

Stanisław Krukowski

Odbicie społecznej nauki Kościoła katolickiego w programach głównych stronnictw politycznych II Rzeczypospolitej

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 30/3-4, 253-288

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KRUKOWSKI

ODBICIE SPOŁECZNEJ NAUKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W PROGRAMACH GŁÓWNYCH STRONNICTW POLITYCZNYCH II RZECZYPOSPOLITEJ

Treść: — 1. Wprowadzenie — czym jest społeczna nauka Kościoła? — 2. *Rerum novarum*; — 3. *Quadragesimo anno*; — 4. Rozwój katolickiej nauki społecznej. Kwestia jej oceny; — 5. Katolicka myśl społeczna w II Rzeczypospolitej; — 6. Formy organizacyjne katolicyzmu społecznego w II Rzeczypospolitej; — 7. Problem „partii katolickiej”; — 8. Program Chrześcijańskiej Demokracji w Polsce; — 9. Społeczna myśl Kościoła a program Narodowej Partii Robotniczej — 10. Program Stronnictwa Pracy; — 11. Prosanacyjne stronnictwa chadeckie; — 12. Kwestia realizacji programu Chrześcijańskiej Demokracji w II Rzeczypospolitej; — 13. Program chrześcijańsko-społeczny a programy największych ugrupowań politycznych II Rzeczypospolitej; — 14. Zakończenie.

1. Wprowadzenie — czym jest społeczna nauka Kościoła?

Wybitny znawca społecznej nauki Kościoła — Czesław Strzeszewski — określa ją jako „maukę katolicką w odniesieniu do zagadnień społecznych i gospodarczych, do życia społeczno-gospodarczego”¹. Nauka ta jest nierozdzielną częścią całej nauki Kościoła i jako taka „nie ma charakteru teorii opracowanej przez uczonych. Jej źródłem nie są dociekania naukowe, lecz objawienie Boże. Społeczna nauka Kościoła ma charakter moralny, jej źródłem jest więc prawo Boże. Odwieczne prawo Boże (*lex aeterna*) jest źródłem całej moralności ludzkiej, a więc i etyki społecznej”. Odbiciem prawa Bożego w duszy i naturze człowieka jest prawo naturalne. „Druga część prawa Bożego została człowiekowi objawiona bezpośrednio, stąd nosi nazwę Prawa Objawionego. Można więc powiedzieć, że źródłami katolickiej nauki społecznej są 1. Prawo naturalne, 2. Prawo Objawione”.

„Źródłem poznania prawa naturalnego jest naturalny rozum ludzki, źródłem poznania Prawa Objawionego jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu oraz Tradycja Kościoła” reprezentowana przede wszystkim przez naukę „bezpośrednich następców Apostołów zwanych Ojcami Apostolskimi i dalszych ich uczniów zwanych Ojcami Kościoła”. Są to tzw. materialne lub dalsze źród-

¹ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 15.

ła katolickiej nauki społecznej. Źródła te są uzupełniane przez źródła bliższe, bezpośrednie, określane jako źródła formalne. Do nich zaliczamy oficjalną naukę Kościoła i wyniki dociekań naukowych uczonych katolickich.

„Na oficjalną naukę Kościoła w dziedzinie społecznej składają się:

1. Orzeczenia soborów powszechnych i synodów,
2. Społeczne encykliki papieży i inne wypowiedzi papieży oraz orzeczenia świętych kongregacji papieskich,
3. Kodeks prawa kanonicznego,
4. Listy pasterskie i inne wypowiedzi biskupów”².

Jak z tego wynika społeczna nauka Kościoła nie powstała z końcem XIX w.³, choć prawdą jest, że jej wyodrębnienie i wielkie ożywienie wiąże się z wydaniem przez Leona XIII 15 maja 1891 r. *Encykliki o kwestii robotniczej* zwanej od pierwszych słów łacińskiego oryginału encykliką *Rerum novarum*. Jeszcze późniejsze jest samo określenie „społeczna nauka katolicka”. Użył go po raz pierwszy Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* z 15 maja 1931 r.⁴

„W nauczaniu społecznym Kościoła można wyróżnić trzy działy:

1. Rozpoznanie sytuacji aktualnej świata,
2. Jej ocena moralna,
3. Wskazanie koniecznych reform społecznych”⁵.

W ten sposób Kościół katolicki stojąc na gruncie niezmiennych zasad, tłumaczy je i rozwija w sposób właściwy dla danej epoki.

2. *Rerum novarum*

W końcu XIX w. podstawową kwestią społeczną stało się położenie klasy robotniczej. Katolicką próbę rozwiązania tego problemu podjął papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*⁶. „...Jasno widzimy i wszyscy się na to godzą — pisał Leon XIII — że należy szybko i skutecznie przyjść z pomocą ludziom z warstw najniższych, ponieważ olbrzymia ich część znajduje się w stanie niezaspokojonej, a okropnej niedoli” (RN nr 2).

Rozwiązanie proponowane przez socjalizm, polegające na zniesieniu własności prywatnej i zastąpienie jej wspólnym posiadaniem dóbr materialnych, które byłoby w istocie zastąpieniem wła-

² Tamże, s. 161—164.

³ Zob. *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II O pracy ludzkiej, Laborem exercens*, Pallotinum 1981, s. 8, a także w: *Nauczanie społeczne Kościoła, dokumenty*, ODiSS, Warszawa 1984, s. 5¹

⁴ Tamże, s. 42, C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 157.

⁵ Tamże, s. 722.

⁶ Papież Leon XIII, *Rerum novarum. Encyklika o kwestii robotniczej*, w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 11—35.

sności prywatnej własnością państwową, uważa papież za fałszywe. „Oprócz niesprawiedliwości sprowadziłby ten system jeszcze bez wątpienia zamieszanie i przewrót całego ustroju, za czym by przysłała twarda i okrutna niewola obywateli (...) równość zaś, o której marzą socjaliści, nie byłaby czym innym, jak zrównaniem wszystkich w niedoli” — pisze Leon XIII (RN nr 12).

Prywatne posiadanie dóbr materialnych na własność jest — według *Rerum novarum* — naturalnym prawem człowieka. „Człowiek bowiem starszy jest, niżli państwo” (RN nr 6). „Znaczenie własności prywatnej podkreśla fakt, że jest ona podstawą bytu rodziny i zabezpieczeniem jej niezależności. Prawa i obowiązki rodziny »są wcześniejsze i bliższe natury niż prawa i obowiązki państw« (RN nr 10). Dlatego też rodzinne prawo własności pracowników nie może być zastąpione — stwierdza papież — przez opiekę ze strony państwa. Wskazuje tu Leon XIII wyraźnie na pomocniczą rolę państwa w życiu społecznym, ma ono pomagać i ochraniać mniejsze społeczności, do których należy rodzina, a nie zastępować je w pełnieniu właściwych sobie funkcji, odbierać należne im z samej natury prawa i obowiązki”⁷.

Rerum novarum potępia — dalej — koncepcje walki klas, głosząc harmonijne współdziałanie bo „ani kapitał bez pracy, ani bez kapitału praca istnieć nie może” (RN nr 15).

Wzajemne stosunki między pracodawcą a pracownikiem opierać się winny na naczelnych zasadach chrześcijańskiej miłości, poszanowania godności osoby ludzkiej i sprawiedliwości. Dlatego też robotnik powinien „w całości i wiernie wykonać pracę, do której się zobowiązał umową wolną i odpowiadającą słuszości — nie szkodzić pracodawcy na majątku i nie znieważać jego osoby — w dochodzeniu swych praw, wstrzymać się od gwałtu i nie wywoływać rozruchów...” Z kolei obowiązkiem pracodawcy jest „nie uważać robotnika za niewolnika, kierować się zasadą, że należy w nim uszanować godność osobistą (...) Nie nakładać pracy przewyższającej siły robotnika ani takiej, która nie odpowiada jego wiekowi i płci.” (RN nr 16). Najważniejszym jednak obowiązkiem pracodawcy jest przestrzeganie zasady sprawiedliwości: „każdemu oddać to, co mu się słuszenie należy”. Dlatego też przy ustalaniu płacy nie wolno korzystać „z biedy i nędzy cudzej, ani też wyzyskiwać cudzego ubóstwa. Zbrodnią o pomstę do nieba wołającą jest pozbawiać kogoś należnej mu płacy” (RN nr 17).

Stojąc mocno na gruncie prywatnej własności *Rerum novarum* odróżnia jednak od własności sposób jej używania. Nie powinno być ono egoistyczne. „Rozróżnia więc Leon XIII wspólnotę użytkowania od indywidualnego posiadania”⁸. Używanie własności

⁷ C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 257.

⁸ Tamże.

winno być zgodne z dobrem ogółu. Chronienie tego dobra jest obowiązkiem państwa. Winno się więc ono opiekować w potrzebnym zakresie wszystkimi. „A jak nierozumną byłoby rzeczą, gdyby się państwo starało o dobro części tylko obywateli, resztę zaś zaniedbywało, tak też jasnym jest, że władza publiczna nie powinna w swej działalności pomijać dobra i pożytku proletariatu” (RN nr 27).

Analizując wkład poszczególnych klas w dobro ogółu Leon XIII nie waha się stwierdzić, że „praca robotników jest jedynym źródłem bogactw państw. Przykazaniem więc sprawiedliwości jest publiczna opieka nad pracownikami taka, by z tego co do dobra publicznego dorzucają, tyle przynajmniej z powrotem otrzymali, iżby sobie zapewnili mieszkanie, odzienie i środki żywności...” (RN nr 27). „...Państwo winno popierać wszystko, co w jakikolwiek sposób może polepszyć dolę robotników” (RN nr 27). „Chroniąc zaś prawa prywatne — pisze dalej Leon XIII — szczególnie maluczkich i biednych winno mieć państwo na względzie. Warstwa bowiem bogatych dostatkami obwarowana mniej potrzebuje opieki państwa; klasy natomiast ubogie pozbawione ochrony, jaką daje majątek, szczególnie tej opieki potrzebują. Dlatego państwo powinno bardzo pilnym staraniem i opieką otoczyć pracowników najemnych...” (RN nr 29). Państwo ma więc prawo i obowiązek ingerencji gdy naruszane są dobra duchowe, w tym prawo do odpoczynku w dniu świątecznym. Winno też państwo „wyzwolić pracowników z niewoli ludzi chciwych, którzy dla celów zysku bez miary nadużywają osób, jak rzeczy martwych. Ani sprawiedliwość, ani uczucie ludzkości nie pozwalają wymagać takiej pracy, by umysł tępał od zbytniego trudu, a ciało upadało ze zmęczenia” (RN nr 33). Encyklika głosiła więc prawo państwa do ingerencji — w razie potrzeby — w określenie czasu pracy, tak aby robotnik miał zapewniony niezbędny wypoczynek. Długość pracy winna zależeć od warunków pracy, wieku, płci i zdrowia robotnika. Postulowano zakaz pracy dzieci, szczególną ochronę pracy kobiet i robotników młodocianych.

Sporo miejsca poświęca *Rerum novarum* kwestii płacy. Papież odrzuca pogląd, według którego ingerencja państwa jest możliwa tylko wtedy gdy pracodawca nie wypłaci przewidzianej umową kwoty. „Chociaż więc pracownik i pracodawca wolną ze sobą zawrą umowę, a w szczególności ugodzą się co do wysokości płacy, mimo to jednak ponad ich wolą zawsze pozostanie do spełnienia prawo sprawiedliwości naturalnej, ważniejsze i dawniejsze od wolnej woli układających się stron, które powiada, że płaca winna pracownikowi rządnemu i uczciwemu wystarczyć na utrzymanie życia. Jeśli zatem pracownik zmuszony koniecznością albo skłoniony strachem przed gorszym nieszczęściem, przyjmuje nie-

korzystne dla siebie warunki, które zresztą przyjmuje tylko pod przymusem, ponieważ mu je narzuca właściciel warsztatu lub w ogóle pracodawca, wtedy dokonuje się gwałt, przeciw któremu głos podnosi sprawiedliwość" (RN nr 34).

Płaca więc — według *Rerum novarum* — to nie tylko ekwiwalent za pracę. Musi ona uwzględniać potrzeby robotnika i jego rodziny. Taka godziwa płaca winna zachęcić robotników do oszczędzania w celu nabycia własności. To uwłaszczenie robotników winno — zdaniem papieża — złagodzić nierówność społeczne, a co za tym idzie ograniczyć antagonizm między klasami, wzmóc wydajność ziemi. „Rośnie bowiem w człowieku ochota do pracy i pilności, jeśli wie, że na swoim pracuje" (RN nr 35). Warunkiem osiągnięcia tych korzyści jest nieobojęzanie własności prywatnej zbyt wielkimi podatkami.

Ochrona własności prywatnej jest obowiązkiem państwa. Ma też ono interweniować w wypadku strajków. Generalną zasadą jest jednak ograniczenie ingerencji państwa do wypadków koniecznych. Także wiele kwestii w zakresie ochrony pracy mogłoby — zdaniem Leona XIII — być pozostawionych porozumieniom pomiędzy pracodawcami i pracowniczymi związkami zawodowymi.

Tym ostatnim poświęca *Rerum novarum* dużo miejsca. Encyklika przypomina, że prawo do zrzeszania jest naturalnym prawem człowieka, którego państwo nie może go pozbawić. Zachęca do tworzenia chrześcijańskich związków zawodowych. „Niechże państwo otoczy opieką te prawnie tworzone związki obywateli — głosi Leon XIII — niech się nie wtrąca w ich działalność i w ich organizację; życiowy bowiem pęd wynika z wewnętrznych źródeł, a zanika szybko pod naciskiem z zewnątrz" (RN nr 41). Członkowie związku winni mieć wolność wyboru statutów i regulaminów. Do zadań związków zawodowych encyklika zalicza nie tylko obronę słuszych interesów swych członków wobec pracodawców, ale także podjęcie starań o stworzenie instytucji ubezpieczeń społecznych w razie bezrobocia, choroby i nieszczęśliwych wypadków przy pracy.

3. Quadragesimo anno

Drugą wielką encykliką społeczną jest wydana przez Piusa XI w czterdziestolecie *Rerum novarum* — 15 maja 1931 r. *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i o udoskonaleniu go według normy prawa Ewangelii*. Zgodnie z tradycją zwana jest ona od pierwszych słów łacińskiego oryginału *Quadragesimo anno*⁹. Jest rzeczą interesującą, że papież wbrew dotychczasowej tradycji adre-

⁹ Papież Pius XI, *Quadragesimo anno*, *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i o udoskonaleniu go według normy prawa Ewangelii* w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 37—75.

suje encyklikę nie tylko do „Czcigodnych Braci Patriarchów, Prymasów, Arcybiskupów, Biskupów i innych Ordynariuszów” ale także „do wszystkich wiernych katolików świata”. „Przyczyną tego jest charakter encykliki. Głosi ona zasady odnowienia ustroju społecznego. Ustalenie form ustrojowych należy do kompetencji samych obywateli, a nie instytucji hierarchii Kościoła. Wezwanie do odnowienia ustroju ze strony władzy kościelnej jest w tym wypadku uzasadnione wyraźnym naruszeniem prawa Bożego przez stosunki aktualnego ustroju, ustroju kapitalistycznego. Papież zwywa do reform ustrojowych, wskazuje zasady moralności chrześcijańskiej zawarte w Ewangelii, ale zbudowanie na tej podstawie nowego lepszego ustroju należy do samych wiernych jako członków społeczności państwowej i dlatego do nich bezpośrednio skierowana jest encyklika”¹⁰.

Pius XI przypomina przyczyny wydania *Rerum novarum*: „Nowa technika gospodarcza i rozwój przemysłu w całym szeregu państw doprowadziły pod koniec XIX w. do coraz jaskrawszego podziału społeczeństwa na dwie klasy społeczne. Z tych jedna, nieliczna, korzystała z wszystkich prawie udogodnień życia, których tak obficie dostarczały nowoczesne wynalazki. Druga zaś, obejmująca olbrzymią masę robotników, cierpiała przygnieciona straszną nędzą, bezskutecznie próbując się z niej wyzwolić” (QA nr 3). Stan ten stanowił pogwałcenie sprawiedliwości. Wydobywając myśli zawarte w *Rerum novarum* Pius XI stwierdza *expressis verbis*, że encyklika ta skierowana była nie tylko przeciw socjalizmowi ale także przeciw liberalizmowi, okazał się on bowiem „niezdolnym do sprawiedliwego rozwiązania kwestii społecznej” (QA nr 10).

Wymieniając korzyści jakie przyniosła *Rerum novarum* wskazuje Pius XI m. in. na powstanie katolickiej nauki społecznej jako odrębnej dyscypliny (QA nr 20), na rozwój ustawodawstwa socjalnego (QA nr 28), rozwój chrześcijańskich związków zawodowych (QA nr 36). Osiągnięcia te skłaniają Piusa XI do stwierdzenia, że „encyklika Leona XIII przebywszy próbę długiego czasu, okazała się wielką kartą dla wszelkiej pracy chrześcijańskiej na polu społecznym” (QA nr 39).

„Z upływem jednak lat — pisze Pius XI — powstały wątpliwości przy wyjaśnianiu niektórych ustępów encykliki Leona XIII lub przy wyciąganiu z niej wniosków (...) Nadto pojawiły się nowe potrzeby naszych czasów, zmiana zaś warunków domaga się dokładniejszego dostosowania nauki Leona XIII lub nawet całkiem nowych uzupełnień” (QA nr 40). Jest to powodem wydania *Quadragesimo anno*.

W kwestii prawa własności Pius XI mocniej niż Leon XIII podkreśla jej indywidualny i społeczny zarazem charakter. Wynika

¹⁰ C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 270—271.

stąd z jednej strony prawo indywidualnego posiadania, z drugiej obowiązek używania własności zgodnie z dobrem ogółu. „Do kierowników zaś państwa należy szczegółowe określenie tych obowiązków, ilekroć tego wymaga konieczność, a prawo naturalne nie podaje wyraźnych w tym względzie przepisów. A zatem mając na uwadze rzeczywistą konieczność dobra wspólnego władza państwowa może, kierując się zawsze prawem naturalnym i Boskim, dokładniej określić, co w zakresie używania własnych dóbr ich posiadaczom wolno, czego zaś nie wolno” (QA nr 49).

Powtarzając myśl Leona XIII, że „ani kapitał bez pracy, ani bez kapitału praca istnieć nie może” Pius XI postuluje taki podział korzyści, aby zgodne to było ze sprawiedliwością społeczną tzn. dobrem wspólnym. „Na mocy tej zasady sprawiedliwości społecznej nie wolno jednej klasie wykluczać drugiej od udziału w korzyściach” (QA nr 56). „Fakt, że z jednej strony są tak olbrzymie masy proletariatu — stwierdza dalej papież — a z drugiej zaś ogromne kapitały niewielkiej grupy nad miarę bogatych jednostek, dowodzi w sposób niezbity, że bogactwa, tak obficie w naszym okresie »industrializmu« wytwarzane, nie są sprawiedliwie rozdzielane i nie według zasad słuszności przydzielane poszczególnym klasom społecznym (QA nr 60).

Szukając wyjścia z tej sytuacji Pius XI powtarza tezę Leona XIII o uwłaszczeniu proletariatu. Choć system oparty na pracy najemnej nie jest — zdaniem Piusa XI — sam w sobie niesprawiedliwy wskazanym jest jednak „by umowa o najem pracy była w granicach możliwości uzupełniona umową spółkową (...). W taki sposób robotnicy i urzędnicy otrzymują udział we własności lub zarządzie przedsiębiorstwa, albo też w jakiś sposób uczestniczą w jego zyskach” (QA nr 65).

Quadrogesimo anno znacznie rozbudowuje w stosunku do *Rerum novarum* problem słusznej płacy. Opiera ją na założeniu, że praca, podobnie jak własność, ma naturę indywidualną i społeczną zarazem. Stąd postulat, wypowiedziany znacznie wyraźniej niż w *Rerum novarum*, aby płaca wystarczała na utrzymanie nie tylko robotnika lecz także jego rodziny. Jest bowiem „straszliwym nadużyciem, które za wszelką cenę należy usunąć, jeśli matki z powodu szczupłości zarobku ojca muszą poza domem szukać pracy zarobkowej z zaniedbaniem właściwych swych prac i obowiązków, przede wszystkim wychowania dzieci. Dlatego ze wszystkich sił należy dążyć do tego, by ojcowie rodzin taką otrzymali płacę, która by zaspokoiła przeciętne potrzeby życia rodzinnego. Jeśli zaś w obecnym stanie rzeczy taka płaca nie zawsze jest możliwa, sprawiedliwość społeczna wymaga, ażeby bezzwłocznie przystąpiono do reform, które by każdemu dorosłemu pracownikowi zapewniły płacę odpowiadającą powyższemu warunkowi” (QA nr

71). Wysokość płacy powinna także uwzględniać stan przedsiębiorstwa. „Niesłusznym byłoby żądanie tak nadmiernych płac, żeby ich przedsiębiorstwo nie mogło wypłacać bez popadnięcia w ruinę” (QA nr 72). „Wysokość płacy winna być w końcu uzgodniona ze stanem gospodarczym społeczeństwa” (QA nr 74). „Wykracza się przeciw sprawiedliwości społecznej, gdy o wysokości płac decyduje interes osobisty, a nie wzgląd na dobro powszechne” (QA nr 74). Chodzi tu zwłaszcza o takie określenie płac, aby wyeliminować bezrobocie.

Drogę do odnowy ustroju społecznego widzi Pius XI głównie w respektowaniu zasady pomocniczości. Sformułowanie tej zasady — sygnalizowanej już w *Rerum novarum* — stanowi jeden z najważniejszych punktów *Quadragesimo anno*. „Jak nie wolno jednostkom — pisze Pius XI — wydierać i na społeczeństwo przetransferować tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić i przekazywać je społecznościom większym i wyższym” (QA nr 79).

Pius XI podziela pogląd Leona XIII, że jedną z przyczyn zła jest zlikwidowanie dawnych korporacji, przez co zniszczono ogniwo pośrednie między jednostką a państwem. Dlatego też wypowiada się za wprowadzeniem ustroju „stanowo-zawodowego” (QA nr 81—87, 91—95). Został on określony mianem korporacjonizmu chrześcijańskiego. Jego prekursorami byli Austriak von Vogelsang i Francuzi de la Tour du Pin i de Mun. Koncepcje korporacyjne głosili oni jeszcze przed *Rerum novarum*¹¹. Korporacjonizm zakładał istnienie samorządu gospodarczo-zawodowego złożonego z korporacji wyposażonych w osobowość publiczno-prawną, skupiających pracodawców i pracowników. Ustrój taki winien — zdaniem papieża — stanowić antidotum na walkę klas, prowadząc do solidaryzmu społecznego, a także przyczynić się do usunięcia wolnej konkurencji jako zasady kierowniczej życia gospodarczego. „Wolna konkurencja — pisze papież — jakkolwiek w pewnych granicach słuszna i pożyteczna — nie może być kierowniczą zasadą życia gospodarczego”. Zasadą tą winna być „sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna” (QA nr 88). Propagując ustrój „stanowo-zawodowy”, odcina się równocześnie papież od korporacjonizmu faszystowskich Włoch, którego błędy polegały na tłumieniu inicjatywy prywatnej, nadawaniu korporacjom charakteru organów administracji państwowej a nie samorządu, wykorzystywaniu korporacji dla celów partii faszystowskiej. Tak odczytuje odpowiedni fragment encykliki C. Strzeszewski¹². Sama encyklika

¹¹ Tamże, s. 236—245.

¹² Tamże, s. 274.

nie podaje wprost — zgodnie zresztą z dość powszechnie przyjętą zasadą Stolicy Apostolskiej — jakiego państwa system krytykuje. Nie ulega jednak chyba wątpliwości, że zarówno dość szczegółowy opis systemu korporacyjnego jak i krytyka jego wypaczeń oparte są o przykład włoski. Najistotniejsze jednak jest wkomponowanie korporacjonizmu chrześcijańskiego w całość społecznej nauki Kościoła. Korporacjonizm wsparty zasadami miłości chrześcijańskiej, sprawiedliwości, godności każdej osoby ludzkiej, wreszcie zasadą pomocniczości jest czymś zupełnie innym niż korporacjonizm faszystowski, którego celem jest skłuzenie totalitarnemu państwu. Warto też dodać, że — zdaniem papieża — istnienie korporacji i wchodzących w ich skład oficjalnych związków pracowników i pracodawców nie wyklucza tworzenia innych stowarzyszeń zawodowych (QA nr 92). Oceniając koncepcje korporacyjne Piusa XI trzeba — sądzę — stwierdzić, że była to chyba kwestia zbyt szczegółowa jak na papieską encyklikę. Jej aktualność — zwłaszcza w pełnej postaci — okazała się przemijająca.

Dalszą część encykliki poświęca Pius XI zdecydowanej krytyce komunizmu. Odrzucenie socjalizmu w jego socjaldemokratycznym wydaniu uzasadnia papież wyjściem socjalistów z błędnych, z punktu widzenia Kościoła, założeń ideowych, ale w kwestiach bliższych praktycznym rozwiązaniu wyraża pogląd, że „rozwój stosunków może doprowadzić do tego, że dążenia umiarkowanego socjalizmu nie będą się różniły od zamierzeń i żądań, które stawiają chrześcijańscy reformatorzy społeczni. Zupełnie bowiem słusznym jest żądanie zastrzeżenia pewnych rodzajów dóbr dla państwa (podkr. — SK), gdy posiadanie tych dóbr daje taką potęgę, że jej ze względu na dobro państwa nie można prywatnym osobom zostawić” (QA nr 114).

Końcowa część encykliki poświęcona jest wskazaniom ogólnomoralnym.

W sumie *Quadragesimo anno* skierowana jest zarówno przeciw indywidualizmowi jak i kolektywizmowi, a drogę właściwą widzi w chrześcijańskim personalizmie. Główną zaporą przeciw różnym formom totalizmu ma być respektowanie zasady pomocniczości.

4. Rozwój katolickiej nauki społecznej. Kwestia jej oceny

„Encyklika *Rerum novarum* — pisze C. Strzeszewski — wywołała znamiennej reakcję. Z jednej strony wielki entuzjazm katolików-społeczników, dużej części duchowieństwa i szerokiego kręgu robotniczych. Z drugiej strony jednak konsternację, a nawet oburzenie ze strony konserwatywnych grup katolickich”¹³. Nie zaha-

¹³ Tamże, s. 260.

mowało to jednak rozwoju społecznej nauki Kościoła. Szczególnie aktywni w jej rozwijaniu byli uczeni francuscy tacy, jak: L. Garriguet, Ch. Calippe, A. D. Sertillangés OP. Wyróżniły się prace G. Goyau, *Le pape, les catholiques et la questin social*, wydana w 1892 r. oraz pięciotomowe dzieło wydane w latach 1897—1912: *Autour du catholicisme social*. W Anglii powstał kierunek zwany dystrybucjonizmem reprezentowany przez G. K. Chestertona i H. Belloc'a. Skupiał się on na kwestii upowszechniania własności prywatnej. Żywa była też katolicka nauka społeczna w Holandii i Belgii. Zwiastunami nowych prądów w Kościele byli Francuzi: J. Maritain i E. Mounier. Pod opieką i przewodnictwem prymasa, Belgii kardynała D. J. Mercier powstała tzw. Unia Mechlińska, międzynarodowy zespół teologów, filozofów, socjologów, ekonomistów, działaczy społecznych i polityków. W unii rozwijano w świetle społecznej nauki Kościoła m. in. zagadnienia: organizacji przedsiębiorstwa, słusznej ceny, płacy, podatków, uspołecznienia przedsiębiorstw, prawa do strajków, ubezpieczeń społecznych, dodatków rodzinnych. W 1927 r. Unia wydała Kodeks Społeczny. Z innych ośrodków wymienić należy Katolicki Związek Badań Międzynarodowych we Fryburgu.

Po *Quadragesimo anno* naukę społeczną Kościoła szczególnie interesowała koncepcja korporacjonizmu chrześcijańskiego. Myśli zawarte na ten temat w *Quadragesimo anno* zostały rozwinięte. Podstawową jednostką organizacyjną miał być samorząd przedsiębiorstwa, jego organem rada zakładowa. Rady zakładowe łączyły się w radzie branżowej. Rady branżowe tworzyły z kolei rady dla poszczególnych dziedzin gospodarczych przemysłu, rolnictwa, handlu, transportu, bankowości. Naczelnym ogniwem miała być Krajowa Rada Korporacyjna. W każdym ogniwie reprezentowani byłiby pracodawcy i pracownicy¹⁴.

Bez wątpienia słabością międzywojennej katolickiej nauki społecznej było zbyt szczegółowe wchodzenie w zagadnienia korporacjonizmu, ze szkodą dla kwestii ogólniejszych i znacznie bardziej podstawowych dla nauki Kościoła. W związku z tym błędem krytycy ówczesnej katolickiej nauki społecznej skłonni są niemalże utafsamiac ją z korporacjonizmem i do niego ją ograniczać. I tak np. Franciszek Ryszka w podręczniku historii doktryn politycznych i prawnych¹⁵ pisząc o doktrynie katolickiej pomija zupełnie naczelnne zasady nauki społecznej Kościoła: miłość, sprawiedliwość, godność osoby ludzkiej, oparcie prawa pozytywnego na prawie Bożym i naturalnym, wreszcie zasadę pomocniczości. Czyni tak mimo, że we wstępie autorzy podręcznika piszą, że

¹⁴ Tamże, s. 262—269, 276.

¹⁵ J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, wyd. V, Warszawa 1984, s. 407—410.

nie pomijają „moralnych i — ogólnie rzecz biorąc — filozoficznych podstaw teorii prawniczej”¹⁶. Dokonana przy abstrahowaniu od tych zasad krytyka korporacjonizmu nie jest w istocie krytyką korporacjonizmu chrześcijańskiego. F. Ryszka w podrozdziale *Doktryna katolicka. Korporacjonizm. o Rerum novarum* pisze tylko tyle, że „zapoczątkowała doktrynę społeczną kościoła”, o *Quadragesimo anno* nie wspomina wcale. Omawia za to poglądy Charles Maurras nie podając, że zostały one potępione przez Stolicę Apostolską¹⁷. Błędnie też pisze F. Ryszka „że korporacjonizm chrześcijański pozbawiał robotników prawa tworzenia własnych klasowych organizacji”.

Należy podkreślić, że korporacjonizm miał być w zasadzie tylko rozbudowanym samorządem gospodarczo-zawodowym nie wchodzącym w kompetencje władz politycznych. Jego istnienie nie przekreślało więc zasad zwierzchnictwa narodu i reprezentacji parlamentarnej — co sugeruje F. Ryszka. Przewidziana przez konstytucję Republiki Weimarskiej Gospodarcza Rada Rzeszy złożona z Rady Robotniczej Rzeszy, przedstawicieli przedsiębiorców i „innych zainteresowanych kół ludności”, mająca swe odpowiedniki na niższych szczeblach, w niczym nie naruszała konstrukcji demokracji politycznej¹⁸. A przecież rozwiązanie to nie było sprzeczne z chrześcijańskim korporacjonizmem. Koncepcja jaką realizowano w Niemczech na podstawie rozporządzenia z 4. V. 1920 r. jeszcze bliższa była idei korporacjonizmu. W Radzie Gospodarczej istniały działy dla poszczególnych dziedzin życia gospodarczego. W działach zasiadali reprezentanci pracodawców i pracujących. Rada powstała pod naciskiem SPD¹⁹, co nie pozbawia jej podobieństwa do koncepcji korporacjonizmu chrześcijańskiego. W Polsce projektodawcą Naczelnej Izby Gospodarczej był narodowy demokrat — ks. Kazimierz Lutosławski, choć inspiracji w pewnym stopniu dostarczył zupełnie odmienny projekt socjaliści — Mieczysława Niedziałkowskiego dotyczący Izby Pracy²⁰. Miała być ona reprezentacją tylko pracowników najemnych. Po odrzuceniu przez większość sejmową Izby Pracy, Niedziałkowski poparł powołanie Naczelnej Izby Gospodarczej²¹. Koncepcje zawie-

¹⁶ Tamże, s. 5.

¹⁷ Zob. *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, ODiSS, Warszawa 1981, s. 295, C. Strzeszewski dz. cyt., s. 263.

¹⁸ *Nowe konstytucje* przełożone pod kierunkiem Juliusza Makowskiego, Warszawa 1925, s. 408.

¹⁹ Ankieta Towarzystwa Ekonomicznego w Krakowie o Naczelnej Izbie Gospodarczej, wypowiedź Mieczysława Niedziałkowskiego w: *Ankieta o Konstytucji z 17 marca 1921 r.* pod redakcją W. L. Jaworskiego, Kraków 1924, s. 175.

²⁰ S. Krukowski, *Geneza Konstytucji z 17 marca 1921 r.*, Warszawa 1977, s. 217.

²¹ Ankieta Towarzystwa Ekonomicznego ..., s. 172—183.

rające co najmniej elementy korporacjonizmu były jak widzimy wysuwane przez bardzo różne kierunki ideowe i polityczne. Nie ma więc podstaw aby korporacjonizm chrześcijański łączyć z koncepcjami faszystowskimi. Zwłaszcza, że *Stolica Apostolska* już za pontyfikatu Piusa XI jednoznacznie określiła swoje potępiające stanowisko wobec wszelkich form totalitaryzmu, w szczególności w encyklikach *Non abbiamo bisogno*, *Divini redemptoris* i *Mit brennender Sorge* ²².

Trudno zgodzić się z twierdzeniem F. Ryszki, że zgodnie ze stanowiskiem Kościoła „demokracja polityczna nie miała prawa przekształcić się w demokrację socjalną” ²³. Przecież określenie czasu pracy, płacy rodzinnej, zakaz pracy dzieci, szczególna ochrona pracy kobiet i robotników młodocianych to elementy demokracji socjalnej. Ich wprowadzenie do ustawodawstwa różnych państw jest zasługą nie tylko socjalistów ale także społecznego nauczania Kościoła.

W zakończeniu podrozdziału o doktrynie katolickiej F. Ryszka pisze: „Narzucanie wspólnych form organizacyjnych zwalczającym się grupom społecznym było w nauce mieszczańskiej najdalej idącym zaprzeczeniem liberalizmu. Doktryna ta przeczyła również pozytywistycznej koncepcji praworządności wskutek skrajnie instrumentalnego pojmowania prawa” ²⁴. Tu mamy do czynienia z zupełnym już nieporozumieniem. Przecież właśnie katolicka nauka o prawie uznająca, że prawo pozytywne jest tylko wtedy prawem, gdy zgodne jest z prawem Bożym i prawem naturalnym, głosząca podmiotowe prawa człowieka, zapobiega instrumentalizacji prawa przez władzę państwową. Jednocześnie raz jeszcze należy powtórzyć, że taka i podobne oceny społecznej nauki Kościoła są w części zawinione przez uczonych i publicystów katolickich lat 30-tych XX w., którzy zbyt wiele miejsca poświęcali sporom wokół konkretnych rozwiązań korporacyjnych, a zbyt mało kwestiom osadzenia ich wśród naczelných zasad społecznej nauki Kościoła. W związku z czym i wśród autorów katolickich zdarzały się błędy utożsamiania realizacji zasad katolicko-społecznych z wprowadzeniem reform korporacyjnych i uznania podobieństwa korporacjonizmu chrześcijańskiego do systemu ówczesnych Włoch. Nie było to jednak zgodne z *Quadragesimo anno*.

5. Katolicka myśl społeczna w II Rzeczypospolitej

Za najwybitniejszego przedstawiciela katolickiej myśli społecznej w II Rzeczypospolitej uważa się ks. Antoniego Szymańskiego.

²² Zob. Encyklika *Redemptor hominis* Ojca Świętego Jana Pawła II, *Pallotinum* 1979, s. 39.

²³ J. Baszkiewicz, F. Ryszka, dz. cyt., s. 408.

²⁴ Tamże, s. 410.

Był on profesorem polityki społecznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pełnił też tam funkcję rektora, uczestniczył w pracach Unii Mechlińskiej. Jego główne dzieła to *Zagadnienie społeczne*, którego pierwsze wydanie ukazało się we Włocławku w 1918 r. a dwa następne w 1929 i 1939 r., *Polityka społeczna* wydana w 1925 r., wreszcie nieopublikowany do tej pory komentarz do *Quadragesimo anno*. Z innych wymienić należy: ks. Aleksandra Wójcickiego, profesora i rektora Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, autora prac: *Chrześcijański ruch robotniczy w Polsce* (1921) i *Robotnik polski w życiu rodzinnym* (1922), ks. Jana Piwowarczyka, redaktora *Głosu Narodu*, autora prac: *Współczesne kierunki społeczne* (1927) i *Korporacjonizm i jego problematyka* (1936), ks. Stefana Wyszyńskiego, późniejszego kardynała i Prymasa Polski, w okresie międzywojennym autora prac *Główne typy akcji katolickiej za granicą* (1931), *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia* (1937), *Zasięg i charakter zainteresowań katolickiej myśli społecznej* (1938). Z filozofów katolickich dużo miejsca zagadnieniom społecznym poświęcał zwłaszcza dominikanin o. Jacek Woroniecki OP. Zajmowali się tymi kwestiami także ks. Kazimierz Kowalski, późniejszy biskup i ks. Franciszek Sawicki, profesor Seminarium Duchownego w Pelplinie. Swój wkład w katolicką naukę społeczną mieli socjologowie: ks. Franciszek Mierek, ks. Walerian Adamski, Andrzej Niesiołowski i ks. Edward Wojtusiak, ekonomiści: Leopold Caro, Ludwik Górski (uczestnik Unii Mechlińskiej), ks. Antoni Roszkowski i Czesław Strzeszewski oraz prawnicy Ignacy Czuma i Henryk Dembiński. Historyk Karol Górski publikował też prace z dziedziny filozofii i wychowania społecznego, pozostawał w nich wyraźnie pod wpływem Jacquesa Maritaina i jego koncepcji personalistycznych.

Swój poważny udział w rozwoju katolickiej nauki społecznej mieli także przedstawiciele hierarchii kościelnej: ks. August kardynał Hlond, Prymas Polski, ks. bp Stanisław Adamski ordynariusz katowicki i ks. bp Teodor Kubina, ordynariusz częstochowski²⁵. Poważną rolę odegrały też uchwały Rady Społecznej przy Prymasie Polski: *O przebudowie ustroju społecznego* (1934), *W sprawie organizacji zawodowej społeczeństwa* (1935), *W sprawie stanu gospodarczego wsi polskiej* (1937) i *W sprawie uwłaszczenia pracy*²⁶.

Ogromne znaczenie miała publicystyka popularyzująca społeczną naukę Kościoła i oceniająca bieżące problemy i wydarzenia pod jej kątem. Szczególnie doniosłą rolę odgrywało czasopismo *Prąd*.

²⁵ *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 261—275.

²⁶ Tamże, s. 309.

Wychodziło ono już w latach 1909—1914²⁷, wznowione w roku 1920 było pismem Stowarzyszenia Młodzieży Akademickiej *Odrodzenie*. Od 1929 r. wychodziło pod redakcją ks. A. Szymańskiego jako organ Związku Polskiej Inteligencji Katolickiej. Znaczna była też rola wydawanego przez Ojców Jezuitów *Przeglądu Powszechnego* i wychodzącego we Włocławku (od 1931 r. pod redakcją ks. Stefana Wyszyńskiego) *Ateneum Kapłańskiego*. W Poznaniu ukazywał się *Przewodnik Społeczny*. Organem Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce był *Ruch Katolicki* (1931—1939). Z Akcją Katolicką w latach 1936—1938 nieoficjalnie, a od 1938 oficjalnie związana była też *Kultura*. Grupa inteligencji skupiona wokół ks. Kornikowicza wydawała w latach 1934—1939 *Verbum*.

Nie sposób krótko omówić problemy jakimi zajmowała się katolicka myśl społeczna Polski międzywojennej. Najogólniej były to wszystkie te problemy, które poruszali papieże w encyklikach społecznych²⁸. Naprawy ustroju szukano więc w usunięciu kapitalistycznych reguł, w których pieniądź staje się przedmiotem bogactwa i celem gospodarowania a nie środkiem wymiany, gdzie praca traktowana jest jak towar, co prowadzi do wyzysku proletariatu²⁹. Skupiano się na dwu podstawowych problemach pracy i własności. Zdawano sobie na ogół sprawę z nierealności w odniesieniu do przemysłu upowszechniania własności przez jej rozdrobnienie. Drogę do ograniczenia salariatów czyli pracy najemnej widziano głównie w rozwoju spółdzielczości oraz udziale pracowników w zarządzie i własności przedsiębiorstwa. Miało się to dokonać przez nabywanie specjalnych „akcji pracy”³⁰. Myśl tę wysunięto jeszcze przed ukazaniem się *Quadragesimo anno*.

Głoszono potrzebę ubezpieczeń społecznych i płacy rodzinnej (tzn. takiej, która zapewnia byt pracownikowi i jego rodzinie). Wskazywano, że moralność chrześcijańska uznaje związek między prawami i obowiązkami. Stąd wyciągano wnioski o szczególnych obowiązkach właściciela wobec społeczeństwa, polegających na właściwym używaniu własności. Podkreślano — zgodnie z *Quadragesimo anno* — że nadwyżki dochodu powinny być przeznaczone głównie na inwestycje, aby w ten sposób przyczynić się do likwidacji bezrobocia³¹.

W latach 30-tych dużo miejsca poświęcano korporacjonizmowi, widząc w nim m. in. antidotum na kryzysy w gospodarce wolno-

²⁷ Na temat tego okresu w dziejach *Prądu* zob. M. Jagiełło, *Prąd* (1909—1914), *Przegląd Powszechny*, nr 7—8 (755—756) z 1984 r., s. 190—202.

²⁸ Obszernie na ten temat zob. *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 283—336.

²⁹ Tamże, s. 284.

³⁰ Tamże, s. 288—289.

³¹ Tamże, s. 289—290.

rynkowej. C. Strzeszewski wprowadzał pojęcie gospodarki uporządkowanej i postulował, aby korporacjonizm uwzględniał istnienie ogólnego planu gospodarczego państwa, uzgadnianie planów przedsiębiorstw prywatnych przez organa korporacyjne oraz arbitraż w obrębie każdego z ogniw korporacyjnych w razie niedojścia do porozumienia pomiędzy pracownikami i pracodawcami³². Był więc C. Strzeszewski — już w latach 30-tych — zwoleńnikiem gospodarki planowej.

I w polskiej nauce nie uniknięto błędów polegających na szukaniu analogii między korporacjonizmem chrześcijańskim a faszyzmem włoskim. Nie brak było jednak i głosów przeciwnych, podnoszących te argumenty przeciw korporacjonizmowi włoskiemu, które znalazły się już w *Quadragesimo anno*³³.

Szczególnym problemem Polski była sytuacja wsi. Tu właśnie koncepcja upowszechnienia własności przez jej rozdrobnienie możliwa była do zrealizowania. Werbalnie ją popierano, ale reforma rolna zakładająca wywłaszczenie budziła zastrzeżenia. Co prawda w 1919 r. ks. Jan Rostworowski w *Przeglądzie Powszechnym* pisał w związku z reformą rolną, że „myśl ograniczenia a nawet w pewnych okolicznościach przymusowego wywłaszczenia wielkich posiadłości ziemskich nie jest całkiem obca etyce katolickiej” ale sejmową wersję reformy rolnej potępił³⁴. Sytuacja uległa zmianie w latach 30-tych. Pojawiło się wtedy wiele konkretnych propozycji dotyczących przebudowy struktury i organizacji rolnictwa, opłacalności produkcji m. in. przez organizację handlu spółdzielczego, podnoszenia oświaty itp.³⁵ Znaczący nacisk kładziono na rozwój spółdzielczości.

Wiele uwagi poświęcano temu, aby przyjmowane rozwiązania były zgodne z prawami podmiotowymi człowieka. W związku z tym Kościół powinien — twierdzono — wskazywać ogólne zasady sprawiedliwego ustroju. Kryterium oceny to przestrzeganie prawa naturalnego, bo „nie może utrzymać się państwo, które nie buduje swego ustroju na porządku moralnym”³⁶. Było to bardzo istotne wobec narastających w latach 30-tych totalizmów. Niektóre z nich popierane były przez znaczną część katolików. Stąd niezwykła waga cyklu artykułów Andrzeja Niesiołowskiego w *Kulturze* w latach 1937—1938. Dał on w pełni trafną definicję totalitaryzmu. Określił go „jako prąd ideologiczny, zmierzający do uporządkowania według jednolitej zasady całej rzeczywistości politycznej, gospodarczej, religijnej i kulturalnej przez państwo rządzone przez

³² Tamże, s. 298.

³³ Tamże, s. 587—588.

³⁴ Tamże, s. 330.

³⁵ Tamże, s. 336.

³⁶ Tamże, s. 292.

monopartię opierającą się na autorytecie wszechwładnego wodza, posługującą się przymusem i zmierzającą do wychowania jednolitego typu człowieka, zgodnego z wzorem wyznaczonym przez daną ideologię". Analizując totalitaryzm Niesiołowski dochodził do wniosku, że jest on „antytezą idei Królestwa Bożego”. Państwo nie może być oparte na przymusie i łamaniu sumień, lecz na ustroju demokratycznym — konkludował Niesiołowski³⁷.

Podobne stanowisko zajął ks. Józef Kobyliński na łamach *Ruchu Katolickiego*. Powoływał się on przy tym na wypowiedź ks. Augusta kardynała Hlonda³⁸.

6. Formy organizacyjne katolicyzmu społecznego w II Rzeczypospolitej

Zarówno *Rerum novarum* jak i *Quadragesimo anno* zachęcały katolików do aktywności społecznej, przypominały również, że prawo do zrzeszania jest prawem naturalnym. Stwarzało to podatny grunt dla powstawania rozmaitych zrzeszeń; od stowarzyszeń działających wewnątrz Kościoła, pod ścisłym patronatem duchownych, przez chrześcijańskie związki zawodowe do partii politycznych, opierających swe programy na społecznej nauce Kościoła.

W katolicyzmie polskim szczególną rolę odegrało *Odrodzenie*. Jego prekursorem była grupa skupiona wokół czasopisma *Prąd*³⁹. Po odzyskaniu niepodległości *Prąd* został — jak już wspomniano — reaktywowany. Powstało Stowarzyszenie Młodzieży Akademickiej *Odrodzenie*. W 1926 r. powstał seniorat *Odrodzenia*, skupiający absolwentów, a w 1930 r. Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej, w którym poważną rolę odgrywali seniorzy *Odrodzenia*. W dalszym ciągu mieli oni też znaczny wpływ na organizację akademicką. Czołową rolę odgrywał zwłaszcza ks. Szymański. Zadaniem *Odrodzenia* było kształcenie katolickich elit intelektualnych i jednocześnie działalność społeczna. *Odrodzenie* akademickie należało do międzynarodowej organizacji studenckiej *Pax Romana*, a Stanisław Orlikowski pełnił nawet funkcję prezesa a potem wiceprezesa *Pax Romana*. *Odrodzenie* odgrywało też bardzo poważną rolę w Sekretariacie Słowiańskich Organizacji Akademickich. Na gruncie akademickim działała również utworzona przez ks. Edwarda Szwejnica *Iuventus Christiana*. I ona miała swą organizację senioracką. Wśród młodzieży szkół średnich i akademickich działały sodalicje mariańskie. Istniały też sodalicje skupiające inteligencję⁴⁰.

Chrześcijańskie związki zawodowe w Polsce, przynajmniej po-

³⁷ Tamże, s. 328.

³⁸ Tamże.

³⁹ M. Jagiełło, dz. cyt., s. 190—202.

⁴⁰ *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 339—389.

czątkowo, były ściśle związane z Chrześcijańską Demokracją. Ich wpływy były stosunkowo niewielkie. Wśród młodzieży robotniczej od 1927 r. działał Chrześcijański Związek Młodzieży Pracującej *Odrodzenie*. I tu także zaznaczył się poważny wpływ senioratu *Odrodzenia*. Podobnie było w istniejącym od 1926 r. Chrześcijańskim Uniwersytecie Robotniczym, który prowadził akcję wydawniczą, wykłady i kursy dla działaczy robotniczych⁴¹.

Szczególne miejsce zajmowała Akcja Katolicka. Jej zadania sformułował Pius XI w 1922 r. Chodziło o odnowienie życia katolickiego w rodzinie i społeczeństwie.

W Polsce Akcja Katolicka działała od 1930 r. Statut otrzymała w 1934 r. Masowość katolicyzmu w Polsce sprawiła, że i Akcji Katolickiej nadano charakter masowy. Składała się ona z czterech tzw. „kolumn”. Jedynym kryterium podziału był wiek, płeć i stan cywilny⁴². Akcja Katolicka była organizacją w ramach Kościoła. W takim też kierunku ewoluowało *Odrodzenie*, wyrazem czego było przystąpienie do Akcji Katolickiej. Jednocześnie *Odrodzenie*, które początkowo było mocno powiązane z Chrześcijańską Demokracją od końca lat 20-tych akcentowało swą niezależność od partii politycznych.

Większe niż w *Odrodzeniu* podporządkowanie Kościołowi hierarchicznemu występowało w *Iuventus Christiana*. W założeniu oznaczało to brak związku z jakimkolwiek konkretnym kierunkiem politycznym.

7. Problem „partii katolickiej”

Apolityczność Kościoła nie oznacza oczywiście apolityczności katolików. W zgodzie ze społeczną nauką Kościoła mogą być rozwijane różne programy polityczne. Społeczna nauka Kościoła może więc być w różnych formach recypowana w programach różnych partii przyznających się do katolicyzmu. Elementy katolickiej doktryny społecznej mogą oczywiście występować w programach partii obojętnych wobec Kościoła, a nawet mu wrogich. W tych przypadkach rozpatrując podobieństwa do nauki społecznej Kościoła należy jednak pamiętać, że stanowi ona system całościowy. W związku z tym rozwiązanie proponowane w nauce katolickiej osadzone w odmiennym systemie ideologicznym może być czymś zupełnie innym.

Inny problem to kwestia partii werbalnie przyznających się do katolicyzmu a traktujących go w sposób czysto instrumentalny. Było to szczególnie istotne w międzywojennym dwudziestoleciu. W krajach masowego katolicyzmu partie nacjonalistyczne

⁴¹ Tamże, s. 483—508.

⁴² Tamże, s. 419—451.

o programach faszyzujących chcąc uzyskać masowe poparcie akcentowały swą katolickość. Dotyczyło to w znacznej mierze i Polski.

Analizując stosunek Kościoła do partii politycznych w II Rzeczypospolitej trzeba brać pod uwagę szczególne cechy katolicyzmu polskiego, a więc przede wszystkim jego masowość i ścisły związek Kościoła z narodem. To powodowało, że Narodowa Demokracja, która występowała w roli ruchu wszechpolskiego ewoluowała jeszcze przed odzyskaniem niepodległości w kierunku katolicyzmu, nadając mu jednocześnie wyraźnie polityczne zabarwienie. Chrześcijańska Demokracja, która ze swej istoty była powołana do lansowania społecznej nauki Kościoła, w II Rzeczypospolitej nigdy nie reprezentowała siły większej jak endecja. Była partią stosunkowo małą, co należałoby uznać za pewien paradoks w katolickiej Polsce. Wynikało to z pewnego zapóźnienia w upowszechnianiu społecznej nauki Kościoła w Polsce, a w jeszcze większym stopniu ze ścisłego związku Chrześcijańskiej Demokracji z Narodową Demokracją. Miało to miejsce w latach 20-tych. Później, gdy w Stronnictwie Narodowym coraz silniejsze były wpływy zwolenników tendencji faszyzujących, drogi Chrześcijańskiej Demokracji i Narodowej Demokracji rozeszły się. Chrześcijańska Demokracja a potem Stronnictwo Pracy stały się częścią demokratycznej opozycji. Z kolei opozycja Chrześcijańskiej Demokracji wobec rządów pomajowych, a jednocześnie przychylny stosunek tych rządów do Kościoła powodowały, że w latach 30-tych Kościół wołał swą myśl społeczną głosić przy pomocy takich organizacji, jak Akcja Katolicka czy *Odrodzenie*.

W warunkach swobody Kościoła w II Rzeczypospolitej nie było potrzeby tworzenia jakiejś jednej „partii katolickiej”. Sprawę tę tak wyjaśnił ks. A. Szymański: „Działalność polityczna jest obowiązkiem tych katolików, którzy są do tego uzdolnieni. Stąd mogą i powinny istnieć w Polsce stronnictwa polityczne, stojące na gruncie chrześcijańskim i katolickim, to jest takie stronnictwa, które opierają swe programy na zasadach chrześcijańskich i grupują katolików. Ale nie może powstać stronnictwo, które byłoby reprezentantem społeczeństwa wiernych (...) Stronnictwo we właściwym znaczeniu katolickie może powstać tylko w wypadku rozpełtania walki religijnej...”⁴³

Stanowisko takie nie od początku drugiej niepodległości było akceptowane. I tak przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego *Przegląd Powszechny* zaangażował się na rzecz propagowania jednego stronnictwa katolickiego. Entuzjastycznie witał też powstanie Związku Ludowo-Narodowego, ale już w 1922 r. pozostał neu-

⁴³ Tamże, s. 293. W podobny sposób w 1936 r. wypowiedział się Wojciech Korfanty, zob. *Połonia* z 14. VI. 1936 r.

tralny wobec tworzonego przed wyborami Chrześcijańskiego Związku Jedności Narodowej⁴⁴. Przeciw powstaniu jednego stronnictwa chrześcijańskiego już w 1921 r. wypowiedział się Prąd⁴⁵.

W 1927 r. do stronnictw katolickich ks. Szymański zaliczał Chrześcijańską Demokrację, Stronnictwo Chrześcijańsko-Narodowe, Narodową Demokrację (występującą wtedy jako Związek Ludowo-Narodowy), Stronnictwo Katolicko-Ludowe, Polskie Stronnictwo Ludowe *Piast* i Narodową Partię Robotniczą⁴⁶. Zwraça uwagę bardzo szerokie potraktowanie pojęcia „partii katolickiej”. Trzeba jednak dodać, że ks. Szymański zastrzegał, że niektóre z wymienionych partii opierając się na zasadach katolickich czynią to w sposób bardzo niedoskonały. Miał tu na myśli ZLN, NPR i PSL *Piast*⁴⁷. Spośród tych, których katolickiego charakteru ks. Szymański nie kwestionował Stronnictwo Chrześcijańsko-Narodowe miało wyraźnie konserwatywny charakter, a Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe było małą regionalną grupą, również o charakterze dość zachowawczym. W 1928 r. gdy Związek Ludowo-Narodowy przekształcił się w Stronnictwo Narodowe część działaczy Stronnictwa Chrześcijańsko-Narodowego znalazła się w Stronnictwie Narodowym. Inni opowiedzieli się za obozem marszałka Piłsudskiego. Po stronie sanacji opowiedziało się także Stronnictwo Katolicko-Ludowe. Współpracowały z nią grupy konserwatywne, które też stały na gruncie katolicyzmu, choć dalekie były od myśli chrześcijańsko-społecznej. W związku z tym zróżnicowaniem wśród stronnictw uznających się za katolickie *Przegląd Powszechny* w 1930 r. podkreślał, że „żadne ze stronnictw politycznych na terenie sejmu i senatu nie posiada kwalifikacji ani praw do wyłącznego reprezentowania religii i Kościoła, co więcej nie ma żadnego widoków, aby w warunkach polskich można go było stworzyć”. Znalazł się też akcent krytyczny pod adresem Chrześcijańskiej Demokracji⁴⁸. Na skutek jej opozycyjności poparcie dla niej Kościoła wyraźnie zmalało. W jeszcze większym stopniu odnosiło się to do Stronnictwa Narodowego. Tutaj chodziło nie tylko o jego opozycyjność, ale w jeszcze większym stopniu o uleganie sprzecznym z katolicyzmem tendencjom totalitarnym, które na pierw wystąpiły w założonym w 1926 r. Obozie Wielkiej Polski, a po jego rozwiązaniu w 1933 roku zostały — w pewnym stopniu — przeniesione do Stronnictwa Narodowego.

⁴⁴ *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 316.

⁴⁵ Tamże, s. 316—317.

⁴⁶ Tamże, s. 453.

⁴⁷ Tamże, s. 318.

⁴⁸ Tamże, s. 324.

8. Program Chrześcijańskiej Demokracji w Polsce

Spośród partii politycznych II Rzeczypospolitej niewątpliwie najbliższą społecznej doktrynie Kościoła była chadecja. Ze swej istoty była ona powołana do recepcji tej doktryny. Była też jedynym stronnictwem w Polsce, które do swych programów wprowadzało doktrynalną analizę opartą o społeczną naukę Kościoła.

Początek ogólnopolskiej chadecji dało utworzenie w końcu lipca 1919 r. w Sejmie Ustawodawczym Narodowo-Chrześcijańskiego Klubu Robotniczego. Doszło do tego w wyniku połączenia grupy posłów z b. zaboru pruskiego reprezentujących Narodowe Stronnictwo Robotników (NSR) z posłami chadecji, którzy dotąd zasiadali w zdominowanym przez Narodową Demokrację Związku Sejmowym Ludowo-Narodowym (ZSLN)⁴⁹.

We wrześniu 1919 r. grupy chrześcijańsko-społeczne z byłych zaborów rosyjskiego i austriackiego zjednoczyły się na zjeździe w Krakowie. Odbywający się w lutym 1920 r. w Poznaniu zjazd Narodowego Stronnictwa Robotników zaakcentował jego odrębność od ruchu chrześcijańsko-społecznego i wykazał dążność do połączenia z działającym w byłym zaborze rosyjskim Narodowym Związkiem Robotniczym (NZR), do czego zresztą wkrótce doszło. W tej sytuacji grupa chadecja działająca dotąd w NSR utworzyła Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze. W maju 1920 r. na I Ogólnopolskim Kongresie stronnictwo powstałe na zjeździe krakowskim połączyło się z chadecją z Wielkopolski tworząc Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Pracy zwane też Stronnictwem Chrześcijańskiej Demokracji. W 1922 r. do stronnictwa przyłączyła się, działająca dotąd odrębnie, grupa śląskiej chadecji⁵⁰.

Na zjeździe w 1920 r. przyjęto zarys programu, a na II zjeździe w 1925 r. pełny program. Wtedy też zmieniono oficjalnie nazwę stronnictwa na Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji (PSChD).

W zarysie programu z 1920 r. podkreślano, że „Chrześcijańska Demokracja widzi w religii najwyższą i jedyną siłę zdolną stworzyć podstawy prawdziwej moralności, oraz jedyną potęgę, wydobytą z ludzkości ze stanu pierwotnego, rzucającą ją w wir życia wszechświatowego i wzmagającą nieustannie jej ducha. Bez religii nie może istnieć ani prawdziwa moralność, ani dobrobyt materialny, ani sumienna państwowość, ani wogóle szczęś-

⁴⁹ T. Rzepecki, *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919 roku*, Poznań 1920, s. 287, S. Krukowski, *Geneza Konstytucji z 17 marca 1921 r.* Warszawa 1977, s. 168.

⁵⁰ J. Holzer, *Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974, s. 131, A. Bełcikowska, *Stronnictwa i związki polityczne w Polsce*, Warszawa 1925, s. 123, H. Szareyko, *Powstanie Narodowej Partii Robotniczej*, Więź nr 3 z 1976 r., s. 101—102.

liwe życie społeczności”⁵¹. Chadecja zdawała sobie jednak sprawę, że poglądu tego, tak samo jak żadnego innego nie można człowiekowi narzucić. Dlatego odrzucała koncepcję religii państwowej. Odrzucała też rozdział Kościoła od państwa, bo religia nie jest sprawą prywatną. Chrześcijańska Demokracja stała na gruncie harmonii religii i państwa.

Konkretne propozycje były na ogół podobne do tych jakie znajdowały się w projekcie konstytucji, opracowanym w tym czasie przez Komisję Konstytucyjną Sejmu Ustawodawczego⁵². Chrześcijańska Demokracja podkreślała naczelne stanowisko religii katolickiej uznając zarazem równouprawnienie i wolność dla innych wyznań. Z odrzuceniem koncepcji religii państwowej kolidowało jednak szczegółowe żądanie „aby uroczystości państwowe były połączone z obrzędami katolickimi”. Niezbyt jasny był postulat „aby duchowieństwo posiadało w działalności państwowej przedstawicielstwo, odpowiadające jego powadze i znaczeniu w społeczeństwie”. Pozostawało to zapewne w związku z projektem wprowadzenia do senatu pięciu biskupów.

W kwestiach oświaty i wychowania domagano się:

- „1. Aby państwo zapewniło swymi ustawami nienaruszalność związku małżeńskiego.
2. Aby rodzina znajdowała opiekę państwową przez zastosowanie płac rodzinnych, przez zapomogi dla licznych rodzin,
3. Aby państwo wydało systematyczną walkę prostytucji, nie tylko przez zakazy lecz i przez odpowiednią akcję pozytywną,
4. Aby państwo ze szczególną usilnością pracowało nad rozszerzeniem i umacnianiem sieci szkół powszechnych oraz zawodowych i uniwersytetów ludowych,
5. Aby szkoła była wyznaniowa,
6. Aby pozostawiona była wolność uczęszczania do szkół prywatnych, bez przymusu uczęszczania do szkół państwowych (...)
7. Aby stan nauczycielski był wynagradzany odpowiednio do swej roli w społeczeństwie,
8. Aby w jak najszybszym czasie umożliwić bezpłatne nauczanie w szkołach średnich i wyższych”⁵³.

Z punktu widzenia interesującego nas tematu na szczególne podkreślenie zasługuje mocne zaakcentowanie potrzeby wprowadzenia płacy rodzinnej. Program Chrześcijańskiej Demokracji czynił to w sposób znacznie bardziej jednoznaczny niż *Rerum novarum*. Także niektóre postulaty zawarte w rozdziale *Sprawa społeczna*

⁵¹ A. Bełcikowska, dz. cyt., s. 124.

⁵² S. Krukowski, dz. cyt., s. 137.

⁵³ A. Bełcikowska, dz. cyt., s. 124—127.

i robotnicza wykraczały poza żądania *Rerum novarum*. Były one wyrazem rozwoju nauki społecznej Kościoła po *Rerum novarum*.

Nawiązując do Leona XIII autorzy programu Chrześcijańskiej Demokracji pisali: „Zasadniczym miernikiem dóbr materialnych i ich podziału winna być praca ludzka — ona jest podstawą bogactwa narodowego, za jej pomocą społeczeństwa kwitną i wzrastają w dobrobyt. Stąd z jednej strony każdy członek społeczeństwa obowiązany jest do rzetelnej, możliwie najlepiej wykonywanej pracy — a z drugiej strony społeczeństwo winno zapewnić każdemu możliwość zastosowania swoich sił przy ogólnym warsztacie oraz odpowiednio zabezpieczyć życie każdego pracownika”.

Dalej autorzy programu dokonali teoretycznej analizy związku między pracą a własnością. Pisali oni: „Rezultatem pracy jest pewien produkt, który w zasadzie winien należeć do pracownika, o ile ten przyczynia się całkowicie do jego wytworzenia. Stąd też, skoro każdy w zasadzie jest panem owocem swych trudów i na zasadzie sprawiedliwości może się nimi rozporządzać, każdy człowiek zgodnie z naturalnym biegiem rzeczy dochodzi do własności. Własność tedy w ogóle i własność prywatna w szczególności nie jest sprzeczna ani ze sprawiedliwością ani z prawem przyrodzonym — jest ona bezpośrednim i naturalnym wynikiem pracy ludzkiej. Nie ma więc sprzeczności pomiędzy pracą a własnością, bowiem pierwsza jest środkiem a druga celem działalności ludzkiej. Ponieważ zaś każdy produkt zdobywa się przeważnie za pomocą pewnych środków produkcji, należy dojść do wniosku, że zarówno środki użytkowe, jak i środki produkcji mogą i powinny stawać się własnością prywatną. Rozwiązanie kwestii społecznej nie leży tedy w przeciwnym naturze odosobnieniu własności i pracy; a przeciwnie — w połączeniu ich w jednym ręku”⁵⁴. Osiągnąć ten cel chciała chadecja przez upowszechnienie własności i zniesienie pracy najemnej.

Jak widać program Chrześcijańskiej Demokracji z 1920 r. szedł tu nie tylko dalej niż *Rerum novarum* lecz także dalej niż wydane w jedenaście lat później *Quadragesimo anno*. I Leon XIII i Pius XI uznawali wzajemną zależność pracy i kapitału, głosili — co prawda — program uwłaszczenia, ale nie potępiali bezwzględnie systemu pracy najemnej i nie głosili pełnego połączenia pracy i kapitału w jednym ręku. Myśl o pełnym uwłaszczeniu pracujących stanowiła — sędzę — najistotniejszy element programu Chrześcijańskiej Demokracji. „Chrześcijańska Demokracja — głosił on — cały swój program społeczny i rozwiązanie kwestii robotniczej widzi w tym, aby każdego członka społeczeństwa podnieść do stopnia współwłaściciela w pewnej części środków produkcji, a przez to podnieść w całym społeczeństwie dbałość i pilność przy wykony-

⁵⁴ Tamże, s. 127—128.

waniu prac społeczno-gospodarczych. Uwłaszczenie pracującego — oto hasło w tej dziedzinie Chrześcijańskiej Demokracji (podkr. w programie). Każdy robotnik, każdy pracownik, każdy rzemieślnik ma w myśl naszego programu stać się ewolucyjnie właścicielem lub współwłaścicielem warsztatu i fabryki, lub ziemi, na której pracuje. Chrześcijańska Demokracja wypowiada tedy walkę nie własności, jak to czyni socjalizm, lecz najemnictwu, i gdy socjalizm walcząc z kapitalizmem, chce wszystkich uczynić pozbawionymi produktu swej pracy, najemnikami na usługach państwa, Chrześcijańska Demokracja walcząc z kapitalizmem, chce wszystkich uczynić wolnymi i niezależnymi właścicielami owocu swej pracy. Aby zaś ten program urzeczywistnić — Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Pracy dąży do przemiany ustroju kapitalistycznego, do szerokiego rozwoju kooperatywności, poza tym zaś do tworzenia fabryk, opartych na akcjach pracy, do udziału robotników w zyskach przedsiębiorstwa, w samym przedsiębiorstwie, wreszcie do tworzenia kredytu robotniczego przez założenie Banku Robotniczego i jego filii w całym kraju”⁵⁵. Znalazły się tu — jak widać — myśli nie znane *Rerum novarum*, takie, które dopiero jedenaście lat później wyraził Pius XI w *Quadragesimo anno*.

Wydaje się jednak, że radykalne hasło zniesienia pracy najemnej przez połączenie pracy i kapitału było mało realne. Prowadziło też do pominięcia w programie Chrześcijańskiej Demokracji bardzo istotnego w *Rerum novarum* rozróżnienia indywidualnej własności od społecznego charakteru jej używania.

Autorzy programu Chrześcijańskiej Demokracji zdawali sobie sprawę, że teza o prawie pracownika do owocu swej pracy musi ulec pewnej modyfikacji. Pisali oni, „że chociaż w zasadzie produkt stanowi własność pracownika, jednakże w dzisiejszych czasach nikt nie może rościć pretensji do całego produktu swej pracy, a to dlatego, że z jednej strony na wytworzenie każdego produktu składa się wysiłek wielu pracowników, a z drugiej — w każdym wytworze tkwi część materialna — pomysłowości, wynalazków, myśli, wysiłków organizacyjnych stanowiąca wynik pracy całkowicie innych jednostek. W ten sposób wartość każdego produktu nie może być mierzona ilością godzin użytych na jego wyrobienie. Nie ma tedy żadnej miary mechanicznej, któraby zgodnie ze sprawiedliwością określiła, jaką część produktu społecznego przypada na jedną jednostkę — miarą tą może być tylko zaspokojenie potrzeb każdego pracującego w ten sposób, aby każdy za swą normalną, sumiennie wykonywaną pracę, otrzymał od społeczeństwa dostateczną ilość środków materialnych, któreby mu zapewniły ży-

⁵⁵ Tamże, s. 128.

cie godne człowieka i obywatela, a stojące na poziomie współczesnej kultury”⁵⁶.

W dalszej części program Chrześcijańskiej Demokracji postulował ochronę robotników przez odpowiednie ustawodawstwo dotyczące zwłaszcza ochrony od nieszczęśliwych wypadków, normujące czas pracy, broniące od nadużyć, zapewniające środki utrzymania w wypadku utraty zdolności do pracy z powodu kalectwa, choroby lub starości.

W kwestii rolnej program stwierdzał lakonicznie poparcie dla uchwały Sejmu w sprawie zasad przeprowadzenia reformy rolnej. Jest to o tyle ciekawe, że w lipcu 1919 r. podczas przyjmowania tej uchwały przez Sejm posłowie o orientacji chadeckiej głosowali przeciw, co stało się bezpośrednią przyczyną rozpadu wspólnego klubu Narodowego Związku Robotniczego i Narodowego Stronnictwa Robotników, w następstwie czego powstał klub chadecki w Sejmie⁵⁷.

Program Chrześcijańskiej Demokracji zapowiadał dążenie stronnictwa do zapewnienia mieszkańcom wsi łatwego dostępu do szkół i innych form szerzenia oświaty. Postulował pomoc państwa dla rolników, założenie Banku Włociańskiego. Zapewniano też o szczególnej trosce stronnictwa wobec robotników rolnych.

Wśród konkretnych postulatów w kwestii społecznej znalazły się żądania ukrócenia nadużyć kapitalizmu zwłaszcza spekulacji, uruchomienia kasy chorych i asekuracji na starość, powołania izb pracy, mających za zadanie bronienie interesów zawodowych i kulturalnych ludu pracującego. Postulowano też budowę kolonii robotniczych, żądano ustawowego zapewnienia urlopów wypoczynkowych. Domagano się równouprawnienia kobiet według zasady — równa praca równa płaca. Winien istnieć zakaz zatrudnienia kobiet, zwłaszcza matek, a także małoletnich w warunkach szkodliwych dla ich zdrowia. Państwo powinno zapewnić pracę lub nieść robotnikom pomoc w wypadku niezawinionego bezrobocia. Postulowano wreszcie opracowanie prawa o akcjach pracy i udziale robotników w zyskach przedsiębiorstwa⁵⁸.

W kwestii ustroju politycznego postulaty programu z 1920 r. były bardzo ogólnikowe. Zadawano się żądaniem uchwalenia demokratycznej konstytucji. Ze spraw bardziej szczegółowych eksponowano znaczenie nietykalności osobistej, wolności religii, przekonań, zebrań i stowarzyszeń⁵⁹.

⁵⁶ Tamże, s. 129.

⁵⁷ H. Szareyko, dz. cyt., s. 99, H. Przybylski, *Chrześcijańska Demokracja i Narodowa Partia Robotnicza w latach 1926—1937*, Warszawa 1980, s. 28.

⁵⁸ A. Bełcikowska, dz. cyt., s. 129—131.

⁵⁹ Tamże, s. 131—132, Na temat programu Chrześcijańskiej Demokracji zob. też J. Holzer, dz. cyt., s. 132—135; H. Przybylski, dz. cyt.,

Program Chrześcijańskiej Demokracji z roku 1925 był podobny do wersji z roku 1920, choć w niektórych kwestiach wykazywał pewien regres myśli Chrześcijańskiej Demokracji. Chrześcijańska Demokracja postulowała w nowym programie „oparcie budowy państwa i społeczeństwa na ideologii chrześcijańskiej (...) zorganizowanie Narodu Polskiego pod wyraźnym sztandarem katolicyzmu”⁶⁰. „Pragniemy — czytamy w programie — w myśl wskazań wielkich papieży Leona XIII i Piusa X i ich Następców *instaurare omnia in Christo*, wszystkie dziedziny życia polskiego: rodzinę, szkołę, organizacje gospodarcze, społeczne, państwowe przeniknąć, zespolić jednym duchem, pragniemy je zorganizować na zasadach wiary w Boga, miłości Ojczyzny i sprawiedliwości społecznej”⁶¹. Posuwano się w ten sposób dalej niż w programie z 1920 r. w kierunku państwa wyznaniowego z katolicyzmem jako religią państwową przy zachowaniu tolerancji dla innych wyznań.

W kwestiach społecznych głośzono nienaruszalność 8-godzinnego dnia pracy, wskazywano, że ubezpieczenie pracownika na wypadek choroby, kalectwa, słabości, starości i bezrobocia jest wymogiem sprawiedliwości chrześcijańskiej. „Należy dążyć — głosił program z 1925 r. — do stworzenia ustawowej możliwości porozumienia się pracobiorcy i pracodawcy za pomocą wydziałów robotniczych. Stan pracowników winien znaleźć czym prędzej zastępstwo swoich interesów materialnych i moralnych w przewidzianych przez Konstytucję izbach pracy”⁶². W ten sposób wyraźniej niż w programie z 1920 r. wskazywano, że chodziło tu o izby pracy w ramach Naczelnej Izby Gospodarczej. Poza tym powtarzano znane już i w części realizowane przez ustawodawstwo postulaty. W kwestii reformy rolnej opowiadano się w zasadzie za parcelacją prywatną⁶³.

Oba programy i ten z 1920 i ten z 1925 r. mało miejsca poświęcały kwestii rolnej. Stronnictwo stało na stanowisku, że „90% biedy chłopskiej da się sprowadzić do niskiego stanu oświaty”⁶⁴. Było to ogromne uproszczenie jednego z głównych problemów II Rzeczypospolitej. Stanowiło też jedną z przyczyn słabości Chrześcijańskiej Demokracji w Polsce.

Oceniając program chadecji Henryk Przybylski pisze, że „wahając się między kapitalizmem wolnokonkurencyjnym, a kapitalizmem państwowo-monopolistycznym, Chrześcijańska Demokra-

s. 85—87, a także A. Micewski, *Z geografii politycznej II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1966, s. 151—154.

⁶⁰ *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 458.

⁶¹ Tamże, s. 458—459.

⁶² Tamże, s. 459.

⁶³ J. Holzer, dz. cyt., s. 132.

⁶⁴ *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 460.

cja siłą tradycji, narzuconej przez Leona XIII, deklarowała się przeciwko liberalizmowi, faktycznie jednak będąc przeciw etatyzmowi państwowemu (czy może być etatyzm nie państwowy? — S.K.) wybierała nieaktualny, nie mający przyszłości, ulepszony socjalnie model kapitalizmu prywatnego⁶⁵. Z oceny tej wynikałoby, że między kapitalizmem liberalnym a etatyzmem nie ma trzeciej drogi, a przeciwieństwo właśnie istotą społecznej nauki Kościoła jest wskazywanie takiej trzeciej drogi. Przedstawiłem to już analizując społeczne encykliki *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno*.

Kolejny program Chrześcijańskiej Demokracji został uchwalony na III Kongresie w październiku 1931 r. i obowiązywał formalnie do końca istnienia stronnictwa tj. do roku 1937. Był on jednak kilkakrotnie uzupełniany тезami szczegółowymi. Dla interesującego nas tematu najistotniejsze są tezy o przebudowie ustroju społeczno-gospodarczego z listopada 1932 r.

Program z 1931 r. i tezy z r. 1932 powstały w zasadniczo zmienionych warunkach w stosunku do tych jakie istniały podczas uchwalania programu w r. 1925. W związku z pojawieniem się tendencji faszystujących w ruchu narodowym Chrześcijańska Demokracja odsunęła się od niego, a zachowując postawę opozycyjną wobec rządów pomajowych znalazła się w Centrolewie. Już wcześniej w wyborach 1928 r. związała się nie z prawicą — jak dotychczas — lecz z centrowym Polskim Stronnictwem Ludowym *Piast*. W wyborach 1930 r. wystąpiła samodzielnie zachowując postawę centrową. Zmiany te rzutowały na program stronnictwa. Drugim bardzo istotnym elementem wpływającym na program z 1931 r., a w jeszcze większym stopniu na tezy z 1932 r., było ogłoszenie encykliki *Quadragesimo anno*.

W programie z 1931 r. domagano się udziału obywateli w kierowaniu sprawami publicznymi i współdziałania pracowników w kierowaniu sprawami gospodarczymi. Potępiono wszystkie formy dyktatury. Pochwalając rządy silne, przeciwstawiano się jednocześnie wszechmocy państwa, przekraczającej granice prawa przyrodzonego i prawa Boskiego. Głosząc solidaryzm i przeciwstawiając się walce klas, wyraźnie pod wpływem *Quadragesimo anno*, proponowano rozwiązania korporacyjne. W przedsiębiorstwach chciano powołać rady zakładowe z udziałem przedstawicieli pracowników fizycznych i umysłowych. Postulowano wprowadzenie umów zbiorowych oraz utworzenie komisji pracodawców i pracowników do zajmowania się warunkami pracy. Jednym z kryteriów zróżnicowania płac winna być — według programu Chrześcijańskiej Demokracji — liczebność rodziny. Wolność zrzeszania miała być zapewniona. Obowiązkowy arbitraż miał chronić przed strajkami

⁶⁵ H. Przybylski, dz. cyt., s. 89.

i lokautami. Celem polityki socjalnej miało być upowszechnienie własności. Popierano też w dalszym ciągu różne formy spółdzielczości.

Myśli te zostały rozwinięte w tezach z r. 1932. Ich ton był radykalniejszy od programu z r. 1931. Kapitalizm uznano za niezgodny z moralnością chrześcijańską. Potępiano indywidualizm, liberalizm, nieograniczoną wolną konkurencję, nadużywanie własności i pieniądza. Stwierdzano, że kapitalizm prowadzi do polaryzacji postaw społeczeństwa, do bezrobocia, upadku rolnictwa, zniszczenia warstw średnich, podkopania podstaw rodziny, zaś przez wzrost imperializmu — także do wojen. Antidotum stanowić miał korporacyjny ustrój społeczno-gospodarczy. Korporacje zawodowe miały skupić przymusowo wszystkich przedsiębiorców oraz pracowników najemnych. Kierownictwo korporacji składałoby się w równych częściach z przedstawicieli obu grup. Podstawową komórką korporacji byłoby przedsiębiorstwo pod kierownictwem właściciela i kontrolą władzy korporacyjnej. Istnieć miała hierarchia korporacyjna z ogólnokrajową izbą korporacyjną na czele. Korporacje miały posiadać osobowość publicznoprawną. Przedstawiając te koncepcje odżegnywano się równocześnie od korporacjonizmu faszystowskiego. W tezach postulowano też realizację reformy rolnej, z zachowaniem prawa do odszkodowania dla wielkich właścicieli ziemskich. Domagano się też wywłaszczenia i upośledzenia bogactw naturalnych⁶⁶.

9. Społeczna myśl Kościoła a program Narodowej Partii Robotniczej (NPR),

Narodowa Partia Robotnicza powstała w maju 1920 r. z połączenia działającego w byłym zaborze pruskim Narodowego Stronnictwa Robotników i działającego w byłym zaborze rosyjskim Narodowego Związku Robotniczego. Ten ostatni powstał w 1905 r. jako przybudówka Narodowej Demokracji, ale od tego czasu przeszedł daleko idącą ewolucję przesuając się wyraźnie na lewo. W Narodowym Stronnictwie Robotników zwłaszcza w Wielkopolsce silny był nurt chrześcijańsko-społeczny. Ostatecznie zwyciężył jednak kierunek bliski założeniom programowym Narodowego Związku Robotniczego i to przesądziło o powstaniu Narodowej Partii Robotniczej⁶⁷. W kwestiach założeń ideowych spór między Narodową Partią Robotniczą a chadecją dotyczył głównie walki klas. Narodowa Partia Robotnicza w przeciwieństwie do chadecji uznawała istnienie walki klas, nie akcentując jednak mocno jej znaczenia. „Narodowa Partia Robotnicza uznaje — czytamy w programie z 1921 r. — że w narodzie istnieją różne społeczne klasy

⁶⁶ J. Holzer, dz. cyt., s. 398—403.

i sprzeczność ich ekonomicznych i politycznych interesów w pewnym zakresie spraw; stwierdza więc walkę pomiędzy klasami. Uznając walkę klas jako czynnik rozwoju społecznego i fakt niewątpliwy, Narodowa Partia Robotnicza prowadzi tę walkę w granicach interesów ogólnopństwowych, nie podnosi jej jednak do bezwzględnej zasady”⁶⁸.

Elementem łączącym Narodową Partię Robotniczą z chadecją było oparcie działalności na etyce chrześcijańskiej. Ale Narodowa Partia Robotnicza nie wyciągała stąd wniosku o pełnej akceptacji społecznej nauki Kościoła. Przeciwnie, program Narodowej Partii Robotniczej akcentował potrzebę stopniowego uspołecznienia środków produkcji, pozostając tu w wyraźnej niezgodności z nauką Leona XIII o własności. W tej sytuacji zgodność programu Narodowej Partii Robotniczej ze społecznym nauczaniem Kościoła występowała jedynie w takich kwestiach jak: postulat rozbudowy spółdzielczości, szeroko rozumiana ochrona pracy, określenie minimum płacy, ubezpieczenia społeczne, zapewnienie prawa do urlopu, wprowadzenie instytucji pojednawczo-rozjemczych, dopuszczenie robotników do współzarządzania przedsiębiorstwem i udziału w jego zyskach⁶⁹. Te problemy były ujęte w programie Narodowej Partii Robotniczej szerzej i konkretniej niż w programie Chrześcijańskiej Demokracji.

W pierwszych latach drugiej niepodległości różnice programowe między Narodową Partią Robotniczą a Chrześcijańską Demokracją tym mocniej były akcentowane, że obie partie również politycznie pozostawały w ostrym konflikcie. Narodowa Partia Robotnicza wykazywała tendencje do współpracy z lewicą sejmową, Chrześcijańska Demokracja występowała w bloku prawicowym. Przesunięcie się Chrześcijańskiej Demokracji ku centrum i znalezienie się obu stronnictw w Centrolewie zmieniło sytuację. W latach 30-tych Narodowa Partia Robotnicza, w której formalnie ciągle obowiązywał program z 1921 r. eksponowała coraz mocniej wierność zasadom religii katolickiej⁷⁰. Uwieńczeniem tego procesu było połączenie Chrześcijańskiej Demokracji i Narodowej Partii Robotniczej w 1937 r. w Stronnictwo Pracy.

10. Program Stronnictwa Pracy

Kongres Stronnictwa Pracy, który odbył się 10 października 1937 r. przyjął tezy programowe. Za cel partii uznano konsolidację narodu pod hasłami demokracji parlamentarnej w ścisłym związku z zasadami chrześcijańskimi. Dlatego też zdecydowanie sprzeci-

⁶⁷ H. Szareyko, dz. cyt., s. 96—106.

⁶⁸ A. Bełcikowska, dz. cyt., s. 311.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 309—323.

⁷⁰ J. Holzer, dz. cyt., s. 413.

wiano się wszelkim formom totalitaryzmu, w którym interes jednostki jest podporządkowany interesowi władzy. Jednocześnie potępiano skrajności liberalizmu. Także w kwestiach społeczno-gospodarczych tezy były zbieżne ze społeczną nauką Kościoła. Krytykowano więc zarówno liberalną politykę ekonomiczną jak i przesady etatyzmu. Powtarzano główny postulat chadecji dotyczący upowszechniania własności. Przewidywano możliwość przejęcia przez państwo, samorząd lub zrzeszenia społeczne przedsiębiorstw o kluczowym znaczeniu dla życia gospodarczego lub obronności. Opowiadano się za gospodarką planową. Domagano się zaspokojenia potrzeb i interesów tych warstw, których źródłem utrzymania jest praca, zwłaszcza zapewnienia wszystkim odpowiedniej pracy i płacy. Uchylono się — co ciekawe — od wyraźnego poparcia rozwoju form korporacyjnych. Postulowano przyspieszenie reformy rolnej⁷¹.

W Stronnictwie Pracy znaleźli się obok konsekwentnych zwolenników kierunku chrześcijańsko-demokratycznego także ludzie, którzy dotąd mieli niewiele wspólnego z tym kierunkiem. Inspiratorem powstania Stronnictwa Pracy był Front Morges, skupiający wybitnych działaczy demokratycznych. W związku z tym w stronnictwie obok chadeków znaleźli się, często na eksponowanych stanowiskach, nie tylko dotychczasowi działacze Narodowej Partii Robotniczej ale także członkowie Związku Hallerczyków z generałem Hallerem; generał Kukiel, niektórzy dawni działacze Stronnictwa Narodowego, odrzucający faszyzujący kierunek młodych endeków⁷². Osłabiło to chrześcijańsko-demokratyczną wyrazistość Stronnictwa Pracy⁷³. Sądzę jednak, że analiza tez programowych pozwala uznać je za kontynuację kierunku chrześcijańsko-społecznego w Polsce.

11. Prosanacyjne stronnictwa chadeckie

Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji i Stronnictwo Pracy pozostawały w opozycji do rządów pomajowych w Polsce. Stało się to przyczyną kilku rozłamów w Chrześcijańskiej Demokracji, w wyniku których powstawały prosanacyjne stronnictwa chadeckie. I tak w 1934 r. powstało Zjednoczenie Chrześcijańsko-Społeczne, a w 1935 r. Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe oraz Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji. Grupy te różniąc się od Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji w kwestii stosunku do rządu, w sprawach społeczno-gospodarczych nie odbiegały od programu opartego na społecznej nauce Kościoła. I tak

⁷¹ Tamże, s. 422—425.

⁷² Tamże, s. 421—430, A. Micewski, dz. cyt., s. 179—180; H. Przybylski, dz. cyt., s. 330—343.

⁷³ *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 472.

np. w deklaracji Zjednoczenia Chrześcijańsko-Społecznego głosząco zastąpienie walki klas ich współdziałaniem. Postulowano wprowadzenie rozwiązań korporacyjnych. Powtarzano znane żądania Chrześcijańskiej Demokracji co do ochrony pracy, rozszerzenia ubezpieczeń społecznych, ograniczenia bezrobocia, sprawiedliwego podziału dochodów, reformy rolnej, rozwoju spółdzielczości, opieki nad drobną i średnią własnością, gospodarczego usamodzielnienia kraju ⁷⁴.

12. Kwestia realizacji programu Chrześcijańskiego Demokracji w II Rzeczypospolitej

Analizując poszczególne programy Chrześcijańskiej Demokracji należy stwierdzić, że nie odbiegały one na ogół od poziomu myśli chrześcijańsko-społecznej w świecie. Natomiast słabą stroną chadecji w Polsce była walka o realizację programowych postulatów. W pierwszych latach II Rzeczypospolitej decydujące znaczenie miał tu ścisły związek chadecji ze stronnictwami prawicy, zwłaszcza ze Związkiem Ludowo-Narodowym. Chadecja znacznie słabcza od endecji była przez nią w dużym stopniu zdominowana. W debacie konstytucyjnej w Sejmie Ustawodawczym angażowała się w forsowanie szkoły wyznaniowej i zasady, według której prezydentem mógłby zostać tylko katolik ⁷⁵. Nie wzięła natomiast udziału w dyskusji na temat prawa własności, gdzie koncepcje bliskie myśli chrześcijańsko-społecznej prezentował w oparciu o konstytucję Republiki Weimarskiej poseł z Polskiej Partii Socjalistycznej — Kazimierz Czapiński ⁷⁶.

Sztandarowe hasło chadecji — upowszechniania własności — znalazło się w projekcie konstytucji napisanym przez Włodzimierza Wakara — działacza Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie” ⁷⁷. W sejmowej debacie posłowie chadeccy na ten temat nie zabrali głosu.

Również wprowadzenie praw społecznych do konstytucji mar-

⁷⁴ J. Holzer, dz. cyt., s. 302.

⁷⁵ S. Krukowski, dz. cyt., s. 206, 286—288, 290, 301—302.

⁷⁶ Sejm Ustawodawczy, sprawozdania stenograficzne, pos. 180 z 29. X, 1920 r., łam 23—25, Zob. też S. Krukowski, dz. cyt., s. 278, K. Czapiński nawiązał do artykułu 153 konstytucji niemieckiej z 11 sierpnia 1919 r., który głosił, że „własność nakłada na właścicieli obowiązki. Używanie własności winno być zarazem służbą dla dobra ogółu”.

⁷⁷ *Projekty konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1920, s. 186 i 190, zob. też S. Krukowski, dz. cyt., s. 71. Koncepcja upowszechnienia własności znalazła się też — w opartej na projekcie Wakara-Deklaracji konstytucyjnej rządu z 3 maja 1919 r. *Projekty konstytucji*, s. 13, S. Krukowski, dz. cyt., s. 75. Oba projekty w imię upowszechnienia własności przewidywały jednak możliwość ograniczenia przez państwo własności wielkiej.

cowej było w znacznie większej mierze zasługą PPS, NPR i ludowców niż chadecji⁷⁸. Posłowie chadecy nie byli też zbyt aktywni w dyskusji dotyczącej Izby Pracy i Naczelnej Izby Gospodarczej Rzeczypospolitej. Powołanie tej ostatniej zaproponował — jak już wspomniałem — ks. Kazimierz Lutosławski — działacz Związku Ludowo-Narodowego. Projekt ten chadecja popierała, zwalczała natomiast propozycje PPS i NPR przewidujące powołanie tylko Izby Pracy⁷⁹.

Również w tworzeniu polskiego ustawodawstwa socjalnego pierwszych lat niepodległości Chrześcijańska Demokracja nie odegrała czołowej roli. Było ono w większej mierze zasługą lewicy sejmowej.

Później, gdy związki chadecji z prawicą uległy rozluźnieniu, a potem zerwaniu, jej wpływ na kształtowanie życia w kraju nie zwiększył się. Zdecydowała o tym zmiana systemu rządów po maju 1926 r. W systemie tym siłą rzeczy zmalał wpływ partii opozycyjnych.

Wobec obozu rządzącego, Stronnictwa Narodowego, ruchu ludowego, PPS — Chrześcijańska Demokracja była partnerem słabym. Nie mając oficjalnego poparcia Kościoła, stała się tylko jedną z form organizacyjnych katolicyzmu społecznego w Polsce.

13. Program chrześcijańsko-społeczny a programy największych ugrupowań politycznych w II Rzeczypospolitej

Na zakończenie dokonajmy krótkiego przeglądu programów największych ugrupowań politycznych II Rzeczypospolitej: Narodowej Demokracji, sanacji, stronnictw ludowych i PPS pod kątem występowania w nich elementów koncepcji chrześcijańsko-społecznej.

Istniejący w latach 1919—1928 Związek Ludowo-Narodowy mocno akcentował swój chrześcijański charakter. Zdaniem C. Strzeszewskiego program Związku Ludowo-Narodowego z roku 1919 nie zawierał błędów doktrynalnych z katolickiego punktu widzenia⁸⁰. Zgodnie z ogólnymi założeniami Narodowej Demokracji program z 1919 r. nadmiernie eksponował rolę narodu⁸¹. Jednocześnie zaznaczył się wpływ doktryny liberalnej, co przejawiało się w mocnym podkreśleniu, że „we wszystkich reformach winny być zachowane zasady prywatnej własności i wolności gospodarczej”⁸².

Nie brak jednak w programie z 1919 r. ujęć zbieżnych z zasadami chrześcijańsko-społecznymi. I tak podkreśla się w nim,

⁷⁸ S. Krukowski, dz. cyt., s. 112—117, 216—217, 252—254, 275—276, 279—280, 302.

⁷⁹ Tamże, s. 216—217, 252—254, 275.

⁸⁰ *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 462.

że „Naczelną zasadą wewnętrznego polityki polskiej musi być: jak najmniej przymusu państwowego, jak najwięcej poczynań obywatelskiego. Państwo do celów swych zmierzać powinno przede wszystkim, wspomagając i zachęcając korzystne dla dobra ogółu dążenia obywateli i warstw ludności, a stosować przymusowy zakaz i nakaz oraz bezpośredni swój zarząd tylko tam, gdzie jest to konieczne”⁸³. Odczytać w tym można wpływ liberalizmu, ale widzieć w tym można również wpływ zasady pomocniczości. Wyraźnie chrześcijańsko-społeczny charakter miał postulat oparcia reform społecznych na sprawiedliwości społecznej płynącej z ducha moralności chrześcijańskiej⁸⁴. Zbieżność z programem chrześcijańsko-społecznym występowała także w niektórych konkretnych postulatach, takich, jak: żądanie, aby robotnicy mieli zapewniony sprawiedliwy udział w wytwarzanych przez ich pracę bogactwach, określony w porozumieniach związków zawodowych ze związkami pracodawców, zawarty przy pośrednictwie państwa; aby robotnicy mieli ubezpieczenia społeczne; by ułatwić im zakładanie „kooperatyw pracy”, stowarzyszeń spożywców itp.⁸⁵. Reforma rolna miała być oparta — według Związku Ludowo-Narodowego — głównie na parcelacji prywatnej⁸⁶.

Na programie Związku Ludowo-Narodowego z 1919 r. zaważyła ogólna radykalizacja nastrojów. W tej sytuacji prawica czuła się zmuszona występować ze względnie postępowym programem. Później dokonywane przez działaczy ZLN interpretacje tego programu szły w wyraźnie zachowawczym kierunku⁸⁷. Znalazło to wyraz w uchwalonym w 1928 r. programie Stronnictwa Narodowego⁸⁸. Jednocześnie razem z powstaniem w grudniu 1926 r. Obozu Wielkiej Polski pojawił się w ruchu narodowym, z czasem coraz wyraźniej dominujący, kierunek faszystyczny. Nie rezygnował on z katolickiego sztandaru, odrzucał liberalizm, nienaruszalność własności prywatnej, głosił radykalne hasła społeczne. Najwyraźniej wystąpiło to w obu odłamach Obozu Narodowo-Radykalnego, zwłaszcza w Falandze. Z katolickiego punktu widzenia najistotniejsze było tu zaprzeczenie chrześcijańskiej koncepcji osoby ludzkiej przez zasadę całkowitego podporządkowania jednostki — zbiorowości.

Najtrudniejszą sprawą jest porównanie programu obozu rządzącego po maju 1926 r. z programem chrześcijańsko-społecznym.

⁸¹ A. Bełcikowska, dz. cyt., s. 81—91.

⁸² Tamże, s. 87.

⁸³ Tamże, s. 85.

⁸⁴ Tamże, s. 87.

⁸⁵ Tamże, s. 88—89.

⁸⁶ Tamże, s. 87—88.

⁸⁷ J. Holzer, dz. cyt., s. 115.

⁸⁸ Tamże, s. 356—358.

Obóz ten był — jak wiadomo — bardzo niejednorodny. Jego spoiwem było uznanie szczególnej roli marszałka Piłsudskiego. W kwestiach programowych poszczególne grupy różniły się znacznie. Występował też w sanacji — acz bardzo słaby — nurt chrześcijańsko-społeczny. Była już o tym mowa. Za reprezentanta całości obozu rządowego mógł uchodzić Bezpartyjny Blok Współpracy z Rządem, ale jego oficjalne enuncjacje były bardzo ogólnikowe⁸⁹. Pewne elementy programu chrześcijańsko-społecznego znajdujemy w dokumentach, powstałego w 1937 r. Obozu Zjednoczenia Narodowego. W deklaracji ideowej wyraźny jest solidaryzm społeczny, potępia się krzewienie nienawiści klasowej, postuluje współdziałanie pracodawców z pracownikami, przy mediacyjnej roli państwa, sugeruje rozwiązania korporacyjne⁹⁰.

Propozycje zbieżne z postulatami chrześcijańsko-społecznymi występowały w programach stronnictw ludowych. Z natury rzeczy były one najkonsekwentniejszymi głosicielami zasady upowszechnienia własności poprzez reformę rolną. Kontrowersyjną natomiast sprawą była kwestia zgodności postulatów wyłączenia wielkiej własności ziemskiej z katolicką nauką społeczną.

Z głównych stronnictw ludowych stosunkowo bliskie katolicyzmowi było Polskie Stronnictwo Ludowe *Piast*. Jego programy z 1919 r. i z r. 1920⁹¹ podkreślały m.in., że „podwaliną ustroju społecznego Rzeczypospolitej jest własność prywatna. Nie wyklucza to jednak upaństwowienia i uspołecznienia tych warsztatów produkcji, których upaństwowienie lub uspołecznienie leży w interesie państwa i narodu”⁹². Podkreślano równocześnie, że ziemia winna się stać własnością ludu, a „skupianie wielkich obszarów ziemi w rękach jednego właściciela jest niedopuszczalne”⁹³. Zbieżny z programem chrześcijańsko-społecznym był postulat tworzenia w pobliżu wielkich miast i ośrodków fabrycznych kolonii mieszkalnych dla robotników, rzemieślników i inteligencji „aby w ten sposób zapewnić tym warstwom możliwość posiadania bodaj własnego domu...”⁹⁴. Deklarowano poparcie dla spółdzielczości. Domagano się ubezpieczeń społecznych dla robotników, popierano postulat wprowadzenia izb pracy, postulowano, aby robotnicy mieli zapewniony udział w zyskach przedsiębiorstwa. Głoszono zasadę polubownego rozstrzygnięcia sporów między pracą a kapitałem⁹⁵.

⁸⁹ Obszernie na ten temat zob. W. T. Kulesza, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926—1935*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1985.

⁹⁰ J. Holzer, dz. cyt., s. 320—323.

⁹¹ S. Lato, W. Stankiewicz, *Programy stronnictw ludowych, Zbiór dokumentów*, Warszawa 1969, s. 164—167 i 177—181.

⁹² Tamże, s. 178.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 179—180.

Podobne zasady znajdujemy w programie z r. 1921⁹⁶. Natomiast program z r. 1926 mocniej niż dotychczas akcentował, że „Polskie Stronnictwo Ludowe *Piast* stoi na gruncie zasad chrześcijańskich, przestrzegania ich w życiu prywatnym, społecznym i państwowym”⁹⁷. Wspominał też program z 1926 r. o „solidarności gospodarczej różnych gałęzi wytwórczości i jej istotnych czynników: kapitału i pracy”⁹⁸.

Znacznie mniej zbieżności z programem chrześcijańsko-społecznym występowało w programach radykalnego społecznie, wybitnie antyklerykalnego Polskiego Stronnictwa Ludowego *Wyzwolenie*⁹⁹. Tu jednak właśnie znajdujemy propozycje prekorporacyjne. Mianowicie PSL *Wyzwolenie* w trakcie debaty konstytucyjnej zgłosiło projekt, według którego kształtowanie poszczególnych dziedzin życia gospodarczego odbywać się miało przy współudziale zrzeszeń wytwórców i pracowników. Oficjalną reprezentacją poszczególnych gałęzi wytwórczości i pracy miały być izby: rolnicza, pracy najemnej, przemysłowa, handlowa. Ich delegaci tworzyć mieli Izbę Gospodarczą¹⁰⁰. Projekt ten bliższy był rozwiązaniom korporacyjnym niż przyjęty ostatecznie projekt ks. Lutosławskiego, który — co prawda — też wymieniał poszczególne izby tworzące razem Naczelną Izbę Gospodarczą, ale nie wspominał wprost o kształtowaniu życia gospodarczego przy współudziale zrzeszeń wytwórców i pracowników.

Powstałe w 1931 r. z połączenia PSL *Piast*, PSL *Wyzwolenie* i Stronnictwa Chłopskiego — Stronnictwo Ludowe podkreślało — za programem *Piasta* z 1926 r. — uznanie dla zasad „własności prywatnej, wolności oraz solidarności gospodarczej różnych gałęzi wytwórczości i jej istotnych czynników kapitału i pracy”, ale jednocześnie — za programem *Wyzwolenia* z 1925 r. — głosiło możliwość wyłączenia wielkiej własności ziemskiej bez odszkodowania¹⁰¹, różniąc się w tym punkcie wyraźnie od społecznej nauki Kościoła.

W 1935 r. Stronnictwo Ludowe dochodzi do konkluzji zbieżnej ze stanowiskiem Chrześcijańskiej Demokracji, że „ustrój kapita-

⁹⁶ Tamże, s. 195—208.

⁹⁷ Tamże, s. 258.

⁹⁸ Tamże, s. 262.

⁹⁹ Tamże, s. 181—195, 224—244.

¹⁰⁰ Projekt ten został przedstawiony w Sejmie w imieniu klubu PSL „*Wyzwolenie*” przez Eustachego Rudzińskiego w październiku 1920 r., *Sejm Ustawodawczy, sprawozdania stenograficzne*, pos. 175 z 19. X. 1920 r. łam. 56—57. Rozwiązania bliskie korporacyjnym występowały także w projekcie konstytucji zgłoszonym przez PSL *Wyzwolenie* w maju 1919 r. Jego autorem był Włodzimierz Wakar. *Projekty konstytucji...*, s. 42—43 i 192—193; zob. też S. Krukowski dz. cyt., s. 73.

¹⁰¹ S. Lato, W. Stankiewicz, dz. cyt., s. 305; całość programu z roku 1931, s. 299—309.

listyczny zysk jedynie mający na celu, okazuje się niezdolny do rozwiązania obecnych trudności gospodarczych”¹⁰². Rozwiązanie tych trudności widzi Stronnictwo Ludowe w agraryzmie, ale wysunięte postulaty są podobne do programu chrześcijańsko-społecznego. Według Stronnictwa Ludowego „prawo własności ma być uzgodnione z interesem społecznym i nie może być podstawą wyzysku człowieka przez człowieka, pieniądź ma być miernikiem wartości, pośrednikiem wymiany i środkiem oszczędności, a nie — narzędziem spekulacji, planowa gospodarka ma dostosować produkcję do potrzeb społecznych oraz zapewnić wszystkim pracę i sprawiedliwy udział w dochodzie społecznym, powszechne, samorządne związki zawodowe o charakterze samorządów gospodarczych reprezentować mają interesy poszczególnych zawodów i współdziałać przy ustalaniu i wykonywaniu planu gospodarczego”¹⁰³.

Sprawą skomplikowaną jest analiza zbieżności i rozbieżności koncepcji chrześcijańsko-społecznej z programem Polskiej Partii Socjalistycznej. Trzeba bowiem mieć przede wszystkim na uwadze, że chodzi tu o programy oparte na zasadniczo odmiennych założeniach ideologicznych. Tym co w sposób zdecydowany różni program chadecji od socjalistycznego jest też ujęcie prawa własności. PPS stała konsekwentnie na stanowisku stopniowej nacjonalizacji środków produkcji. Nawet wywłaszczona wielka własność ziemską miała być — według programu 1920 r. — uspołeczniona. Część wywłaszczonych gruntów znalazłaby się w bezpośrednim posiadaniu państwa i samorządu terytorialnego, część zostałaby wydzierżawiona chłopom bezrolnym i małorolnym, część znalazłaby się w użytkowaniu spółdzielni robotniczych¹⁰⁴. Ujęcie takie było przedmiotem konfliktu między PPS a ludowcami¹⁰⁵. Później, w latach trzydziestych żądanie uspołecznienia własności ziemi było już tylko postulatem lewicy partyjnej¹⁰⁶.

Rozbieżne były postulaty chrześcijańskie i socjalistyczne w kwestii strajków. Wreszcie podstawowe znaczenie miała obopólnie niechętna, czy wręcz wroga postawa Kościoła i PPS.

Jednocześnie jednak szereg postulatów PPS, zwłaszcza w kwestii położenia klasy robotniczej, zbieżnych było ze stanowiskiem programu chrześcijańsko-społecznego. Chodziło tu o takie kwestie, jak: ochrona pracy, zakaz pracy dzieci i szczególna ochrona pracy kobiet i robotników młodocianych, ubezpieczenia społeczne, udział robotników w zarządaniu przedsiębiorstwem, ustawowe

¹⁰² Tamże, s. 314—315.

¹⁰³ Tamże, s. 315; całość programu z r. 1935, s. 313—318.

¹⁰⁴ A. Bełcikowska, dz. cyt., s. 364.

¹⁰⁵ S. Krukowski, dz. cyt., s. 279.

¹⁰⁶ J. Holzer, dz. cyt., s. 491.

określenie czasu pracy i prawa do odpoczynku¹⁰⁷. W walce o te prawa PPS — jak już pisałem — wykazała znacznie więcej konsekwencji niż Chrześcijańska Demokracja.

14. Zakończenie

Zaprezentowany materiał pozwala stwierdzić, że elementy katolickiej nauki społecznej występowały w programach bardzo różnych ugrupowań politycznych II Rzeczypospolitej. Często była to jednak tylko kwestia zbieżności, a nie świadomego przyjęcia zasad katolicyzmu społecznego. Niekiedy rozwiązania podobne do proponowanych przez katolicką naukę społeczną głoszone wychodząc z założeń ideowych zasadniczo odmiennych niż katolickie. W pełni przyjmowała, a nawet niekiedy rozwijała, katolicką naukę społeczną Chrześcijańska Demokracja w swych programach, ale w znacznie mniejszym stopniu była w stanie ją realizować w praktycznej działalności politycznej.

Reflection of the Catholic Church social science in programs of main political parties of Polish Second Republic (1918—1939)

The „*Rerum novarum*” encyclical, enacted in 1891 by pope Leon XIII significantly contributed to the rapid development of the Catholic social science. The next, important stage of that development was marked in 1931 by the encyclical of pope Pius XI. Catholic social thought was considerably developed in Poland at the time of the Second Republic by such prominent priests as: Antoni Szymański, Aleksander Wójecki, Jan Piwowarczyk and Stefan Wyszyński — later cardinal and Primate of Poland. Some representatives of the Church's hierarchy, like August cardinal Hlond, Primate of Poland, bishop Stanisław Adamski of Katowice and bishop Teodor Kubina of Częstochowa have also made an important contribution to the development of the Catholic church social science in Poland. At the same time in Poland — like in other countries — many different Catholic-social organizations were created, including political parties like Christian-Democracy and Labour Party. These parties, however, were not among the strongest ones in the Republic. The Catholic social science was fully incorporated — sometimes even developed — in their programs, but their possibilities to put these ideas into political action were much more limited. Some particular elements of social-Catholic thought appeared in programs of many political groups of the Second Republic, but often that was coincidence rather, than fully conscious choice of social Catholicism principles.

¹⁰⁷ A. Bełcikowska, dz. cyt., s. 363.