

Janusz Wycisło

Główne nurty katolickiej myśli i działalności społecznej w Europie w XIX wieku

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 21, 215-252

1988

Artykuł został 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.

KS. JANUSZ WYCISŁO

GŁÓWNE NURTY KATOLICKIEJ MYŚLI I DZIAŁALNOŚCI SPOŁECZNEJ W EUROPIE W XIX W.

Wiek XIX jest okresem gwałtownego rozwoju przemysłu i związanej z tym urbanizacji. Tworzą się nowe co do jakości i ilości skupiska ludzi wyrwanych z tradycyjnego środowiska społecznego. Procesom tym towarzyszą przemiany polityczne. Równocześnie jest to okres rozwoju parlamentaryzmu i demokratyzacji form życia politycznego, a także procesów uświadamiania klasowego mas robotniczych. Wywołują one coraz wyraźniej antagonizmy klasowe. Do tych procesów doszły także przeobrażenia kulturowe związane z tworzeniem się nowych, nie znanych dotąd treści kultury miejskiej. Tworzy się i rozwija kultura masowa, podejmująca próby odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne człowieka zamieszkującego wielkie, anonimowe zbiorowiska miejskie. Treści kultury masowej obejmują całokształt życia indywidualnego i społecznego człowieka. Pragną one określać sens jego życia, cele, dążenia i aspiracje oraz formę stosunków międzyludzkich. U podstaw tych treści nie leżą wartości religijne. Problemy społeczne, jakie rodzi ówczesna sytuacja krajów gwałtownie uprzemysławiających się, a które polegają na łamaniu dotychczasowych zasad współżycia społecznego, budzą głęboki niepokój Kościoła, tym bardziej że tworząca się i krystalizująca się klasa robotnicza wymyka się spod jego wpływów. Tak na przykład było we Francji. Zaangażowanie się przedstawicieli Kościoła w rodzące się problemy społeczne dokonało się też w tym kraju najwcześniej, to znaczy już w latach dwudziestych XIX w. Okazało się, że tradycyjne metody działania Kościoła, koncentrujące się dotąd wokół ambony i konfesjonału, nie wystarczają. Zaczęto więc szukać nowych sposobów skutecznego oddziaływania, znajdując je w tworzeniu się wyspecjalizowanych organizacji parafialnych i w wykorzystaniu szybko rozwijającego się czasopiśmiennictwa, co wyraźnie można zauważyć w Niemczech. W tym samym kierunku podążała później także działalność społeczna przedstawicieli Kościoła katolickiego w innych krajach Europy, w których dokonywały się podobne procesy społeczno-ekonomiczne oraz polityczne i kulturowe.

Katolicycy działacze zajęli się rozwiązywaniem powstałych problemów społecznych zgodnie z duchem Ewangelii. Wśród podejmowanych działań i teoretycznych refleksji, które były z nimi nieodłącznie związane, można wyróżnić kilka głównych nurtów. W praktyce życia społecznego zająają się one i wzajemnie warunkują, a różnice między nimi wynikają ze specyficznych założeń i podejścia do rozwiązania kwestii społecznej.

Kolejne przedstawienie tych nurtów umożliwi ukazanie historycznego rozwoju myśli społecznej przedstawicieli Kościoła i działań podejmowanych w tej dziedzinie.

I. NURT POGŁĘBIONEJ RELIGIJNOŚCI

Nurt ten w próbach rozwiązania problemów społecznych w XIX wieku zaczął się dosyć wyraźnie krystalizować najpierw we **Francji**¹. Gwałtowny rozwój przemysłu spowodował masowe migracje młodych mężczyzn ze społeczności wioskowych do tworzących się i rozwijających ośrodków przemysłowych. Wyrwani ze swego środowiska kulturowego podlegali oni rozmaitym wpływom niekorzystnym z punktu widzenia religii i moralności **chrześcijańskiej**. Kapitalistyczny system pracy powodował wyalienowanie społeczne, ale także indyferencję i zagubienie **religijne**. Tzw. „przeklęty trójkąt” (fabryka — barak **mieszkalny** — szynk) nie pozostawiał miejsca na życie parafialne, sprzyjał ośpieniu intelektualnemu i duchowej atrofii². Kościół katolicki nie był jeszcze wówczas przygotowany ani **doktrynalnie**, ani praktycznie do takich form duszpasterstwa, jakich wymagały środowiska przemysłowe. Akceptował zatem różne sposoby działania swoich przedstawicieli.

Wychodząc naprzeciw zagrożeniom osłabiającym wewnętrzną strukturę Kościoła i jego wpływ na społeczeństwo, ks. K. Loewenbruck z Kongregacji Mariańskiej³, która była w tym czasie znaczącą organizacją dobroczynną w Paryżu, zgromadził w 1822 r. zespół ludzi, którzy ukonstytuowali Towarzystwo św. Józefa⁴. Celem tego towarzystwa była ochrona robotników przed **zagrożającą** **dechryścianizacją** związaną z nią demoralizacją. Starano się to osiągnąć na dwóch płaszczyznach: młodym robotnikom Towarzystwo zapewniało wspólne mieszkanie, niedrogie wyżywienie, rozrywki niedzielne oraz możliwość korzystania z własnych **domów-hotelu**, które głównie **były** przeznaczone dla wędrujących czeladników, uzupełniających swoją edukację. Dla dorosłych natomiast, oprócz zapewnienia wymienionych **już** warunków mieszkaniowych i wyżywienia, Towarzystwo św. Józefa urządzało kursy, na których wykładano arytmetykę, gramatykę, chemię, rzeźbę, rysunek zdobniczy, gimnastykę i muzykę. Stowarzyszenie tyłu możliwości realizowania pozazawodowych zainteresowań i zdobycia wiedzy ogólnej miało, według ks. Loewenbrucka, wciągnąć robotników w szeregi Towarzystwa, a odciągnąć od niemoralnego sposobu życia. Statut Towarzystwa miał charakter „ascetyczny”. Żądał, by każdy członek Towarzystwa codziennie modlił się, w niedzielę uczęszczał na Mszę św. i nabożeństwa. Ponadto każdy z członków zobowiązany był do częstego korzystania z sakramentu pokuty i Eucharystii. Ks. Loewenbruck dbał o możliwość stałego dostępu członków Towarzystwa do gorliwych spowiedników. Nadto zobowiązał członków, aby minimum sześć razy w roku brali udział w zebraniach Towarzystwa, które miały nie tylko charakter **organizacyjny**, lecz także były dniami modlitwy i skupienia religijnego. Kandydat na członka Towarzystwa musiał mieć świadectwo moralności wydane przez proboszcza i burmistrza, którzy oceniali **jego** postawę obywatelską. Gdy oba świadectwa były pozytywne, kandydatowi Towarzystwa wręczano tymczasową kartę przynależności. Stawała się ona jednak ważna dopiero po okresie 3-miesięcznego „sprawdzenia się” pod względem praktykowania cnót moralnych i obywatelskich. Inny paragraf statutu gwarantował pomoc materialną i duchową udzielaną przez kierownika **domu-hotelu** każdemu członkowi Towarzystwa, który był chory.

Towarzystwo św. Józefa, które miało dostarczać „moralnych” robotników, cieszyło się poparciem arystokracji i króla. Proboszczowie jednak byli wobec inicjatywy ks. Loewenbrucka z reguły nieufni. Nie bez znaczenia był tu ponadparafialny charakter **Towarzystwa**, stanowiący novum w tamtych czasach. Mimo tego do chwili rozwiązania Towarzystwa, tj. do lipca 1830 r., objęło ono swoim wpływem ok. 7 tys. robotników. Nie był

¹ J. B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822-1870*, Warszawa 1961, 4.

² P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa 1981, 283.

³ Kongregacja Mariańska była świeckim związkiem charytatywnym, działającym najbardziej aktywnie we Francji w okresie panowania Karola X. Por. G. de Grandmaison, *La Congrégation*, Paris 1822.

⁴ Do Towarzystwa św. Józefa należało początkowo około 200 członków. W niedługim czasie liczba ta wzrosła do 1000 w **samym** Paryżu. Por. Kahan-Rabecq, *Les théories sociales du philanthrope alsacien Daniel Legrand* [b.r.m.].

to więc wpływ zbyt duży ani zbyt głęboki, lecz przy jego ocenie należy wziąć także pod uwagę celowo utworzoną barierę w postaci trudności związanych z przyjęciem do Towarzystwa. Towarzystwo stało się jednak z racji prawie ośmioletniej działalności w Paryżu pewnym modelem dla innych, działających później katolickich stowarzyszeń.

Działalność katolików zrzeszonych w Towarzystwie św. Józefa została z biegiem czasu skierowana na inny podmiot działania dzięki ks. Bervangerowi, późniejszemu biskupowi, który całe życie poświęcił sprawom robotniczym. We wrześniu 1827 r. na przedmieściu Paryża, Saint-Marceau, założył on tzw. „małe seminarium” dla opuszczonych dzieci, których liczba była znaczna ze względu na stale pogarszające się warunki bytowania coraz liczniejszej klasy robotniczej. Początkowo ks. Bervanger zgrupował siedmioro dzieci w domu, który nazwał Zakładem św. Mikołaja. Pomocy ks. Bervangerowi udzielił wtedy hr. Wiktor de Noailles, który, dla celów niejako propagandowych w 1828 r. opracował broszurę o św. Mikołaju. Publikacja ta miała przybliżyć terminatorom przebywającym w Zakładzie św. Mikołaja postać świętego patrona i opiekuna biednych oraz opuszczonych. Miało to — zdaniem inicjatorów tej akcji — ułatwić młodocianym robotnikom połączenie nauki religii z przycuczeniem do rzemiosła. Pod patronatem Zakładu św. Mikołaja dzieci produkowały różne drobiazgi codziennego użytku: agrafki, guziki, skarpety, etykiety, portfele itp., ale przede wszystkim uczyły się religii. Na przełomie 1834/35 r. ks. Bervanger i de Noailles spotkali się z papieżem Grzegorzem XVI, któremu zreferowali sprawy związane z Zakładem św. Mikołaja. Ojciec św. aprobował ich działalność, a ks. Bervanger awansował do godności protonotariusza apostolskiego. W 1836 r. de Noailles opracował obszerny statut pt. *Reguła i konstytucja Braci i Zakładu św. Mikołaja*, który zawierał ok. 1000 przepisów ascetycznych. Kiedy w sierpniu 1859 r. dyrekcję Zakładu św. Mikołaja oficjalnie przejął Kościół, regularną opieką obejmowano już 1100 uczniów. Zakład św. Mikołaja stał się pierwszą tego typu zawodową uczelnią dla najmłodszych i najbardziej potrzebujących w Francji. Był kolejną próbą poszukiwania rozwiązania kwestii społecznej na drodze ratowania ludzi zagrożonych przez demoralizację i dechrystianizację.

Nie bez znaczenia dla rozwoju katolickiej myśli społecznej okazała się też działalność innego społecznika, Fr. de Lamennais'go⁵. Od 16 listopada 1822 r. był on członkiem zespołu redakcyjnego czasopisma „Drapeau Blanc”, w którym opublikował m.in. kilka pozytywnych artykułów na temat Towarzystwa św. Józefa oraz przedstawił swe przemyślenia związane zwłaszcza z problemem obyczajowości. Ochronę rozwijającej się warstwy robotniczej Fr. de Lamennais widział przede wszystkim w realizowaniu wymagań etycznych religii katolickiej. Niewykształconemu robotnikowi miały — jego zdaniem — pomagać ascetyczne przepisy, których mogło być wiele pod warunkiem, że robotnik będzie przekonany o konieczności ich przestrzegania. Idee Fr. Lamennais'go były znane już wcześniej, gdyż w 1817 r. w Paryżu opublikował je w *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, a następnie w 1829 r. — w *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*.

Inną próbą rozwiązania kwestii społecznej była akcja antyalkoholowa.

Wobec szerzącego się w środowiskach proletariackich pijaństwa powstają bractwa wstrzemięźliwości⁶. W 1828 r. ruch ten pojawił się na terenie Szkocji, gdzie przedstawiciele Kościoła głosili zasadę całkowitej abstynencji (co motywowano wymogami etyki chrześcijańskiej), później w Irlandii, Anglii i Niemczech. Tutaj ruch ten objął zarówno katolików, jak i protestantów. Wielkie zasługi w rozwoju tej akcji miał ks. Mateusz Seiling, wikariusz kościoła św. Jana w Osnabrück. Z Niemiec akcja trzeźwościowa przeszła na teren Górnego Śląska, by potem objąć Wielkopolskę i zabór austriacki. Bractwa wstrzemięźliwości wydawały się wtedy skutecznym środkiem przeciwdziałającym pijaństwu, ale mimo wysiłków niestrudzonych działaczy w ciągu kilkunastu lat ich działalność znacznie się ograniczyła.

⁵ K. Carcopino, *Les Doctrines sociales de Lamennais*, Paris 1927, 24.

⁶ Pierwsze bractwa wstrzemięźliwości w XIX w. zorganizowane zostały w 1825 r. w Stanach Zjednoczonych, w środowisku protestanckim. W 1834 r. istniało już tam około 8 tys. stowarzyszeń zrzeszających około 1,5 miliona członków. Por. *Handbuch der Mässigkeit. Bruderschaft unter dem Schutze des Fest-Geheimnisses Maria-Lichtmess Verfasst zu Deutsch Piekar 1852*, 7 η [rps].

Tymczasem we Francji Kościół katolicki skoncentrował swoją uwagę na rozwijaniu działalności umoralniającej wśród **proletariatu**. W latach 1831-1841 duchowni, zarówno w centrum Paryża, jak i z **jego przedmieść**, podejmowali na terenie kilku parafii różne próby zapobiegania procesowi **dechrystianizacji**, organizując np. wieczorowe zebrania robotników w kościele u Braci Szkół Chrześcijańskich. Podstawowym środkiem oddziaływania były tu konferencje **duchownego** wygłaszane do robotników. **Kończyły się one propozycją powzięcia** przez nich postanowienia moralnego, które należało wykonać do przyszłego **zebrania**. Zebrania te skupiały jednak nikłą liczbę uczestników. Tradycja tych zebrań legła później u podstaw Towarzystwa św. Franciszka Ksawerego, które powstało w Paryżu w 1840 r., a zatwierdzone zostało przez zajmującego się sprawami robotniczymi arcybiskupa Affre'a. Organizacja w zamierzeniu inicjatorów miała mieć charakter masowy, do czego jednak nie doszło.

* * *

Działalność na rzecz rozwiązania kwestii **społecznej**, nazwana tu nurtem o pogłębionej religijności, była najwcześniejszą formą reakcji przedstawicieli Kościoła na pojawiające się nowe problemy **społeczne**. Próbowano im zaradzić przez pogłębienie życia religijnego robotników, zakładając, że pociągnie to za sobą poprawę moralną w życiu społecznym. Na przykładzie omawianych wyżej form działalności Kościoła widać również, **jak powoli dojrzewa myśl** tworzenia **wyspecjalizowanych** organizacji, które potrafiłyby bardziej skutecznie oddziaływać na środowisko społeczne. Okazało się bowiem, że **tradycyjne metody** pracy duszpasterskiej, „metody ambony i konfesonafu” stały się niewystarczające. Niewystarczające było także — jak się potem okazało — „umoralniające” oddziaływanie Kościoła.

II. NURT OŚWIATOWY

Ruch oświatowy jako droga do rozwiązywania problemów społecznych w XIX w. rozpoczęty został stosunkowo wcześniej w Moguncji (**jego pierwsze** niewyraźne przejawy można zauważyć w pierwszym **dziesięcioleciu** tegoż wieku). W omawianym okresie Niemcy pod względem politycznym nie były państwem jednolitym, lecz składały się z wielu autonomicznych księstw. Pod względem wyznaniowym w wielu księstwach niemieckich katolicy stanowili widoczną mniejszość zgrupowaną w kilku regionach państwa. Było to powodem mniejszego znaczenia społeczno-politycznego katolików w tych księstwach. Podwyższenie własnej pozycji społecznej w warunkach religijnej diaspory było bardzo **skomplikowane** i utrudnione. Należało przede wszystkim najpierw skonsolidować własne szeregi, utwierdzić własną świadomość religijną, a potem podjąć starania o zwiększenie **wpływów**, między innymi społeczno-politycznych, na forum ogólnoniemieckim. Okres zamykający się mniej więcej w latach 1803-1846 należy traktować jako szczególny w katolickiej **działalności** społecznej w Europie, ponieważ podjęte działania (nurtu oświatowego) doprowadziły pośrednio do „oficjalnego” dostrzeżenia kwestii społecznej przez Kościół. W nurcie oświatowym w Niemczech można wyróżnić dwa etapy: pierwszy — gdy różne katolickie środowiska zyskiwały dzięki wydawanym przez siebie czasopismom większe znaczenie społeczno-polityczne, **drugi** — gdy na pierwsze miejsce wysuwa się działalność różnych katolickich **stowarzyszeń**, szeregających przede wszystkim **religijną** oświatę.

Pierwszy impuls do pracy oświatowej wśród robotników dał Katholischer Verein zur Verteidigung des Glaubens und des Katholizismus⁷. Powstał on w Augsburgu w 1803 r., a jego przewodniczącym został ks. Troni, wikariusz generalny z Nigg, co już w pewnej mierze pozwala sądzić o wysokiej randze kościelnej związku. Związek starał się uświadomić swym członkom i sympatykom, że w religii chrześcijańskiej, która jest depozytem Chrystusa, tkwią nieograniczone siły i możliwości potrzebne do budowy struktury społecznej świata.

⁷J. B. Kissling, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, B. 1, Münster 1920, 17.

Inną organizacją o cechach podobnych do związku kierowanego przez ks. Troniego było Freundschaft der Katholiken, założone w Regensburgu. W skład tego związku wchodził m.in. rektor miejscowego seminarium duchownego ks. Wittman, jego zastępca ks. Maurer i profesor filozofii z tej samej uczelni Reber, a więc osoby pod względem znajomości religii katolickiej szczególnie kompetentne⁸. Analogiczna organizacja związała się **równocześnie** w Monachium. Założenie tego typu **religijno-oświatowych** organizacji katolickich już w krótkim okresie dało nie tylko asumpt do zakładania następnych, w innych miastach niemieckich, lecz świadczyć może także o pewnej prężności środowiska katolickiego i świadomości celów, do których zmierzało, a które realizowano z przysłowiową niemiecką konsekwencją. Nie mogło jednak tych związków być zbyt wiele, skoro znawcy przedmiotu podkreślali trudności, na jakie napotykała ich działalność. Wielkim mankamentem była tu przede wszystkim wzajemna izolacja **organizacji**, która zmniejszyła skuteczność ich działania. Zamiar przełamania tej niepożądaną barierę powziął biskup Georg Zirkel, sufragan Wirzburga. Latem 1814 r. opublikował on memoriał, w którym dowodził o konieczności utworzenia masowej organizacji **wyższej** użyteczności **publicznej**, która łączyłaby oderwane wysiłki katolickich towarzystw religijno-oświatowych w jedną **całość**⁹. Niedługo potem doszło do założenia Verein der Bayerischen Konföderierten, który owocnie działał w latach 1814-1817. Organem tego związku, wydawanym w Landshut, była „Literaturzeitung für Katholische Religionslehrer”¹⁰. Jej naczelny redaktor, Carl Felder, zamierzał za pomocą tego pisma przygotować kadre katolików do obrony wiary, moralności, a przede wszystkim obrony praw Kościoła w realizowaniu jego misji w społeczeństwie wyznaniowo zróżnicowanym. W tym celu zamieszczał na łamach swego czasopisma aktualne wiadomości z życia Kościoła powszechnego, a szczególnie z życia organizacji dobroczynnych **działających** już we Francji. Był to zresztą jeden z pierwszych, stałych kanałów przepływu informacji, jakie tworzyła prasa, a które interesowały oba kraje. Artykuły miały na celu m.in. uświadomienie katolikom niemieckim wielkości i dynamiki religii. Ta swoista manifestacja potęgi Kościoła miała wyprowadzić ich z fałszywego mniemania, iż Kościół i jego działalność zanikają lub wręcz „kończą się”. Biskup Georg Zirkel dążył także do tego, by pismo to stało się organem innej organizacji podobnego typu, tj. Literarischer Verein zur Aufrechterhalten Verteidigung und Auslegung der **Römisch-Katholischer Religion**, co się jednak w pełni nie udało¹¹.

Odrębny ośrodek nurtu oświatowego w kontekście katolickiej myśli społecznej istniał w Wirtembergii. Od 1819 r. ukazywał się w Tübingen „**Theologische Quartalschrift**”, poświęcony aktualnym problemom teologicznym. Periodyk ten jednak nie był adresowany do zwykłego czytelnika, lecz do inteligencji. Można więc przypuszczać, że działalność religijno-oświatowa miała szeroki zasięg, obejmowała bowiem zarówno sfery „zwykłych” wiernych, jak i bardziej wykształconych, nie tylko pod względem zawodowym, lecz i teologicznym¹².

W nurcie oświatowym, wiążącym się z problemami społecznymi, w Kościele katolickim w Niemczech znaczną rolę odegrał J. J. Döllinger, profesor uniwersytetu w Monachium. W latach 1823-1833 ściśle współpracował z innymi działaczami społecznymi z tzw. Ośrodka Reńskiego, reprezentowanego przez Fr. Schlossera, i z tzw. Katolickiej szkoły w Tübingen, reprezentowanej przez J. A. Möhlera. J. Döllinger poprzez pośrednictwo mogunckiego profesora Andrzeja Rassa wszedł w kontakt naukowy ze wspomnianym wyżej de Lamennais’em, francuskim działaczem społecznym, a przez to również z Belgią (F. Ran) i Anglią (Wiseman, Newman, a później lord Acton). Głównie dzięki Döllingerowi oraz Baaderowi i G. Görresowi ukazuje się od 1 lipca 1828 r. w Monachium czasopismo „Eos”. Stanowiło ono progresywny środek nurtu **religijno-oświatowego** w kontekście rozwijającej się nauki społecznej Kościoła. Do 1850 r. Döllinger

⁸ Tamże, 22.

⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche* [= LThK], B. 5, Freiburg 1933, 898-901.

¹⁰ J. B. Kissling, dz. cyt., 27.

¹¹ LThK, B. 9, 1077.

¹² J. B. Kissling, dz. cyt., 29.

wywierał wpływ na uświadamianie roli katolika w państwie. co spowodowało ożywienie życia katolickiego w północnej Francji, Belgii, Anglii i Irlandii¹³.

Nieco odmiennie przedstawiała się sprawa nurtu religijno-oświatowego we Francji, powstałego w tym samym okresie. Wydaje się, że główne znaczenie w tej kwestii miały nie tyle czasopisma, ile organizacje. Niemniej jednak rolę inicjatywną spełniało czasopismo „L'Avenir”¹⁴, wydawane od 16 października 1830 r. do listopada 1831 r. Było ono pierwszym pismem demokratycznym, które w sposób śmiały ukazywało rolę Kościoła w nowożytnym społeczeństwie i propagowało ideę uzyskania wielkiego znaczenia społeczno-politycznego katolików w państwie. Spiritus movens tego pisma — to wspomniany wyżej de Lamennais, autor wielu publikacji. Idee de Lamennais'go wielokrotnie były podejmowane przez różne organizacje katolickie.

De Lamennais współpracował w redagowaniu „L'Avenir” wraz z innymi wybitnymi działaczami społecznymi, takimi jak: ks. bp I. Gerbet (autor zbioru wykładów wygłoszonych w Paryżu w 1832 r. pt. *Wstęp do historii wiedzy o rozwoju ludzkości*), Karol de Coux (filozof i ekonomista, zaliczany do tzw. zwiastunów katolicyzmu społecznego, doskonali kaznodzieja budzący sumienie społeczne społeczeństwa, pionier ustawodawstwa pracy), Fryderyk Ozanam (założyciel Towarzystwa św. Wincentego à Paulo) oraz Montalambert (jako członek francuskiego parlamentu przeprowadził szereg ustaw na korzyść robotników, m.in. ustawy gwarantującej wypoczynek niedzielny i ograniczenie pracy dzieci)¹⁵. Na tym nie zamyka się lista nazwisk związanych z propagowaniem we Francji idei domagającej się zwiększenia udziału katolików w życiu społecznym. Ograniczmy się tylko do najważniejszych postaci, by ukazać znaczenie nurtu oświatowego jako próby rozwiązania kwestii społecznej w XIX w.

Pod koniec 1840 r. powstała w Paryżu kolejna organizacja — Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego. Inicjatywa założenia tego towarzystwa wyszła od duchowieństwa paryskiego, które uświadomiło sobie fakt, iż od kilku lat nie podejmowało akcji duszpasterskiej. Warto nadmienić, że Towarzystwo miało charakter międzyparafialny i było zatwierdzone przez ówczesnego arcybiskupa Paryża, ks. Affre¹⁶. Celem Towarzystwa była rechrystianizacja ludzi pracy poprzez szerzenie religijnej oświaty. Starano się robotnikom przybliżyć katechizmową naukę Kościoła, uczono pieśni, zachęcano do przyjmowania sakramentów, itp. Ponadto — jak wynika ze statutu — Towarzystwo miało charakter samopomocy. Znaczącą rolę w Towarzystwie św. Franciszka Ksawerego odegrał Teodor Nisard, wydawca własnego pisma, które poświęcił sprawom tej organizacji. Był to miesięcznik „La bibliothèque illustrée des classes ouvrières et des conférences de Saint Francois-Xavier”.

Najbardziej czynnym członkiem Towarzystwa był ks. Ledreulle, mówca i założyciel pisma „Conciliator” (dziennik religijny, naukowy, przemysłowy i dobroczynności, ukazywał się w Limoges od 1848 r.). Na jego łamach ks. Ledreulle podkreślał m.in. nadzwyczajną wartość religii oraz ład społeczny. Z racji zajęcia się kwestią robotniczą został nazwany „księdzem robotników”. Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego nie mogło jednak rozwijać się i działać swobodnie ze względu na ingerencję policji, która doszukiwała się tutaj elementu politycznego. Zaskługą Towarzystwa było stosunkowo

¹³ Por. LThK, B. 5, 899; J. B. Kissling, dz. cyt., 32. Więcej informacji można także znaleźć w LThK, B. 3, 373 (hasło „Döllinger”).

¹⁴ J. B. Duroselle, dz. cyt., 38.

¹⁵ Wypada dodać, że po rozwiązaniu „L'Avenir”, co nastąpiło w wyniku interwencji papieża Grzegorza XVI (1831 r.), Karol de Coux i jego przyjaciel ksiądz Gerbet wraz z innymi działaczami społecznymi prowadzili odczyty, które cieszyły się powodzeniem szczególnie w środowisku inteligencji niekoniecznie nawet katolickiej. Por. P. Marechal, *Des Doctrines de l'Avenir; La Méta-physique sociale de Lamennais*, w: „Annales de Philosophie chrétienne”. Paris 1908, nr 3, 603 n.

¹⁶ Ksiądz arcybiskup Affré z Paryża, obok trzech kardynałów: de Croya z Ronen, Giranda z Cambrai i Bonalda z Lyonu, kierując diecezjami okręgów przemysłowych w okresie tzw. monarchii lipcowej zasłużył się niewątpliwie w rozwoju katolicyzmu społecznego. Szeroko traktuje o tym praca Josepha Joblin SJ pt. *Doctrine et action sociale: Reflexion sur l'évolution du mouvement social chrétien, avant et après „Rerum Novarum”*, w: *Rerum Novarum — Labor em exercens — 2000*, Rzym 1982, 89-114.

szybkie wypracowanie własnej formy zebrania członkowskiego. Można je uznać za interesujące z tego powodu, że z biegiem czasu stało się ono modelem dla **wielu** podobnych organizacji o różnych orientacjach społeczno-religijnych, nie tylko we Francji, ale także poza jej granicami. Przebieg zebrań wskazywał na łączenie spraw **religijno-oświatowych** z relaksem. Zazwyczaj odbywały się one w odpowiednio dostosowanych mieszkaniach, w których znajdowały się zawsze: kaplica, biblioteka, sala gier i czytelnia. Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego obejmowało swym zasięgiem szerokie kręgi społeczne. W mniejszym jednak stopniu docierało do robotników zdechrystianizowanych, dla których sprawa wiary nie miała większego znaczenia ani w życiu osobistym, ani w społecznym¹⁷. Nie udało się pokonać wrogiej i nieufnej wobec Kościoła postawy mas robotniczych. Za ważne osiągnięcie Towarzystwa można uznać dopuszczenie laikatu do programowania i zarządzania **działalnością** Towarzystwa. Świeccy brali udział zarówno w pracach zarządu głównego, jak i zarządów filialnych, lecz pod nadzorem duchownych, którzy w ten sposób dbali o zapewnienie stałych wpływów Kościoła.

W latach **czterdziestych XIX w.** istniało także w Paryżu towarzystwo opieki nad rodziną — **Comité de protégé de la famille**. Powstało ono w wyniku współpracy znanego wtedy działacza społecznego Armanda de Melun i biskupa Siboura. Towarzystwo powołane zostało wprawdzie w celu świadczenia dobroczynności, ale w praktyce ograniczało się do zapewnienia ubogim zbiorowego nauczania religii. W 1848 r. Towarzystwo zostało wchłonięte przez nowo powstałe towarzystwo dobroczynności — **Général Association de Bienfaisance**, mające na celu rozwiązanie kwestii społecznej przez świadczenie miłosierdzia. Prawdopodobnie „Towarzystwo Opieki nad Rodziną” było ostatnią znaną organizacją we Francji, zakładającą, że poprzez naukę religii, a nawet wykształcenie ogólne można zmienić sposób postępowania klasy robotniczej ulegającej wskutek **dechrystianizacji** i demoralizacji — jak wtedy mówiono w kręgach kościelnych — zdziżeniu.

W tym samym czasie w Niemczech trwała nadal **działalność** ofensywna przedstawicieli katolickiej działalności społecznej, uznających, że nurt oświatowy jest decydujący w rozwiązaniu kwestii socjalnej. **Ofensywność** tego nurtu jest ewenementem, zważywszy, że do momentu wystąpienia Kettelera, biskupa Moguncji na I tzw. Dniu Katolika, katolicka działalność społeczna miała charakter zachowawczy, samoobronny.

W 1848 r. N. B. Andlaw i Fr. J. von Buss utworzyli związek — **Verein des Erzbistums Freiburg** — mający na celu nauczanie podstawowych prawd wiary oraz dążenie i jednoczenie wysiłków na rzecz walki o wolność Kościoła¹⁸. Organizacja ta miała zadania podobne do propagowanych przez dziesięć lat wcześniej założone pismo „Historisch-politische Blätter”, którego redaktorami byli: wspomniany już Georg Görres — duchowny przywódca niemieckiego ruchu katolickiego, walczącego o dowartościowanie Kościoła w życiu społecznym — oraz G. Phillips. Pod wpływem tego pisma powstała kolejna organizacja broniąca ogólnych interesów Kościoła w Niemczech, która przyjęła nazwę **Verein für Konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit für Bayern**; powstały także w prowincjach kościelnych Górnego Renu, Badenii, Alzacji i in.

Podobną działalność, głównie na polu publicystycznym, podjął w Niemczech, w silnym ośrodku katolickiej myśli społecznej, ks. Franz Moufang. Ten ceniony polityk społeczny, szczególnie w latach 1850-1890 jako redaktor niemieckiego czasopisma „Katholik”, popierał wszystkie starania mające na celu podniesienie znaczenia Kościoła w życiu społecznym, szczególnie przez szerzenie religijnej oświaty i ukazywanie działań podjętych na rzecz ulżenia niedoli społeczeństwa, zarówno w aspekcie współczesnym, jak i historycznym. Artykuły niemieckiego „Katholika” przedstawiały Kościół jako instytucję, która zawsze jest sprawdzana i korygowana przez historię, ale która ma też wielkie zasługi dla wszystkich ludzi. Wysiłki publicystyczne ks. Franza Moufanga wspierał ks. Adam Lenning, wikariusz kapitulny Moguncji, biskup pomocniczy Kettelera, który przygotował mu drogę do śmiałych wystąpień duszpasterskich dotyczących rozwiązania kwestii społecznej na gruncie korporacyjnym.

¹⁷C. Gaillardin, *Fragments de l'éloge de Monsieur Haumet*, Paris 1852, 48.

¹⁸J. B. Kissling, dz. cyt., 91 n.

W połowie lat czterdziestych ubiegłego wieku ks. Herman Vicari, po przyjęciu sakry biskupiej, natychmiast zatwierdził powstanie nowej organizacji katolickiej — Katholischer Verein für Baden. Była to kolejna **próba** rozwiązania kwestii społecznej na drodze propagowania religijnej oświaty. Od momentu powstania stowarzyszenie informowało szerokie masy o budowie nowych kościołów, o sposobach religijnego wychowania dzieci, szczególnie moralnie **zaniedbanych**, propagowało nowe książki o treści **religijnej**, zachęcało do kupna religijnych kalendarzy, które wtedy były **nie** tylko „modne”, ale w jakiejś mierze spełniały rolę popularnej encyklopedii z zakresu życia codziennego, historii, a **szczególnie** religii. Działalność tego stowarzyszenia była krótka, lecz wniosła w nurt **religijno-oświatowy** nowy element — szeroką informację, która przez siłę oddziaływania była nieledwie propagandą.

Nie można pominąć najbardziej masowej wtedy organizacji: Görres Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft in Katholischen Deutschland. Założono ją 25 stycznia 1876 r. w Koblencji¹⁹. W zamiśle organizatorów towarzystwo miało na celu pielęgnowanie katolickiej oświaty w Niemczech. Dążyło do ideowego zjednoczenia naukowców katolickich w Niemczech i do **materialnego** poparcia ich badań. W latach 80. ub. wieku Görres Gesellschaft propagowało tradycję chrześcijańską w poglądach na organizację społeczeństwa klasowego i ekonomię gospodarczą. Podejmując badania społeczno-gospodarcze, doszło do wniosku, że w filozoficzno-teologicznej nauce św. Tomasza z Akwinu katolicyzm znajduje **podstawy do** teoretycznych i praktycznych działań w dziedzinie aktualnych w XIX w. rozwiązań społeczno-ekonomiczno-moralnych. W 1884 r. Görres Gesellschaft **powołało** do istnienia Instytut Historyczny w Rzymie, dzielący się na kilka sekcji naukowych. Osiągnięcia naukowe Görres Gesellschaft miały wpływ na program **niemieckiej**, katolickiej partii Centrum działającej w parlamencie Rzeszy oraz przyczyniły się także w określonej mierze do rozwoju nauki społecznej Kościoła w *Rerum Novarum*.

* * *

Specyfiką nurtu oświatowego było założenie, że wraz ze wzrostem oświaty mas robotniczych rozwiązane **zostaną** istniejące problemy społeczne. Dążono do **podniesienia** — poprzez oświatę — **roli i** znaczenia katolicyzmu oraz katolików w **laicyzującym się** społeczeństwie. W Niemczech dodatkowo chodziło także o znalezienie i zapewnienie katolikom wyższej pozycji społecznej i politycznej w porównaniu z protestantami. Działalność **Kościoła** oparta tylko na założeniu podniesienia oświaty, podobnie zresztą **jak** nurt pogłębianej religijności, okazały się **niewystarczające**. Ich cele były zbyt ogólne wobec specyficznych problemów „kwestii robotniczej”. Były też w zbyt niskim stopniu przekonujące i mało atrakcyjne dla wielu środowisk robotniczych, szczególnie we Francji. Kościół musiał więc poszukać innych **jeszcze** metod działania zapewniających skuteczność podejmowanej przez siebie ewangelizacji świata. Należy jednak podkreślić, że „nurt oświatowy” wniósł szereg nowych wartości do tradycyjnych metod działania Kościoła. Zaliczyć tu można **wypracowanie** elementów formuły szkolnictwa zawodowego, umiejętność wykorzystania czasopism jako środków masowego **oddziaływania**, a także pewne próby włączenia laikatu w programowaną i systematyczną działalność organizacji założonych przez Kościół.

III. NURT CHARYTATYWNY

W kontekście rozwijającej się w XIX w. katolickiej myśli społecznej i działań podejmowanych przez Kościół na rzecz rozwiązania kwestii społecznej nurt charytatywny można uznać za kierunek najbardziej powszechny. W latach 1830-1860 akcja charytatywna, do której Kościół przywiązywał duże znaczenie od swego zarania, stała się najbardziej widocznym odcinkiem jego działalności na rzecz biednych. Do „nowoczesnych” biednych, jak określano wówczas robotników, Kościół katolicki skierował **najbardziej**

¹⁹ LThK, B. 5, 670.

zaangażowane jednostki z terenu poszczególnych parafii, aby nieść pomoc nie tylko duchową, ale i materialną. Była to kolejna próba, a raczej cały szereg poczynań, które w założeniach swoich miały nie tylko ulżyć biednym robotnikom i zlikwidować ich niezасłużoną nędzę, ale rozwiązać w ogóle kwestię społeczną. Struktura działań charytatywnych nie była jednolita. W różnych krajach Europy miała różne oblicze. Obok pojedynczych akcji, mających na celu udzielenie pomocy materialnej w określonej parafii, pojawiają się akcje, które najpierw mają na celu tworzenie wyspecjalizowanej organizacji posiadającej szczegółowy statut i udzielającej pomocy moralno-materialnej przez dłuższy okres. Powstawały także organizacje zrzeszające robotników i ich rodziny oraz tych, którzy reprezentowali kapitał. Organizacje te znacznie wychodziły poza ramy przyjętego ogólnie zwyczaju świadczenia miłosierdzia. Kościół stał się inicjatorem „nowoczesnej” akcji charytatywnej lub co najmniej jej koordynatorem. I chociaż cytat Pisma Świętego mówiący o tym, „że biednych zawsze będziecie mieli między sobą” (Mt 26, 11), uspokajał wielkie rzesze dostatnio żyjących chrześcijan, to jednak zasada stałego świadczenia miłosierdzia i jałmużny była aktualna. Kościół wskazywał na świadczenie miłosierdzia jako na obowiązek wypływający z chrześcijańskiej miłości.

Głębokie zrozumienie uniwersalnej misji Kościoła, narastające antagonizmy klasowe, widoczne szczególnie w rozwijających się ośrodkach przemysłowych, w których robotnicy stawali się nie tylko nędzarami, ale wielu z nich ulegało deprawacji moralnej, skłoniły Fryderyka Ozanama, współpracownika wspomnianego wyżej czasopisma „L'Avénir”, późniejszego wybitnego działacza społecznego, do przeciwdziałania złu w duchu miłości bliźniego. Z właściwym sobie realizmem Ozanam dostrzegł, że w istniejących warunkach polityczno-społecznych Francji lat trzydziestych XIX w. należy zacząć od udzielania pomocy biednym. W liście do swego kuzyna i zarazem przyjaciela Ernesta Falkoneta określił etapy swej pracy: „Jesteśmy zbyt młodzi, by stać nas było na interwencję w walce społecznej. Czy jednak pozostaniemy beczynnie wobec świata, który męczy się? Nie, pozostaje nam otwarta droga przygotowawcza: zanim przystąpimy do pracy nad dobrem ogólnym, możemy czynić dobrze niektórym jednostkom”²⁰. To właśnie przekonanie znalazło swój konkretny wyraz w założeniu w maju 1833 r. w Paryżu Towarzystwa św. Wincentego à Paulo²¹. Ozanam był jednym z głównych inicjatorów i najczynniejszych jego organizatorów. W zamyśle Ozanama Towarzystwo św. Wincentego à Paulo nie miało być zwykłym wyrazem tradycyjnego miłosierdzia, gdzie udziela się komuś anonimowemu jałmużny z pobudek religijnych i na tym sprawa de facto się kończy. W założonej przez siebie organizacji Ozanam widział „stowarzyszenie wzajemnej zachęty”²² dla młodych katolików, w którym mogliby oni znaleźć przyjaźń, podporę i przykład, jaki dają rodzice we właściwie funkcjonującej katolickiej rodzinie. Najsilniejszym węzłem i prawdziwą podstawą Towarzystwa w zamierzeniu Ozanama miało być miłosierdzie rozwijane w obrębie zbiorowości i okazywane na zewnątrz. Miłosierdzie miało być zwornikiem łączącym biednych i bogatych. Bogaci mieli się wyzbyć bogactw „jakoby wykonując prawo, a drudzy mieli je przyjmować jako dobrodziejstwo”²³.

Statut Towarzystwa cechował się rzeczowością. Nie było w nim wielu zaleceń szczegółowych typu ascetycznego, tak charakterystycznych dla omówionego wyżej nurtu katolickiej działalności społecznej, widzącego rozwiązanie problemów społecznych na tej właśnie drodze. Z treści statutu wynikało, że powstanie Towarzystwa oparte jest na samodzielnej inicjatywie zaangażowanych jednostek. Nie była to inicjatywa oficjalnych czynników Kościoła we Francji. Towarzystwo, chociaż zobowiązywało członków do

²⁰ *Correspondance littéraire et avec l'étranger*, w: J. Reinhard, *Frederic Ozanam et la Révolution de 1848 en Italie*. Milano 1948, 595-607.

²¹ St. Jarocki w swej fundamentalnej *Katolickiej nauce społecznej* (Paryż 1964) podaje na s. 202, że Towarzystwo św. Wincentego à Paulo zostało założone w dziesięć lat później, tj. w 1843 r. Tę samą datę podaje Cz. Strzeszewski (*Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, 50). Datą właściwą jest tymczasem rok 1833. Por.: J. B. Duroselle, dz. cyt., 140; J. B. Kissling, dz. cyt., B. 1, 335; W. Gryziecki, *Duchowieństwo a socjalna kwestia*, Lwów 1902, 163 i in.

²² K. Morawski, *Fryderyk Ozanam* Warszawa 1953, 43-48.

²³ LThK, B. 7, 855.

po głębienia osobistego życia religijnego, miało charakter świecki. Na fundusz Towarzystwa składały się datki ludzi zycyliwych, które często były „wdowim groszem”, oraz honoraria członków-założycieli za artykuły umieszczone w „Tribune Catholique”. Dzięki prężnej działalności liczba członków Towarzystwa nieustannie rosła. Z końcem 1834 r. utworzono kolejne oddziały Towarzystwa, które nazwano Konferencjami. Zachowały one nadal swój świecki charakter, powstając za milcząca zgodą biskupów i niższego duchowieństwa parafialnego aprobującego poczynania Ozanama. W sierpniu 1836 r. Towarzystwo liczyło już około 250 członków, którzy opiekowali się biednymi w wielu dzielnicach Paryża. W kilka miesięcy później powstały filie Towarzystwa, m.in. w Lyonie, Nantes, Rennes, Dijon. Pomysł Ozanama zaakceptowały sąsiednie Niemcy i Austria. Do wybuchu I wojny światowej obserwować można nieustanny rozwój Towarzystwa. Na jego rozwój wpłynęły także dekrety Grzegorza XVI, który przyznał Towarzystwu 2 odpusty: 10 stycznia i 12 sierpnia 1845 r. Wraz z rozwojem Towarzystwa powstała potrzeba wydawania własnego biuletynu. W Paryżu ukazywał się od 1848 r. „Bulletin de la Société de Saint Vincent de Paul”, w Kolonii wychodził później „Vinzenz Blätter”, w Graz „Vinzenz Stimmen”, w Bolzano „Vinzenz Briefa”, w Lucernie „Caritas”, a jeszcze później w Waszyngtonie „The Catholic Charities Review”²⁴.

Ozanam, organizując akcję charytatywną dla biednych robotników i ich rodzin, nie miał na celu ani ich upokorzyć, ani przyzwyczajając do życia bez pracy. Uświadamiał współorganizatorów Towarzystwa, że sytuacja, w której dzielenie się z potrzebującymi jest jedyną drogą zaradzenia złu, nie może trwać zawsze. Podkreślał godność człowieka i konieczność podjęcia przez niego stałej pracy zawodowej i korzystania z jej owoców. W jego opinii pomoc materialna ofiarowana biednym w imię najwyższych ideałów religijnych oraz zachowania ładu społecznego była praktyką zaszczytną, jeśli szła w parze z dokształcaniem religijnym i moralnym.

Towarzystwo św. Wincentego à Paulo nie miało zwartej doktryny społecznej, ale warło wielki wpływ na społeczeństwo zarówno na płaszczyźnie ściśle charytatywnej, jak i religijnej. Nie było jedyną organizacją charytatywną działającą we Francji w latach trzydziestych XIX w. Istniał cały szereg zrzeszeń parafialnych i międzyparafialnych o charakterze filantropijnym, które przyjęły nazwę Towarzystwa Wzajemnej Pomocy²⁵. Jednym z wybitnych pionierów tego ruchu był wspomniany już ks. Bervanger. Towarzystwo zajmowało się młodocianymi, dla których zakładano domy-hotele. Istniały one w wielu parafiach i miejscowościach. TWP lub ZWP często organizowano dla zaspokojenia potrzeb doraźnych. Organizacje te nie miały jednak masowego poparcia społecznego, nie odegrały zatem większej roli społecznej.

Mówiąc o akcji charytatywnej podejmowanej dla rozwiązania kwestii społecznej, należy jeszcze uwzględnić utworzenie w lutym 1848 r. przez Armanda de Meluna i członkinię Towarzystwa Moralności Chrześcijańskiej — Lamartine — towarzystwa dobroczynnego o nazwie Fraternité (Braterstwo). Nie było to towarzystwo wyznaniowe, ale w praktyce opierało się na zasadach religijnych. Troszczyło się ono o dostarczenie bezpośredniej zapomogi materialnej wszystkim potrzebującym pomocy. Statut Braterstwa, opracowany przez de Meluna, wprowadził nowe zasady opieki nad biednymi. Określał on, że o jednego biednego troszczyć się powinno wielu ludzi. De Melun uważał, że 10 rodzin może udzielić znacznej pomocy jednej biednej rodzinie. Udzielenie pomocy ma odwoływać się do wzniesłego hasła niedawnej rewolucji — „braterstwa”, które wg A. de Meluna jest najeńszczyźniejszym wyrazem miłosierdzia²⁶. W statucie de Melun określał wyraźnie podział obowiązków, prac, koniecznych wydatków, zabiegów i starań, jakie należało przedsięwziąć w celu ulżenia niewoli jednej rodziny.

Braterstwo podzielono na zespoły liczące po 10 osób, którymi kierował wyznaczony moderator — kierownik. Grupa 100 osób udzielająca pomocy biednym nazywała się

²⁴ Tamże.

²⁵ Organizacje zwane Towarzystwami Wzajemnej Pomocy (TWP) lub Związkami Wzajemnej Pomocy (ZWP) z biegiem czasu stały się w niektórych państwach synonimem wszelkiego ruchu społecznego. Tak było np. w Niemczech, na Górnym Śląsku. Por.: M. Chełmickowski, *Związki zawodowe robotników polskich w królestwie pruskim (1889-1918)*, Poznań 1925.

²⁶ J. B. Duroselle, dz. cyt., 358.

„rodziną”. Sto „rodzin” tworzyło Braterstwo, a ta sama liczba Braterstw tworzyła „wspólnotę”²⁷. **Udzielających pomocy de Melun podzielił na trzy kategorie: użyczających umiejętności, poparcia i finansów. Braterstwo działało z;** powodzeniem w parafii Saint Etienne du Mont, głównie dzięki proboszczowi Fundete’owi i dyrektorowi Colledge Rollin. Liczyło 80 Bractw, czyli zrzeszało 800 „rodzin”. Zebrania Bractwa odbywały się na probostwie, gdzie znajdował się także magazyn odzieży. Po kilkumiesięcznym okresie działania w październiku lub grudniu 1848 r. Bractwo afiliowało się do Towarzystwa św. Wincentego à Paulo, odrzucając swą nazwę jako „zbyt rewolucyjną”. Żywo zainteresowany rozwojem tej organizacji był arcybiskup Paryża Sibour, który zamierzał rozszerzyć działalność Towarzystwa św. Wincentego à Paulo na każdą parafię. W zarządach Braterstwa zasiadali duchowni, którzy z racji duszpasterskich zajęć mieli rozeznanie o potrzebach w parafii, co z pewnością wpłynęło na efektywność udzielanej pomocy.

W styczniu 1845 r. Armand de Melun doprowadził do ukazania się w powszechnej sprzedaży miesięcznika „*Annales de la Charité*”. Celem założyciela czasopisma było „badanie poważnych problemów powstających w związku z akcją dobroczynności”²⁸. W redakcji, która pod względem wyznaniowym nie była w całości katolicka, zasiadali przede wszystkim arystokraci oraz duchowni. Pismo zamieszczało liczne artykuły, które wykazywały, że bieda środowisk robotniczych nie jest ubóstwem tradycyjnym. Trzeba ją pojmować jako tę, która powinna domagać się ustawowego polepszenia losu. Zamierzeniem pisma było gromadzenie dokumentów przedstawiających nędzę robotników, którzy częściowo tylko objęci byli akcją dobroczynności. De Melun przedstawiał także różne sposoby zapobiegania ubóstwu przez dobroczynność na płaszczyźnie moralności chrześcijańskiej. Czasopismo zawierało studia nie tylko nad nędzą, ale także próby szerszego (po części naukowego) spojrzenia na kwestię dobroczynności. To wyznacza miejsce „*Annales*” w nurcie charytatywnym.

Przedstawione wyżej problemy wiążące się z akcją dobroczynności miały jedną wspólną cechę: uważały, biedę klasy robotniczej za niezawinioną przez nich samych. Brak siły klasy robotniczej w celu skutecznego zapobiegania nędzy był zdeterminowany panującymi warunkami w przemyśle. Nędza ta była jeszcze bardziej pogłębiona skutkiem liberalizmu, którym kierowała się gospodarka: Tutaj powstał nowy problem. Okazywało się, że zła jest doktryna gospodarza. Gdyby ją zmienił, znikłyby główne przyczyny „niezawinionej nędzy”. Wielu działaczy społecznych uznało więc działanie na rzecz zmiany ustawodawstwa za główny kierunek swoich prac.

Należy jednak wspomnieć, że istniał także pogląd o „nędzy zawinionej”. Uznawano, że należy przede wszystkim dążyć do przeobrażenia postawy społeczno-moralnej świata pracy, a to w efekcie pozwoli na eliminację nędzy. Józef Maria Gerando, publikując w 1838 r. wielkie dzieło *De la bienfaisance publique*, wychodził z założenia, że przyczyną nędzy robotniczej może być także brak przezorności, lenistwo i nieledwie totalna demoralizacja. Ta ostatnia objawia się zwykle przez pijaństwo, kradzieże, niesumiennosc itp. W pracy pt. *Postap przemysłu a moralność klasy robotniczej*, która ukazała się w 1841 r., autor przedstawia negatywny skutek rozwoju przemysłu, który widoczny jest w moralnym życiu rodziny.

Inny jeszcze kierunek w łonie nurtu charytatywnego w powiązaniu z kwestią społeczną w XIX w. prezentował Jan Dionizy Maria Cochin, który za główne zadanie dobroczynności uważał zakładanie ochronek-przedszkoli dla małych dzieci pochodzących z biednych rodzin robotniczych. Był on przede wszystkim człowiekiem czynu, a swoje poglądy opublikował w 2 memoriałach (23 III i 29 IX 1829 r.), które przesłał do komitetu towarzystwa, powołanego w celu założenia „domu schronienia i pracy”. Nie odbiegały one od tradycyjnie pojmowanego miłosierdzia i dobroczynności. Cochin wystąpił stanowczo przeciwko pobieraniu podatków na rzecz ubogich. W 1833 r. napisał *Przewodnik dla ochronek* (Paris-Seine), w którym radził zakładać je przy każdym zakładzie

²⁷ „*Annales de la Charité*”, Paris 1848, 394.

²⁸ „*Annales*”, 1845, 97-107.

przemysłowym jako czytelny wyraz dobroczynności, lecz opłatę za pobyt dziecka w ochronie należało wg niego pobierać przy wypłacie zarobku²⁹.

Cochin — obok wspomnianego Gerando oraz ks. Gallarda — należał do organizacji o nazwie Towarzystwo Zakładów Dobroczynności. Przez pewien okres pełnił w nim nawet funkcję sekretarza. Towarzystwo Zakładów Dobroczynności posiadało własny organ prasowy — „Bulletin de la Société des Etablissements charitable”. W latach 1830-1840 na jego łamach zachęcano do świadczenia dobroczynności przez udzielanie jałmużny. Zdaniem komitetu Towarzystwa Związków Dobroczynności akcja charytatywna nie musiała przejawiać się tylko poprzez udzielanie jałmużny, ale mogła przyjąć także inne formy. Cochin wymieniał wśród nich zapewnienie pracy robotnikom bezrobotnym, zakładanie warsztatów dla pozbawionych pracy i przede wszystkim „rozwijanie przeczności”. Rozumiał przez to pojęcie uczulenie każdego robotnika na niespodzianki losu. Robotnik zatem powinien być przygotowany na najgorsze, żyć oszczędnie, szanować posiadaną pracę, być uczciwy, skromny itp.

Inaczej świadczenie dobroczynności biednym organizowano w Niemczech. Tam, szczególnie w połowie lat dwudziestych XIX w., rząd pruski starał się o to, by episkopat i duchownych pracujących w parafiach utrzymywać w stosunku ścisłej zależności od siebie³⁰. Przeprowadzono więc akcję sekularyzacji klasztorów i zakonów, a zdobyte w ten sposób wielkie środki finansowe posłużyły do stworzenia tzw. „skarbowego patronatu”. Ostało to w znacznym stopniu akcją charytatywną Kościoła³¹. Mimo to przedstawiciele duchowieństwa, szczególnie wyższego, nie tylko nie zaniechali akcji charytatywnej, lecz rozwinęły ją w różnych kierunkach. Wynikało to z przekonania, że kwestia społeczna, z którą zetknięto się szczególnie w diecezjach przemysłowych, stała się niepokojąca. Biskupi łącznie z biskupem Moguncji W. E. Kettelerem uważali, że kwestia społeczna jest w „istocie kwestią wyżywienia”³². Działalność Kettelera, jak stwierdza L. Lenhart³³, miała silne cechy humanitarne. Przejawiało się to w tym, że w akcji udzielania pomocy obok dawania jałmużny większy nacisk kładziono na takie sprawy, jak zapewnienie robotnikom pracy, wyszukiwanie odpowiednich stanowisk pracy, organizowanie przytułków dla biednych, opuszczonych, udzielanie porady prawnej. Było to możliwe jedynie przy wydatnej pomocy wielkiej ilości wiernych, którzy zostali wciągnięci do akcji charytatywnej³⁴. Ketteler osobiście był silnie zaangażowany w zorganizowanie Zakładu św. Józefa w Klein Zimmer, tj. schroniska przeznaczonego dla biednych chłopców-robotników. Nadto biskup Moguncji utworzył dom pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny w Neustadt, przeznaczony dla sierot. Również pod wpływem Kettelera związki czeladnicze, założone przez ks. Adolfa Kolpinga, zostały zorganizowane na szerokiej bazie związków stanowych. Dzięki temu nie tylko zwiększyła się liczba objętych opieką czeladników, lecz także wzrosło ich znaczenie w społeczeństwie. Episkopat niemiecki, jak wynika z wypowiedzi Kettelera (w 1869 r.), był przekonany, że poprzez akcję charytatywną Kościół katolicki jest w stanie sam rozwiązać kwestię społeczną, wykluczał tym samym konieczność interwencji państwa. Stanowisko episkopatu brzmiało więc podobnie jak głos społecznego działacza i zarazem profesora seminarium z Moguncji ks. dra Kaspra Riffela, czemu dał on wyraz już w 1851 r.³⁵

* * *

²⁹ Podobny pogląd na rozwiązanie kwestii społecznej podziela ksiądz Naudet w swej pracy *Nasz obowiązek społeczny. Kwestie praktyczne etyki indywidualnej i społecznej*, Warszawa 1907.

³⁰ Ten problem omawia m.in. W. Wawrykow *Dzieje Niemiec 1789-1871*, Warszawa 1980; Por.: J. B. Kissling, dz. cyt., 103 n.

³¹ O wielkości strat, jakie poniósł Kościół, może świadczyć kwota rocznego dochodu z dóbr katolickich, które uległy sekularyzacji. Dochód ten zamykał się kwotą 539 940 talarów. Por. E. Hüsguen, *Ludwig Windthorst — Leben und Wirken*. Köln 1911, 321 n.; J. Schmiedlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, B. 2, München 1934, 370.

³² W. E. Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz 1980⁴, 6.

³³ LThK, B. 5, 936-938.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, B. 8, 893-894.

Działalność charytatywna jako sposób rozwiązania kwestii społecznej była bardzo zróżnicowana. Miała charakter powszechny, Kościołowi zawsze bliski, co widoczne było w latach 1830-1860 szczególnie we Francji i Niemczech. Akcja charytatywna zmierzała do udzielenia pomocy ludziom bez względu na ich religijne przekonania. Nurt charytatywny obejmował przede wszystkim tych, którzy popadli „w niezasłużoną nędzę” — robotników wielkoprzemysłowych. Nie byli oni jednak jedynymi adresatami akcji. Kościół poprzez indywidualnych przedstawicieli tego nurtu lub poprzez **wyspecjalizowane** organizacje międzyparafialne starał się również dotrzeć do tych, którzy byli chorzy, samotni, uciskani i pozbawieni wielu praw obywatelskich. Najczęstszą formą dobroczynności było udzielanie anonimowemu biedakowi jakiegokolwiek jałmużny. Z biegiem czasu starano się nad biednymi roztoczyć stałą opiekę materialną, często łącząc ją z udzielaniem opieki duchowej. W późniejszych latach w ramach akcji charytatywnej zamiast jałmużny starano się zakładać np. ochronki (opłacane zresztą przez robotników), warsztaty pracy oraz organizacje dobroczynne, z których założone przez A. F. Ozanama Towarzystwo św. Wincentego à Paulo stało się najbardziej znane i to nie tylko w Europie. Zamierzenia te miały na celu ulżyć niedoli, by biedni nie łamali ustalonych zasad współżycia **między** klasowego. W ten sposób zachowanie dotychczasowych zasad harmonii społecznej opartej na podstawach religijnych stawało się celem nadrzędnym.

IV. NURT PATRONACKI

W kontekście kwestii **socjalnej** XIX w. ruch patronacki **jest** układem niepisanych stosunków dwustronnych, zachodzących między osobami **sprawującymi** opiekę a osobami oddającymi się w opiekę. Stronę osób opiekujących się tworzyli liderzy katolicyzmu społecznego, tj. przede wszystkim duchowni, potem przedstawiciele arystokracji i rzadziej przemysłowców, chociaż i takich znamy szczególnie z oryginalnej działalności we Francji i w Niemczech. **Stronę**, która oddawała się „w patronat”, stanowili najpierw czeladnicy, a więc ta część rzemieślników i drobnych wytwórców, która najbardziej odczuwała załamywanie się dotychczasowych form ładu i porządku w społeczeństwie. Wzajemny układ stosunków między stronami opierał się na zasadach religijnych. Podkreślano tu wzajemną wierność przyjętym zobowiązaniom. Nurt patronacki rozwinął się szczególnie w połowie XIX w. i nie był oryginalną **konceptcją** katolickich liderów społecznych. W sposób świadomy nawiązywali oni do instytucji cechów, które szczytowy okres rozwoju przeżywały w XVI w. Osiągnięcia cechowe z tego okresu miały stać się kolejną próbą rozwiązania **kwestii** społecznej w XIX w. Struktura działań patronalisticznych, podobnie jak inne nurty próbujące rozwiązać kwestię społeczną, nie była nigdy jednolita, co pozwalało na przyjmowanie ciągle nowych, jeszcze bardziej zróżnicowanych rozwiązań. Miały one wszakże jeden cel: rozwiązanie kwestii społecznej na drodze ewolucji, aby zapewnić ład społeczny.

Trzon nurtu patronackiego w okresie jego szybkiego krystalizowania się stanowiły stowarzyszenia robotnicze, których ojczyzną były Niemcy. Za „ojca” towarzystw czeladniczych (Gesellenvereine) zwykło uważać się ks. Adolfa Kolpinga, pioniera zakładania katolickich organizacji młodzieży i jednego z najważniejszych wychowawców młodego pokolenia rzemieślników.³⁶

Już około 1845 r. w Elberfeld powstało pierwsze lokalne Towarzystwo Czeladników, które działało krótki okres pod kierunkiem nauczyciela Breuera i majstra Thiela. Nie znamy jednak dokładnie programu jego działania. Ks. Adolf Kolping, wikary z Elberfeld, nim został księdzem, **poznał** trudy młodych robotników, pracując razem z nimi. Dlatego tego energicznego księdza wybrano prezesem Towarzystwa. Ks. Kolping rozbudował je i przeniósł do pobliskiej Kolonii, która była wtedy znaczącym ośrodkiem katolickiej myśli teoretycznej i praktycznej działalności społecznej.

³⁶H. Bronkański, *Stowarzyszenia katolickiej czeladzi rzemieślniczej ks. Kolpinga*, *Przegląd* 1892, 11 n.; A. Woroniecki, *Historia katolickiej akcji społecznej w XIX w.*, Lublin 1906, 24 n.

Towarzystwo Czeladników w Elberfeld było pierwszą tego typu organizacją w Niemczech. Niedługo potem, bo w 1850 r., powstało Rheinischer **Gesellen** verein, które w 1851 r. przyjęło nazwę Katholische Gesellenverein. Do tego towarzystwa szybko przyłączyły się inne instytucje dostrzegając, że posiada ono cechy organizacji wielozadaniowej o działalności planowej i rozbudowane jest na wzór rodzinny, gdzie pielęgnuje się — wzorem 16-wiecznych cechów — zasady religijne i moralne. Gesellenvereine miały za zadanie wychować młodych ludzi na dobrych ojców rodzin, świadomych katolików i oddanych państwu obywateli. Ponieważ papież zaaprobował tworzenie Katolickich Towarzystw Czeladniczych, ks. Kolping mógł udać się w tzw. „podróże misyjne” po krajach niemieckich (Austrii, Szwajcarii), gdzie zakładał swoją organizację. W Kolonii ks. Kolping otworzył pierwszy Dom Czeladnika (5 V 1853 r.). Był to ośrodek wzorcowy dla całego, międzynarodowego już **Gesellen** verein³⁷. Dom ten pełnił funkcję hotelu dla czeladników, mieszkania, czytelnicy i kasy oszczędnościowej. Wynika z tego, że nawiązał do działalności zapoczątkowanej wcześniej we Francji przez Towarzystwo św. Wincentego à Paulo. Działalność ks. Kolpinga przyniosła jednak znacznie większe owoce od Towarzystwa św. Wincentego à Paulo. W pozyskiwaniu zwolenników dla swej idei posługiwał się ks. Kolping publikacjami: *Der Gesellenverein* (1850 r.) oraz *Das Gesellenheim* (1852 r.). Prace ks. Kolpinga pisane w latach 1852-1863 były publikowane i powielane w wielu czasopismach. Spowodowały one gwałtowny wzrost liczby członków Katolickiego Towarzystwa Czeladniczego, dawały także właściwą formację wielu przyszłym przywódcom tego kierunku społecznoego³⁸. Gdy ks. Kolping w 1865 r. umarł, w 400 organizacjach, które założył, pracowało ok. 50 tys. członków. Niemałe zasługi w organizowaniu towarzystw czeladniczych miał również ks. dr Kasper Riffel³⁹, rzadko zresztą cytowany w literaturze naukowej. Mając pewne doświadczenie z zakładaniem na terenie Niemiec Towarzystwa św. Wincentego à Paulo, konsultował się często zarówno z ks. Kolpingiem, jak i późniejszym biskupem Moguncji ks. Kettelerem. Ks. Riffel radził ks. Kolpingowi, by w każdym większym mieście założył Katolickie Towarzystwo Czeladnicze, do czego potem rzeczywiście doszło. Przy zakładaniu organizacji czeladniczej — wg ks. Riffela — należało najpierw przeprowadzić poufną rozmowę z kilkunastu katolickimi mistrzami rzemiosła i zobowiązać ich do przedstawienia księdzu listy uczciwych majstrów, katolików, cieszących się zaufaniem. Z kolei majstrowie, wytypowani przez kolegium składające się z duchownego i mistrzów, powinni przyjąć do nauki zawodu jedynie tych czeladników, których poleci proboszcz określonej parafii. Plan ks. Riffela zakładał, że uczniom wybranym i otoczonym fachową i duchową opieką nie zagrozi ani utrata wiary, ani brak wiedzy fachowej w wykonywaniu zawodu. Realizacją planów ks. Riffela zajęły się potem tzw. Piusvereine.

Podczas gdy w Niemczech rozwijały się związki czeladnicze, we Francji znalazły podatny grunt tzw. związki mutualne, czyli związki wzajemności. Twórcą tej koncepcji był Armand de Melun, znany działacz charytatywny. Zdołał on zainteresować swym pomysłem wpływowych słuchaczy zgromadzonych w lipcu 1850 r. w gmachu Zgromadzenia Ustawodawczego w Paryżu. De Melun przekonał ich wtedy, że niedola robotników spowodowana jest przez niepewność jutra, brak pryncypalnego nadzoru, samowolę dozoru, brak wszelkiej stabilizacji życiowej. Ponieważ robotnik ze swą rodziną stanowi część społeczeństwa, to opierając się na podstawie prawa naczyń połączonych, inna część tego społeczeństwa, tj. bogaci, staje się obiektem robotniczej dezaprobaty — udowadniał de Melun. Z tego rodzi się nienawiść. Wielką rolę w związkach mutualnych de Melun

³⁷ S. Schäffer, *Kolping, der Gesellenwarter*, Koblenz 1880; W. Kuleman, *Die Berufsvereine (Deutschland I)*. *Geschichtliche Entwicklung der Berufsorganisationen der Arbeitnehmer*, B. 1, Jena 1908, 133.

³⁸ Kształtowanie moralno-religijne członków Towarzystwa Czeladniczego opierało się na § 1. Statutu, który brzmiał: Kształcenie katolickiej czeladzi dokonuje się przez pielęgnowanie: a) ducha religijnego, b) towarzyskiego życia, c) nauki. § 2. określał środki, którymi były: a) nauka religii, b) publiczne wykłady, c) śpiew, d) czytanie stosownych pism, e) rozmowy i rozrywki, f) wzajemne budowanie się sumiennym wypełnianiem obowiązków religijnych i kościelnych. (cyt. za: H. Broński, dz. cyt., 33).

³⁹ LThK, B. 8, 893.

przypisywał proboszczom, ponieważ uważał, że ich słowo „ma moc łączenia, jednania i skłaniania do oszczędności”, a dla pracodawców przewidywał szczególną rolę w praktykowaniu ofiary⁴⁰.

Koncepcja de Meluna przewidywała znaną już ścisłą współpracę proboszcza z merm i burmistrzem każdej miejscowości —parafii w celu utworzenia towarzystwa mutualnego. Miało ono stać się związkiem przemości i moralności pod patronatem tych lokalnie wpływowych osób. Organizacje mutualne, mimo że miały charakter świecki, umieszczały w swej nazwie imię świętego patrona, którego obierano dowolnie. W ten sposób wyróżniały się od innych świeckich związków niechrześcijańskich, których działalność oceniano jako niezgodną z duchem Ewangelii. Połączenie celów religijnych, społecznych i w mniejszej mierze materialnych stało się już niejako zasadą działania katolików zajmujących się kwestią społeczną. Jednak de Melun był przekonany, że w obliczu świata, a więc także konkretnego społeczeństwa żyjącego w określonym splocie warunków, decydują sprawy duchowe, stąd odrodzenie moralne powinno wynikać z autentycznego nawrócenia jednostki. Towarzystwa wzajemności nie miały być — wg niego — „lekarstwem” na nędzę materialną, ale pomocą w zrozumieniu zaistniałej kwestii społecznej i skuteczną obroną przed obcymi chrześcijaństwu wpływami. Dlatego przewidziano, że zakres opieki udzielanej robotnikom przez patrona ma być szeroki, zależny od konkretnych potrzeb.

De Melun uważał, że do towarzystw mutualnych trzeba przyjmować kobiety i dzieci, co nie tylko podkreślałoby wartość rodziny w społeczeństwie, ale i scalało organizację mającą się rządzić prawami rodzinnymi.

W 1855 r. ks. Le Boucher zaczął wydawać pismo „Jeune Ouvrier”⁴¹. Dostrzegał on zagrożenie religijno-moralne czeladników i młodych robotników, więc przez pismo chciał im dostarczyć „przyjemności bez goryczy” oraz „czystej przyjaźni”. Takie były też cele powstałych organizacji patronackich. „Jeune Ouvrier” miało być zatem organem propagandy związkowej, nadto pismem kierowników-patronatów mutualnych stowarzyszeń oraz wolną trybuną dla dyskusji o metodach i zadaniach organizacji. Oprócz tego czasopismo miało spełniać rolę łącznika między związkami mutualnymi nie tylko na terenie Francji, ale i poza nimi. „Jeune Ouvrier” nawoływał także, aby we Francji tworzyć katolickie towarzystwa czeladnicze podobne do tych, jakie ks. Kolping zorganizował w Niemczech. Wpływ czasopisma „Jeune Ouvrier” okazał się dość znaczny. Zatem do 1869 r. można mówić o rozwoju organizacji mutualnych, które obok Paryża rozwijały się szczególnie m.in. w północnych regionach Francji. Nie zdołały one jednak uzyskać spodziewanej akceptacji środowisk robotniczych.

Stosunek hierarchii kościelnej do ruchu mutualnego nie był jednolity. Niżsi duchowni byli mocno zaangażowani w sprawę związków często jako prezisi lokalnych organizacji, jeszcze częściej jako członkowie honorowi. Członkostwo honorowe było specyficzną „instytucją” istniejącą prawie w każdym lokalnym związku mutualnym. Jej zadaniem było dostarczenie pieniędzy potrzebnych na prowadzenie działalności związkowej. Członkostwo honorowe w praktyce więc nieraz narzucano osobom bogatym, zobowiązując je do finansowania celów związkowych, które mogły być różne. I tak np. w Paryżu pod przewodnictwem Pawła de Caux działało 11 ośrodków opiekuńczych. Również w Paryżu działał Patronat nad Dziećmi Rekonwalescentami, któremu przewodniczył Augustyn Cochin, istniały Zakłady Serca Maryi, posiadające internat i kształcące zawodowo dziewczęta, oraz Zakład św. Zofii (o podobnym celu), którym opiekował się ks. Hugonnet⁴².

Ponieważ czasopismo „Jeune Ouvrier” było ubogie w artykuły teoretyczne ruchu mutualnego, postanowiono zwołać zjazd dla wszystkich kierowników patronalnych we Francji. Inicjatywa zwołania zjazdu wyszła od ks. Le Bouchera. W przewidzianym ter-

⁴⁰ J. B. Durosselle, dz. cyt., 420.

⁴¹ „Jeune Ouvrier” wychodziło w Angers w latach 1856-1861, ukazując się rzadziej niż zwykły tygodnik. Obok ks. Le Bouchera w redakcji pracowali inni znani działacze społeczni: Picherit i ks. Timon-David. Por. Godin-Daniel, *La France, pays de mission*, Paris 1842, 7 n.

⁴² H. Rollet, *L'actionsociale des catholiques en France*, Paris 1948, 725.

minie, tj. 31 sierpnia 1858 r., w Angers rozpoczął się I zjazd, który wzorowano na katolickich zjazdach w Niemczech.

Na I zjazd do Angers przyjechało 24 kierowników. W większości byli to duchowni, którzy omawiali sprawy praktyczne dotyczące patronatu nad powierzonymi im społecznościami. W pierwszym rzędzie obejmowały one sprawy kaplic, nabożeństw, modlitewników itp., ponieważ zmierzano do wprowadzenia jednolitego modelu działania związkowego. Dopiero potem dyskutowano nad sprawami pomocy socjalnej. Odpis protokołu zjazdu rozesłano do wszystkich biskupów we Francji. Protokoły formułowały cele zjazdu i związku jako dążenia do wychowania swych członków na dobrych obywateli w duchu nowych czasów, którzy pomagaliby rodzinie i duszpasterstwu parafialnemu. Ponieważ I zjazd w Angers spełnił oczekiwania organizatorów, postanowiono zwołać II zjazd do Paryża. W dniach 12-15 września 1858 r. w Seminarium św. Mikołaja zebrało się 40 uczestników, znów w większości duchownych, którzy głównie omawiali społeczną rolę patronatów. Patronaty — zdaniem uczestników II zjazdu — powinny przyczynić się do zawodowego wykształcenia czeladników, by nie byli „chłopcami do wszystkiego”. Przyjęto również uchwałę zjazdową głoszącą, że „patronat — to konieczność czasu”.

III zjazd kierowników-patronatów, zwołany do Orleanu w 1860 r., nie odbył się z powodu prowadzonych sporów, szczególnie z ks. Timon-Davidem, również wybitnym znawcą kwestii patronackiej, który jednak w przeciwieństwie do ks. Bouchera kładł znacznie większy nacisk na wychowanie religijne niż na opiekę socjalną. Za zaistniały stan rzeczy ks. Boucher winił ks. Timon-Davida, który ciesząc się znacznym autorytetem, zdołał wprowadzić w życie patronackie, wbrew sugestiom ks. Bouchera, zbyt wiele elementów religijnych, co nie tylko nie odpowiadało oczekiwaniom czeladników, ale nadto doprowadziło do rozłamu w ruchu patronackim⁴³. W rezultacie ks. Le Boucher za pośrednictwem „Jeune Ouvrier” odwołał III zjazd. Z tych też powodów do 1870 r. nie odbyły się we Francji zjazdy poświęcone rozwiązaniu kwestii społecznej metodą patronacką.

Ponieważ działalność patronacka nad młodzieżą we Francji nie przyniosła większych skutków w latach 1846-1869, pojawiły się nowe próby objęcia opieką duchowo-materialną byłych terminatorów. Działalność tę prowadzili przede wszystkim: M. Maigne, ks. Segur, ks. Isoard, ks. Melherbe oraz inni. Podjęli oni szereg prób niezależnych od siebie, lecz mających wspólny cel: dotarcie do klasy robotniczej przez odnowienie wpływu **wywieranego** uprzednio nad terminatorami i czeladnikami. Próby te cechowały się dużą różnorodnością. Były więc „kółka ciastkowe”, towarzystwa wzajemnej pomocy, towarzyskie zebrania, organizacje elitarne **skupiające** pobożnych czeladników, a nawet organizowano wystawy rzemieślnicze, mające na celu rozbudzenie wśród młodych robotników chęci sumiennej pracy i dorównanie w pracy mistrzom. Dążono również do utworzenia jakiejś organizacji o zasięgu szerszym.

Katolicki nurt patronacki istniejący we **Francji**, chociaż nie miał zbyt wielkich efektów społecznych, poparli szczególnie Albert Mun i Rene de La Tour du Pin, którzy doprowadzili do ukonstytuowania się w grudniu 1871 r. katolickich kół robotniczych — Cercles catholiques d'ouvriers. Były to typowe organizacje patronalistyczne mające doprowadzić do spotkania bogatych z biednymi. Rozwój kół robotniczych był początkowo wielki, lecz skupiały one głównie — zamiast robotników — rzemieślników, urzędników niższej rangi, przedstawicieli wolnych zawodów⁴⁴. Patronalistyczny duch kół robotniczych niezbyt przyciągał robotników, zwłaszcza z potężnych ośrodków przemysłowych. Nie sprzyjały mu również lata kryzysów gospodarczych, strajki i **powstające** partie robotnicze o orientacji **socjalistycznej**⁴⁵.

⁴³ Swoje stanowisko w sprawie wychowania religijnego młodzieży zrzeszonej w katolickich związkach ks. Timon-David przedstawił w pracy *Méthode de direction des Oeuvres de jeunesse*, która stała się w 1860 r. „jednym z wielkich wydarzeń wydawniczych tego roku” (J. B. Durrose II e, dz. cyt., 483).

⁴⁴ H. Rollet, *L'actionsociale*, 725.

⁴⁵ W. Guriań, *Die politischen und sozialen ideen des französischen Katholizismus (1789-1914)*, München-Gladbach 1929, 27n.

Wpływ na rozwój i kształt związków mutualnych, w tym także kół robotniczych, mieli Le Play i Charles Périn. Le Play przyznawał rację wielu poglądom Armanda de Meluna. Do jego najważniejszych poglądów należy teza, że wszelkie zło, również to, z którym mają do czynienia robotnicy na tle ekonomicznym, wywodzi się ze zła moralnego. Antagonizmy klasowe, którymi przesiąknięte jest społeczeństwo epoki industrializmu, są wynikiem braku dobra społecznego. Rozbudowaną częścią doktryny Le Playa jest jego teoria rodziny. Wynikało to z dosyć powszechnie przyjętego wtedy zwyczaju traktowania społeczeństwa na wzór rodziny. Społeczeństwem powinny więc kierować prawa „rodzinne”. Wówczas może ono osiągnąć szczęście. Wymaga to spełnienia dwóch warunków: przekonania o nadrzędnej wartości prawa moralnego oraz zapewnienia każdemu człowiekowi godziwego utrzymania. Poglądy te Le Play mocno akcentował, uważając, że położenie klasy robotniczej i stosunki istniejące między tą warstwą a pracodawcami, bardziej niż kiedykolwiek, **wymagają** naprawy. Stąd upatrywał konieczność reformy społecznej, rozpoczynającej się od przywrócenia wszystkim wiary i moralności. Charles Périn przez swoje dzieło *La Richesse dans les Sociétés chrétiennes* (Paris 1861 r.) chciał „uszlachetnić” poglądy głoszone m.in. w związkach mutualnych, a dotyczących własności⁴⁶. Według niego możliwa jest koncentracja własności, ale w duchu chrześcijańskiej ascezy. Oznacza to, że przedsiębiorca, patron, może posiadać wielką własność, ale nie wolno mu zapominać o obowiązku udzielenia pomocy biednym, jak również o własnym, tj. skromnym sposobie życia. Rodzi to możliwość istnienia pewnej harmonii interesów przedsiębiorcy — patrona i robotników. Rozwiązanie kwestii społecznej Périn upatrywał więc w tzw. „bogactwie umiarkowanym”⁴⁷.

Tezy Périna uzupełniła teoria Le Playa szczególnie w zakresie dotyczącym rodziny. Le Play w rodzinie widział model ogółu społeczeństwa. Jego niejako „naturalnym” autorytetem powinni być m.in. pracodawcy, przedsiębiorcy — patroni. Le Play, który prowadził badania socjologiczne we Francji, Anglii, Niemczech i Rosji, twierdził zatem stanowczo, że rodzina funkcjonuje właściwie wtedy, gdy autorytet ojca pozostaje nienaruszony. Analogicznie ma się sprawa z sytuacją przedsiębiorcy w społeczeństwie.

Wizję rodziny i społeczeństwa wg teorii Le Playa i Charlesa Périna miały uświadomić czeladnikom i robotnikom określonych organizacji patroni—duchowni. Podobnie jak wszystkie wcześniej wymienione teorie społeczne i programy działań na rzecz rozwiązania kwestii społecznej, teorie Le Playa i Périna zdecydowanie **przeciwstawiają się** ideom rewolucyjnym, jako burzącym istniejącą strukturę społeczną. Périn zdecydowanie podkreślał, że tylko Kościół katolicki ze swoją niezmienną i nieomylną nauką zdolny jest zagwarantować społeczną równowagę, harmonię wewnętrzną i naturalny proces rozwoju społeczeństwa.

* * *

Próbując dzisiaj ocenić nurt patronalny, trzeba wskazać, że działalność „ojca czeladników”, ks. Adolfa Kolpinga, w Niemczech stała się w tamtych czasach dominującym działaniem Kościoła podjętym dla rozwiązania kwestii społecznej. Zmierzając do wewnętrznego przeobrażenia człowieka, Kościół chciał dotrzeć do świadomości tych, którzy mieli kształtować oblicze społeczeństwa. A społeczeństwo to miało żyć z sobą w harmonii, mimo że było wieloklasowe. **Gesellenverein** zdobyło sobie popularność nie tylko ze względu na propagowanie hasel wychowania młodego pokolenia na dobrych rzemieślników, dobrych ojców rodzin i w końcu obywateli, ale również ze względu na dobrą i konsekwentną realizację zamierzeń związkowych. **Gesellenverein** stało się synonimem właściwego podejścia przez Kościół do sprawy **rechrystianizacji** społeczeństwa. Natomiast powstałe we Francji towarzystwa mutualne, w znacznej mierze opierające się na teoriach społecznych dwóch uczonych o światowej sławie: Le Playa i Charlesa Périna, nawiązywały do świeżej tradycji **Gesellenvereinu**, ale ze znacznie mniejszym skutkiem, a to z racji przerostu spraw religijnych w wychowaniu organizacyjnym. Nurt patronali-

⁴⁶ *Die Kirche in der Gegenwart*, w: *Handbuch der Kirchengeschichte* B. 6/2, Friburg—Basel-Wien 1973, 207 n.

⁴⁷ Ch. Périn, *Lesocialism chrétien*, Paris 1879, 64 n.

styczny opierał się na zasadzie niesymetrii wpływów, które dawały znacznie więcej korzyści patronom niż podopiecznym. Patronat miał ukazywać, że spowodowanie opieki nad biednymi robotnikami (przede wszystkim przez duchownych i bogatych) powinno wystarczyć, by zachować i chronić ich wiarę, czego efektem będzie m.in. zachowanie ładu społecznego, tj. wartości nadrzędnej i koniecznej dla właściwego i naturalnego rozwoju społeczeństwa. Nurt patronalistyczny wyrażał myśl, że podniesienie stopy życiowej robotnika łączy się z „umoralnieniem” nie tylko jednostki, ale i całego społeczeństwa. Temu miała sprzyjać cnota miłosierdzia oraz wola poświęcenia się bliźniemu, widoczna szczególnie w teorii Périna. Przyznając istotną wartość prawu moralnemu, model funkcjonowania rodziny przenoszono na społeczeństwo, w wielu przypadkach tłumacząc jego strukturę wolą Boga.

V. NURT KORPORACJONIZMU KATOLICKIEGO

Korporacjonizm zrodził się w połowie XIX w. jako reakcja przeciwko skrajnemu indywidualizmowi i liberalizmowi, które w Europie doprowadziły do powtarzających się kryzysów gospodarczych a przede wszystkim do wyczerpania i nędzy robotników. Oprócz wysiłku podejmowanego przez Kościół i przez katolickie związki zwane wtedy korporacjami w celu zneutralizowania 19-wiecznego problemu społecznego, podobne działania legły u podstaw innych jeszcze „rodzajów” korporacjonizmu, tj. korporacjonizmu państwowego i demokratycznego. W przeciwieństwie do nich korporacjonizm katolicki zamierzał przy rozwiązywaniu problemów społecznych oprzeć się na zasadach sprawiedliwości, miłości wynikającej z nauki Chrystusa, w której widział podstawę do tego typu działań. Żaden z korporacjonizmów nie zgadzał się ani z hasłami liberalizmu, które głosiły bezwzględnie wolną konkurencję, ani z socjalizmem, który z kolei głosił nieuchronną walkę klas. Korporacjonizm katolicki uznawał za jedynie słuszną zasadę działania współpracę między klasową, konieczną i pożyteczną. Podkreślić należy że nie głosił nowych haseł ani nie był oryginalną metodą rozwiązania problemu społecznego. Źródłem korporacjonizmu 19-wiecznego należy szukać już w XVI w. w ustroju stanowym, który — zdaniem Kościoła — stworzył warunki moralnie korzystne dla rozwoju społeczeństwa. Kościół, proponując stworzenie korporacji, włączył się kolejny raz w proces modelowania społeczeństwa i świata na drodze przebudowy religijnej społeczeństw. Korporacje — w zamierzeniach liderów społeczno-katolickich tego nurtu działalności — miały obejmować wszystkich pracowników danej gałęzi przemysłu (choć Ketteler początkowo zalecał taką organizację, do której należałoby robotnicy z różnych branż przemysłu) i obok celów socjalnych stawiać także cele religijne. Korporacje wykluczały walkę klasową, zakładały współdziałanie, współodpowiedzialność, zmierzające do zachowania ładu społecznego. Katolicki korporacjonizm opowiedział się również za autonomią powstałych ugrupowań wobec państwa, chociaż nie wykluczał jego szeroko pojmowanej opieki, a szczególnie przestrzegania przez nie takich wartości, jak: miłość, sprawiedliwość, które Kościół uznawał jako naczelné wartości.

Za twórcę koncepcji katolickiego korporacjonizmu należy uznać „wielkiego budowniczego socjologii katolickiej” — W. E. Kettelera⁴⁸.

Korporacjonizm katolicki miał szereg wybitnych przedstawicieli; byli to: w Niemczech — ks. Franz Hitze oraz ks. H. Pesch (jezuita), we Francji — Rene de La Tour du Pin Chambly de la Charce i Albert Mun, w Austrii — przede wszystkim Karl de Vogel-sang, w Szwajcarii — tzw. unia fryburska⁴⁹.

Ks. Ketteler z ideą korporacjonizmu po raz pierwszy publicznie wystąpił na tzw. Katholikentagu w październiku 1848 r. w Moguncji. Wystąpienie jego okazało się później wydarzeniem społecznym pierwszorzędnej wagi; Kościół, nie pomijając stosowania innych metod rozwiązania kwestii społecznych, jak np. działalności charytatywnej czy patronalistycznej, zaproponował, a nawet zalecił nowy sposób działania określony

⁴⁸ Por.: S. Jarocki, *Katolicka nauka społeczna* Paris 1964, 212.

⁴⁹ J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne* Kraków 1927, 57-64.

nazwą korporacjonizmu⁵⁰. Wystąpienie biskupa Moguncji można ująć w następujących punktach:

1. Ketteler w sposób niezwykle wszechstronny przedstawił sytuację klasy robotniczej, jej nędzę materialną i duchową, **zależność** od warstwy przemysłowców i niepewność jutra. Analiza dokonana przez Kettelera została w całości uznana za najzupełniej słuszną nawet przez socjalistów reprezentowanych w odłamie radykalnym przez Ferdynanda Lassalle'a⁵¹.

2. Ketteler **skrytykował** w swym wystąpieniu zarówno liberalizm, jak i socjalizm. W jego mniemaniu liberalizm (pomijając jego aspekt ekonomiczny) nie był w stanie rozwiązać problemu społecznego, ponieważ jego środki **działania** (tj. uznawanie nieskrępowanej inicjatywy kapitału, ofiarowanie indywidualnej pomocy robotnikom oraz zakładanie organizacji, w których działania nie opierały się na postulatach ewangelicznych) nie były w stanie przeobrazić „człowieka od wewnątrz”. Były to środki często zewnętrzne, **nieobligatoryjne**, w zamierzeniach liberałów miały działać niejako autonomicznie.

Krytyka socjalistów dokonana przez Kettelera również była surowa. Socjalizmowi zarzucił biskup Moguncji automatyzm w działaniu. W przeświadczeniu Kettelera proponowanie robotnikom udziału w zyskach płynących z funkcjonowania przedsiębiorstw, które nie miałyby obciążać budżetu państwa, było także działaniem nie dotyczącym istoty psycho-fizycznej człowieka i dlatego nie mogło być skuteczne. Chcąc zmienić strukturę społeczną, zdaniem Kettelera, należało najpierw zmienić postawę religijno-moralną robotnika.

3. Ketteler, **proponując** rozwiązanie kwestii społecznej w duchu religijnym, przedstawił sześć środków działania. Zostały one potem opisane i wydane drukiem w broszurce pt. *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (Mainz 1864 r.). Zasadniczym środkiem zaradczym, do którego sprowadzają się pozostałe, jest praca Chrystusowej nauki. Zdaniem Kettelera **chrześcijaństwo** zdolne jest wpłynąć na moralną postawę współczesnego człowieka i wykształcić cnoty konieczne w życiu osobistym i społecznym. Ketteler był przekonany, że w procesie wewnętrznej przemiany człowieka zasadnicze znaczenie, obok autorytetu Boskiego Zbawiciela i Jego Kościoła, ma także fakt nieśmiertelności duszy i chrześcijańskie sumienie. Uświadomienie sobie tych wartości uznawano za podstawę i wystarczający czynnik przemian wewnętrznych robotnika. Ketteler swoją naukę o doskonaleniu charakteru ludzkiego oparł na ewangelicznej przypowieści o talentach.

Było więc znamienne, że wystąpienia Kettelera w kwestii społecznej nie miało charakteru wskazań typu politycznego, ale opierało się na wskazaniach etycznych⁵².

4. Ketteler, nawiązując do filozoficznych osiągnięć św. Tomasza z Akwinu, swoją teorię społeczną sprowadził do trzech podstawowych problemów: pracy, organizacji robotniczych i własności prywatnej. Twierdził, że praca stała się towarem, który pozbawia robotników godności ludzkiej i sprawia, że — podobnie jak towar — podlegają oni prawom podaży i popytu. Wbrew temu co **głoszą** liberałowie, nie istnieje wolność umów o pracę. Robotnik jest słabą stroną w tej umowie. Ta **sytuacja** doprowadziła go do skrajnej nędzy, obejmującej wszystkich członków jego rodziny. Ketteler podkreślał zdecydowanie, że jałmużna nie potrafi zmienić tragicznej sytuacji świata pracy. Silnej organizacji kapitału, pieniądza, robotnik powinien przeciwstawić własną silną organizację zawodową. W ten sposób „Menschverband” stanie naprzeciw „Geldverband”⁵³. Jest to — zdaniem Kettelera — jedyne rozwiązanie potrzebne słabej pozycji robotnika na rynku

⁵⁰ J. B. Kissling, 340.

⁵¹ Por.: H. Oncken, *Lassalle*, Lwów 1909 (szczególnie s. 251-299).

⁵² W. E. Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz 1890⁴, 4-157; Pfülf, *Bischof von Ketteler (1811-1877)*, B. 2, Mainz 1889, 175-205; K. Koth, *W. E. Fr. von Ketteler. Ein Lebensbild*, München 1927, 31 n.; A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy w Polsce. Monografia społeczna*, Poznań 1921, 25-28.

⁵³ Po raz pierwszy W. E. Ketteler przeciwstawił „Menschverband” i „Geldverband” w swym przemówieniu 25.07.1869 w Offenbach, por.: *Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit*, Mainz 1869.

pracy, który dzięki własnej organizacji stanie naprzeciw pozycji reprezentowanej przez potęgę skomasowanych pieniędzy.

5. Szczególny nacisk biskup Moguncji położył na związki zawodowe. Jego zdaniem powinna to być **organizacja wyrażająca** wolę klasy robotniczej. **Organizacja** zawodowa powinna być zrzeszeniem dobrowolnym i powszechnym, co stanowić miało jej siłę. Po-czątkowo **Ketteler uważał**, że pracownicy wszystkich branż powinni należeć do **jednego** związku zawodowego, a potem zmienił zdanie⁵⁴. **Organizacje** robotnicze powinny mieć **charakter** ekonomiczno-społeczny, a więc ich celem nie jest działanie polityczne, ale obrona robotniczych interesów klasowych. Aby **związki** były silne w działaniu, powinny opierać się na solidarnej odpowiedzialności wszystkich członków, dla których religia katolicka będzie motywem postępowania indywidualnego, związkowego i społecznego.

6. Ketteler przedstawił również swój pogląd na kwestię własności prywatnej, która jest rezultatem prawa **naturalnego**. W myśl tej zasady właściciel nie jest bezwzględny władca swoich dóbr, zwolniony od wszelkiej odpowiedzialności społecznej. Ketteler przyjmuje koncepcję św. Tomasza, który twierdził, że człowiek posiadający własność obciążony jest, niezależnie od swej woli, obowiązkami na rzecz bliźniego i społeczeństwa. To stwierdzenie było podstawą apelu **Kettelera** skierowanego do przedsiębiorców o udzielenie robotnikowi pomocy materialnej i rad przy zakładaniu organizacji⁵⁵.

W przemówieniu wygłoszonym w dniu 25 lipca 1869 r. w Liebfrauenheide koło Offenbach a. Mein skierował Ketteler pod adresem robotników następujące postulaty, które były jakby uzupełnieniem jego pierwszego wystąpienia w Moguncji. Ketteler przestrzegał robotników przed nieustannymi żądaniami podwyżki płacy, ponieważ istnieją ekonomiczno-społeczne granice, których nie można przekroczyć, gdyż przyniosłoby to szkodę całemu społeczeństwu. Wysunął też kolejne, moralne postulaty pod adresem robotników jako biskup i zaangażowany duszpasterz, przestrzegając ich przed **nieumiarkowaniem** w jedzeniu i piciu, zalecając oszczędny i skromny tryb życia, wzywając do porzucenia pijaństwa i rozpusty, której robotnicy ulegają⁵⁶.

Niektóre z postulatów Kettelera mogą wydać się współcześnie mało przekonujące, ale należy je rozpatrywać w ówczesnym kontekście kulturowym, który zalecał osiągnięcie sukcesów materialnych, a także gospodarczych na drodze osobistych wyrzeczeń. Również wielki nacisk Ketteler położył na instytucje rodziny, w której powinien rozwijać się, ciągle podtrzymywany przez całą rodzinę, tzw. „duch rodzinny”. Jest on czynnikiem umacniającym wspólnotę małżonków i dzieci oraz zapobiega rozwiązłości obyczajów. Za wielkie nieszczęście dla rodziny Ketteler uważa pracę zawodową kobiet, która jako działalność przymusowa, w pierwszym rzędzie godzi w ducha rodziny⁵⁷.

Zdaniem wybitnego naukowca, Czesława **Strzeszewskiego**, idee Kettelera wyprzedzały epokę, szczególnie z dwóch powodów: **dokonania** wnikliwej analizy położenia klasy robotniczej oraz umiejętne adaptowanie systemu filozoficznego św. Tomasza do warunków społeczno-ekonomicznych XIX w.⁵⁸

Do nurtu korporacyjnego katolickich działań społecznych podjętych w celu rozwiązania kwestii społecznej w duchu nauki płynącej z Ewangelii należeli już wyżej wymienieni: jezuita, ks. Heinrich Pesch i ks. Franz Hitze. Ks. Hitze pod wpływem lektury czasopisma „Historisch-politischen Blätter” już w okresie wczesnej młodości zajął się kwestią społeczną. Swą działalność rozpoczął wykładem na temat kwestii społecznej w katolickim związku studenckim Unitas w dniu 6 lipca 1875 r. Księga protokołów studen-

⁵⁴ J. Messner, *Die Soziale Frage der Gegenwart. Eine Einführung*, Innsbruck 1934, 440 n. Przyczyną zmiany zdania Kettelera w tej sprawie był polityczny rozłam robotników, który — jego zdaniem — „postąpił już zbyt daleko”.

⁵⁵ Zupełnie inaczej ocenia zasługi Kettelera S. Markiewicz w swej pracy *Ewolucja społecznej doktryny Kościoła* (Warszawa 1983); zarzuca np. biskupowi Moguncji działalność prokapitalistyczną (s. 23-28).

⁵⁶ E. Fastrath, *Bischof Ketteler und die Kirche*, Essen 1971, 201 n.

⁵⁷ Ketteler nawiązywał tu do opublikowanej przez Juliusza Simona książki *Die Arbeiterin* (Majnz 1868), ukazującej negatywne konsekwencje pracy zawodowej kobiet.

⁵⁸ S. Jarocki, dz. cyt., 214.

ckiej organizacji zawiera notatkę o jego wykładzie nt. kwestii społecznej i współczesnego socjalizmu w Niemczech, w którym mówił o stanie czwartym, że „należałoby go włączyć organicznie w inne stany, aby **zajął** gospodarczo i politycznie inne stanowisko godne człowieka”⁵⁹. Uznający się za ucznia Kettelera, ks. Hitze wystąpił już wtedy jako zwolennik korporacjonizmu **chrześcijańskiego**. Uważał on, że przez przystosowanie do warunków XIX w. instytucji **średniowiecznych** cechów można zniwelować ekstremaalne różnice klasowe, co w konsekwencji doprowadzi do „odproletaryzowania” klasy robotniczej. Ks. Hitze nie zamierzał cofnąć kół historii i powrócić do dawnych form ustrojowych, ale chodziło mu o **właściwą**, dostosowaną do społecznych, politycznych i gospodarczych warunków XIX w. adaptację dawnego ustroju i oparcie się na zasadach demokratycznych, u których podstawa leży prawo do pracy. Wczesne poglądy ks. Hitzego na sprawy społeczne zostały opublikowane w pracy pt. *Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung* (Padeborn 1877), która spotkała się z przychylną krytyką. Zachęcony tym kontynuował studia nad kwestią socjalną, a jej owocem było dzieło pt. *Kapital Arbeit und Reorganisation der Gesellschaft*, w którym przedstawił idealny obraz porządku społecznego, oparty na prawidłowym, **odpowiadającym** nakazowi sprawiedliwości, wcieleniu robotników w całość organizmu społeczeństwa i państwa⁶⁰.

W 1877 r. ks. Hitze został powołany przez fabrykanta Franciszka Brandta na stanowisko sekretarza generalnego katolickiej organizacji robotniczej Arbeiterwohl. W związku tym skupili się niektórzy katolicycy przemysłowcy i robotnicy, którzy dążyli do rozwiązania kwestii społecznej na zasadach ewangelicznej sprawiedliwości, miłości bliźniego, służenia drugim, życzliwości oraz udzielania daleko idącej pomocy zarówno materialnej, bo o nią głównie chodziło, jak i duchowej⁶¹. Arbeiterwohl dzięki działalności ks. Hitzego zyskał uznanie. Od 1881 r. ks. Hitze redagował czasopismo pod identycznym tytułem co nazwa związku. W 1884 r. encyklika *Humanum genus* była tym impulsem, który spowodował, że ks. Hitze zwrócił się do katolików niemieckich z apelem o zakładanie **związków** robotniczych⁶². Jego wystąpienie na Katholikentagu w Amberg w 1884 r. w tej sprawie nie pozostało bez echa. Dzięki działalności **publicystyczno-organizacyjnej** ks. Hitzego powstało wtedy w Niemczech 168 związków robotniczych, 51 związków górniczych, 26 związków robotniczych przemysłowych, 37 związków młodych robotników, które łącznie zrzeszały ok. 60 tys. członków⁶³.

W 1890 r. ks. Hitze zainicjował razem z Franciszkiem Prandtsem i Ludwikiem Windthorstem związek Volksverein für Katholische Deutschland, z którego uczynił główną „szkołę” przyszłych przywódców robotniczych. Związek ten, którego bliższą charakterystykę przedstawię w rozdziale następnym, uwzględniał w swoim programie również polityczne metody działania. Podobne poglądy w Niemczech wyrażał ks. Pesch, główny teoretyk tzw. **szkoły chrześcijańsko-społecznej**. Oprócz swojej największej pracy *Lehrbuch der Nationalökonomie* (Basel 1923) Pesch wydał szereg innych dzieł z zakresu nauki katolicko-społecznej. Ks. Pesch opowiadał się w nich jako **zwolennik** idei korporacjonizmu wyższego stopnia, tzw. solidaryzmu chrześcijańskiego, który głosił naturalną wspólnotę interesów różnych grup w państwie, niezależną od klasowego charakteru tych interesów. Autor w pracy *Die soziale Dafähigung der Kirche* (München Gladbach 1914) stwierdza, że do solidaryzmu społecznego można dojść, wychodząc z założeń humanistycznych i narodowych. Natomiast solidaryzm chrześcijański wymaga konsekwentnego przyjęcia i realizowania w każdych warunkach społeczno-ekonomicznych światopoglądu **chrześcijańskiego**.

Myśl społeczną Kettelera, który ok. 1860 r. zmodyfikował nieco swoje stanowisko w sprawie rozwiązania kwestii społecznej, akceptując interwencjonizm państwowy, podjął we Francji Rene de La Tour du Pin Chambly de la Charce. Nie był on oryginalnym reformatorem katolickiej myśli społecznej. Opierał się także na poglądach

⁵⁹ Na podstawie tygodnika „«Tag des Herrn». Katholisches Kirchenblatt” 1979, nr 13, 102-103.

⁶⁰ F. Hitze, *Kapital Arbeit und Reorganisation der Gesellschaft*, München-Gladbach 1880, 27.

⁶¹ LThK, B. 1, 848.

⁶² F. Hitze, *Kwestia robotnicza i dążność do jej rozwiązania*, Poznań 1909, 16 i 152-274.

⁶³ LThK, B. 5, 898 n.

Le Playa oraz Périna. Rene de La Tour, podobnie jak to uczynił Ketteler w Moguncji w czasie pierwszego, publicznego wystąpienia w kwestii socjalnej na Katholikentagu, najpierw stwierdza istnienie chaosu życia społecznego, które domaga się uporządkowania według określonego planu. Plan uporządkowania, tj. reforma społeczeństwa z kolei musi być oparta na prawie Bożym. To jest powodem, dla którego Rene de La Tour „moc porządkująca” życie społeczne upatruje jedynie w katolicyzmie. Katolicyzm ma moc zespalania istniejącego porządku społecznego, gospodarczego, ekonomicznego i politycznego w jedną integralną całość. Dlatego chrześcijański porządek społeczny ma charakter integralny. De La Tour podejmuje polemikę z liberałami i indywidualistami, których zdecydowanie zwalcza, widząc w głoszonych przez nich zasadach idee niegodzonego społeczeństwa⁶⁴. W indywidualizmie widział traktowanie człowieka jako atomizowanej jednostki, która składa się na anonimowy zbiór innych jednostek luźno powiązanych z sobą i tworzących państwo. Tak pojmowana jednostka ludzka nie ma względem nikogo żadnych obowiązków, zaprzeczona została idea dobra wspólnego. Pozwala to jednostkom na dobrowolne dysponowanie sobą, co sprzeczne jest z nauką ewangeliczną. W liberalizmie natomiast Rene de La Tour widział doktrynę polityczną, według której dobro i zło moralne mają te same prawa w społeczeństwie. Jeszcze surowiej krytykował socjalizm. Idealną koncepcją społeczną wg niego jest korporacjonizm katolicki, który opiera się na zasadach rodziny konsekwentnie wyznającej wiarę Chrystusa. Jest to rodzina monogamiczna, nierozdzielnie połączona sakramentalnie łąką, która zapewnia trwałość domowego ogniska. Dla właściwego funkcjonowania rodzina powinna być wyposażona we własność prywatną. Ona stanowi niewątpliwie podstawę bytu rodziny. Rene de La Tour podkreśla zgodnie z nauką Kościoła, że własność prywatna zmusza właściciela do pracy dla dobra społecznego. Nie może on zresztą uważać siebie za właściciela czegokolwiek w sposób absolutny, lecz jedynie za włodarza. Wynika to z koncepcji człowieka, którego religia katolicka określa mianem „homo viator”.

Poglądy swe zawarł Rene de La Tour du Pin w pracy pt. *Vers un ordre social nouveau — Jalons de route* (Paris 1889), która ukazała się na dwa lata przed ogłoszeniem encykliki *Re rum Novarum*.

Ogólne zasady rozwiązania kwestii społecznej na drodze katolickiego korporacjonizmu widoczne u La Tour du Pin można zauważyć także u wspomnianego już Alberta Muna. W istniejącym chaosie społeczno-gospodarczym A. de Mun widzi podwójną niesprawiedliwość wobec klasy robotniczej: brak ustawodawstwa socjalnego i brak organizacji związkowych, które miałyby na celu obronę klasy pracującej. Właśnie w tym celu zakładał katolickie koła robotnicze, tzw. Cercles catholiques d'ouvriers⁶⁵. Miały one jednak wyraźny charakter organizacji patronalnej, której podstawową zasadą działania była asymetria stosunków społecznych między patronem a pozostałymi członkami związku⁶⁶.

Ideą katolickiego korporacjonizmu przedstawił w 1848 r. przez bpa Kettelera zainteresowano się również w Austrii. Jej zwolennikiem był K. von Vogelsang, uczeń Kettelera, który — podobnie jak jego nauczyciel — zauważył oderwanie życia społecznego od zasad religii. Podobnie jak wymienieni powyżej zwolennicy korporacjonizmu. K. von Vogelsang również podkreślał wartość i znaczenie katolickiej rodziny dla rozwoju życia indywidualnego i społecznego. W jego zamyśle korporacje powinny swoim zasięgiem być wyłączną formą organizacji grup pracowniczych oraz powinny pełnić także rolę jednostek organizujących produkcję i w związku z tym powinny dysponować środkami produkcji.

* * *

Koncepcja korporacjonizmu katolickiego opiera się na idei solidaryzmu społecznego, czyli na takiej koncepcji stosunków społecznych, która zakłada, że każda warstwa wieloklasowego społeczeństwa żyje z innymi klasami w stanie współzależności,

⁶⁴ Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, 60-62.

⁶⁵ J. Montreuil, *Histoire du mouvement ouvrier en France*, Paris 1947, 410 η.

⁶⁶ Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka, zagadnienia społeczno-moralne*, Lublin 1978, 313.

współodpowiedzialności i ładu społecznego. **Ketteler** przeciwstawił sile kapitału przemysłowców silne organizacje robotnicze, **Vogelsang** akcentował rolę państwa jako instytucji gwarantującej właściwe stosunki między klasami i zapewniającej robotnikom odpowiednie pozycje społeczne. **De Mun** podkreślał najwyraźniej patralistyczną postawę bogatych, a **ks. Hitze** realizował nawet układ takich stosunków społecznych w organizacji **Arbeiterwohl**, który mógł wydawać się za niemożliwy do realizacji, chociaż zarząd związku pozostawał w przyjaznych stosunkach ze swymi członkami.

Wszyscy przedstawiciele nurtu korporacyjnego opierając się na wspólnych tezach, do których należą: odrzucenie z pobudek religijnych koncepcji walki klasowej, walka z dechrystianizacją, podkreślanie osobistej godności każdego członka społeczeństwa, a szczególnie robotnika, akcentowanie roli nauki Bożej w życiu społecznym i jednostkowym oraz niezaprzeczalnej roli rodziny w procesie budowania ładu społecznego, a w sferze socjalnej dążenie do sprawiedliwości społecznej.

VI. NURT SPOŁECZNO-POLITYCZNY

Każdy z omawianych wcześniej nurtów katolickiej działalności społecznej dążył do rozładowania napięcia międzyklasowego za pomocą wskazań wynikających z Ewangelii, natomiast nurt o akcentach politycznych nie miał jednolitego charakteru. Tworzyły go m.in. określone związki katolików, generalne zjazdy katolików, które w Niemczech od 1848 r. miały za zadanie m.in. manifestację wiary „na zewnątrz”, Klub Katolicki oraz założone na przełomie 1870/71 r. Centrum o wyraźnych cechach katolickiej partii politycznej (pierwszej w Europie)⁶⁷. Ogólnie rzecz biorąc, można by wskazać, że wyróżniony tu nurt działalności Kościoła stawiał sobie dwa cele: ugruntowanie świadomości religijnej jednostki oraz zdobycie większego znaczenia politycznego katolików przez wyraźne i masowe manifestowanie obecności „na zewnątrz” w łonie społeczności państwowej, co miało mieć wymierny wpływ na funkcjonowanie Kościoła katolickiego w państwie.

Początki nurtu o akcentach politycznych, będącego kolejną próbą podejmowaną przez przedstawicieli Kościoła katolickiego na rzecz rozwiązania kwestii socjalnej i zahamowania procesu dechrystianizacji, sięgają końca lat trzydziestych XIX w. Rozbudzenie, głównie przez szybko rozwijające się czasopiśmiennictwo wyznaniowe, świadomości religijnej katolików zamieszkujących prowincje kościelne Górnego Renu, Badeonii, Alzacji i Dolnej Nadrenii sprawiło, że zaczęli się oni domagać stworzenia jednolitej organizacji, która połączyłaby podejmowane dotąd działania. Efektem organizacyjnym tych dążeń było powołanie do życia 20 listopada 1838 r. w Kolonii **Klemens August Verein**⁶⁸. Związek postawił sobie za cel umacnianie świadomości religijnej oraz publiczne manifestowanie istnienia własnej, tj. katolickiej organizacji. Miały temu służyć religijne konferencje, dni skupienia połączone z wymianą doświadczeń religijnych, wspólne przyjmowanie Komunii św., wspólny udział w życiu parafialnym i wspólne obchodzenie określonych rocznic związanych z historią Kościoła powszechnego, lokalnego lub uroczystości wewnątrzorganizacyjnych. Postanowiono również wybudować pomnik arcybiskupowi Kolonii **Klemensowi-Augustowi** Droste von Vischering, który był bohaterem o wolność Kościoła i znany był ze swego sprzeciwu wobec kwestii małżeństw cywilnych. Inicjatywa wybudowania pomnika była właściwie bezpośrednim powodem założenia związku. Związek rozwijał się stosunkowo powoli (w 1846 r. liczył 200 członków), lecz stał się organizacją widoczną na tle protestanckiego społeczeństwa i niesprzyjającego klimatu administracyjno-politycznego tworzonego przez czynniki rządowe.

Analogiczne organizacje katolickie powstawały równocześnie szczególnie w Nadrenii, które w nurt swej działalności wciągały stosunkowo liczne rzesze katolików. Repre-

⁶⁷K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieża (1789-1968)*, Warszawa 1971, 36.

⁶⁸J. B. Kissling, dz. cyt., B. i, 140.

zentuują one te same **idee** co związki koloński. Katolicki ruch o cechach politycznych rozwinął się także w prowincji kościelnej Górnego Renu i Badonii, gdzie powstała nowa organizacja tego typu o nazwie Katholischer Verein für Baden, który był silnie popierany przez **arcybiskupa** Hermana Vicariego. Działalność związku przyczyniła się do uświadomienia wśród katolików, że nawet w warunkach diaspory istnieje możliwość zorganizowania życia religijnego i że związki katolickie łatwiej i skuteczniej mogą bronić katolików w państwie o **administracyjnej** dominacji protestanizmu.

Prawie w tym samym czasie w Monachium członkowie byłych Görres Gesellschaft powołali do istnienia Verein für Konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit für Bayern. Dzięki zdecydowanemu realizowaniu celu, aby wiarę katolicką obok protestanckiej traktowano na równi w życiu społecznym, związek bawarski rychło stał się katolicką **centralną** organizacją, do której przyłączyły się inne organizacje lokalne. Związek, co było nowym sposobem działalności w katolickim ruchu społecznym o akcentach politycznych, pisał oficjalne postulaty do **frankfurckiego** Zgromadzenia Narodowego, domagając się wolności zrzeszeń religijnych, autonomii przy obsadzaniu stanowisk kościelnych, wolności w kościelnym nauczaniu religii i głoszeniu kazań oraz autonomii w **zarządzaniu** fundacjami kościelnymi.

Podobny charakter miało także czasopismo katolickie o nazwie „Caputran — zwanglose Blätter von Freiheit und Freunde”, które stało się ośrodkiem **działania** społeczno-politycznego w Badonii. Założył je w 1847 r. profesor prawa we Fryburgu, dr Franz Buss. Organ ten, walczący o prawa swobodnego realizowania misji duszpasterskiej Kościoła, wydawany był we Fryburgu i ukazywał się do 1852 r. Pismo było adresowane wyłącznie do wykształconych katolików i stawiało sobie za zadanie wprowadzenie ich w zagadnienia istotne dla Kościoła, społeczeństwa i narodu. Dzięki temu czasopismu Fryburg stał się silnym ośrodkiem myśli **społeczno-politycznej**, do którego należeli przeważnie duchowni **posiadający** obok wykształcenia teologicznego jasną świadomość poczucia obowiązku walki o wolność Kościoła w Niemczech oraz walki o równouprawnienie polityczne katolików. Z Fryburga wywodzi się cały szereg duszpasterzy o nowej formacji **duchowej**, działających w duchu odnowy religijnej i **społecznej**. W odnowie tej podstawową sprawą było przestrzeganie zasad ewangelicznych, silny związek katolika z Kościołem oraz dążenie — wyrażane różnymi sposobami — do przywrócenia Kościołowi w Niemczech należynej mu rangi społeczno-politycznej. Członkowie ośrodka fryburskiego byli przekonani, że bez pomocy Kościoła katolickiego rozwiązanie spraw społeczno-politycznych oraz religijnych jest niemożliwe. Dowartościowanie Kościoła, przedstawianie jego działalności na łamach prasy, zwracanie się z petycjami do władz politycznych, dostrzeganie i propagowanie wszelkich wysiłków podjętych przez inne kościelne organizacje działające w różnych miejscowościach uznawali za sprawę najważniejszą. Społeczna myśl Kościoła miała stać się w ten sposób aktywnym czynnikiem rozwiązywania ówczesnych problemów społecznych i **politycznych**.

Rok 1848 ze swoimi hasłami wolnościowymi pobudził również katolików do działania pod hasłem: „Wolność dla **Kościoła**”. Pod tym hasłem w wielu miastach niemieckich zaczęli gromadzić się duchowni i świeccy, chcąc wywalczyć dla Kościoła prawo swobodnego działania. Najsilniejszym ośrodkiem **tego** typu dążeń była Moguncja, a liderem był tam ks. kanonik Adam Lenning, wikariusz kapituły biskupa W. E. Kettelera⁶⁹. Razem z gronem 24 przyjaciół w marcu 1848 r. założył on Piusverein für religiöse Freiheit. W nazwie związku celowo umieszczono imię papieża Piusa IX, który — **wyniesiony** 16 czerwca 1846 r. na Stolicę **Apostolską** — **wprowadził** w państwie kościelnym polityczne reformy, przez co cieszył się popularnością daleko poza granicami Włoch. Na zebraniu konstytucyjnym (około 300-400 obywateli Moguncji) wybrano na przewodniczącego Piusvereinu ks. A. Lenninga. Zadaniem związku było wywalczenie wolności Kościołowi katolickiemu w państwie niemieckim, przynajmniej w takim zakresie, jakim cieszył się nią kościół protestancki. Piusverein wydał natychmiast odezwę, w której domagał się przede wszystkim wolności sumienia, pracy, głoszenia słowa Bożego, zrzeszania się, twierdząc, że prawa te należą się wszystkim. Moguncja dzięki energicznej pracy

⁶⁹ LThK, B.6,486; J.B. Kissling, dz. cyt., 201.

ks. Lenninga została centralą dla całej diecezji. 18 kwietnia 1848 r. Piusverein w Moguncji ogłosił swoje **podstawowe** żądania kościelno-polityczne: rozdział Kościoła od państwa i ostre rozgraniczenie dziedziny politycznej od kościelnej w działaniu administracji. **Urzeczywistnienie** tych zasad miało przyczynić się do przywrócenia ładu społecznego nie tylko w stosunkach między klasami społecznymi, ale również w kontekście osobistych współzależności ludzi. W ten sposób **postulaty** domagające się równości wszystkich wyznań wobec prawa, bezwarunkowej wolności sumienia, autonomii Kościoła w administrowaniu dobrami kościelnymi, nienaruszalności dóbr kościelnych i dotacji, wolności głoszenia słowa ewangelicznego były uważane przez Piusverein za podstawowe warunki zapewniające skuteczność działań w sferze zachowania ładu społecznego i politycznego. Filialne organizacje Piusvereinu rozwijały się szybko, znacznie szybciej od Związku **Klemens-Augusta** i posiadały kontakty ze stowarzyszeniami działającymi w Hesji, Wirtembergii, Badenii i na Śląsku, a także w Hanowerze, Bawarii, Tyrolu i Austrii. Niektóre z filii Związku Piusa do swej zwykłej działalności **statutowej** dołączyły takie działania, w efekcie których zakładano biblioteki katolickie, związki czeladnicze, konferencje św. Wincentego à Paulo oraz stowarzyszenia żeńskie. Charakter tych poczynań pozwala stwierdzić, że Piusverein oparł swoją działalność na szerokiej bazie działań społecznych, dla której pozyskano wielu **czynnych** i ofiarnych członków.

Równoległe z działalnością Piusvereinu rozwijała się oryginalna działalność jedynej w swoim rodzaju organizacji o nazwie Katholischer Klub⁷⁰. Utworzyła go w dniu 14 czerwca 1848 r. we Frankfurcie n. **Menem**grupa ok. 70 osób katolickich do parlamentu frankfurckiego. Wśród założycieli byli: Melchior von **Diepenbröck**, kardynał wrocławski, biskupi: Müller z Moguncji, **Sedlak** z Kulm, **Geritz** z **Ermland**, **J. Döllinger** — profesor teologii, **W. E. Ketteleri** wielu innych. Klub nie był polityczną partią, ale pozaparlamentarnym związkiem wyznaniowym, który stawiał sobie za cel wywalczenie swobody działania dla Kościoła w Niemczech, a tym samym wzrost **jego** znaczenia politycznego. Klub Katolicki zakładał, że wzrost znaczenia społeczno-politycznego Kościoła i jego wyznawców jest niejako pierwszym **etapem** rozwiązania kwestii społecznej w księstwach niemieckich. Spełnienie oczekiwań społecznych w tej kwestii miało pozwolić w przyszłości na zajęcie się kwestią społeczną w jej węższym zakresie, tj. sprawą robotników.

Klub Katolicki **okazał** się związkiem ekskluzywnym ze względu na godności i stanowiska piastowane przez członków. Dzięki temu **stworzono** płaszczyznę porozumienia w sprawach **kościelno-państwowych**. Przejawem działalności Klubu były **m.in.** liczne petycje kierowane pod adresem władz państwowych. Do stycznia 1849 r. Klub wniósł ok. 1140 petycji⁷¹.

W tym czasie sytuacja Kościoła katolickiego w księstwach niemieckich była bardzo trudna. Niektórzy biskupi odbywali karę więzienia za swe przekonania i działalność. W wielu regionach Niemiec i prowincjach kościelnych biskupi mieli tylko ograniczoną władzę posługiwania duszpasterskiego. Wierni, posiadając rozbudowaną świadomość religijną, oczekiwali bardziej stanowczych działań ze strony Kościoła i duchowieństwa. Nadzieje ich miały się jednak dopiero zrealizować z chwilą utworzenia corocznych zjazdów przedstawicieli wszystkich ośrodków katolickich w Niemczech, które nazwano „Katholikentage”. Stały się one instytucją, przez którą katolicy manifestowali swą obecność w państwie, oraz organem koordynującym cały szereg licznych poczynań Kościoła podejmowanych w celu osiągnięcia większego znaczenia katolików i Kościoła na forum państwa.

Okazją do zorganizowania Katholikentagów stało się wmurowanie kamienia węgielnego katedry budowanej w Kolonii. Na tę uroczystość przybyli członkowie Związku **Klemensa-Augusta** oraz wielu oddziałów lokalnych Piusvereinu z kraju i z zagranicy. Na ich wspólnym posiedzeniu przyjęto uchwałę urzędzenia zjazdu wszystkich kato-

⁷⁰ J. B. Kissling, dz. cyt., 214.

⁷¹ Cyt. za: J. B. Kissling, dz. cyt., 219. Zdaniem tego autora pod 1140 petycjami podpisało się 273 135 osób, co nie pozostało bez wpływu na parlament.

lickich organizacji mających na celu wywalczenie wolności działania Kościoła w Niemczech. Chodziło o wspólny zjazd i naradę wszystkich organizacji działających pod różnymi nazwami, w różnych regionach kraju, ale mających w statucie sformułowane cele: osiągnięcie wolności Kościoła i podniesienie znaczenia **polityczno-społecznego** wiernych, a przez to także zachowanie ładu społecznego. Wydano wspólną uchwałę, mocą której powstała nowa organizacja centralna, łącząca przedstawicieli wszystkich katolickich związków niemieckich w całość, o nazwie Katholische Verein Deutschlands. Powstanie jej poparli wszyscy członkowie Klubu Katolickiego oraz delegaci frankfurckiego Zgromadzenia Narodowego, będący na tym zjeździe. Świadczyć to może dodatkowo o wysokiej randze społecznej zjazdu kolońskiego. Utworzenie tego związku (w dniach 3-6 października 1848 r.) miało decydująco zaważyć na kierunkach działalności teoretyczno-praktycznej katolicyzmu **społeczno-politycznego** w Niemczech⁷². Katolicki Związek Niemiec zobowiązał się do corocznego organizowania generalnego zebrania. Obowiązek aktywnego udziału w zebraniu spoczywał na wszystkich delegatach i zaproszonych przez nich gościach. Miejsca przyszłych zjazdów miały być tak **dobierane**, aby delegaci określonych prowincji Niemiec mieli dogodny sposób przyjazdu. W taki sposób na szerokiej bazie organizacji i poczynań katolicko-społecznych powstała instytucja „Katholikentage” (Dni Katolika), które z nielicznymi przerwami zwoływane są po dzień dzisiejszy⁷³.

Głównym zadaniem Katolickiego Związku Niemiec były działania na rzecz większej wolności Kościoła w sferze duszpasterskiej. Zabiegano o wolność nauczania religii, wychowania, kształcenia i doskonalenia **religijno-moralnego** oblicza społeczeństwa. Starano się rozbudować i podtrzymywać wartości chrześcijańskie w życiu publicznym społeczeństwa. Związek podjął działalność w kierunku łagodzenia napięć społecznych, które były spowodowane ciężką sytuacją socjalną zwłaszcza robotników. Starano się łagodzić i uzdrawiać zarówno przyczyny, jak i skutki tego zła społecznego. W tym celu Związek występował np. z poparciem **prawa** do swobodnego zrzeszania się. Utworzenie centralnego związku religijnego, obejmującego swoim działaniem wielkie państwo niemieckie, zostało przyjęte z zadowoleniem zarówno przez papieża Piusa IX pismem z dnia 27 marca 1849 r., jak i episkopat niemiecki.

W pierwszej fazie rozwojowej Katholikentage najmniej akcentowały kwestie wolności Kościoła i wolności tworzenia oraz rozbudowywania organizacji kościelnych. Wiele zrzeszeń katolickich, powołanych w celu udzielenia pomocy w rozwiązywaniu konkretnego zagadnienia społecznego, zostało zorganizowanych na Katholikentagach. Były to m.in. Stowarzyszenie św. Bonifacego, Katolickie Stowarzyszenie Sztuki, Towarzystwo św. Boromeusza, Towarzystwo Misyjne. Centralnym punktem każdego zjazdu katolików były zawsze **aktualne** sprawy związane z działalnością Kościoła. Już na pierwszym zjeździe poruszono kwestię **socjalną**. Referował ją wówczas biskup Moguncji **Ketteler**. Wystąpienie Kettelera opisano **wyżej**, przy omawianiu ruchu korporacyjnego. Aczkolwiek już na I Katholikentagu w 1848 r. podjęto decyzję, aby na zebraniach nie omawiać spraw politycznych — w ten sposób **instytucja** ta, u podstaw której legły akcenty polityczne, odcinała się od polityki — to jednak na Katholikentagu w Aachen w 1862 r. sformułowano wytyczne dotyczące postaw wierzących wobec polityki państwa, a okres **kulturkampfu** spowodował, że sprawy polityczne nie były problemami marginesowymi w trakcie obrad. W latach dziewięćdziesiątych XIX w. poruszono po raz pierwszy sprawy **chłopskie**.

Dzięki prawie corocznym Katholikentagom umocniono świadomość religijną społeczeństwa, uregulowano wiele spraw kościelnych, chrześcijańskiej szkoły, rozwoju wyznaniowej prasy, organizacji charytatywnych itp. Organizowanie Dni Katolika przyjęło się również za granicą od 1864 r. w Szwajcarii, w Belgii, od 1874 r. we Włoszech, a w Hiszpanii i Francji od 1889 r. Dużym osiągnięciem Dni Katolika był ich charakter misji świeckich (uzupełniały parafialne misje ludowe). Przyczyniały się do podwyższenia autorytetu Kościoła i papieża. Zjazdy zjednoczyły wysiłki katolików w krajach **niemie-**

⁷² J. B. Kissling, dz. cyt., 241 n.

⁷³ LThK, B. 5, 901.

ckich oraz w Europie. Ukierunkowały i ujedynociły wysiłki podejmowane przez katolików.

Z historią katolickiego nurtu społecznego o akcentach politycznych związane jest także nazwisko L. Windthorsta, którego sam Leon XIII nazwał „najbardziej znaczącym katolickim politykiem walczącym o prawa Kościoła w okresie ważnym dla religii chrześcijańskiej i dobra powszechnego”⁷⁴.

Swoją karierę społeczno-polityczną Windthorst rozpoczął w 1851 r., kiedy objął urząd ministra sprawiedliwości w Hanowerze, będąc jedynym katolikiem piastującym tak wysokie stanowisko. Od 1852 r. zaczął pisać artykuły do czasopisma „Deutsche Volkshalle”, które ukazywało się w Kolonii i było organem katolików Nadrenii. Sprawa, do której Windthorst najczęściej powracał na łamach tego czasopisma, dotyczyła polepszenia warunków materialnych ludności **katolickiej**, szczególnie robotników, oraz podniesienia znaczenia politycznego katolików niemieckich. Kiedy po artykule ogłoszonym w „Gazecie Kolońskiej” w czerwcu 1870 r., którego autorem był dr Piotr Reichersprenger, utworzono katolicką, niemiecką partię Centrum (Zentrumsfraktion) reprezentującą zasady prawa i moralności chrześcijańskiej, Windthorst wszedł w skład jej zarządu⁷⁵. Programem Centrum było zapewnienie wolności i samodzielności Kościołowi katolickiemu oraz uczynienie religii katolickiej podstawą życia publicznego i prywatnego. Reakcją na powstanie Centrum były represje wobec środowisk katolickich i Kościoła, podjęte przez narodowych liberałów i kanclerza Bismarcka osobiście⁷⁶. Walkę z Kościołem i katolicyzmem nazwano „walką o kulturę” (Kulturkampf). Kulturkampf zamiast złamać siły Centrum, spotęgował je do tego stopnia, że już w 1881 r. w parlamencie II Rzeszy uzyskało ono 25% miejsc. Windthorst, działając w Centrum, ujawnił znakomite przymioty parlamentarzysty, które uczyniły go jednym z głośniejszych katolickich mężów stanu w XIX w. Sprzeciwił się uchwaleniu wielu ustaw, które godziły w interes Kościoła (m.in. ustawie o nadzorze państwa nad szkołami katolickimi, wypędzeniu jezuitów z Niemiec, dotyczącej kształcenia kleru i poddawania jego działalności ścisłej kontroli administracyjnej państwa, internowania albo wydalenia duchownego, sekularyzacji majątków kościelnych).

Po wyborach do Reichstagu 30 lipca 1878 r., kiedy Centrum otrzymało jeszcze więcej głosów, Windthorst z parlamentarnej defensywy przeszedł do ofensywy, skutkiem czego liberałowie jako grupa parlamentarna utracili wpływy. Windthorst skoncentrował od tego momentu swoją uwagę na zabieganiu o rewizję tzw. ustaw majowych, ustanowionych przez Bismarcka, które drastycznie ograniczały realizację misji duszpasterskiej Kościoła w Niemczech. Wyliczył przy tej okazji ogół szkód, jakie poniósł Kościół w Niemczech w okresie **kulturkampfu**. Okazało się wówczas, że 1880 placówek duszpasterskich, w tym 100 parafii, nie miało swego administratora, a 601 parafii było całkowicie pozbawionych opieki **duszpasterskiej**. Pół miliona katolików pozbawionych było regularnej opieki kapłańskiej. Na skutek wystąpienia parlamentarnego Windthorsta w 1882 r. zaczął się proces powolnego uchylania ustaw godzących w działalność Kościoła⁷⁷.

Windthorst był również **znakomitym** politykiem społecznym. Już w 1872 r. oświadczył, „że zagadnienia socjalne są niezmiernie poważne i należy zająć się nimi gruntownie”⁷⁸. Odtąd stale odwoływał się do obowiązku wszystkich ugrupowań parlamentarnych zajęcia się sprawami robotniczymi, które — jego zdaniem — „nieubłagane, z dnia na dzień, wymagają **rozwiązania**”⁷⁹. 9 marca 1877 r. przedstawił w parlamencie swój kompleksowy projekt ustawy o ochronie robotników. Przewidywał on bardziej skuteczną ochronę religijno-moralną życia robotniczego, święcenie niedzieli jako dnia pańskiego, dowartościowanie społeczne rzemieślników, rozszerzenie przepisów prawnych, które zakazywałyby zatrudnienia w zakładach wytwórczych dzieci poniżej 14 roku

⁷⁴ E. Hüsgen, dz. cyt., 77.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ J. Krasuski, *Kulturkampf*, Poznań 1963, 16n.

⁷⁷ E. Hüsgen, dz. cyt., 172-190 oraz 215 n.

⁷⁸ Tamże, 252.

⁷⁹ Tamże.

życia, ustalenie sądów rozjemczych między przedsiębiorcą a robotnikiem, zaostrezenie przepisów zezwalających na prowadzenie szynków. Prawie w całości program Windthorsta pokrył się z programem społecznym Kettelera z 1848 r. Mógł więc Windthorst 14 marca 1890 r. publicznie skonstatować, że Centrum w swej pierwszej fazie działania było autentyczną siłą napędową reform socjalnych. Działalność Centrum doprowadziła do tego, że ustawodawstwo socjalne w Niemczech w 2. połowie XIX w. było najbardziej postępowe w całej Europie. Działalność Windthorsta przypadła na okres, w którym chcąc działać politycznie w duchu katolickim, trzeba było mieć wiele odwagi cywilnej i głębokie przekonanie o słuszności nauki Kościoła. W wyniku działań Windthorsta Kościół w Niemczech umocnił swą jedność wewnętrzną i wzmógł działania na rzecz rozwiązania kwestii socjalnej i zachowania ładu społecznego.

Ważną rolę w opracowaniu ustaw socjalnych za panowania Wilhelma II w Niemczech odegrało również stowarzyszenie o nazwie Volksverein für das katholische Deutschland. Zostało ono założone w 1890 r. przez wspomnianych poprzednio przedstawicieli patronalizmu katolickiego, kierownika Arbeiterwohl — Franza Brandta, ks. Franza Hitzego i przy aktywnym współudziale Ludwiga Windthorsta. Volksverein był główną organizacją propagującą katolickie myśli społeczno-reformatorskie. Organizacja wychowywała swych członków na „dobrych katolików” i „dobrych obywateli”. Prowadziła również działalność szkoleniową metodami charakterystycznymi dla nurtu katolicyzmu społecznego o akcentach politycznych; należą do nich: pogłębianie świadomości religijnej, przez dokształcanie się w wierze, manifestacja katolickich uczuć i siły organizacyjnej, przepływy udział w obchodach katolickich świąt oraz uroczystości lokalnych i o zasięgu powszechnym, pisanie petycji do władz państwowych w sprawach o istotnym znaczeniu dla działalności Kościoła, prowadzenie różnego typu akcji (m.in. zebrania, akademie, wieczory pamięci) na rzecz przywrócenia właściwej roli społecznej ludności katolickiej w Niemczech, poddawanej w czasie kulturkampfu rozmaitym ograniczeniom. Volksverein posługiwał się hasłami Kettelera w rozwiązywaniu kwestii socjalnej, domagając się przeniknięcia wszystkich dziedzin życia społecznego ideami chrześcijańskimi. Siedziba tego związku mieściła się w München-Gladbach. Kiedy funkcję przewodniczącego pełnił ks. Franz Hitze, organizacja stała się centralą wyznaczającą kierunek katolickiej polityki społecznej. Zmierzała ona do wypracowania ustawodawstwa socjalnego w duchu katolickim, doskonalenia reform społecznych mających na celu rozwiązanie kwestii społecznej⁸⁰.

* * *

Sumując należy stwierdzić, że nurt społeczno-katolicki o cechach politycznych powstał i rozwijał się przede wszystkim w Niemczech. Był wynikiem działania silnych ośrodków katolickiej myśli społecznej szczególnie w Moguncji, która była ośrodkiem takich organizacji, jak Piusvereine i August-Klemenze Vereine. Zdołały one wykształcić wielu liderów akcji katolickiej, zmierzającej do zaakcentowania swej wyznaniowej obecności na forum społeczności lokalnych i państwowych. Podobnie jak to uwidacznia się w nurcie korporacyjnym, ośrodki katolickiej myśli społeczno-politycznej działały w warunkach diaspory. Były one uzupełniane przez oryginalną działalność Katholikentagów oraz jedynej wtedy w Europie katolickiej partii Centrum, będącej stosunkowo skuteczną siłą walczącą o prawo do wolności dla Kościoła katolickiego w Niemczech. Nurt o akcentach politycznych łącznie z nurtem korporacyjnym stanowią zwrotny etap w dziejach katolickiej myśli społecznej i społecznej działalności Kościoła w XIX w., ponieważ przedstawiciele Kościoła od obrony własnych pozycji przeszli do ofensywy. Nie wyprzedzając faktów historycznych, uporczywie dążyli do przeniknięcia istniejących struktur duchem ewangelicznym, proponując przy tym własne rozwiązania, do współdecydowania w sprawach istotnych dla całej społeczności państwowej, a więc także i dla katolików. Efektem scharakteryzowanej wyżej działalności były nie tylko utrzymanie i obrona społecznej i politycznej pozycji Kościoła, ale także wzrost jego znaczenia w różnych dziedzinach życia społecznego. Rozwinęło się także czasopiśmiennictwo społeczno-po-

⁸⁰ *Der Grosse Herder*, B. 12, Friburg 1935, 456.

lityczne, zaangażowanie w dyskusję, m.in. nad sposobem rozwiązania kwestii społecznej. Okazało się również, że nawet w warunkach diaspory — poprzez zaangażowanie w strukturach politycznych wybitnych jednostek reprezentujących interesy Kościoła — można w skuteczny sposób oddziaływać na kształt ustawodawstwa państwowego i tworzyć przychylną dla Kościoła i jego inicjatyw opinię publiczną. Wielu przedstawicieli tego nurtu wpłynęło także na powstanie integralnego modelu społecznej działalności Kościoła w XIX w., łączącego się ściśle z ogłoszoną w 1891 r. przez Leona XIII encyklikę *Rerum Novarum*. Był to kolejny ważny etap w społecznym działaniu Kościoła i rozwoju katolickiej nauki społecznej, zmierzający do przywrócenia ładu społecznego opartego na zasadach religijnych. W tym zakresie Kościół miał wciąż wiele jeszcze do zdziałania. Encyklika *Rerum Novarum* łączy się także ze skrytalizowaniem zasad dziewiętnastowiecznej doktryny społecznej Kościoła, stanowiącej podstawę dla działań podejmowanych przez różnorodne powstające w XIX wieku organizacje katolickie.

VII. MODEL INTEGRALNY — *RERUM NOVARUM*

Szybko rozwijającą się przemysł oraz związana z tym urbanizacja stworzyły w XIX w. nowe problemy społeczne. Pogłębiającej się moralnej i ekonomicznej pauperyzacji proletariatu towarzyszyła dechrystianizacja. Kwestia społeczna, która w tym okresie przybrała formę przede wszystkim kwestii robotniczej, zawierała w sobie zatem nie tylko pierwiastki socjalne, ale również i religijne. Kościół, chcąc być obecnym we współczesnym świecie i nadal skutecznie spełniać misję powierzoną mu przez Chrystusa, musiał podjąć nowe, adekwatne do sytuacji działania na rzecz rozwiązania kwestii socjalnej. Musiały to być metody i środki nie tylko o charakterze religijnym, ale i społecznym, a także społeczno-politycznym. Taka bowiem była istota kwestii społecznej w XIX wieku. Historiokatolickiego myślenia i działania społecznego jest historią coraz głębszego rozumienia istoty kwestii społecznej. Na przestrzeni prawie wieku dostrzeżono, że nie jest ona tylko sprawą zmniejszonej pobożności i dechrystianizacji ani też problemem „pustego żołądka”, ale obejmuje sobą obydwie te aspekty i że trzeba do nich dołączyć także konieczność — opartych na zasadach religijnych — reform strukturalnych. Przyjęty tutaj sposób analizy rozwoju katolickiego myślenia i działania społecznego, wyodrębniający jego główne nurty, pozwala — jak sądzę — na uchwycenie dynamiki tego procesu dziejącego się w ramach Kościoła. Pozwala on także na dostrzeżenie powstałych zrębów i krystalizowania się zwartego systemu katolickiej nauki społecznej i leżące u jej źródła doktryny społecznej Kościoła. Jak zaznaczono na wstępie, wyodrębnienie wielu nurtów katolickiej myśli i działalności społecznej służy jedynie lepszemu zorientowaniu się w charakterze tej myśli i działalności. W praktyce życia społecznego przedstawione nurty czy sposoby rozwiązania kwestii społecznej zajął się, przenikały i wzajemnie warunkowały. Można przyjąć, że u podstaw dążeń Kościoła do rozwiązania kwestii społecznej tkwiła antropologia chrześcijańska, traktująca o godności wszystkich ludzi i potwierdzająca ich równą wartość.

W klimacie nieubłaganej konkurencji egoizmu społecznego oraz szerzącego się materializmu praktycznego i światopoglądowego centrum owych zmian stanowił człowiek, który jednak okazywał się być niechrześcijaninem. Wpływały na to struktury wielkoprzemysłowe, ograniczające do minimum czas na naukę i refleksję, wykorzeniając ludzi z ich dziedzictwa kulturowego i przemieszczając rodziny, co było nie do pogodzenia z chrześcijańskim życiem parafialnym. Było to najbardziej widoczne w sferach robotniczych we Francji. Kościół poczuł się tam zagrożony w skuteczności właściwego spełniania misji duszpasterskiej, dlatego zaczął się bronić. Obrona Kościoła widoczna jest jednak prawie w każdym nurcie, szczególnie zaś w tych, które historycznie mieszczą się w I. połowie XIX wieku. Okres ten nie trwał zresztą zbyt długo.

W kontekście działań społecznych można jeszcze zauważyć inne cechy charakterystyczne. Działania podejmowane przez Kościół, szczególnie do momentu wystąpienia biskupa Kettelera, wyraźnie preferowały jednostkę przed kapitałem i kolektywem. Klasycznym przykładem tego była duszpasterska troska o tzw. udzielenie jałmużny. Również wiele wyspecjalizowanych organizacji stopnia parafialnego czy posiadających

większy zasięg działania kierowało swoją uwagę na jednostkę ludzką. W nurcie ascetycznym będzie to przede wszystkim opuszczone i biedne dziecko robotnika. Do tej samej kategorii troski Kościół można zaliczyć organizację troszczącą się o robotników, tj. Towarzystwo św. Józefa. Reguła napisana przez hr. de Noailles dla Zakładu św. Mikołaja, zawierająca około tysiąca przepisów ascetycznych, adresowana była wyraźnie do jednostki ludzkiej. Przykładów takich można by przedstawić o wiele więcej, szczególnie z terenu Francji. Działania Kościoła w rozwiązywaniu kwestii społecznej, zwłaszcza w pierwszym okresie, skierowane były na neutralizację społecznych skutków nędzy, mniej zaś uwagi zwracano na konieczność zmian strukturalnych, usuwających jej przyczyny. Nie można jednak nie docenić tych wszystkich działań Kościoła, które zrodziły się z dostrzeżenia grozy sytuacji, a które były próbą odpowiedzi na potrzeby czasów. Każdy z wyżej omawianych nurtów zawiera szereg różnych zaleceń, począwszy od wymagań, jakie stanowiły organizacje mające na celu pogłębienie religijności, a skończywszy na podjętych we Francji próbach utworzenia tzw. „kółek ciastkowych”. Obok tego organizowano jednak również konferencje wieczorowe i długie nabożeństwa, konferencje — monologi, były też wspólne zabawy, czytelnice, sale gier, ale także znane są rozwiązania inne: organizowanie zjazdów, które były manifestacjami, zawiązywanie organizacji patronackich, których patron był członkiem honorowym płacącym wysokie składki. Były związki obrony wiary, działające szczególnie w niekorzystnych warunkach diaspory, lokalnej nietolerancji; Ludwigo Windthorst może być przykładem samozaparcia i nieustępliwej dyplomacji, bezlitośnie wyszydzanej na łamach wielu gazet liberalnych. Inne były działania studenta Ozanama, który stworzył jedną z największych organizacji charytatywnych, swym zasięgiem obejmującą w stosunkowo niedługim czasie nie tylko Europę, ale i Stany Zjednoczone. Jeszcze innych, na przykład Leona Harmela i jego kolegę Franciszka Brandta nazywano „le bon père” — dobry ojciec. Autentyzm tkwiący chociażby tylko w różnorodności podejmowanych działań zdaje się nie ulegać wątpliwości. Zmieniły się również dotychczasowe formy duszpasterzowania. Jeszcze w XIX w. duszpasterz ograniczał swój zasięg działania do budynku kościelnego, stosunkowo rzadko wychodząc na teren parafii. W ciągu XIX w. budzi się świadomość konieczności opuszczenia zakrystii i wyjścia w teren⁸¹. W ten sposób zaczęły powstawać organizacje międzyparafiałne. Te „wyjścia w teren” były dla sprawy rozwiązania kwestii społecznej potrzebne i korzystne. Początkowo tylko liderzy tego ruchu porzucali nieaktualne już wówczas hasło, które kazało duchownemu raczej pozostawać w bezczynności niż popełnić przez nieostrożność błąd na nowej drodze działania. Zagrożone biedą materialną i moralną społeczeństwo⁸² chętnie też widziało w księdzu działacza, organizatora, prelegenta, mówcę, publicystę, a nawet pośła.

Część duchowieństwa, która czasem niechętnie stosowała się do przyjętych, tradycyjnych kanonów postępowania, czuła się odpowiedzialna za Kościół, za powierzony mandat zlecony przez Chrystusa. Poczucie odpowiedzialności za Kościół miało dwa oblicza: 1) negatywne, które polegało na tym, że mocno akcentowano działania polegające na ochronie praktyk religijnych u robotników, a które należało wykonywać w celu powrócenia do Kościoła tab zachowania wiary, 2) pozytywne — chodzi tu o podjęcie wszystkich możliwych działań w celu tworzenia nowych organizacji religijnych, mających na celii podniesienie stanu religijno-moralnego klasy robotniczej. W tej dziedzinie przyjęto sprawdzoną metodę misjonarzy katolickich, którzy głosząc idee Boże w wielu krajach, zapewniają najpierw tubylczej ludności podstawowe wyżywienie. Przykładem tej metody postępowania jest działalność we Francji Towarzystw św. Wincentego à Paulo oraz Towarzystw św. Wincentego Ksawerego. Ale im bliżej był wiek XX, coraz bardziej powszechne stawało się przekonanie, że obowiązek udzielania jałmużny powinien być poprzedzony spełnieniem wymogów sprawiedliwości społecznej. Miłosierdzie zaczęto traktować jako środek pomocniczy, a nie podstawowy, zapewniający sprawiedliwość.

⁸¹W. Gryziecki, *Duchowieństwo a socjalna kwestia*, Lwów 1902, 54; T. Trzciniński, *Praca społeczna częścią duszpasterstwa*, Poznań 1908, 7; E. Jaroszyński, *Leon XIII i demokracja chrześcijańska. Studium społeczne*, Kraków 1899, 3.

Wiązało się to zresztą bezpośrednio z samym rozumieniem ubóstwa; w latach 20. **ubiegłego** wieku pojęciem tym obejmowano głównie nędzę i zubożenie, później wprowadzono specyfikację tego pojęcia. Zaczęto rozróżniać **pauperyzm**, który pojmowano jako klęskę, która nagle spadła na pewną grupę i spowodowała jej nędzę, od ubóstwa, tj. naturalnego stanu ludzi po grzechu pierworodnym⁸². Już przedstawiciele patronalizmu, a jeszcze w większym stopniu przedstawiciele korporacjonizmu katolickiego (Ketteler, Hitze, Pesch, Vogelsang i in.) dostrzegali następny „rodzaj” biedy, w którą stoczyli się robotnicy. Była to tzw. nędza niezawiniona. Wynikała z niewłaściwej relacji pracy do kapitału. Wielu działaczy katolickich dążyło z tego powodu do zmiany ustawodawstwa oraz do głoszenia haseł okazywania miłosierdzia przez przedsiębiorców w ich własnych zakładach pracy.

W historii myśli społecznej i działania społecznego Kościoła można zauważyć jeszcze kolejny rys charakterystyczny — podejmowane wysiłki zmierzały do ugruntowania potrojnej władzy: ojca w rodzinie, majstra w zawodzie, Kościoła w społeczeństwie i państwie. Uznawano, że wzmocnienie wpływów tej władzy na wymienionych płaszczyznach przywróci zachwiany porządek społeczny. Teorie społeczne Le Playa i Charlesa Périna wręcz opierają się na rodzinie katolickiej. Wszystkie zresztą inne katolickie teorie rozwiązania kwestii społecznej traktują społeczeństwo na wzór rodziny. Więcej, domagają się, by rządziło się ono takimi prawami, jakie powinny funkcjonować w katolickiej rodzinie. Jałmużny udzielał „dobry” przedstawiciel jakiejś rodziny, czeladnik posiadał **zaufanego** majstra, który miał być dla niego dobrym ojcem. Patronów nazywano — jak to określono wyżej — „le bon père”; kapłan powinien być dobrym ojcem dla członków swojej parafii, korporacje powinny mieć w zarządach również przedsiębiorców, którzy powinni spełniać wymogi dobrego ojca w stosunku do swych dzieci. Nadto władza państwowa również powinna była się kierować motywami dobrego ojca przy rozstrzygnięciu decyzji społecznych.

W przeciwieństwie do liberałów i socjalistów Kościół określał swoją metodę działania nie jako mechaniczną, ale personalistyczną. W rozwiązywaniu kwestii społecznej Kościół przeniósł punkt ciężkości z aspektów gospodarczych, ekonomicznych, politycznych i społecznych na sprawy religijne. Oparł się tym samym na sztuce kierowania energią duchową, w niej upatrując siłę **zdolną** do zachowania ładu społecznego. Etapem wstępnym rozwiązania kwestii **społecznej** miała być odnowa moralna, wewnętrzna przemiana jednostki, która kierując się nakazami płynącymi z Ewangelii, powinna była stać się integralną częścią całego społeczeństwa i realizującego się w nim Kościoła. Proces dechrystianizacji uznawany był przez Kościół za największe nieszczęście dla człowieka i dla Kościoła. Przekonanie o tym widoczne jest w każdym nurcie działalności Kościoła, podejmowanym na rzecz rozwiązania kwestii **społecznej**.

Wszystkie nurty omawiane wyżej i podejmowane przez nie różnorakie działania **wskazują**, że katolicyzm **społeczny** nie przybrał jednolitej formy organizacyjnej. Rozprzestrzenił się nie tylko we Francji i Niemczech, ale i w innych krajach Europy. Po wystąpieniu Kettelera powstały jeszcze różne inne „szkoły” katolicyzmu społecznego, współpracujące z sobą bądź też polemizujące⁸³. W sumie stwarza to bardzo złożony i trudny do uporządkowania obraz katolicyzmu społecznego. Okazało się, że rozwiązanie spraw społecznych zgodnie z religią chrześcijańską nie jest sprawą łatwą i wymaga wszechstronnego przygotowania teoretycznego oraz praktycznego. Dlatego musieli dojsć do sytuacji, w której katolicyści społecznicy organizowali się w związki i ośrodki naukowe, by wspólnymi siłami wypracować oceny moralne ówczesnych procesów społecznych. Jedną z pierwszych inicjatyw tego rodzaju były zjazdy o charakterze międzynarodowym, organizowane przez J. Görresa. Potem w Niemczech temu celowi służyły od 1848 r. Katholikentage. W 1882 r. Leon XIII powołał **Komitet Studiów Społecznych**, który wypracował stanowisko katolickiej myśli społecznej w wielu sprawach⁸⁴. Kato-

⁸²Por. : Na u d e t, *Nasz obowiązek społeczny. Kwestie praktyczne etyki indywidualnej i społecznej*, Warszawa 1907, 13-16.

⁸³ Sytuację tę wyczerpująco przedstawia Cz. Strzeszewski (*Ewolucja katolickiej nauki społecznej*).

⁸⁴ S. Jarocki, dz. cyt., 229.

licki zjazd we Frankfurcie daje początek Komitetowi społeczno-politycznemu, który w 1883 r. wypracował tzw. tezy hajdzkie. Biskup szwajcarski Mermillod w 1884 r. powołuje do życia stałą instytucję zjazdów uczonych katolickich, które mają za zadanie wypracować plan reform społecznych. W ten sposób powstała tzw. Unia Fryburska, która opracowała wiele konkretnych zagadnień z katolickiej nauki społecznej. Ruch społeczny począł zataczać w Kościele coraz szersze kręgi. Pojawiły się też kwestie sporne, których nie można było nawet w Watykanie rozwiązać metodą natychmiastową. We Francji doszło jeszcze w 1890 r. do starcia i rozłamu między ośrodkiem nauki społecznej w Liège a szkołą w Angérs. Wymienione przyczyny skłoniły Leona XIII do wydania 15 maja 1891 r. pierwszej w dziejach Kościoła encykliki społecznej — *Rerum Novarum*, która zawiera syntetyczny zarys praw i obowiązków pracownika zgodnie z zasadami etyki katolickiej. Przedstawiony etap rozwoju katolickiego myślenia i działania społecznego — nazywany tu integralnym — łączył w sobie wszystkie wyróżnione aspekty kwestii społecznej. Kościół od działań nakierowanych na obronę swoich pozycji zagrożonych przez ekonomiczne i polityczno-społeczne procesy tego okresu przeszedł do działań ofensywnych, formułując model normatywny swego działania w świecie współczesnym, ukazując kierunki tego działania i dyrektywy odnoszące się do konkretnych przejawów obecności katolików w strukturach społecznych⁸⁵.

Encyklika *Rerum Novarum* ujmuje ówczesną społeczną sytuację robotników przez pryzmat oceny moralnej. Zagadnienie to okazuje się jednak być złożone z elementów ekonomicznych, społecznych, kulturowych i moralnych⁸⁶. Leon XIII wskazuje, że rozwiązanie kwestii społecznej opierać się musi na zasadach moralnych, w szczególności na zasadach sprawiedliwości i miłości. Głosi tezę solidaryzmu klasowego, który wyklucza walkę klas. Przeciwnie, należy dążyć do zmniejszenia różnic międzyklasowych i do harmonii społecznej poprzez upowszechnienie prawa własności⁸⁷. Papież przypomina naukę Kościoła o własności, zgodnie z którą każdy właściciel po zaspokojeniu słuszych potrzeb ma obowiązek z tytułu sprawiedliwości i miłości oddać na potrzeby społeczne nadwyżkę dochodu. Postulat ten należy uznać za warunek konieczny w realizacji klasowego solidaryzmu. W takiej mierze, w jakiej postulat ten jest możliwy do spełnienia, możliwa jest i realizacja idei klasowego solidaryzmu. Papież podkreśla oczywiście również, że osiągnięcie ładu społecznego nie zależy tylko od spełnienia chrześcijańskich obowiązków właścicieli kapitału. Musi też dążyć do ich uzupełnienia działalność charytatywna, do której powołany jest cały Kościół i każdy katolik z osobna. Akcji tej, opartej na miłości chrześcijańskiej, nie jest w stanie zastąpić żadna działalność prywatna ani publiczna, żadna najlepsza nawet ustawa ani żadne zarządzenie państwowe. Dlatego za ważny czynnik w rozwiązaniu tej kwestii uznano reformy społeczne.

Reforma społeczna powinna mieć na celu zmianę tragicznego położenia klasy robotniczej przez zapewnienie robotnikom takiej pracy i płacy które zapewniłyby ich rodzinom godziwe utrzymanie. Tym samym Leon XIII nawiązał do teorii głoszonej przez Kettelera i tzw. spizowego prawa płacy Lassalle'a⁸⁸. Spełnienie tego warunku zniweluje różnice klasowe, spowoduje wzrost produkcji i wzrost ogólnego dobrobytu. W związku z prawem własności Leon XIII, powołując się na Pismo Święte i na naukę św. Tomasza z Akwinu, dokonuje jej obrony przed zarzutami ze strony socjalistów. Obrona ta ujęta jest w formę pozytywnego wykładu katolickiej nauki o prawie własności prywatnej. W swym dowodzeniu Leon XIII wychodzi od stwierdzenia faktu naturalnego uprawnia człowieka do posiadania rzeczy na własność prywatną⁸⁹. Jest to zasada personalistyczna, która tym samym określa godność człowieka. Z takiego ujęcia wyciąga papież

⁸⁵ J. B. Schuster, *Die Soziallehre nach Leo XIII und Pius XI*, Friburg 1935, 20-25.

⁸⁶ J. Ozdowski, *Geneza historyczno-społeczna encykliki „Rerum Novarum”*, w: „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1972, z. 57, 15.

⁸⁷ *Die Kirche in der Gegenwart*, B. VI/2, 207-213.

⁸⁸ H. Oñck e η, dz. cyt., 278 η. — wyjaśnia obszernie istotę tzw. spizowego prawa pracy. Por. T. Trautwein, *Über Ferdinand Lassalle und sein Verhältnis zur Fichterschen Sozialphilosophie*, Jena 1913. Natomiast popularne ujęcie problemu prezentują: L. Kulczycki, *Lassalle Ferdinand*, w: *Encyklopedia nauk politycznych* pod red. E. Reymona, t. 3, Warszawa 1938, 488-489.

⁸⁹ *Rerum Novarum*, 3, 4, 30.

wniosek, że żadna instytucja nie może tego prawa człowiekowi odebrać. Z prawa naturalnego wyprowadzona została idea pomocniczości, zgodnie z którą państwo ma ochraniać mniejsze społeczności, takie jak rodzina, ale nie może zastępować ich w pełnieniu właściwych im funkcji, ani tych funkcji odbierać, ponieważ są one należne im z samej natury⁹⁰. Wiele natomiast dotychczasowych funkcji państwa, jak np. ochrona pracy, porozumienie między stronami w układzie pracy, Ojciec św. przypisuje kompetencji związków zawodowych. Na ten rodzaj organizacji robotniczej Leon XIII kładzie wielki nacisk. Dla dobra sprawy robotniczej organizacje te powinny opierać się na podłożu katolickim, gdyż tylko w takich związkach możliwe jest zabezpieczenie osobistego dobra moralnego i religijnego. Za główny cel katolickich związków robotniczych Leon XIII uważa nie tylko obronę własnych interesów stanowo-zawodowych, ale również takie działania, które stworzą różne instytucje zabezpieczające przed bezrobociem, kasy zapomogowe, na wypadek choroby, niezdolności, inwalidztwa. Konieczna jest też — wg Leona XIII — instytucja posiadająca szerokie uprawnienia, rozstrzygająca powstałe między pracodawcą a robotnikami spory. Papież sugeruje, by katolickie związki robotnicze posiadały statut niezależności od państwa, podkreślając oczywiste prawo stowarzyszania się, wynikające z prawa naturalnego.

Encyklika *Rerum Novarum* jest dokumentem dialogu papieża ze światem, którego troski i nadzieje szczegółowo rozpatrzył. Sama encyklika jest również owocem dialogu między różnymi nurtami i ośrodkami katolickiej myśli społecznej. Propozycje pozytywne Leona XIII zmierzają do rozwiązania kwestii robotniczej na zasadzie pluralistycznego działania Kościoła, państwa, organizacji robotniczych. Wartość encykliki polega właśnie na jej kompleksowym i perspektywicznym charakterze⁹¹. Miała ona wielkie znaczenie dla dalszego rozwoju katolickiej myśli społecznej na różnych płaszczyznach, m.in. charytatywnej, pomocy społecznej, w dziedzinie zawodowej i działalności politycznej. Sprecyzowała również stanowisko Kościoła zarówno w stosunku do kapitalizmu, jak i socjalizmu. Przez encyklikę Kościół przyznał państwu prawo do ingerencji w zakresie kwestii socjalnej, co sprzeciwiało się liberalnej zasadzie wolnej gry sił rynkowych. Niewątpliwą zasługą Leona XIII było skryształowanie społecznej doktryny Kościoła w odniesieniu do problemów społecznych przełomu wieków XIX i XX⁹².

VIII. SPOSOBY ROZWIĄZANIA KWESTII SPOŁECZNEJ NIE INSPIROWANE CHRZEŚCIJAŃSTWEM

Wspomniano już wcześniej o procesach społecznych i ekonomicznych, które stworzyły nowe i nie znane dotychczas, przynajmniej w tak szerokiej skali, problemy społeczne, zwłaszcza w odniesieniu do sytuacji socjalnej i politycznej krystalizującej się klasy robotniczej. Wynikiem tych procesów była m.in. postępująca laicyzacja życia zbiorowego i prywatnego, obejmująca przede wszystkim proletariat. Tworzyć się zaczęła także w pełni od Kościoła niezależna, a czasem wrogo wobec niego nastawiona, myśl społeczno-polityczna, której efektem były doktryny gospodarcze i polityczne zalecające przebudowę istniejących struktur społecznych na drodze rewolucji jako szczytowej formy walki klasowej. Tworzono nowe wizje ładu społecznego, nie opartego na religijnych zasadach miłości i sprawiedliwości.

Nie jest zamierzeniem tej pracy dokładna analiza tych kierunków i orientacji. Wykraczałoby to znacznie poza przyjęty temat. Pewne jednak uwagi w tej sprawie wydają się konieczne i potrzebne. Analizowana tu katolicka myśl i działalność społeczna i jej podstawy doktrynalne były bowiem uwikłane w całościowy kontekst kulturowy XIX w. Chcąc ją lepiej przedstawić i ocenić, trzeba również wskazać przynajmniej na ogólne jej odniesienie do innych działań podejmowanych na rzecz rozwiązania kwestii społecznej.

⁹⁰ Encyklika *Quadragesimo anno* (1931 r.) jest pierwszym dokumentem papieskim tej rangi, zawierającym zasadę pomocniczości (por. nr 79 i 80).

⁹¹ J. Ozdowski, dz. cyt., 15.

⁹² J. Schmidlin, *Papstgeschichte der Neuesten Zeit*, B. 2, München 1934, 369-378.

Wśród nich wyróżniają się zwykle trzy nurty myślenia i działalności społeczno-gospodarczej: liberalny, socjalistyczny i marksistowski. Nie są one wewnętrznie jednolite, niemniej jednak różne kierunki reprezentowane w ramach danego nurtu przyjmują pewne wspólne założenia i cele.

Liberalizm był programem społeczno-gospodarczym oraz politycznym opartym na dwóch podstawowych zasadach: nieskrępowanej wolności jednostki i własności prywatnej. W myśl tej **koncepcji** ani władza państwowa, ani inne organizacje publiczne nie mogą ograniczać swobody **działania jednostki**. O rozwoju stosunków gospodarczo-społecznych w społeczeństwie **decydują** przede wszystkim przedsięwzięcia gospodarcze poszczególnych **przedsiębiorców**. Liberalizm jako **program** społeczno-gospodarczy pojawił się już w połowie XVIII w., lecz okresem jego rozwoju był wiek XIX. Jest więc zjawiskiem dziejów nowożytnych. Powstał i rozwijał się przede wszystkim w **Anglii**, która była wówczas krajem najdalej posuniętym na drodze rozwoju kapitalistycznego przemysłu, co tworzyło sprzyjające okoliczności dla powstawania coraz silniejszej burżuazji zainteresowanej maksymalną swobodą w zakresie działalności gospodarczej. Liberalizm znalazł wielu zwolenników i w innych **krajach europejskich**, w tym także we Francji i w Niemczech. W koncepcjach liberalnych doszukać można się pewnych elementów **chrześcijańskich**, które **podkreślają** wolną wolę człowieka i jego wysoką godność osobistą. Liberalizm sięga swymi korzeniami w myśl oświeceniową. Bentham nawiązywał do Helwecjusza, a jedną z inspiracji **Smitha** był fizjokratyzm, który zakładał istnienie porządku naturalnego i praw rządzących życiem gospodarczym, rozciągających się także na całe życie społeczne. Przekonanie to skłoniło fizjokratów do żądania usunięcia monopolu w obu obszarach handlowych: wewnętrznym i zagranicznym.

Zwolennicy liberalizmu domagali się wprowadzenia wolności pracy oraz ograniczenia roli państwa tylko do zapewnienia swobody i bezpieczeństwa. Lapidarnymi hasłami liberalizmu są: „własność, bezpieczeństwo, wolność”. Ewolucja stosunków społeczno-gospodarczych w pierwszej **połowie XIX w.** sprzyjała realizacji hasła liberalizmu. Zastąpiła swoboda przesiedlania się ze wsi do miast, co wraz z postępowaniem technicznym umożliwiło szybki rozwój przemysłu. Ekonomisci liberalni zwracali uwagę na doniosłość podziału pracy i wolną konkurencję. Dzięki niej prawo do podaży i popytu miało regulować ceny, wyrównywać zyski przedsiębiorców. Odbywało się to jednak zawsze kosztem klasy **pracującej**.

Nawet ten odłam nurtu liberalnego, który określał się mianem „szkoły optymistycznej”⁹³, uważał, że ustroj gospodarczy zawiera w sobie takie cechy, jak diametralnie nierówny podział dóbr i nędza mas robotniczych, która poddawana była niepoohamowanym prawom podaży i popytu.

Liberalizm określano także jako indywidualizm, ponieważ żądał usunięcia wszystkich ograniczeń hamujących wolność jednostki, szczególnie w dziedzinie **działalności gospodarczej**. Każdego człowieka uważa się za odrębny podmiot, tworzący wraz z innymi odrębnymi podmiotami to samo społeczeństwo. W tych warunkach wolność człowieka niczym nie skrepowana jest najbardziej istotnym i nienaruszalnym atrybutem każdego człowieka. Tej ludzkiej i jednostkowej wolności powinno również służyć państwo. Państwo w tak rozumianej zbiorowości luźnych **jednostek** ludzkich powinno bezwzględnie zabezpieczyć wolność każdego człowieka: zapewniać jak najdalej idące swobody w sferze działalności gospodarczej, uprawiania zawodu, sumienia, poglądów itp. Liberalizm zdecydowanie odrzuca koncepcję interwencjonizmu państwowego.

Prawo własności uważane jest przez zwolenników liberalizmu za kardynalną podstawę ustroju. Bez prawa własności ustroj liberalny byłby nie do pomyślenia. Z tego powodu liberalizm przeciwstawiał się wszelkiemu uspołecznieniu zakładów pracy, uznając za **najkorzystniejszą** formę produkcji warsztat pracy kierowany przez określonego indywidualnego przedsiębiorcę, nie skrepowanego w swej działalności gospodarczej. Pierwotne stanowisko liberałów w kwestii socjalnej było skrajne i nieustępliwe. Wprawdzie liderzy tego kierunku (A. Smith) uznawali, że w sporze między pracodawcą a robot-

⁹³ A. Oberlender, *Liberalizm gospodarczy*, w: *Encyklopedia nauk politycznych*, t. 3, 519-525.

nikami państwo powinno brać udział i bronić robotników. Poprawa losu proletariatu może nastąpić wg liberałów przez „odproletaryzowanie klasy robotniczej”, tj. przez przyrost kapitału albo przez zmniejszenie ilości rodzin w klasie robotniczej. Pogląd ten, sformułowany w tzw. „spiżowym prawie pracy”, głosi, że płace robotnicze plasują się na poziomie potrzebnym do wyżywienia tej ilości robotników, których przemysł może zatrudnić. Ustawodawstwo socjalne liberałowie uważali więc za zbędne, ponieważ wszelkie zarządzenia zmniejszające zysk przedsiębiorcy zmniejszają tym samym zatrudnienie. Niektórzy nawet głosili pogląd, że nędza jest koniecznym czynnikiem pobudzającym wysiłki podejmowane w celu bogacenia się (w połowie XIX w.). Liberalizm pogodził się ze stosowaniem ustawowego zakazu pracy kobiet i dzieci, z przymusowym wprowadzeniem zasady higieny i bezpieczeństwa w fabrykach oraz pewnych ubezpieczeń społecznych, szczególnie na wypadek choroby lub śmierci.

Należy jeszcze podkreślić, że liberalizm uważał nierówność podziału bogactw za zło nie dające usunąć się przemocą. Uznawał jedynie ewolucyjne usuwanie nierówności przez określone przedsięwzięcia podatkowe. Zadaniem generalnym liberałów było dążenie do zwiększenia zysków przez swobodne sterowanie podażą i popytem. Dlatego zakładał, że każdy przedsiębiorca zna dobrze swoje zadanie gospodarcze, a spreczne interesy jednostek gospodarczych układają się zgodnie na skutek działania wolnej konkurencji i mechanizmów rynkowych.

Liberalizm zakłada więc, że każdy człowiek jest sam dla siebie suwerenem. Podważona zostaje idea dobra wspólnego, którego nie da się przedstawić — jak chcą liberałowie — jako sumy dóbr poszczególnych jednostek. Życie społeczne ma być grą egoizmów. Ład społeczny będzie tworzył się spontanicznie ze sprzecznych z sobą i różnokierunkowych dążeń ludzkich. Jeśli pozostawić rzeczy ich własnemu biegowi, można oczekiwać, że harmonia ustali się sama. Egoistyczne interesy ludzi skłaniają ich do nawiązywania współpracy. Dbając o interes własny, ustanawia się tym samym więzi społeczne. Ów ład społeczny, wynikający z samorzutnych ruchów jednostek, nazywany był przez myślicieli liberalnych „porządkiem naturalnym”⁹⁴.

Liberalizm, mimo deklarowania obrony praw człowieka, sprzeczny jest z doktryną Kościoła, ingerował bowiem w społeczny wymiar człowieka. „Ludzkie «ja» nie jest egocentryczne, lecz zdolne do komunikacji i ofiarowania się innym osobom”⁹⁵. Społeczeństwo nie jest agregatem jednostek, ale zbiorowością współdziałających osób kierujących się dobrem wspólnym. Idea dobra wspólnego jest nieodłącznym elementem funkcjonowania wolnych społeczności, w tym zarówno gospodarczych, jak i państwa. Zalecana przez liberałów nieskrępowana swoboda w sferze działalności gospodarczej przekształcała się w praktyce w samowolę jednostek silniejszych, przechwytyjących władzę i tyraniżujących słabszych.

W przeciwieństwie do liberalizmu socjalizm akcentował rolę kolektywu i konieczność podporządkowania jednostki zbiorowości. Jednostka żyje dla zbiorowości, dzięki niej rozwija się i spełnia swoje społeczne funkcje. Socjalizm był nurtem o wielu odcieniach. Wymienia się m.in. socjalizm utopijny i mieszczański, anarchizm i komunizm. Były to koncepcje usiłujące sformułować program lepszego porządku społecznego, jaki miałyby panować po okresie kapitalizmu. Zalecane metody osiągnięcia nowego ładu społecznego były rozmaite. „Wspólna wydaje się wszakże koncepcja zrzeszenia jako takiej organizacji społecznej, która wyeliminuje całkowicie przemoc i konkurencję, zastępującą przez wspólną pracę wolnych i równych jednostek, opartą na zasadzie pełnej dobrowolności”⁹⁶. Próbowano więc zakładać wzorcowe zrzeszenia i gminy (Fourier i Owen). Jedni abstrahowali jak gdyby od istniejącego systemu politycznego, inni zakładali jego stopniową demokratyzację lub rewolucyjne zniesienie. Jedni orientowali się na stworzenie socjalistycznego państwa, inni wyobrażali sobie społeczeństwo socjalistyczne jako opartą na zasadzie wzajemności współpracę niewielkich zrzeszeń. Tworzono koncepcje opierające się na wykorzystaniu osiągnięć cywilizacyjnych, zakładające

⁹⁴ J. Szacki, *Historia myśli socjalistycznej*, t. 1, Warszawa 1983, 164.

⁹⁵ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, 89.

⁹⁶ J. Szacki, dz. cyt., 171.

dalszy postęp techniki, jak i utopię sielskich, niedużych wspólnot, które będą się mogły obejść bez przemysłu i wielkich skupisk miejskich. Ideał społeczny był w istocie podobny: „chodziło o taką reorganizację społeczną, która z jednej strony wyeliminowałaby stosunki hierarchicznej zależności, wszelką społeczną wyższość opartą na czymś innym niż zasługa, z drugiej strony — jakakolwiek walkę konkurencyjną, która przeciwstawiłaby sobie ludzi, stwarzając sytuację osiągania sukcesu kosztem innych, a nie nagradzania tego, co korzystne dla wszystkich”⁹⁷. Zdaniem Cole’a charakterystyczne dla socjalizmów było: 1) przyznanie decydującego znaczenia dla kwestii społecznej, 2) założenie, iż jej rozwiązanie wymaga stworzenia nowego ładu społecznego opartego na współpracy (zrzeszenie), nie zaś na konkurencji i walce, 3) odrzucenie lub odsunięcie na dalszy plan środków czysto politycznych i skupienie uwagi na organizacji wytwórczości i podziału dóbr, a także na wychowaniu⁹⁸.

Według Cz. Strzeszewskiego ideologię socjalistyczną cechują najogólniej trzy dążenia: 1) do równości społeczno-gospodarczej i politycznej wszystkich członków społeczeństwa, 2) do zniesienia własności prywatnej, 3) do zniesienia wolnego rynku⁹⁹. Autor dodaje również, że socjalizm we wszystkich swoich odłamach występuje w obronie interesów klasy pracującej, przede wszystkim proletariatu przemysłowego, „stojąc wyraźnie na gruncie walki klas”, będącej — jak już podkreślałem — zaprzeczeniem solidaryzmu klasowego.

Z problematyki społeczeństwa kapitalistycznego XIX w. wyrósł także socjalizm marksistowski. Jest to zespół koncepcji i teorii, które (podobnie jak programy liberałów i socjalistów) usiły rozwiązać nabrzmiałe problemy społeczne. Marksizm odrzuca tezę o harmonii interesów wszystkich członków społeczeństwa. Utrzymuje, że podział na klasy wywołany jest historycznie powstałymi antagonizmami społecznymi, których wyrazem jest nieuchronna walka klas. Kwestia społeczna XIX w. wynika z egoizmu właścicieli kapitału, wyszukujących proletariatu. Rozwiązanie kwestii społecznej dokonać się może na drodze rewolucji, jako szczytowej formy walki klasowej, przeprowadzonej wówczas, kiedy polaryzacja społeczeństwa na dwie klasy dojdzie do apogeum i kiedy klasa robotnicza stanie się dostatecznie silna, aby obalić panowanie burżuazji. Walka klasowa uznawana jest za właściwy motor procesów przekształcających społeczeństwo. Celem rewolucji jest opanowanie przez klasę robotniczą środków produkcji i stworzenie nowej proletariackiej kultury oraz budowa nowego ładu społecznego, w którym wyeliminowane zostaną klasy społeczne i wyzysk klasowy, obumrze państwo i zapanuje sprawiedliwość społeczna oparta na wspólnocie własności. Marksizm jest — jak pisze Cz. Strzeszewski — „niewątpliwie najoryginalniejszą i najmocniej zbudowaną i najwzschodniej rozbudowaną teorią socjalistyczną”¹⁰⁰. Marksizm jest systemem filozoficznym, ekonomicznym, socjologicznym i politycznym. Podstawą filozofii marksistowskiej jest monizm materialistyczny, wedle którego jedyną rzeczywistością jest rzeczywistość materialna. Religia stanowi formę świadomości społecznej i podobnie jak i inne formy tej świadomości ma swoje historyczno-społeczne uwarunkowania powodujące przemiany jej treści i formy, jak też przesłanki jej zaniku. Religia stanowi przejaw „fałszywej świadomości”, którą należy przeczyścić, ujmując ją w szerszym kontekście walki klasowej. W sferze filozofii społecznej głosi się prymat kolektywu nad jednostką. Sformułowaną przez Marksa teza, że człowiek nie jest abstrakcją tkwiącą w poszczególnej jednostce, ale w swej istocie odzwierciedla całość kształtów stosunków społecznych, interpretowana była przez późniejszych autorów jako teza o determinującym wpływie społeczeństwa na jednostkę¹⁰¹.

Jeśli więc istniały rozbieżności w płaszczyźnie filozoficznej czy w koncepcjach reform społecznych między katolicką myślą społeczną a liberalizmem i socjalizmem, to tym

⁹⁷ Tamże, 72.

⁹⁸ G. D. H. Cole, *A History of Socialist Thought*, t. 1: *The Forerunners (1789-1850)*, London 1955, 3, cyt., za J. Szacki, dz. cyt., 167.

⁹⁹ St. Jarocki, dz. cyt., 112.

¹⁰⁰ Tamże, 125.

¹⁰¹ H. Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1962, 99.

bardziej uwidaczniały się one w odniesieniu do podstaw filozoficznych i programu reform społecznych Marksa i Engelsa. Była to doktryna wyraźnie skierowana przeciwko Kościołowi jako instytucji, która sankcjonuje „stary porządek” i podtrzymuje formy „fałszywej świadomości owego «Opium des Volks»”. Kościół nie mógł się zgodzić ani z aksjomatami filozoficznymi marksizmu ani z definicją religii. W sferze filozofii społecznej akcentował stanowisko, że chociaż osoba ludzka aktywizuje się i doskonali poprzez życie społeczne, nie jest jednak przez nie wytwarzana. Człowiek został stworzony przez Boga jako osoba, społeczeństwo zaś nie jest rezultatem przemocy ani umowy, ale realizacją naturalnych aspiracji człowieka. Do naturalnych praw człowieka należy prawo do własności, którego to prawa społeczność nie może jednostki pozbawić. Życie społeczne ma być oparte na miłości wypływającej z akceptacji zasad religii chrześcijańskiej, a nie na nieuchronnej walce klasowej. Ogólnie mówiąc, podstawy doktrynalne myśli społecznej Kościoła opierają się na filozoficznym dualizmie, zaakcentowaniu praw osoby ludzkiej, w tym prawa do własności prywatnej, uznaniu zasady solidaryzmu klasowego i konieczności reform struktur społecznych przebiegającej na drodze stopniowych przemian urzeczywistniających w coraz pełniejszym zakresie wskazania nauki Chrystusa, natomiast socjaliści, a zwłaszcza marksiści opierają się na filozoficznym materializmie monistycznym, podkreślają prymat kolektywu i kwestionują prawo własności prywatnej na rzecz własności uspołecznionej, podkreślając znaczenie antagonizmów klasowych i rolę walki klasowej jako czynnika postępu oraz rewolucji jako skutecznego środka służącego totalnym reformom strukturalnym, umożliwiającym stworzenie nowego ładu społecznego.

* * *

Kwestia społeczna XIX wieku, która — jak już podkreślałem — była przede wszystkim kwestią robotniczą, wpłynęła na powstanie licznych prądów myślowych i filozofii społecznych daleko sięgających swymi konsekwencjami społeczno-politycznymi i gospodarczymi w następne stulecie. Na ich tle tworząca się wówczas katolicka myśl i działalność społeczna, przybierająca różnorodne formy, tworząca się w różnych nurtach, można ogólnie określić jako powstanie i krystalizowanie się doktryny społecznej Kościoła, która z różnym powodzeniem zmierzała do budowania świata społecznego opartego na chrześcijańskich przykazaniach miłości bliźniego i posłannictwie człowieka, który w coraz bardziej umiejętny sposób potrafiłby łączyć sprawy Boga ze sprawami człowieka. Była to doktryna „środkowa”, odrzucająca zniewolenie totalizmów i tyranie liberalizmów.

Podobne w przebiegu i skutkach procesy społeczne zachodziły na Górnym Śląsku, który przez cały wiek XIX był ekonomicznie i politycznie powiązany z państwem niemieckim czy pruskim. Trzeba jednakże wskazać na wyraźną śląską specyfikę tych procesów, które znajdowały swoje odzwierciedlenie zarówno w szczegółowych organizacyjnych formach działania na rzecz rozwiązywania pojawiających się problemów społecznych, jak i w sferze teoretycznego uzasadnienia kierunku i zakresu podejmowanych oddziaływań.

W zakresie uwarunkowań politycznych można wskazać na konsekwencje wynikające z faktu długiego panowania niemieckiego nad ziemią Górnego Śląska. Wyrażały się one — najogólniej — w stałej, chociaż z różną siłą prowadzonej akcji germanizacyjnej i w ograniczaniu uprawnień politycznych ludności polskiej¹⁰². Przemoc polityczna sprawowana przez władzę ograniczała możliwość swobodnego udziału w życiu nie tylko politycznym, ale również gospodarczym, kulturowym i religijnym, jeśli tylko łączyło się to z manifestowaniem przynależności do polskiej grupy etnicznej. Stąd zarówno w programach polskich działaczy politycznych, kulturowych i religijnych XIX w., jak i w jednolitych wzorach zachowań ukształtowały się takie ruchy, które najogólniej łączyć trzeba z orientacją na małe grupy społeczne, wśród których szczególną rolę odgrywała

¹⁰² J. Buzek, *Historia polityki narodowościowej rządu pruskiego wobec Polaków*, Lwów 1909, ss. 569. Z pozycji nacjonalizmu niemieckiego problem ten naświetla w sposób krańcowo odmienny M. Laubert w książce *Die preussische Polenpolitik von 1772-1914* (Kraków 1944, ss. 240).

rodzina, a w sferze programu ideowego — z nurtem, który hasłowo można określić „pracą organiczną”¹⁰³. Swoją śląską specyfikę miały także procesy zachodzące w strukturze społecznej. Można je opisać najprościej w układzie **dychotomicznym**, wyrażającym się zarówno w aspekcie udziału we władzy, miejsca w **społecznej** organizacji pracy, jak i usytuowania ekonomicznego. Niemiecki był aparat administracji **państwowej**, niemiecki był zarząd fabryk i **kapitał**, polska była natomiast siła robocza. Na tak wyodrębniony układ struktury klasowej nakładała się jeszcze, jak widać, kwestia przynależności etnicznej. Obydwa te czynniki wzajemnie się dopełniały, utrwalając kulturową odrębność polskiej ludności na Śląsku, która z punktu widzenia struktury społecznej w **przeważającej mierze** stanowiła klasę robotniczą. Odrębność kulturowa polskiej ludności na Śląsku stanowiła jeden z najbardziej ważnych problemów społecznych tego regionu. Właśnie na płaszczyźnie kultury duchowej prowadzona była najbardziej zdecydowana walka o zniszczenie jej tożsamości, o przerwanie ciągłości. Jednym z czynników decydujących o zachowywaniu odrębności kulturowej była religia¹⁰⁴. Wyznaczała ona między innymi podstawy ideowe działalności **kulturowo-oświatowej**, społecznej i politycznej, łącząc w latach siedemdziesiątych XIX w. hasła walki narodowo-wyzwoleńczej z hasłami wolności dla działań Kościoła katolickiego.

Katolicyzm ludności polskiej na Górnym Śląsku był kolejnym elementem **konstituującym** obiektywnie **istniejące** i subiektywnie przeżywane odczucie bliskości i obecności społecznej i etnicznej. Trzeba bowiem dodać, że ludność niemiecka była tutaj w większości protestancka.

Niemniej jednak źródła i korzeni, analogii i wzorów działań przedsięwziętych przez katolickich działaczy społecznych Górnego Śląska należy szukać w nurtach katolickiego podejścia do rozwiązania kwestii społecznej na zachodzie Europy, a szczególnie we Francji i Niemczech.

¹⁰³ *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, Warszawa 1981, 71.

¹⁰⁴ Dobitnie świadczy o tym chociażby działalność Karola Miarki i publicystyka „Katolika” oraz twórczość tzw. samorodnych pisarzy ludowych. Por.: *Śląscy pisarze ludowi 1850-1914. Antologia poezji i prozy*, red. J. Kucianka, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, ss. 434; *Karol Miarka odtrodzenie narodowe Śląska*, red. J. Glens, S. Sochacka, Opole 1987, ss. 227.