

Osuchowski, Janusz

"Historia katolicyzmu społecznego w Polsce, 1832-1939", Warszawa 1981 : [recenzja]

Przegląd Historyczny 74/4, 788-796

1983

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

badan dotyczących zagadnienia odmiennego — przemian struktur społecznych. Tak więc Ireneusz Ihnatowicz pisał o urzędnikach autonomicznej Galicji; wykrzystując przede wszystkim źródła masowe (urzędowe spisy pracowników administracji) analizował społeczne umiejscowienie tej grupy i jej wewnętrzną ewolucję³. Z innej nieco strony zbliżał się do problemów historii administracji Witold Kula, zastanawiając się nad społecznym obliczem władzy w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim (okres do powstania styczniowego)⁴.

Nadszedł, jak się wydaje, czas, aby zebrać dotychczasowy, rozproszony dorobek, następnie zaś spróbować rozwinąć szerzej badania dziejów administracji. Propozycje Thuilliera i Tularda mogą okazać się przydatne przy wyborze kierunku pracy.

Tomasz Kizwalter

Historia katolicyzmu społecznego w Polsce, 1832—1939, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1981, s. 720.

Charakterystyka ogólna

Praca jest dziełem zbiorowym autorstwa kompetentnych przedstawicieli katolickiej nauki społecznej. Największy udział w omawianym przedsięwzięciu wydawniczym miał prof. Czesław Strzeszewski. Pozostali autorzy to: Ryszard Bender, Konstanty Turowski, ks. Marian Banaszak, ks. Józef Majka, ks. Witold Zdaniewicz, ks. Ryszard Hermanowicz; całość wieńczy posłowiem Prezes Polskiego Związku Katolicko-Społecznego Janusz Zabłocki.

Autorzy podjęli się ambitnego zadania, o czym świadczy ogromny zakres tematyczny dzieła. Część I dotyczy początków chrześcijańskiej myśli i działalności społecznej na ziemiach polskich do roku 1918. W jej ramach rozdział pierwszy omawia okres międzypowstaniowy dla całości ziem polskich. Następne rozdziały opisują lata 1865—1918 w poszczególnych zaborach: pruskim, austriackim i rosyjskim. Główny ciężar trudu autorskiego położony został na część II, poświęconą dwudziestolecu 1918—1939. Tematy poszczególnych rozdziałów tej części pracy to: rozwój chrześcijańskiej myśli społecznej w niepodległej Polsce; nauka społeczna Kościoła w polskich czasopismach katolickich; katolickie organizacje młodzieżowe; katolickie organizacje inteligencji; ośrodki katolickiej myśli społecznej; Akcja Katolicka; chrześcijańskie stronnictwa polityczne, chrześcijański ruch zawodowy i inne organizacje robotnicze; chrześcijańska myśl i ruch charytatywny; katolickie szkolenie społeczne; nauczanie społeczne polskiej hierarchii kościelnej; wpływ encyklik społecznych na myśl i działalność społeczną w Polsce; wpływ katolickiej myśli i działalności społecznej na życie społeczne Polski.

Przyjmując za podstawę dotychczasowe osiągnięcia w badaniach nad katolicyzmem społecznym Polski autorzy dokonali pionierskiego trudu „przetarcia szlaków”, proponując skonkretyzowany program dalszych prac badawczych w tej dziedzinie. Kompleksowość ujęcia problemu pozwoliła widzieć katolicyzm społeczny jako jeden wewnętrznie spójny system myśli i działania a jednocześnie dostrzegać jego wielotematyczne zróżnicowanie. Praca zawiera ogromną ilość infor-

³ I. Ihnatowicz, *Urzędnicy galicyjscy w dobie autonomii*, [w:] *Społeczeństwo polskie XVIII i XIX wieku. Studia o uwarstwieniu i ruchliwości społecznej*, pod red. J. Leskiewiczo wej, t. VI, Warszawa 1974, s. 205—240.

⁴ W. Kula, *Udział we władzy*, [w:] *Przemiany społeczne w Królestwie Polskim 1815—1864*, praca zespołowa pod kierunkiem W. Kuli i J. Leskiewiczo wej, Wrocław 1979, s. 405—419.

macji i ocen na temat faktów, zdarzeń oraz — co najważniejsze — osób, które program katolicyzmu społecznego tworzyły i realizowały. Wartość opracowania podnoszą szczegółowe indeksy: nazwisk oraz instytucji i czasopism. Zabrakło jednakże zbiorczego zestawu wykorzystanej w pracy literatury, którą odnajdujemy jedynie w bieżących przypisach do tekstu.

Pojęcie katolicyzmu społecznego

Centralnym problemem książki, wymagającym ustosunkowania się jest samo rozumienie katolicyzmu społecznego, co, wydaje się, nie zostało przedstawione dostatecznie precyzyjnie i jednoznacznie. Autorzy rozumieją zjawisko to nader szeroko, komponując je niejako z dwóch członów: katolickiej nauki społecznej i katolickiej (chrześcijańskiej) działalności społecznej. Dzięki konsekwentnemu rozwinięciu tych dwóch nurtów tematycznych otrzymujemy w pracy w miarę pełny, całościowy obraz „katolicyzmu społecznego” nie tylko w warstwie doktryny ale również jej zastosowania. Przy takim ujęciu katolicyzm społeczny staje się zjawiskiem wszechogarniającym, którego ramy są trudne do ustalenia. Obejmować miał wszystko to, co nie jest w ścisłym rozumieniu działalnością duszpasterską, liturgiczną, sakramentalną, choć i w tej sferze głoszenie „Słowa Bożego” i ewangelizacja świata są też wdrażaniem zasad wiary we wszystkie dziedziny życia społecznego.

Takie szerokie ujęcie katolicyzmu społecznego reprezentuje w przedmowie prymas Stefan Wyszyński twierdząc, że „dzieje katolicyzmu społecznego są tak dawne jak dawna jest teologia o człowieku, o jego zbawieniu i uświęceniu. Często w studiach historycznych popełniany jest błąd co do początków katolickiej nauki społecznej. Tymczasem jej źródło znajduje się w prawie przyrodzonym i w Ewangeli” (s. 8). „Nie wystarczy więc opieranie wykładu katolickiej nauki społecznej tylko na komentarzu do społecznych encyklik papieskich”¹.

Oficjalne dokumenty Kościoła można niewątpliwie uznać jako źródła, bądź komentarze tzw. doktryny wiary, inspirującej w ostatniej instancji „katolicyzm społeczny”, lecz nie sposób traktować ich jako części składowej katolickiej nauki społecznej. Różne są przecież systemy relacji między doktryną a zmieniającą się rzeczywistością społeczną. Przyjmując nawet punkt widzenia, że doktryna wiary jest niezmienna, nie można tego powiedzieć o tej warstwie doktryny, która na przestrzeni wieków pozostawała w ścisłym związku z rzeczywistością społeczno-polityczną i musiała dostosować do niej swój kształt. Tym mniej dotyczy to chrześcijańskiej działalności społecznej, która w ciągu wieków wyrażała, bądź była wypadkową różnych relacji na linii społeczeństwo—państwo—Kościół i wynikających z nich ram dla działalności pozakonfesyjnej Kościoła. To prawda, że działalność charytatywna czy katechetyczna Kościoła jest jakby ponadczasowa i niezmienna. Ale przecież typowy dla średniowiecznej Europy postulat supremacji władzy Kościoła nad władzą państwa rodził takie zjawiska jak decydowanie Kościoła o modelu ustroju państwowego i powoływaniu władców świeckich, jak współuczestnictwo Kościoła we władzy politycznej, jak wyřeczanie państwa w realizacji licznych jego funkcji (np. wychowanie, oświata, nauka, kultura, czynności stanu cywilnego), a nawet pełnienie funkcji sądowniczych i dostarczanie w ma-

¹ Myśl St. Wyszyńskiego zawarta w jego pracy, *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia*, Włocławek 1937, cyt. za *Katolicyzm społeczny*, s. 281.

jestacie prawa bożego kandydatów na stopy inkwizycji. Czy to również zaliczyć należy do katolicyzmu społecznego, czy raczej do programowego katolicyzmu państwowego operującego w społeczeństwie chrześcijańskim? „Aż do czasów nowożytnych — pisze dzisiejszy teolog — kiedy Kościół rzymski był instytucją zarówno polityczną jak religijną stosowane były takie środki wymuszania, jakich używa się w społeczeństwie cywilnym. Kościół katolicki nie rościł sobie prawa do posługiwania się takimi środkami i nie odcinając się wyraźnie od swej przeszłości dał do zrozumienia, że posługując się karami fizycznymi i karą śmierci, przekroczył władzę, którą wierzy, że otrzymał od Jezusa Chrystusa”².

Ale zmiana stosunku Kościoła do rzeczywistości ziemskiej nie nastąpiła od razu. Wielkiego przełomu na tej drodze dokonał Leon XIII, aczkolwiek już wcześniej istniały po temu przesłanki. Autorzy opracowania „Katolicyzm społeczny” słusznie umiejscowili zarówno doktrynę jak i społeczną działalność Kościoła w warunkach XIX wieku. Cz. Strzeszewski pisze we „Wstępie”: „Nazwą katolicyzm społeczny określany był w XIX wieku chrześcijański ruch społeczny. Nazwa ta jest o tyle adekwatna, że odróżnia myśl i działalność katolicką o charakterze zamkniętym i elitarnym od szerokiego ruchu otwartego na kontakty z innymi ruchami ideowymi i społecznymi i ukierunkowanego na masy, jakim był od początku katolicyzm społeczny” (s. 13). Określenie to sytuuje katolicyzm społeczny w warunkach gruntownie zmodernizowanego modelu stosunków Kościoła ze światem. Nie wydaje się zatem słusne używanie formuły „katolicyzm społeczny” wtedy, gdy ma on w rzeczywistości postać „katolicyzmu państwowego” zarówno w sferze udziału w ideologii państwowej jak i w instytucjonalno-prawnych a nie społeczno-moralnych formach działania Kościoła. Oczywiście zarówno „myśl społeczna” jak i „działalność społeczna” zawiera elementy polityczne oraz państwowo-instytucjonalne, ponieważ wszędzie gdziekolwiek człowiek wespół z innymi myśli i działa, czyni to w wymiarze społecznym, którego częścią jest również polityka. Ale chyba nie o tym chcieli przede wszystkim pisać autorzy omawianego dzieła.

Na gruncie Polski R. Bender doszukuje się pragmatyki czy tradycji katolickiej myśli społecznej w XVII a nawet XVI wieku, ale właściwy temat wiąże z dziełem Leona XIII (s. 25—26). Wobec znacznego opóźnienia recepcji „*Rerum Novarum*” na terenie poszczególnych zaborów, autorzy opracowania skłaniają się do przyjęcia roku 1901 jako początku katolickiej nauki społecznej w naszym kraju; „postawili sobie jednak zadanie sięgnąć głębiej w dzieje naszego narodu w poszukiwaniu pierwiastków myśli i czynu społecznego chrześcijańskiego idąc za wzorem badar Jean Baptiste Duroselle’a we Francji. Autor ten przyjął za datę wyjściową rok 1822. Dla Polski odpowiedniejszą datą wydawał się rok 1832, po upadku powstania listopadowego. Jest to bowiem okres ogromnego rozkwitu idei społecznych, przede wszystkim na emigracji, co nie pozostaje bez wpływu na działalność społeczną w kraju” (s. 16). Nie będziemy się spierać o daty czy cezury; istotne jest to, że przy każdej propozycji badawczej będzie to spór o ocenę zjawisk w ramach epoki nie wozytnej.

To postawienie sprawy nie wyjaśnia jeszcze wszystkiego. Jeśli osią badań nad omawianą problematyką w Polsce ma być encyklika „*Rerum Novarum*” (s. 25, 61, 94) to przedmiot zainteresowania wypadałoby zawęzić do tzw. „kwestii robotniczej”, czy „kwestii socjalnej”, a przecież tematyka pracy jest znacznie szersza. Powstają pytania na temat zakresu pojęciowego tych kwestii w stosunku do katolicyzmu społecznego jako wiodącego tematu. Autorzy jednoznacznej odpowiedzi nie udzielają, nie stawiają kropek nad „i”; świadczy to o znacznym zróżnicowaniu poglądów. Dzięki temu lektura pracy inspiruje do dalszych przemyśleń tej kwestii.

² J. L. Mc Kenzie, *Kościół rzymskokatolicki*, Warszawa 1972, s. 32.

Metoda krytyki przeszłości

Analizując ogromny materiał źródłowy autorzy starają się dać obraz możliwie obiektywny, ferują sądy wyważone i powściągliwe bez emocjonalnego zaangażowania. Ale przy znacznej szczegółowości przekazu czytelnik nie otrzymuje w miarę pełnej i wielowymiarowej oceny badanych problemów, mimo że kierunek dociekań musiał być, rzecz zrozumiała, zdeterminowany katolickim punktem widzenia. Ale punkty widzenia lat 80-tych XX wieku oraz lat 1832—1939 powinny by się różnić od siebie.

Nie można nie uwzględnić dzieła Soboru Watykańskiego II i wniosków jakie zeń wypływają dla oceny dawnej, chyba już przestarzałej, formacji katolicyzmu społecznego. Były w tej formacji wydarzenia, zjawiska i osoby zasługujące na najwyższe uznanie, ale były również takie, od których współczesny Kościół najchętniej się odzęgnywał. Obraz przedstawiony przez autorów jest wygładzony i wyretuszowany, nie uwzględnia kontrowersyjności ocen wielu opisywanych problemów. Są w pracy wzmianki na temat katolickiego konserwatyzmu, czy klerykalizmu, opowiadania się za prawicą, a przeciwko socjalizmowi i in., ale bardziej drażliwe kwestie są pomijane lub ledwie markowane. Tak jakby chodziło o ukazanie tych tylko dziedzin katolicyzmu społecznego, które nie wymagają krytyki z pozycji dnia dzisiejszego a zatem służyć mogą należytej ocenie miejsca Kościoła w przebudowie społecznej i gospodarczej kraju. Poza korzyściami poznawczymi praca ma bowiem przynieść skutki wychowawcze na dziś i na jutro (s. 648). W podanej wersji katolicyzm społeczny w swej warstwie doktrynalnej i w sferze działania ma właściwie same strony dodatnie. Stwierdzone niedomagania i porażki sprowadzają się głównie do niezupełnego opanowania przez Kościół wszystkich sfer życia społecznego i publicznego. Do takich porażek należeć miał np. wzrost ruchu laickiego i „bezbożnictwa” nawet na terenie harcerstwa (s. 626). Sformułowania takie budzą sprzeciw w epoce *postconcilium*.

Wiążę się z tym omijanie kwestii trudnych i dyskusyjnych. To prawda, że postać ks. St. Stojałowskiego wymaga wciąż jeszcze gruntownej monografii, ale bliższemu poznaniu tej postaci mogłoby pomóc sięgnięcie również do dorobku świeckich historyków³. Bardzo niewiele i tylko mimochodem piszą autorzy o osobistym dramacie tego radykalnego księdza, związanym z narażeniem się hierarchii kościelnej; był dwukrotnie zasuspendowany i obłożony klątwą, co spowodowało daleko idące ujemne skutki społeczne w jego działalności na terenie ruchu ludowego. Listy pasterskie biskupów zabraniające wiernym czytania publikacji ks. Stojałowskiego stwarzały wokół niego atmosferę potępienia i izolacji. W ten sposób rozprawił się Kościół z radykalnym ruchem ludowym. O sprawach tych mamy w książce tylko nieliczne wzmianki. Powstaje nieprawdziwy obraz omawianej kwestii: ks. Stojałowski poddany został sankcjom kościelnym przecieź nie za zasługi dla katolicyzmu społecznego. Tymczasem książka głosi jak wielką rolę odegrał Kościół „w wypracowaniu dróg postępu społecznego, gospodarczego i kulturalnego — —. Liczne szeregi duchowieństwa i działaczy świeckich z takimi postaciami jak księga Stojałowski — — na czele potrafiły wyrwać społeczeństwo galicyjskie z letargu i pchnąć Galicję na nowe tory” (s. 198). Jest to prawidłowa ocena wspomnianego księdza, ale ówczesna hierarchia kościelna nie podzieliłaby tej opinii. Autorzy nie poddają najmniejszej krytyce ówczesnej działalności Kościoła, który w rzeczy samej przeciwstawiał się wprowadzeniu społeczeństwa Galicji na drogę postępu nie widząc w tym nic dobrego ani dla siebie, ani dla klas posiadających.

Inny przykład: z największym uznaniem piszą autorzy o ks. Kazimierzu Lutoławskim, wybitnym działaczu endeckim i zasłużonym duszpasterzu (s. 251, 464, 626).

³ Np. J. R. Szaflik, *O rząd chłopskich dusz*, Warszawa 1976.

Ale duchownego tego można także oceniać inaczej — czytając stenogramy jego wystąpień poselskich lub jego „Teologię” (Warszawa 1918 t. III, s. 35), gdzie znaleźć można następujący *passus*: „W stosunku do heretyków, którzy błąd swój z uporem utrzymują i ze szkodą innych dusz, wbrew wyjaśnieniom Kościoła go szerzą — sprawiedliwość wymagałaby najsurowszych kar; ich grzech jest taką winą, która zasługuje nie tylko na wyłączenie z obcowania wiernych przez wyklęcie, ale i na takie osądzenie, jak inne zbrodnie przeciw bliźniemu i przeciw porządkowi publicznemu: bo większą zbrodnią jest zatrucie źródeł wiary i narażanie dusz ludzkich na chorobę i śmierć duszy aniżeli zatrucie studni”. To również jest przejaw katolicyzmu społecznego.

Odtworzony przez autorów polski katolicyzm społeczny takich poglądów ani postaw jednak nie ujawnia. Co prawda krótki podrozdział zatytułowany przewrotnie „Tolerancja” (s. 601—602) przytacza znane i głośnie fakty nietolerancji katolicyzmu wobec zwłaszcza Żydów (ks. Trzeciak), ale jednocześnie usiłuje z wielkim trudem odnaleźć przejawy katolicyzmu „otwartego”. Powstaje pozór jakby równorzędnego, w jednakowej skali i natężeniu występowania „biegunów tolerancji i nietolerancji, zacofania i otwarcia na nowe prądy” (s. 602). Tymczasem ogromna i bynajmniej nie marksistowska literatura ukazuje, że najbardziej znamiennej cechą katolicyzmu międzywojennego dwudziestolecia był zupełny brak tolerancji i dążenie do zmonopolizowania przez Kościół wszelkich przejawów myśli i życia duchowego społeczeństwa. Nie poświęcają więc autorzy uwagi zasadzie wolności sumienia i wyznania, zagwarantowanej w Konstytucjach z 1921 i 1935 r. W obronie tej zasady występowały tworzone z trudem, w niesprzyjającym klimacie liczne organizacje społeczne, a także przedstawiciele czołówki intelektualnej kraju. Autorzy wydają się doceniać zjawisko antyklerykalizmu, szkoda jednakże, że prawie nie nazywają po imieniu jego rzeczników: poza Florianem Znanieckim należałoby przytoczyć przynajmniej takie nazwiska jak: Tadeusz Kotarbiński, Jan Baudouin de Courtenay, Tadeusz Boy-Zeleński czy Henryk Ułaszyn. Jest przecież oczywiste, że polska wersja katolicyzmu społecznego nie miała aprobaty pewnej części społeczeństwa. Trudno zatem zgodzić się z opinią, że „tolerancja i nietolerancja, postawa otwarta i zamknięta oznaczają w istocie różne tylko metody reakcji środowiska katolickiego na działalność licznych i potężnych ośrodków antyreligijnych i antykościelnych” (s. 602). Bliższa prawdy wydaje się odwrotna teza, że powstawanie ośrodków antyreligijnych i antykościelnych stanowiło reakcję obronną coraz liczniejszych kręgów na monopol i przymus wyznaniowo-kościelny w życiu społecznym. Społeczeństwo było nadal religijne, ale stopniowo religijność ta, aczkolwiek wciąż licząca się w życiu publicznym, przestawała być wyłącznym wyznacznikiem kształtowania struktur życia publicznego. Społeczeństwo polskie stawało się coraz bardziej podatne na świeckie koncepcje zarządzania życia społecznego i państwowego a dyferencjacja poglądów w tej materii nie mogła sprzyjać kształtowaniu się jednolitego katolickiego modelu ideologii politycznej, wokół której mobilizowałby się obóz katolicki. Stąd nieudane przez cały okres II Rzeczypospolitej próby utworzenia jednolitego stronnictwa katolickiego, o czym piszą autorzy z dającym się wyraźnie zaobserwować zalem (s. 478—479).

Katolicyzm społeczny czy katolicyzm polityczny?

Jednym z centralnych zagadnień recenzowanej pracy jest stosunek Kościoła do polityki. Jeżeli głównym punktem odniesienia albo punktem docelowym doktryny i działalności katolickiej jest „państwo chrześcijańskie”, czy „państwo katolickie” oraz taki system urządzeń politycznych i wzorzec społeczno-ustrojowy, które wyni-

kają bezpośrednio z „chrześcijańskich zasad moralnych” wydaje się oczywiste, że sfera moralności staje się już właściwie sferą polityki. Co więcej — ukształtowany w ten sposób model struktur politycznych jest niepodważalny, bo ma umocowanie w czynnikach nadprzyrodzonych, a jednocześnie jest przeciwstawny świeckiej koncepcji państwa. Można wyrazić zawód, że autorzy nie odcięli się od tych politycznych koncepcji i aspiracji, które są już dziś przestarzałe. To nieprzystosowanie tradycyjnej formacji katolicyzmu społecznego do formacji posoborowej stara się uzupełnić w „Posłowiu” Janusz Zabłocki dochodząc do słusznych konkluzji, że „wiele problemów, wokół których ogniskowały się przed wojną poszukiwania myślowe i praktyczne działania katolików, w dzisiejszej rzeczywistości polskiej należy już do przeszłości” (s. 646). Są to węzły dziedziny ekonomiki społecznej, ideologii i polityki, charakteru państwa i ustroju, a także miejsca religii i Kościoła w życiu społeczeństwa (s. 647).

Odmiennego potraktowania wymaga okres Polski rozbiorowej, kiedy to wobec braku legalnych struktur politycznych Kościół i duchowieństwo pełniły ważne funkcje patriotyczne i narodowe, zaś ich wpływ w dziele utrwalania polskości nie ulega wątpliwości. Praca zawiera wiele interesującego materiału na ten temat, a tak spopularyzowany ostatnio ks. Piotr Wawrzyniak oceniony został jako faktyczny przywódca polityczny całego zaboru pruskiego (s. 87). Bardziej jednak widocznym przejawem zaangażowania Kościoła w politykę jest udział duchowieństwa w działalności politycznej także po odzyskaniu niepodległości, jakkolwiek wówczas ta patriotyczno-niepodległościowa motywacja aktywności Kościoła straciła już rację bytu. Stopniowo, jak pisze Cz. Strzeszewski, obserwuje się zjawisko zmniejszania się w kolejnych parlamentach polskich reprezentacji stronnictw chrześcijańskich; „w jeszcze silniejszej proporcji maleje w nich udział przedstawicieli duchowieństwa — — pewne zmniejszenie się liczby księży w Sejmie i Senacie należy uważać za zjawisko normalne i raczej korzystne. W dojrzewającym politycznie społeczeństwie polskim mogą oni wrócić do właściwych im zadań duszpasterskich” (s. 475, 476). Ale nie wrócili, bowiem zarówno kapłani jak i świeccy działacze katolicycy znaleźli dla swej działalności miejsce w innych strukturach ówczesnego systemu politycznego.

W praktyce więc wytworzyła się dziwna, wewnętrznie sprzeczna, sytuacja. Z jednej strony Kościół ustami swoich miarodajnych przedstawicieli wielokrotnie podkreślał, że „ze swej natury i posłannictwa stoi poza polityką” (s. 293), że „zadaniem Kościoła jest szerzenie królestwa Bożego na ziemi, a środkiem — nauczanie wiary i moralności” (s. 318), że „zadaniem Kościoła jest stać ponad wszystkimi stronnictwami i iść własną drogą niezależną i nieść przed zdezorientowanym społeczeństwem światło zasad moralnych niespożytych, bo z wiecznego tryskających źródła” (s. 319). Z drugiej natomiast strony twierdzi się, że „istnieje polityka katolicka w dziedzinie moralnych i religijnych zasad współżycia społecznego oraz w dziedzinie zarządu państwem i tworzenia stronnictw, o ile jedno i drugie musi być podane przepisom moralności i zasadom religii” (s. 317); także „Kościół nie przekracza swych kompetencji, gdy naucza podstaw państwowego współżycia i moralnych zasad rządzenia państwem. Nauczanie o państwie chrześcijańskim jest to prawo i obowiązek Kościoła, a zarzut o wtrącanie się do polityki jest wybiegiem” (s. 318). Twierdzenia teoretyczne skłaniają raczej do sądu o dystansowaniu się Kościoła od polityki, natomiast praktyka katolicyzmu społecznego omawianego dwudziestolecia ukazuje szerokie zaangażowanie się Kościoła także w życie polityczne, choć nie na podstawie „politycznej”, ale „moralno-religijnej” motywacji. Autorzy na ogół rzetelnie opisują tę praktykę unikając jednak bardziej skonkretyzowanych uogólnień.

Weźmy kluczowy dla omawianego okresu problem obowiązujących wówczas Konstytucji. Już nazajutrz po uchwaleniu Konstytucji 1921 r. rozpoczął się na nią

frontalny atak tych kół prawicy, które zarzucały jej zbyt liberalno-demokratyczny charakter. W efekcie doprowadziło to poprzez rok 1926 do systemu autorytarnego uwieńczoną Konstytucją 1935 r. Jest zamienne, że w tę antykonstytucyjną akcję włączył się aktywnie Kościół. Wyrażał opinię, że „Podstawy filozoficzne i prawne, z jakich wyrosły dotyczące Kościoła artykuły Konstytucji marcowej są obce chrześcijańskiemu duchowi — — tchną religijnym agnostycyzmem i indyferentyzmem”⁴. Pełniejsze uwzględnienie swych postulatów uzyskał Kościół w konkordacie 1925 r., który był przede wszystkim jego wielkim sukcesem, a nie niezwykłym sukcesem politycznym Polski⁵, jak twierdzą autorzy pracy (s. 631). Ale główne postulaty Kościoła, m.in. zapewnienie religii rzymskokatolickiej rangi religii państwowej, wprowadzenie państwowej szkoły wyznaniowej⁶, nie zostały uwzględnione również w Konstytucji z 1935 r., a nawet nastąpiło w niej uszczuplenie motywu religijnego (brak sakralnej inwokacji, usunięcie art. 102 dawnej Konstytucji marcowej, wprowadzenie wśród przepisów dekalogu w art. 5 dodatkowej zasady wolności sumienia); stąd niezadowolenie kół katolickich z nowej konstytucji⁷. Autorzy opracowania, wydaje się, nie dostrzegają znacznej różnicy między jej ostatecznym tekstem a wcześniejszymi projektami rządowymi (s. 325—326, 471—472). Takie selektywne podejście do materiału źródłowego doprowadza autorów do budzącego zastrzeżenia wniosku o korzystnych dla katolicyzmu religijnych postanowieniach w projekcie nowej konstytucji autorstwa lewicy (PPS i PSL-Wyzwolenie) (s. 472, 593). Tak może i wynika ze źródła katolickiego („Rewizja Konstytucji marcowej i postulaty katolickie”, Lublin 1930), ale z bardziej miarodajnego źródła urzędowego można się dowiedzieć, że lewica domagała się czegoś wręcz przeciwnego, a mianowicie: a) pełnego równouprawnienia wyznań bez wyróżniania Kościoła katolickiego, b) zabezpieczenia prawa do nieujawniania swoich przekonań religijnych, c) zakazu zmuszania do religijnej formy przysięgi, d) zakazu obciążania państwa i publicznych związków samorządowych wydatkami na cele wyznaniowe, e) niezależność nauki od jakiegokolwiek kontroli związków wyznaniowych i zniesienia obowiązku nauki religii w szkołach⁸. W świetle tego teza autorów jakoby „nawet socjalizm głosił teizm w konstytucji” (s. 628) polega chyba na nieporozumieniu.

Było więc swoistym paradoksem, że zabiegi Kościoła o naprawę Konstytucji marcowej nie przyniosły mu w nowej ustawie zasadniczej korzyści pomimo to, iż Kościół obiektywnie przyczynił się do wzmocnienia prawicowego bloku rządzącego i przeforsowania antydemokratycznej Konstytucji kwietniowej.

⁴ J. Urban, *Po warszawskim zjeździe*, „Przegląd Powszechny”, październik 1921 r., s. 2—20. Mowa tu o obradującym 6—8 września 1921 w Warszawie Ogólnopolskim Zjeździe Katolickim poświęconym aspiracjom i postulatom Kościoła w życiu publicznym i krytyce w tym kontekście Konstytucji 1921 r.

⁵ Problem ten jest w nauce szczegółowo opracowany i reprezentuje różne opinie; powołanie się jedynie na ocenę W. A b r a h a m a powoduje ujawnienie tylko części prawdy.

⁶ Zob. *Uwagi Episkopatu Polski w przedmiocie zmiany Konstytucji*, z 21.04.1921; *Ankieta konstytucyjna Sejmu RP*, część I — 1931, s. 15—18.

⁷ Potwierdza to miarodajna literatura: Z. Choro mański, *Religia a konstytucja*, „Kurier Warszawski” z 31 stycznia 1934 (wyd. wieczorne); P. Kałwa, *Kościół i sprawy religijne w nowej konstytucji polskiej*, [w:] *Kościół*, Lublin 1936, s. 209—210, 221—223; J. Pa weł ski, *Katolicyzm — religia państwową w Polsce*, „Przegląd Powszechny” z 1937 r., I kw., s. 78—82; A. Buczko, *Nowa konstytucja Rzeczypospolitej*, „Przegląd Katolicki” nr 21 z 1935 r., s. 346, 347. Zob. także przemówienie posła Chrześcijańskiej Demokracji W. Bitnera w Komisji Konstytucyjnej Sejmu 11 stycznia 1934, *Chrystus czy Cezar?*, Warszawa 1934, s. 3—30.

⁸ Zob. *Wniosek ZPPS, Klubu Parlam. PSL „Wyzwolenie” i Klubu Parl. Stronnictwa Chłopskiego w sprawie zmiany niektórych postanowień Ustawy Konstytucyjnej w trybie przewidzianym dla jej rewizji*, 4 marca 1929, druk sejmowy nr 555 (II okres).

Do rzędu spraw politycznych zaliczyć również należy zabiegi Kościoła i kół katolickich wokół popierania korzystnych lub torpedowania niewygodnych „dla katolickiego społeczeństwa” aktów prawnych. Niebawem rozmiary przybrała akcja przeciwstawienia się reformie prawa małżeńskiego według projektu komisji kodyfikacyjnej. Autorzy wypowiadają się na ten temat niewielkimi jedynie wzmiankami (s. 439, 563, 603, 630, 631), nie dostrzegając zapewne powodu do chwały w dziedzinie, która wymaga dziś innej optyki, niezależnie od niezmiennych zasad katolicyzmu w tej materii. W ogólnym bilansie sukcesów autorzy odnotowują utrzymanie „stosunkowo korzystnej ustawy małżeńskiej” (s. 631). Pytanie, jaką ustawę mają na myśli? Z punktu widzenia zasad religii chrześcijańskiej najbardziej korzystne wydawały się: prawo małżeńskie z 1836 r. i Kodeks Cywilny z 1825 r. obowiązujące na obszarze b. Kongresówki oraz rosyjski Zwód Praw z 1832 r. (t. X) obowiązujący we wschodniej części byłego zaboru rosyjskiego. Wszakże zaciekle obrona starych XIX-wiecznych ustaw carskich w nowym polskim państwie nie znajdowała racjonalnego uzasadnienia.

Niektóre inne zagadnienia

1. Wywód Cz. Strzeszewskiego (s. 628—629) może sugerować, że odbudowa odrodzonej w 1918 r. państwowości dawała się realizować (do wyboru) według dwóch równorzędnych koncepcji: pierwszej reprezentowanej przez o. Jacka Woronickiego i drugiej — przez ks. Jana Rostworowskiego. W rzeczywistości koncepcja pierwsza nie miała więcej zwolenników a poglądy jej rzecznika były prawie odosobnione. Natomiast koncepcja druga, jak wynika to z licznych kart omawianego dzieła, stanowiła jedno z głównych założeń programowych katolicyzmu społecznego. Aktywnie i miarodajnie wypowiadali się na jej temat J. Urban i J. Brzeziński nie mówiąc już o jednoznacznym stanowisku hierarchii kościelnej. Koncepcja ks. J. Rostworowskiego nie została wprawdzie zrealizowana w pełni, ale osiągnięty kompromis bliższy był jego ciasnej wizji „państwa katolickiego, czy przynajmniej katolicyzmu jako religii panującej” (s. 628).

2. Wbrew opinii autorów nie było w międzywojennej Polsce państwowego szkolnictwa wyznaniowego. Są na ten temat w książce sprzeczne sformułowania: „Do zaborców Polska odziedziczyła szkolnictwo wyznaniowe państwowe lub samorządowe — — ten stan rzeczy przetrwa do końca dwudziestolecia międzywojennego — — społeczeństwo katolickie powszechnie domaga się szkoły państwowej, wyznaniowej — — zachowując w całej pełni postulat katolickiego szkolnictwa państwowego” (s. 604, 605, 631). Kościół oficjalnie domagał się wprowadzenia szkolnictwa wyznaniowego (m. im. w „Ankiecie konstytucyjnej Sejmu” z 1931 r.) szczególnie w okresie nasilania się prapagandy tzw. wychowania państwowego. Po uchwaleniu Konstytucji kwietniowej przedstawiciele Kościoła (np. P. Kałwa) zarzucają jej, że nie wprowadziła szkoły wyznaniowej, pozostawiając nauczanie religii w szkołach w stanie, który nie zabezpiecza interesów Kościoła i jest sprzeczny z jego nauką. W rzeczywistości istniała w Polsce tzw. szkoła symultanna, organizowana przez państwo nie według kryteriów wyznaniowych i grupująca dzieci oraz młodzież różnych wyznań. Nie zmienia to faktu, że wpływ katolicyzmu społecznego na szkolnictwo państwowe był rzeczywiście ogromny.

3. Bogate i pełne treści dzieje katolicyzmu społecznego autorzy opracowania umiejscawiają w społeczeństwie jakby jednorodnym pod względem wyznaniowym. Książka nie dostrzega pluralizmu religijnego społeczeństwa, który nadawał mu cechy mające swe uzasadnienie nie tylko w katolicyzmie rzymskim. Umyka zain-

teresowaniu autorów, i chyba nieprzypadkowo, mozaika związków wyznaniowych nie rzymskokatolickich (zwłaszcza prawnie nieuznawanych), z którymi katolicyzm ścierał się nieraz za pomocą środków, których dzisiaj by nie pochwalono. Z tego punktu widzenia nie uzyskało właściwej oceny tak bardzo kiedyś nośne hasło „Polak-katolik” (s. 237), które tyle niedobrego uczyniło w dziele integracji różnicowanego wyznaniowo społeczeństwa, w niepodległym już państwie.

4. Dla udokumentowania swych racji i poglądów autorzy posłużyli się prawie wyłącznie literaturą katolicką lub do tej orientacji zbliżoną. Zabrakło wykorzystania, w odczuwalnym stopniu innej, często pisanej z przeciwstawnych pozycji. Praca nie zawiera w zasadzie wątków polemicznych obracając się w kręgu spraw oraz rozwiązań, które zostały raz na zawsze ocenione jako dobre i prawidłowe i nie wymagają weryfikacji. Jest to w pisaniu pracy naukowej błędne założenie metodologiczne, a widoczna w opracowaniu jednostronność źródłowa odzwierciedla również tendencyjny i w efekcie mało obiektywny charakter dociekań badawczych. Zastosowania takiej metody nie należałoby w całości usprawiedliwiać wiernością zasadom katolickiej doktryny społecznej, jeśli doktrynę tę mamy traktować jako dyscyplinę naukową.

5. Mimo dużych starań twórców omawianego dzieła, aby nadać mu właściwą konstrukcję i wewnętrzną harmonię, nie we wszystkich fragmentach założenie to zostało spełnione do końca. Szczególnie w części II, mającej układ bardziej problemowy, nie można było uniknąć ząbienia się i nakładania na siebie wielu wiodących zagadnień. Doprowadziło to do znacznego rozbicia i rozdrobnienia problemów omawianych w rozmaitych kontekstach. Przy takiej metodzie spotkać też można liczne powtórzenia. O Akcji Katolickiej mówi się przy różnych okazjach dużo wcześniej (np. od s. 345), zanim przechodzi się do jej osobnego i specjalnego omówienia (s. 419). Jeśliby tekst traktować w sposób encyklopedyczno-hasłowy można by zgodnie z potrzebą sięgać do odpowiednich rozdziałów (hasel) i szukać tam żądanej informacji. Skoro jednak charakter dzieła skłania raczej do czytania z zachowaniem wymogów chronologii i logicznego wynikania jednych zagadnień z innych, liczne fragmenty zawierające m.in. wzmianki o Akcji Katolickiej nie są w pełni zrozumiałe bez odniesienia się do dalszych partii. Podobnie ma się rzecz z problematyką chrześcijańskich stronnictw politycznych, o których mowa głównie na dalszych kartach opracowania (s. 455), podczas gdy już dużo wcześniej znajdujemy wiele porzrzuconych informacji na ich temat.

Brak globalnego ujęcia niektórych jeszcze innych problemów nasuwa wątpliwości co do wyboru najbardziej słusznego wariantu schematu części II, podzielonej na rozdziały nie zawsze dostatecznie ze sobą skorelowane.

Konkluzje

Kończąc studiowanie recenzowanej pracy, czytelnik może się czuć wzbogacony pod względem poznawczym; uświadamia sobie jednocześnie ile trudu i zabiegów kosztował niewątpliwy efekt naukowy. Należy za to autorom pogratulować, mimo że nie ze wszystkim co napisali wypadnie się zgodzić. Ale przecież dyskusja i ściernie się poglądów, prowadzone często na podstawie różnych metodologii i orientacji światopoglądowych, mogą tylko sprzyjać poszukiwaniu prawdy historycznej i wzbogacaniu ogólnego dorobku nauki.