techniki uwidoczniła też w zakresie biotechnologii zaczyna dotykać najbardziej rudymentalnych wartości. Zajmuje się bowiem już nie tylko sposobami poczęcia, ale i manipulowania życiem (m.in. w postaci *in vitro*, badań na embrionach, klonowania, hybrydyzacji istoty ludzkiej, aborcji, eugenicznego planowania narodzin, eutanazji). Tym sposobem optymistyczna i nieograniczona moralnością wiara w postęp coraz bardziej dociera do korzeni życia. Uważał, że za tym kryją się podstawy kulturowe, które z jednej strony negują godność ludzką, a z drugiej wzmacniają materialistyczną i mechanicystyczną koncepcję człowieka. Obojętność współczesnego świata wobec tej degradacji w jego uznaniu pociąga bierność na innych płaszczyznach egzystencji ludzkiej. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 75.

⁵⁷ A. Dylus, *Subsidiarność...*, s. 158.

zażegnania kryzysu i poprawy jakości globalnej gospodarki na dwóch płaszczyznach. Jedna związana była z wyraźnym wzmocnieniem kompetencji poszczególnych państw w obrębie ich jurysdykcji, które w oparciu o etykę społeczną skutecznie przeciwdziałałyby wszelkim nadużyciom i zapobiegałyby deficytowi struktur ustrojowo-administracyjnych oraz kryzysom gospodarczym. Druga kompatybilna z nią i związana z regulacją stosunków ponadnarodowych, wymagająca intensyfikacji i harmonizacji wspólnych globalnych przedsięwzięć gospodarczych, politycznych i kulturowych. Jak zauważył papież dotychczasowa międzynarodowa polityka miała raczej paternalistyczny charakter pomocowy nierzadko połączony z neokolonialnymi postawami państw Zachodu. Uwikłana też była partykularnymi lub imperialnymi interesami różnych politycznych lub gospodarczych podmiotów i ujawniała słabość mechanizmów redystrybucji bogactw czy wreszcie narzucała antynatalistyczne rozwiązania demograficzne. Ponadto realizowane formy pomocy dokonywane były przez zbyt rozrośniętą i kosztowną biurokrację pochłaniającą znaczne środki finansowe, które powinny być przeznaczone dla potrzebujących. Apelowal papież zatem, aby na nowo wyznaczyć drogi poprawy kondycji ekonomicznej świata. Punktem odniesienia zgodnie z personalistycznym humanizmem miało być upodmiotowienie beneficjentów pomocy, wobec których nie można stosować upokarzającej filantropii. W tym kontekście szczególnie proponował, aby międzynarodowe organizacje (ONZ, struktury finansowe czy ekonomiczne) wspierały konsolidację systemów prawnych i administracyjnych państw rozwijających się, wskazywały im rozwiązania państwa prawa, stymulowały równomiernie ich lokalne rządy, podmioty gospodarcze i obywatele do rozwijania różnych form przedsiębiorczości, jak również zaangażowały się w zwiększenie produktywności, komercyjności i konkurencyjności (zwłaszcza rolniczych produktów) towarów i usług pochodzących z tych niedocenianych i często dyskryminowanych krajów o słabszej pozycji w skali światowej, a także wspomagały dostęp do edukacji zwłaszcza ubogich społeczeństw. Równocześnie doceniał i popierał w encyklice *Caritas in veritate* stosowane przez bogate państwa praktyki polegające na przekazywaniu coraz większych kwoty krajowego PKB na pomoc i rozwój uboższych regionów świata, czy też bankowe oferty tzw. etycznych kont i funduszy inwestycyjnych. W tym kierunku proponował też przeprowadzenie reformy i poprawy opieki społecznej zamożnych społeczeństw, dzięki czemu uzyskane nadwyżki finansowe będzie można przeznaczyć na publiczną pomoc najbardziej potrzebującym, a także zalecał państwom, aby stworzyły regulacje prawne umożliwiające ich obywatelom dokonanie odpisu podatkowego na dobrowolnie przez nich wskazany cel pomocowy⁵⁸.

⁵⁸ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 58–60. Por. T. Gałuszka, *Elementarne wprowadzenie...*, s. 325–326.

Benedykt XVI zauważył zatem, że zarówno na poziomie poszczególnych państw, jak i w skali globalnej sfera gospodarcza, polityczna i społeczna muszą się wzajemnie przenikać. Za zasadnicze spoiwo wzajemnych zależności na wspomnianych płaszczyznach papież uznał etykę chrześcijańską, która musi być odczuwalna we wszystkich fazach cyklu gospodarczego, w każdym aspekcie obrotu handlowego czy wreszcie w polityce dystrybucyjnej państwa. Co też istotne, przestrzenie gospodarcza i polityczna powinny być otwarte na „logikę daru” (jako pochodną miłości), która skłania jednostki i społeczeństwo obywatelskie do nieprzymusowego oddolnego angażowania się nie tylko w różne komercyjne, ale przede wszystkim charytatywne inicjatywy. Uznanie i przyjęcie dominującej roli etyki pozwala na pełne realizowanie potencjału ludzkiego oraz budowanie silnych, zintegrowanych, braterskich i solidarnościowych wzajemnych więzi społecznych, bez których w opinii papieskiej formacja ekonomii i stosunków politycznych w skali krajowej oraz międzynarodowej nie będzie stabilna⁵⁹. Godzi się zatem zauważyć, że nauka Benedykta XVI, która w centrum uwagi stawia każdego bez wyjątku człowieka wraz z jego rudymenarnymi trwałymi wartościami, stara się przekonywać do uznania tej chrześcijańskiej aksjologii jako uniwersalnej podstawy działań gospodarczych i politycznych również w zmieniających się i nadal ułomnych współczesnych realiach.

Bibliografia

- Bartyzel J., *Ład i wolność*, [przedmowa do:] T. Juszczak, *Ordoliberalizm. Historia niemieckiego cudu gospodarczego*, Warszawa 2010.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate” – o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Kraków 2009.
- Casati L., *Tożsamość nauk społecznej w refleksji teologii moralnej*, [w:] *Nauka społeczna Kościoła*, Kraków 1998.
- Charles R., Maclaren D., *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru watykańskiego II*, Poznań 1995.
- Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, red. K. Chojnicka i W. Kozub-Ciembroniewicz, Kraków 2000.
- Domagalski K., *Pionierzy katolickiej nauki społecznej*, Ząbki 2000.
- Eucken W., *Die zietliche Lenkung des Wirtschaftsprozesses und der Aufbau der Wirtschaftsordnungen*, Jena 1944.
- Franco G., *Von Salamanca nach Freiburg: Joseph Höffner und die soziale Marktwirtschaft*, Paderborn 2018.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Höffner J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983.
- Höffner J., *Die Weltwirtschaft im Licht der Katholischen Soziallehre*, [w:] *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, red. L. Ross, Köln 1986.
- Homan K., *Ethik in der Marktwirtschaft*, München 2003.
- Ide P., *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*, Kraków 2011.

⁵⁹ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”...*, nr 37–41; A. Dylus, *Subsydiarność...*, s. 164–165.

- Juros H., *Konserwatyzm jako wyzwanie nauk społecznych?*, [w:] *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz i S. Sowiński, Wrocław 2004.
- Juszczak T., *Ordoliberalizm. Historia niemieckiego cudu gospodarczego*, Warszawa 2010.
- Kozerska E., *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005.
- Krąpiec M., *Człowiek i prawo naturalne. Dzieła*, t. 10, Lublin 1999.
- Łuszczynska M., *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.
- Łuszczynska M., *Wolność gospodarcza w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Toruń 2010.
- Maritain J., *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988.
- Mazurek F.J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
- Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000.
- Pius XII. Papież w epoce totalitaryzmów. Historiografia i polityka*, red. M. Kornat, Kraków 2010.
- Possenti V., *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Kraków 2000.
- Pszczołkowski T., *Ordoliberalizm. Społeczno-gospodarcza i polityczna doktryna neoliberalizmu w RFN*, Kraków 1990.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Marktwirtschaft und Ethik*, [w:] *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, red. L. Ross, Köln 1986.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiąclecia. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Was die Welt zusammenhält. Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, [w:] J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.
- Röpke W., *Civitas humana*, Erlenbach–Zürich 1949.
- Röpke W., *Kryzys społeczny czasów obecnych*, Bielany Wrocławskie 1986.
- Rüstow A., *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, [sl.] 1945.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010.
- Sadowski M., *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Wrocław 2002.
- Sale G., *Hitler, Stolica Apostolska i Żydzi. Dokumenty z tajnego archiwum watykańskiego odtajnione w 2004 r.*, Kraków 2007.
- Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965.
- Schleiermacher F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Leipzig 1868.
- Schwaiger G., *Papstum und Päpste im 20. Jahrhundert*, München 1999.
- Skarzyński R., *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX w.*, t. 2, Warszawa 2002.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001.
- Szlachta B., *Tomasz z Akwinu*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. K. Chojnicka, M. Jaskólski, t. 6 z suplementem, Warszawa 2015.
- Thesing J., *Czy katolicka nauka społeczna jest konserwatywna?*, [w:] *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz i S. Sowiński, Wrocław 2004.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, t. 1–2, Kraków–Warszawa 1996.
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1999.

Czasopisma

- Bazzichi O., *Caritas in veritate: Współpraca rodziny ludzkiej*, „Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2011, nr 2.
- Doldi M., *Postęp jako fakt duchowy według encykliki „Caritas in veritate”*, „Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2009, nr 6.

- Głuszak T., *Elementarne wprowadzenie do lektury encykliki społecznej Benedykta XVI Caritas in veritate*, „Studia Gnesnensia” 2011, t. 25.
- Kozerska E., Scheffler T., *Ocena współczesnej kultury Zachodu w nauczaniu Benedykta XVI (Joseph Ratzinger)*, „Politeja. Pismo Wydziału Stosunków Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2015, nr 9 (39).
- Kozerska E., *Tocqueville wobec amerykańskiej demokracji społecznej*, „Opolskie Studia Administracyjno-Prawne” 2009, t. 6.
- Łuszczynska M., *Własność, wolność, jednostka. Kościół katolicki wobec podstawowych wartości liberalizmu*, „Studia Erasmiiana Wratislaviensia” 2009, z. 3: *Własność – idea, instytucje, ochrona*.
- Marx R., *Kształtować globalizację w odpowiedzialnej wolności. Wokół encykliki społecznej papieża Benedykta XVI*, „Homo Dei” 2010, nr 4.
- Waleszczuk Z., *Joseph Höffnera rozumienie katolickiej nauki społecznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2008, nr 1.

Źródła internetowe:

- Bartyzel J., „Kismet” zrezygnowanego konserwatysty, „Myśl Konserwatywna”, <http://myslkonserwatywna.pl/prof-bartyzel-kismet-zrezygnowanego-konserwatysty/>
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.pdf
- Benedykt XVI, *Spotkanie z wyznawcami różnych religii w Waszyngtonie*, <https://opoka.org.pl/nauczanie/nauczanie-benedykta-xvi-przemowienia-i-oredzia>
- Dylus A., *Subsydiarność: stara idea na nowe czasy. Perspektywa encykliki Caritas in veritate*, „Prakseologia” 2012, nr 153, ejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-ceb-91172-5b7e-4afa-ab46-7b2435c6073a
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html
- Marczak Ł., *Geneza i status zasady zrównoważonego rozwoju w katolickiej nauce społecznej*, praca doktorska niewydana drukiem, Lublin 2018, s. 252, https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/265/1/Marczak_Geneza_i_status_zasady_zrownowazonego_rozwoju_w_katolickiej_nauce_spolecznej_ed.pdf doktorat
- Paweł VI, *Populorum progressio*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html
- Štrukelj A., *Christliches Menschenbild bei Papst Benedict XVI*, „Bogoslovni Vestnik” 2012, 72, <http://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV-72-1-Strukelj.pdf>

ECONOMIC ETHICS IN THE ERA OF GLOBALIZATION IN THE APPROACH OF BENEDICT XVI

Abstract: In the social considerations of Benedict XVI, the point of reference was Christian anthropology. It is from its perspective that the Pope analyzed current social and political relations as well as economic relations prevailing in specific countries and in international relations. He recognized that these spheres of human existence must permeate ethics rooted in the personal and transcendent nature of individuals. This humanistic idea of morality gains special significance in the context of now visible atomization of societies, weaknesses of law in individual countries or dominance of soulless business, which ultimately fuel the global economic crisis. The Pope, therefore, saw the need to update this spiritual aspect of human existence in order to strengthen solidarity and subsidiarity in socio-economic relations, and to stimulate proper cooperation of the state with the economy on the local and supranational scale. He also noted that its principles allow people to realize their own potential responsibly, but also sensitize them to the needs of other individuals. In the Pope's recognition, Christian ethics is in particular in the

realities of the crisis to mobilize states, economic enterprises and international organizations to undertake joint activities for the general public good, without – at the same time – suppressing the activity of individuals and communities.

Keywords: RATZINGER, BENEDICT XVI, STATE, LAW, ECONOMY, ETHICS, GLOBALIZATION