

MARTA DORENDA
Instytut Politologii UMK

Czy liberał może być dobrym katolikiem? Ewolucja stosunku Kościoła Katolickiego do liberalizmu.

W momencie, w którym termin „liberał” w świadomości potocznej utożsamiany jest z zepsuciem moralnym, eliminacją Boga i walką z tradycyjnymi (a co za tym idzie – w społeczeństwie polskim – katolickimi) wartościami, zwolenników tejże doktryny stawia się w opozycji do Kościoła. Warto więc prześledzić sposób, w jaki zmieniała się opinia tej instytucji w kwestii liberalizmu na przestrzeni wieków. Rozważania należy rozpocząć od momentu pierwszego starcia obu stanowisk, a zatem od 1790 roku, kiedy to Pius VI potępił jedno z najistotniejszych osiągnięć rewolucji francuskiej – *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela*, kończąc na czasach nam współczesnych – na sprawowaniu przez Benedykta XVI funkcji papieża. Kościół Katolicki należy pojmować zarówno jako popartą dwoma tysiącami lat istnienia instytucję, wyznaczającą zakres pewnych wartości oraz dogmatów, a także jako wspólnotę owe dogmaty wyznającą. Kształtowany od przełomu XVII i XVIII wieku liberalizm to natomiast doktryna polityczna, a więc pewien uporządkowany światopogląd, „zespół usystematyzowanych poglądów oraz twierdzeń”¹, który, narodziwszy się, zaistniał w przestrzeni dotąd zarezerwowanej dla katolicyzmu. Wymusiło to na Kościele zajęcie określonego stanowiska wobec nowego wzorca postaw. Zmieniało się ono (i bez wąt-

¹ *Leksykon politologii*, A. Antoszewski, R. Herbut (red.), Wrocław 1999, s. 96.

pienia zmienia nadal) wraz z fluktuacjami rzeczywistości społeczno-politycznej. Ewolucja ta rodzi pytanie — czy Kościół Katolicki wraz ze swoją doktryną oraz liberalizm są w stanie zgodnie i w warunkach obopólnej akceptacji koegzystować?

Wolność, która dała nazwę liberalizmowi (łac. *liberalis*, ang. *liberty*) jest pierwszą, niezwykle szeroko dyskutowaną, płaszczyzną starcia rozważanych przez nas stanowisk. Liberalizm, głoszący swobodę jednostki, jednakże swobodę „umiarkowaną, stateczną i powściąganą wierzeniami, obyczajami i prawami”², swobodę wykorzystywaną mądrze przez odpowiedzialne jednostki, wszedł w konflikt wartości z zasadami Kościoła negując to, co dotąd absolutne i nienaruszalne. Wspomniany już Pius VI, ogłaszając 10 marca 1791 r. komentując *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* brewe do biskupów, twierdził: „to monstrualne prawo wynika (...) z wolności i równości naturalnej ludzi. Czy jednak może być coś bardziej nierozumnego jak ustanowienie równości i wolności wyuzdanej? (...). Ta wolność myślenia i działania (...) jest przeciwna prawu ustanowionemu przez Boga-Stwórcę”³. Radykalnej krytyce poddane zostaje więc to, co leży u podstaw klasycznego liberalizmu — „uznania za wartość najwyższą wolności”⁴, możliwość wyboru sposobu postępowania, myśli, światopoglądu. Powstawanie państw opartych na nowożytnych zasadach i przewartościowanie dokonywane wśród społeczeństw skłania Kościół do sprecyzowania stanowiska wobec liberalizmu. Bodaj najbardziej charakterystyczny głos sprzeciwu Kościoła wobec tej doktryny zawiera, dołączony do encykliki Piusa IX *Quanta cura*, spis błędów liberalizmu — *Syllabus errorum*. Dokument ten można uznać za spis błędów epoki oświecenia popełnianych we wszystkich dziedzinach życia. Niesłuszne jest więc twierdzenie, iż „każdy człowiek ma prawo taką sobie wybierać religię i wyznawać, jaką wiedziony światłem rozumu uznał za prawdziwą”, a tym bardziej opinia, iż „w niektórych państwach katolickich chwalebnie zostało zastrzeżone w prawie, by osoby tam przebywające miały całkowitą swobodę sprawowania publicznego jakiegokolwiek kultu”. Potępienie kilkudziesięciu koncepcji i sposobów postępowania, które dziś uważa się za podstawy funkcjonowania państw demokratycznych, wywołane było kilkoma czynnikami. Po pierwsze, sytuacją polityczną po rewolucji francuskiej — ograniczaniem możliwości sprawowania kultu, a wielokrotnie aktami przemocy wobec duchownych i wiernych. Po wtóre, postawą części ówczesnych zwolenników liberalizmu (libertynów), wykorzystujących posiadaną wolność w celach zgoła innych

² A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Kraków 1996, s. 44.

³ Cyt. za: S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2001, s. 321.

⁴ R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 191.

niż zakładali to prekursorzy doktryny. Po trzecie wreszcie, wraz z pojawieniem się nowych prądów myślowych, zachwiane zostały podstawy instytucjonalne funkcjonowania Kościoła — upadł feudalizm, system hierarchiczny, sieć zależności dotychczas zapewniających Kościołowi tak autorytet i poparcie, jak i utrzymanie. Zburzenie dotychczasowego ładu bezpośrednio zagrażało władzom duchownym, co wywoływało naturalny odruch obronny. W 1888 r. Leon XIII ogłosił encyklikę *Libertas praestantissimum*, zawierającą dogłębną krytykę tego ostatniego, opatrzoną jednak uzasadnieniem — w przeciwieństwie do wcześniejszych komentarzy Kościoła, zakładających zło liberalizmu *ex definitione*. W dokumencie tym papież dzieli wolność na „prawowitą i uczciwą”, polegającą na „życiu według praw i zdrowego rozumu” oraz na „wolność niedorzeczną”⁵. Jacek Bartyzel interpretuje tę dychotomię następująco: „Fundamentalnym błędem moralnym liberałów nie jest zatem używanie wolności, lecz jej nadużywanie do buntu albo przeczenia zwierzchnictwu Boga oraz odmowa podporządkowania się Jego władzy, w której miejsce wstawiają wolę ludu jako najwyższe prawo”⁶. Uzasadniając krytykę wolności pojmowanej w sensie liberalnym Leon XIII zauważa, iż „jeśli zło i dobro uczynimy zależnym od sądu samego rozumu ludzkiego (...), to, co jest szlachetne, nie różni się już niczym w rzeczywistości, lecz tylko przez odmienne (...) sędzenie każdego człowieka”⁷. Zasadniczym problemem staje się tu więc punkt odniesienia obu światopoglądów — „zgodnie z filozofią liberalizmu, zdania wartościujące oraz skorelowane z nimi normy postępowania nie podlegają kwalifikacji w terminach prawdy lub fałszu (...), natomiast katolicka koncepcja wartości głosi [ich — M.D.] absolutny charakter”⁸. Wolność pojmowana w sensie liberalnym nie może więc przeczyć zwierzchnictwu Boga, bowiem do tego Boga się nie odnosi, zakładając, iż w ramach swobody wyboru owa nadrzędność może (lecz nie musi) zostać autonomicznie przyjęta przez jednostkę. Kardynał Louis Billot krytykę liberalnej koncepcji wolności opierał na jej absolutyzowaniu — „wolność jest podstawową własnością człowieka, całkowicie świętą i nietykalną. Nie wolno jej szkodzić jakimkolwiek przymusem. (...) Konsekwentnie, wszystko, co w społeczeństwie będzie posiadało zasadę nienaruszalnej jednostkowej wolności jako podstawę, będzie godziwe, sprawiedliwe i dobre. Wszystko

⁵ Cyt. za: J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, Lublin 2004, s. 214.

⁶ Tamże.

⁷ Cyt. za: B. Szlachta, *Katolicyzm–liberalizm: obszary dialogu i konfliktu*, w: *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, R. Benedykciuk, T. Markiewicz (red.), Warszawa 1994, s. 18.

⁸ B. Stanosz, *Konflikt wartości liberalnych i katolickich*, w: *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, dz.cyt., s. 11.

pozostałe będzie niesprawiedliwe i nikczemne”⁹. Mimo iż napisane sto lat temu, słowa duchownego trafnie oddają współczesne tendencje liberalizmu do przyznawania monopolu na słuszność jedynie koncepcjom czy ideom, opierającym się na absolutnej wolności. Kolejne stulecie upłynęło Kościołowi na walce z zagrożeniami silniejszymi od liberalizmu — socjalizmem, komunizmem oraz nazizmem. Podsumowując „błędne ideologie i oparte na nich kierunki polityczne” w liście apostolskim *Octogesima adveniens*, Paweł VI wymienił jednak wśród nich liberalizm i stwierdził, iż „nie może chrześcijanin przyjmować doktryn liberalnych”, gdyż „twierdzą [one — M.D.], że podkreślają wolność jednostki, ale ją wyzwalają z jakichkolwiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy”¹⁰. Niezwykle wyważone (i radykalnie odmienne od dogmatycznego) stanowisko zajął wobec zagadnienia wolności Jan Paweł II. W orędziu na XIV Światowy Dzień Pokoju mówił on: „człowiek powinien mieć możliwość dokonywania wyboru zależnie od wartości, które uznaje za swoje; w tym ukaże się jako istota odpowiedzialna, albowiem człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra (...). Być wolnym, to móc i chcieć wybierać”¹¹. Można by przewrotnie stwierdzić, iż stanowiska liberalizmu i Kościoła są tu zbieżne, jednakże do momentu, w którym papież twierdzi, iż „wolność stanowi podstawowe prawo człowieka jako jednostki i jako członka społeczeństwa”¹², jednakże „wyrasta [ona — M.D.] z prawdy, a prawda jest miarą wolności (...), a gwarancją istnienia obiektywnej prawdy jest Bóg — czyli prawda absolutna”¹³. Na istnienie prawdy absolutnej liberalizm nie jest w stanie się zgodzić, podobnie jak Kościół nie może odstąpić od odwiecznego twierdzenia, iż prawda jest w Bogu. Istotne jest tu jednak wspólne spostrzeżenie, iż źle pojęta, niczym nieograniczona wolność jest złudzeniem, stanowiąc w istocie podporządkowanie się przymusowi. Wysuwany przeciwko Kościołowi zarzut walki z wolnością staje się zatem nie do końca uprawniony, punkt ciężkości powyższej dyskusji przesunięty bowiem został na sposób użytkowania danej człowiekowi swobody. Nacisk, jaki nowożytnie społeczeństwa kładą na postulat tolerancji oraz sprzeciw duchowieństwa wobec tej sytuacji, oparte są na tożsamym (choć, co oczywiste, odmiennie ocenianym) argumentacie — na akcie wezwania do wygaszenia w sobie negatywnych reakcji na naruszanie

⁹ Cyt. za: J. Bartyzel, dz.cyt., s. 212–213.

¹⁰ Paweł VI, *Octogesima adveniens*, w: *Wybór tekstów źródłowych z historii doktryn polityczno-prawnych*, K. Biliński, M. Żmuda (red.), Toruń 1994, s. 185–186.

¹¹ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju — szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, „L'Osservatore Romano”, nr 11, 1980, s. 4.

¹² Tamże.

¹³ Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991*, „L'Osservatore Romano”, nr 12, 1991, s. 9.

tradycyjnych wartości. Tu właśnie pojawia się pole do kompromisu pomiędzy Kościołem a liberalizmem; kompromisu, który nie polega już — jak wcześniej — na zbliżeniu skrajnych rozbieżności, ale na hermeneutyce — odczytaniu i zinterpretowaniu na nowo sensów poszczególnych wartości.

Bezpośrednio związana z kategorią wolności, jako ta, która wyznacza jej ramy, jest władza. Klasycy liberalizmu postulują demokrację, niezależnie od jej formy. Pojawiają się postulaty realizacji idei przedstawicielstwa i upowszechnienia praw wyborczych oraz niezależności powiązanych dotąd instytucji — „w pierwszym rządzie należy dokonać rozdziału spraw państwa od spraw religii i sprawiedliwie określić granice między kościołem i państwem”¹⁴, pisał John Locke. Liberalizm stał na stanowisku, iż należy traktować Kościół na równi z innymi stowarzyszeniami, nie utrudniając, ale także nie ułatwiając mu działalności, pozostawiając pełną swobodę w granicach prawa, nie zezwalając jednak na sprawowanie kontroli nad edukacją i kwestiami rodziny, co stanowiło kluczowe płaszczyzny działania Kościoła dla pozyskiwania zwolenników. Wzajemne stosunki liberalizmu i oficjalnej wykładni religii katolickiej także w tej kwestii kształtowały się burzliwie — począwszy od wspomnianego już *Syllabusa*, którego dwa rozdziały o wiele mówiących tytułach (*Błędy dotyczące Kościoła i praw mu należnych* oraz *Błędy w poglądach na społeczność cywilną rozpatrywaną zarówno w odniesieniu do jej samej, jak też w odniesieniu do jej relacji z Kościołem*) zawierały krytykę wszelkich założeń separacji państwa od Kościoła i pozbawieniu tego ostatniego władzy świeckiej. Jeden z najbardziej zagorzałych krytyków liberalizmu — ksiądz Félix Sardá y Salvany, w pracy pt. *Liberalizm jest grzechem*, twierdził, iż jedną z cech tej doktryny jest „absolutna suwerenność obywatelska w zakładanym prawie narodu do stanowienia własnych praw w całkowitej niezależności i przy skrajnym lekceważeniu wszelkich innych kryteriów niż wola ludu, wyrażona w głosowaniach i większości parlamentarnej”¹⁵. Opinie te należy ponownie skonfrontować z okolicznościami — rozkwitem państw nie tyle świeckich, co skrajnie laickich, utożsamiających Kościół z obalonym monarchizmem, którego powrotu nie dopuszczano. Leon XIII w encyklice *Libertas* uznał, iż „sprawiedliwość i rozum zakazują (...) państwu być ateistycznym lub, co sprowadzałoby się do ateizmu, być jednakowo życzliwym względem wszystkich religii i udzielać im bez żadnej różnicy tych samych praw. (...) Państwo powinno wyznawać jedną religię”¹⁶. Pogląd ten długo pozostał niezmiennie radykalny — władzę zwierzchnią przyznawano jedynie Bogu

¹⁴ J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 7.

¹⁵ F. Sardá y Salvany, *Liberalizm jest grzechem*, Poznań 1995, s. 37.

¹⁶ Cyt. za: Z. Stachowski, *Kościół katolicki a liberalizm*, w: *Antynomie transformacji w Polsce*, Z. Stachowski, A. Wojtowicz (red.), Warszawa 1993, s. 297.

(pojmowanemu, rzecz jasna, wedle wykładni katolickiej), odrzucając jedną z czołowych zasad liberalizmu — suwerenność narodu. Władza, będąca elementem odwiecznego porządku stworzenia, nie mogła zostać przyznana ludowi, stanowiłoby to bowiem naruszenie boskiego ładu i hierarchii. Przykładem uzasadnienia takiego stanowiska jest fragment encykliki Leona XIII *Diuturnum illud*: „Co zaś się tyczy władzy politycznej, to Kościół słusznie naucza, iż źródło swe ma ona w Bogu (...); nie da się zresztą pomyśleć żadna inna doktryna bardziej zgodna z rozumem (...). Władza zwierzchnia o tyle jedynie będzie posiadać ten urok i moc, o ile Bóg uznany zostanie za jej dostojne i najświętsze źródło”¹⁷. Ten sam papież w encyklice *Immortale Dei* stwierdza także, iż „władza publiczna jako taka, jest jedynie od Boga”¹⁸, jednakże, co można uznać za zapowiedź poszukiwania porozumienia, zauważa również, iż „musi być między władzami harmonijny związek”¹⁹. Kilkanaście lat później papież Pius X ponownie stwierdza jednoznacznie — „że musiał być nastąpić rozdział państwa od Kościoła, jest to całkiem fałszywe twierdzenie i błąd najzgubniejszy”²⁰. Pius XII, publikując w 1939 r. encyklikę *Summi pontificatus*, nadal stoi na stanowisku utrzymania związków władzy z duchowieństwem, jednakże odwołuje się przy tym do rzeczowej, niezwiązanej z hierarchicznością i feudalizmem argumentacji: „W wyniku odrzucenia autorytetu Boskiego i obowiązującej mocy jego prawa, władza państwowa z konieczności uzurpuje sobie uprawnienia absolutne i nikomu nie podległe, które należą się tylko i jedynie Najwyższemu Stwórcy. Skoro zaś państwo zajmie miejsce Stwórcy, stawia dobro publiczne lub społeczeństwo jako cel całości życia człowieka (...), zakazując i usuwając wszystko, co odwołuje i odnosi się do reguły naturalnego rozumu i do chrześcijańskiego sumienia”²¹. Argument ten, rozumiany na gruncie nauki Kościoła i jego niezmiennych zasad, jest zrozumiały — co prawda nie zgadza się on z liberalnym pojmowaniem władzy, nie atakuje on jednak tej doktryny w jej istocie, wskazuje natomiast na wyższy niż doczesny cel, jaki powinna stawiać sobie władza w pojmowaniu katolickim. Jan XXIII podjął się natomiast ponownego uzasadnienia boskiego pochodzenia władzy świeckiej: „żadna społeczność nie może istnieć, jeśli w niej ktoś jeden nie posiada władzy zwierzchniej i nie nakłania skutecznie jednostek do działania na rzecz wspólnego celu, dlatego polityczna społeczność ludzka musi mieć władzę, która sprawuje w niej rządy. Dlatego władza ta, podobnie jak i społeczność, z natury swej pochodzi

¹⁷ Leon XIII, *Diuturnum illud*, w: *Wybór tekstów źródłowych*, dz.cyt., s. 21–22.

¹⁸ Tenże, *Immortale Dei*, w: *Wybór tekstów źródłowych*, dz.cyt., s. 25.

¹⁹ Tamże, s. 26.

²⁰ Pius X, *Vehementer nos*, w: *Wybór tekstów źródłowych*, dz.cyt., s. 47.

²¹ Pius XII, *Summi Pontificatus*, w: *Wybór tekstów źródłowych*, dz.cyt., s. 91.

od samego Boga-Stwórcy”²². Liberalizm, upatrując przyczyn łączenia się ludzi w społeczeństwa i ustanawiania państw w metaforycznym kontrakcie – umowie społecznej, nie przyjmował argumentu o nadprzyrodzonym uzasadnieniu tego procesu, mającym uprawomocnić boskie panowanie nad światem. Jan Paweł II, jakkolwiek (co naturalne, zważywszy na jego funkcję) uznaje, iż państwo bez Boga nie osiąga pełni rozwoju, jednakże kładzie nacisk raczej na praworządność i gwarancje poszanowania praw człowieka – „jest wskazane, by każda władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach. Na tym właśnie polega zasada państwa praworządnego, w którym najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi”²³. Spór, a raczej dyskusja, toczy się zatem nie o prymat którejkolwiek z władz, ale o rolę, jaką religia odgrywa w uregulowaniach prawnych świeckich państw, a także o zakres, w jakim prawa stanowione pokrywają się z założeniami katolicyzmu. Starcie to jest, ze względu na laicyzację Europy i silne dążenia społeczeństw do areligijności, nadal silne i wywołuje liczne kontrowersje, utrudniające rzeczową debatę nad problemem. Katolicy, będąc związani określonymi dogmatami Kościoła, nie mogą zgodzić się na pewne ustępstwa, liberałowie natomiast w obliczu powyższego nie czują się zobligowani do łagodzenia swojego stanowiska. Sytuacja zdaje się być patowa, jednakże spojrzenie wstecz na rozmiary sporu, metaforycznie rzecz ujmując, o „inwestyturę” i jego obecny wymiar, pozwala twierdzić, iż jego rozwiązanie zostanie wypracowane.

Problemem, do którego Kościół także poczuł się zobowiązany ustosunkować, jest niejako pochodna kształtu władzy – gospodarka. Liberalizm, w szczególności klasyczny, odnosił się do tego zagadnienia jednoznacznie – państwo powinno ograniczyć ingerencję w tę sferę do minimum, stwarzając jedynie bezpieczne ramy prowadzenia działalności. Adam Smith uważał wolną konkurencję, opartą na własności prywatnej i zasadzie leseferyzmu (franc. *laissez faire* – pozwólcie działać), za podstawy funkcjonowania wolnego rynku – samoregulującego się za pomocą „niewidzialnej ręki” mechanizmu. Ów rynek miał dla liberalizmu jeszcze jedno, niezwykle istotne znaczenie, z zasady nieakceptowalne dla Kościoła – zasady gry rynkowej miały odzwierciedlać logikę świata i „regulować automatycznie całokształt życia społecznego, zatem odwoływanie się tu do moralności, dobra wspólnego, sprawiedliwości, godności nie jest tu potrzebne”²⁴. Pomijając tę kwestię, jako z natury niedopuszczalną, duchowieństwo w zasadzie nie potępiało wolnej

²² Jan XXIII, *Pacem in terris*, w: *Wybór tekstów źródłowych*, dz.cyt., s. 139.

²³ Cyt. za: B. Szlachta, dz.cyt., s. 28.

²⁴ *Słownik myśli społeczno-politycznej*, J. Derka (red.), Bielsko-Biała 2004, s. 460.

przedsiębiorczości lub też własności prywatnej. Przeciwnie — jej rezultatem miało być pomnażanie majątku, nie stanowiące jednak celu samego w sobie, lecz służące tworzeniu warunków dla wspierania rodzin i duchowego rozwoju. Zarówno Leon XIII, jak i Pius XI przyznawali, iż w zasadzie wolnej konkurencji nie tkwi zło, toteż nie zasługuje ona na potępienie. Zło wynika natomiast z nierówności społecznych, które gospodarka liberalna rodzi. Różnice w stanie posiadania znacznie obniżają status robotników, pogarszają ich warunki życia i oddalają od duchowości. Leon XIII pisał o liberalizmie, iż „sprawiedliwość gwałci dopiero wtedy, gdy kapitał w tym celu i na takich warunkach wynajmuje robotników (...) do pracy, że przemysł i całe życie gospodarcze uzależnia wyłącznie od siebie i na swoją wyłączną korzyść obraca, nie uwzględniając ludzkiej godności robotników (...), sprawiedliwości społecznej i dobra ogółu”²⁵. Pius XI w *Quadregesimo anno* porównuje, co prawda, wolną konkurencję do „zatrutego źródła”. Mówi on jednak o jej nieskrępowanej formie: „wolna konkurencja jednak [jest — M.D.] w pewnych granicach słuszna i pożyteczna”²⁶. Jana Paweł II w swoim nauczaniu (warto zwrócić tu uwagę na encyklikę *Laborem exercens*) akceptuje reguły gospodarki wolnorynkowej, oparte jednak na właściwej koncepcji osoby ludzkiej, posiadającej określone zaplecze kulturowe i społeczne. Nie sprzeciwiając się liberalizmowi ekonomicznemu, papież wymaga jednakże poszanowania przezeń zasad etyki.

Wypowiedzi Watykanu z ostatnich kilkudziesięciu lat charakteryzują zauważalne wysiłki czynione w kierunku uwspółcześnienia stanowiska i odnalezienia płaszczyzny dialogu ze światem liberalnym. Krytyce poddaje się nie tyle założenia tejże doktryny, ile sposób jej realizacji — nieuczciwą, „brudną” konkurencję zamiast prostego i efektywnego w założeniach liberalizmu ekonomicznego, wulgaryzowaną i podporządkowaną zasadom marketingu politycznego „demokrację”, a także relatywizowanie wartości moralnych, które, wbrew potocznemu mniemaniu, także funkcjonują w doktrynie liberalizmu. Nie akceptuje się swoistej ekwilibrystyki moralnej, mającej na celu usprawiedliwienie i wpisanie dowolnych działań w zakres realizacji doktryny. Odpowiedź na postawione pytanie jawi się zatem prosto — problemem i przeszkodą dla koegzystencji liberalizmu i Kościoła Katolickiego nie są same założenia światopoglądowe, lecz wypaczenia, jakich dokonuje człowiek. Funkcjonowanie obu doktryn w obrębie wspólnej rzeczywistości społecznej jest więc możliwe — z pewnością rodzą się i będą się rodzić spory, jednakże nie wykluczają one owocnego dialogu.

MARTA DORENDA

²⁵ Cyt. za: J. Bartyzel, dz.cyt., s. 216.

²⁶ Pius XI, *Quadregesimo Anno*, w: *Wybór tekstów źródłowych*, dz.cyt., s. 66.

Can a liberal be a catholic? The evolution of the roman catholic church's attitude towards liberalism

Nowadays, when the term "liberal" is identified with moral degradation, elimination of God and fight with traditional values, supporters of this doctrine are opposed to the Catholic Church. How has this opposition been changing since the end of 18th century, when The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen was condemned by the Pope Pius VI until recent times — the pontificate of Benedict XVI? If we define the Church as an institution with two thousand years of tradition and the community sharing values strictly connected with this tradition, whereas liberalism as the aggregate of ideas, opinions and convictions based on liberty, the necessity of finding the way of coexistence appears to be inevitable.

As far as the liberty is concerned, the Catholic Church, despite the strong opposition announced at the beginning, based on the conviction that it leads directly to moral degradation (this judgement was a result of political situation after French Revolution), has been gradually changing its opinion. After Pius IX's *Syllabus errorum*, strongly condemning liberalism and a series of his successors' other encyclicals, the essence of contemporary position is based on a moderation — liberty should not be understood in terms of unlimited possibilities — limits, however constituted by principles of religion, give individuals a wide field of free choice. Another point in which compromise must be reached, is power — strictly secular for liberals, became a difficult question for the Catholic Church, since ages cooperating with governors. The critics of this laicism was extremely strong, based on the belief that power, since it was given by God, cannot be even shared among religious and laic authorities and the idea of secular state is preposterous. Final disintegration of ancient — feudal and monarchic — order was reached in the second half of the 20th century with John Paul II's opinion that what is significant is the importance of respect for law and human rights. The situation is similar as far as the economy is concerned — the conflict is no longer based on the modern principles of capitalism, but on methods of their realization — the Catholic Church does not want to agree with the domination of capital over ethics.

Analysing the history of mutual relations between the Church and liberalism, we have to remark the effort and will of compromise declared by both sides. What is being criticised by Catholicism nowadays are not theoretical basis of the doctrine, but distortions and mistakes of liberal practice and that does not exclude the possibility of coexistence and dialogue.