

MAKSYMILIAN STANULEWICZ (Poznań)

## Prawo własności w nauczaniu episkopatu II Rzeczypospolitej

Choć Stolica Apostolska ery nowożytnej długo nie przejawiała szczególnego zainteresowania problemem prawa własności, to przecież od wieków broniła prymatu własności prywatnej nad innymi jej formami<sup>1</sup>. W konsekwencji jakiegokolwiek doktrynalne formy podważania tej instytucji jako naturalnego porządku rzeczy, przede wszystkim w okresie rozkwitu ruchów masońskich i rewolucyjnych, spotykały się z oporem Kościoła i wyraźnym potępieniem w encyklikach kolejnych papieży<sup>2</sup>. Zarówno Grzegorz XVI, jak i Pius IX w swych najbardziej znanych encyklikach *Cum primum* (1832), *Mirari vos* (1836) czy *Quanta cura* (1864) potępiali „błędy” sobie współczesnych nowych prądów społecznych i politycznych, takich jak: modernizm, separatyzm, racjonalizm, a nade wszystko – socjalizm i liberalizm. Jednakże już od połowy XIX w. tzw. kwestia społeczna zaczęła być przez Kościół dostrzegana i rozumiana jako element reformy ustroju kapitalistycznego. Znaczy to, że nauczanie społeczne Kościoła sprowadzało istotę tej problematyki do dwóch fundamentalnych zagadnień szczegółowych, a mianowicie pracy i własności<sup>3</sup>. Własność w tym ujęciu nie była rozumiana wyłącznie jako prawo, lecz przede wszystkim jako instytucja społeczna, kształtująca równowagę moralną i dobrobyt materialny<sup>4</sup>. Ukazywana w szerokim aspekcie, w odniesieniu do zagadnienia położenia klasy robotniczej czy problemu agrarnego przełomu XIX i XX w., własność w nauczaniu Kościoła katolickiego była rozpatrywana odrębnie, niejako w oderwaniu od jej kanonistycznego, dogmatycznego ujmowania, w rozumieniu którego stanowiła zespół uprawnień majątkowych Kościoła i jego osób prawnych<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Godlewski, *Katolicka myśl kościelna o prawie i państwie*, Warszawa 1985, s. 192.

<sup>2</sup> Wspomnieć tu należy przede wszystkim wcześniejsze, antymasońskie encykliki: Klemensa XII, *In eminenti* (1738), Benedykta XIV, *Providas Romanorum pontificum* (1751); Piusa VII, *Ecclesiam a Jesu Christo* (1821) czy potępiającą ruch karbonariuszów, antyliberalną encyklikę Leona XII, *Quo graviora mala* z 1825 r.

<sup>3</sup> J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne*, Kraków 1927, s. 3 i n.

<sup>4</sup> *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce, 1832-1939*, Warszawa 1981, s. 286.

<sup>5</sup> Ówczesne prawo kanoniczne, które znalazło swoją kodyfikację w postaci Kodeksu Prawa Kanonicznego [KPK, *Codex Iuris Canonici* – CIC] z 1917 r. nie definiowało czym jest prawo własności

Nauka społeczna Kościoła, a zwłaszcza jej odniesienia do prawa własności, mimo wielu zastrzeżeń, spotkała się z dużym oddźwiękiem na zachodzie Europy, stając się swoistym impulsem do rozwoju katolickich ruchów społecznych. Tymczasem na ziemiach polskich, znajdujących się w momencie ogłoszenia najważniejszej z encyklik społecznych, czyli *Rerum novarum*, pod zaborami, początki nowego nauczania spotkały się z dość obojętną, a w niektórych przypadkach wręcz wrogą reakcją polskiego duchowieństwa<sup>6</sup>. Stąd też potrzebne wydaje się ukazanie procesu recepcji treści katolickiej nauki społecznej w poglądach na własność głoszonych przez przedwojenny episkopat Polski. Co prawda już w momencie ogłoszenia encykliki *Rerum novarum* (15 maja 1891), została ona zauważona w szeregu listach pasterskich polskich hierarchów, jednak wymiar recepcji tego nauczania był dość niejednoznaczny<sup>7</sup>. Generalnie bowiem głosy duchownych wpisywały się w nurt ogólnokościelnej informacji doktrynalnej, uwypuklającej pedagogiczny wymiar tak zasadniczego dokumentu Stolicy Apostolskiej, z pobieżnym jednak omówieniem, a nawet pominięciem jego istotnych treści społecznych. Bez wątplenia wpływ na to miał stopień industrializacji ziem polskich czy brak rozwiniętej klasy robotniczej, a co za tym idzie – występujące w szczątkowej formie napięcia społeczne. Jednak przyczyny takiej reakcji duchowieństwa wydają się znacznie bardziej skomplikowane. Panowało bowiem powszechne wśród przedstawicieli duchowieństwa polskiego przekonanie, że sformułowania encykliki są przedwczesne, a przede wszystkim nieadekwatne do sytuacji na ziemiach polskich. W momencie gdy najważniejsza była sprawa niepodległości lub utrzymania, w minimalnym choćby stopniu, całości substancji narodowej, sprawy społeczne, kwestia upowszechnienia własności czy sprawiedliwej płacy wydawały się całkowicie poboczne. Znaczna część

---

wprost, ujmując kwestie majątku kościelnego w Części VI, Tytule I, kan. 1495-1551. Zgodnie z tymi regulacjami, majątek kościelny definiowany był jako dobra doczesne tak zmysłowe (*corporalia*), jak i pozazmysłowe (*incorporalia*), które należą do całego Kościoła (*Ecclesia*) lub do Stolicy Apostolskiej bądź do innej osoby moralnej w Kościele (kan. 1497 § 1 CIC). A zatem własność KPK z 1917 r. definiował poprzez wskazanie kręgu podmiotów uprawnionych do nabywania, posiadania, korzystania i alienowania przedmiotów majątku kościelnego, a zatem takich, które wykonują uprawnienia właścicielskie czy to tytułem prawa bożego (Kościół *In corpore*, Stolica Apostolska) czy też w drodze przepisu prawa kościelnego. Osoby takie nosiły miano „osób moralnych”, a zatem takich, które określone dobro nabyły w sposób prawidłowy, zgodny z prawem kanonicznym. Kodeks nie zawierał przy tym wyczerpującego katalogu tych podmiotów; Ks. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, t. II, Kraków 1924, s. 224 i n.; idem, *Prawo kanoniczne*, t. II, wyd. 3 uzupełnione, Opole 1958, s. 537 i n.

<sup>6</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa*, Warszawa 1992, s. 148; M. Banaszak, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze pruskim w latach 1865-1918*, ibidem, s. 65-133; *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, Warszawa 1981, s. 555 i n.; *Historia Kościoła w Polsce 1795-1919*, t. II, cz. I: 1764-1918, Poznań-Warszawa 1979, s. 707 i n.

<sup>7</sup> Za przykład niech posłużą listy abp. Floriana Stablewskiego z lat 1892 i 1895, abp. Jerzego Bilczewskiego (1903) roku czy bp. Ignacego Łobosa (1900). Listy pasterskie biskupów polskich, wydane w związku z *Rerum novarum* zestawił jeszcze przed wojną Ludwik Górski w artykule *Kościół polski w sprawie społecznej* („Prąd”, maj 1931); *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 555.

duchowieństwa kierowała się przekonaniem, że istniejące stosunki społeczne nie wymagają naprawy, jako że próba ich uzdrowienia sprzyjać będzie wzmożeniu działalności ruchów radykalnych czy wręcz rewolucyjnych<sup>8</sup>.

To przeświadczenie było pokłosiem doświadczeń Kościoła powszechnego, który w drugiej połowie XIX w. stanął do konfrontacji z ruchami i partiami wyraźnie głoszącymi radykalne hasła wywłaszczeniowe czy też potrzebę ustanowienia własności kolektywnej. Zmusiło to Kościół katolicki do określenia w sposób bardziej precyzyjny swego stosunku do zmieniającego się świata. To właśnie za pontyfikatu Piusa IX po raz pierwszy w nauczaniu Kościoła wskazano na dwa nurty współczesnej myśli społeczno-politycznej, liberalizm i socjalizm, w opozycji do których kształtować się będzie tak społeczna nauka Kościoła, jak i tzw. personalizm chrześcijański<sup>9</sup>. Oba te nurty myśli katolickiej w centrum swoich rozważań umieściły instytucję własności, próbując określić jej miejsce i znaczenie w wymiarze zarówno ludzkim, jak i społecznym<sup>10</sup>. To, co je łączyło, to wyraźne oddzielenie tzw. niewłaściwego posiadania od osoby ludzkiej. Personalisci bowiem odrzucali pełne, charakterystyczne dla pojęć romanistycznych, władztwo na rzeczą jako istotę tego prawa. Ukazywali, że nie istnieje pełnia władzy nad rzeczą, albowiem wszystko w rzeczywistości jest człowiekowi dane i przez niego odnalezione<sup>11</sup>. Co więcej, przy takim postawieniu problemu personalizm zbliżał się do nauki społecznej w swojej krytyce indywidualizmu i liberalizmu; wskazywał on, że autonomia właściciela istnieć nie może, gdyż wówczas właściciel jest niewolnikiem przedmiotu własności<sup>12</sup>. Absolutne prawo panowania nad rzeczą przyznawane właścicielowi, w rzeczywistości kieruje je przeciw innym osobom i daje właścicielowi groźne w skutkach *ius abutendi* (prawo zniszczenia)<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> A. Wóycicki, *Oddźwięk encykliki Rerum novarum na ziemiach polskich*, „Przewodnik Społeczny” 1921, nr 7, s. 281 i n.

<sup>9</sup> *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. I, red. A. Stanowski, Lublin 1987; H. Mounier, *Czym jest personalizm*, Kraków 1960, s. 225 i n.; D. Bogacz, *Własność i osoba w myśli katolickiego personalizmu*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” T. LVI, 2004, z. 1, s. 263 i n.

<sup>10</sup> Określenie personalizm zostało użyte po raz pierwszy przez twórcę teologii liberalnej Friedricha Schleiermachera w 1799 r. i odnosiło się do spersonifikowanego wyobrażenia chrześcijańskiego Boga, które zostało u niego przeciwstawione panteizmowi; co do koncepcji Schleiermachera z nowszych pozycji patrz: *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, ed. J. Marin, Perdue 2005.

<sup>11</sup> W tym ujęciu tkwiła zresztą przyczyna rozłamu wśród personalistów, którzy w początkach XX w. zaczęli odrzucać przyjmowany przez jednego z twórców tego nurtu, Bernharda Heringa, pogląd, że personalizm miał wymiar indywidualistyczny i jako taki narodził się już w starożytności, aby zostać ponownie odkryty w dobie Odrodzenia. Jak twierdził inny z wybitnych reprezentantów tego nurtu, Jacques Maritain, klasyczny, antropocentryczny humanizm był zaprzeczeniem „humanizmu integralnego” i „teocentrycznego”, akcentującego wymiar duchowy istoty ludzkiej. To właśnie ten pierwszy miał doprowadzić do wszelkich nieprawości XX w.; J. Maritain, *Religia i kultura*, Warszawa 2008, s. 38 i n.; nowe opracowanie poglądów Maritaina: J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa, 2007; D. Bogacz, *Własność i osoba*, s. 267.

<sup>12</sup> T. Płużański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 96 i n.

<sup>13</sup> Ta rozbieżność miała swoje źródło w przekonaniu, że godność osoby ludzkiej tkwi w samym centrum nauczania chrześcijańskiego, tymczasem własność, z jej absolutyzacją i bezwzględnością władztwa nad rzeczą była tylko „przeszczepem” z prawa rzymskiego, obcym pojęciowo

Tymczasem głoszona przez Kościół katolicka nauka społeczna wywodziła określone instytucje prawne i ekonomiczne z neotomizmu, wskazując, że własność jest przede wszystkim „prawem do...”, stanowiącym fundament wszelkiego ładu społeczno-politycznego<sup>14</sup>. Prawo własności było bowiem uznawane za instytucję prawa naturalnego, w związku z czym zostało włączone do nauczania społecznego Kościoła<sup>15</sup>. Była to swoista próba wyjścia z pewnego zamkniętego kręgu pojęć, z którym zarówno myśliciele chrześcijańscy, jak również oficjalne Magisterium Kościoła musieli się borykać przynajmniej do czasów pontyfikatu Leona XIII.

Praktycznie przez prawie cały wiek XIX na kontynencie europejskim wśród myślicieli i polityków trwała konfrontacja między pojmowaniem prawa własności w sposób liberalny, a zatem abstrakcyjny, a ujmowaniem go w duchu socjalistycznym. Otóż własność od początku ery kapitalistycznej była traktowana jak przywilej, a nie prawo. To co Richard Pipes i Konstanty Grzybowski nazywają „demokratyzacją własności” czy też „końcem walki o własność”, z perspektywy personalistycznej było raczej zaakceptowaniem i uznaniem nierówności społecznych<sup>16</sup>. Stąd też opór zarówno filozofów personalistycznych, jak i samego Kościoła, jeszcze u progu XX w., przed pełną akceptacją tak rozumianej własności prywatnej<sup>17</sup>. W ślad za św. Tomaszem z Akwinu oficjalne stanowisko Kościoła mocno akcentowało przewagę własności prywatnej nad innymi jej formami, argumentując, że „służy ona określeniu i rozgraniczeniu kompetencji i odpowiedzialności wewnątrz gospodarki jak również gwarantuje osobie niezależność, wolność w dysponowaniu dobra-

---

nauczaniu Kościoła pierwszych wieków. Myśliciele nurtu personalistycznego dostrzegali owo „pogańskie oblicze” zarówno w kapitalizmie, jak i komunizmie, gdyż z jednej strony systemy te zawłaszczają sobie zakres władzy przynależny wyłącznie Bogu, z drugiej zaś radykalizują własność w duchu humanizmu antropocentrycznego. Zob. szerzej E. Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, Poznań 2005

<sup>14</sup> H. Piliś, *Własność i zasady w katolickiej myśli społecznej*, Warszawa 2008, s. 41 i n.

<sup>15</sup> W latach 60. XX w. wśród części badaczy i publicystów katolickich, zaczęto podważać to założenie, wskazując, że w rzeczywistości „prawnonaturalny” charakter własności narodził się w XIX w., w opozycji do liberalizmu i socjalizmu. Hipoteza taka pozwalała ówczesnym uznać wszelkie próby podważenia prymatu własności prywatnej za niedopuszczalne.

<sup>16</sup> Władza człowieka nad rzeczą w imię świętej i niepodzielnej własności stanowi bowiem element stygmatyzujący, gdyż człowiek nie może się w jednakowy sposób własnością cieszyć, a tym samym ich status prawny jest różnicowany. Człowiek zatem jest postrzegany abstrakcyjnie, a nie konkretnie, zaś związek z Bogiem zastąpił związek z rzeczą.

<sup>17</sup> Przyczyn było tu przynajmniej kilka. Z jednej strony akcentowana przez liberałów, a zwłaszcza socjalistów idea „równości”, która zarówno w nauczaniu Kościoła, jak i w koncepcjach myślicieli chrześcijańskich ograniczała się do sfery pozaziemskiej i nadnaturalnej (równość wobec Boga), zupełnie pomijając kontekst społeczny i polityczny. Tym samym „równy” dostęp do własności musiał być odrzucany jako sprzeczny z prawem naturalnym. Z kolei „sakralizacja” własności dokonana w systemie kapitalistycznym była traktowana jako rodzaj fetyszu czy fałszywego poglądu, mającego swoje źródło – podobnie jak równość zresztą – w rewolucji francuskiej. Krytyce wreszcie na tym tle podlegał postulat autonomizacji jednostki, gdyż człowiek nie może żyć pozbawiony jakichkolwiek autorytetów, nie może i nie powinien żyć „poza Bogiem”, bo to życie „wbrew Bogu”.

mi i autonomię”<sup>18</sup>. Własność prywatna w tym ujęciu zabezpiecza materialnie człowieka, rozwija jego pracowitość i przedsiębiorczość, wreszcie umożliwia mu bezinteresowne wyświadczenie dobra innym.

Idąc tym śladem Kościół katolicki sformułował nową doktrynę, która łączyła nauczanie Kościoła z pewną wrażliwością socjalną i redefiniowaną równością wobec prawa, która pełne rozwinięcie znalazła w encyklice *Rerum novarum*<sup>19</sup>.

Podstawowym założeniem, jakim kierował się Leon XIII, wydając ten dokument, była konieczność podkreślenia, że Kościół katolicki ma pełne prawo do udziału w rozwiązywaniu problemów społecznych, a także do wypowiadania się w kwestii moralności życia gospodarczego i kwestii robotniczej<sup>20</sup>. Tym samym Stolica Apostolska zajęła stanowisko zarówno wobec liberalizmu, jak i marksizmu. Z jednej strony bowiem Leon XIII potępiał prawo wolnej konkurencji i dążenie do nieograniczonego zysku, które za nic ma koszty, z drugiej zaś odrzucał materialistyczną, marksistowską wizję świata i człowieka, a także postulowane przez skrajną lewicę zniesienie własności prywatnej czy walkę klas<sup>21</sup>. W tym ujęciu własność prywatna była fundamentalnym dla porządku społecznego pojęciem, w którym realizuje się i prawo boże, i prawo natury, które są „partycypacją prawa Bożego w naturze ludzkiej”<sup>22</sup>. Prawo własności bowiem było realizacją istotnych cech natury człowieczej, a także realizacją wolności i godności osoby ludzkiej.

Leon XIII z naciskiem podkreślał, że prawem każdego człowieka, a zatem również robotnika, jest nabywanie i posiadanie własności, gdyż jest to prawo naturalne i składnik porządku ustanowionego przez Boga – Stwórcę. Własność prywatna pozwala na swobodne i zgodne z prawem naturalnym dysponowanie dobrami, jednakże zawłaszczanie dóbr jest wyłącznie wtórnym prawem naturalnym i jako takie musi podlegać ciągłej reformie. Stanowiony bowiem przez ustawodawcę świeckiego system tytułów i ograniczeń prawa własności nie ma waloru absolutyzacyjnego, a jedynie względny i dynamiczny<sup>23</sup>. Ten mocny akcent na posiadanie, stawiany przez encyklikę *Rerum novarum* wynikał z przyjętego, neotomistycznego założenia, że własność stanowi element prawa natury, tymczasem posiadanie to jedynie pochodna. Oznaczało to, że należy odróżnić „słuszne posiadanie bogactw od używania bogactw”, gdyż każda z tych form ma swoje znaczenie i konsekwencje społeczne, w związku

<sup>18</sup> A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 95.

<sup>19</sup> Ks. Z. Zieliński, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1983, s. 291 i n.

<sup>20</sup> A. Szymański, *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1939, s. 15 i n.; idem, *Stolica Apostolska a odrodzenie porządku społecznego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” R. XII, 1932, z. 1, s. 26.

<sup>21</sup> H. Piliś, *Własność i zasady*, s. 58.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 59

<sup>23</sup> J. Sieg, *Interdyscyplinarny charakter własności prywatnej*, w: *Własność prywatna*, red. T. Wawak, Kraków 1991, s. 16.

z czym istnieje możliwość ingerowania we własność przez władze państwowe<sup>24</sup>. Jednocześnie Leon XIII zauważał, że istnieje zasadnicza relacja między własnością a wolnością. Związek ten nie ma jednak wyłącznie charakteru jednostronnego, prostego równania: więcej własności to więcej wolności. Papież widział bowiem negatywne konsekwencje braku własności, podkreślając, że to osoby jej pozbawione narażone są na wykluczenie ze wspólnoty wolnych ludzi poprzez fakt ich zniewolenia przez posiadających. Nieposiadający, pozbawieni własności stają się w tym momencie niewolnikami niebezpiecznych ideologii i prądów, zaczynają przypominać istoty nierozumne<sup>25</sup>.

Tak silne podkreślanie roli własności prywatnej w życiu społeczno-gospodarczym od momentu ogłoszenia encykliki stało się przedmiotem ożywionych dyskusji w środowiskach myślicieli katolickich. Trzeba bowiem podkreślić, że tekst *Rerum novarum* nie był bynajmniej jednoznaczny, a w odniesieniu do prawa własności budził od początku namiętne spory. Czołowi przedstawiciele rodzącej się nauki społecznej Kościoła (o. Oswald von Nell-Breuning, Heinrich Weber, o. Arthur Fridolin Utz, ks. Joseph Mausbach, a w Polsce ks. Antoni Szymański, Leopold Górski czy ks. Antoni Roszkowski) interpretowali nauczanie Leona XIII o własności w różnoraki sposób. Generalnie przyjęć można, że ich stanowiska odwoływały się do pojęcia „budowy społecznej” i idei władztwa nad rzeczami, wskazując, że instytucja własności, która wpisana jest w naturę ludzką, stanowi podstawę wszelkich form społecznych i politycznych<sup>26</sup>. Jej ustanowienie i funkcjonowanie stanowi wyraz „skłonności naturalnych” człowieka, który dąży do posiadania prywatnej własności, a także do zapewnienia sobie i swojej rodzinie środków utrzymania. Konkluzja tego typu rozumowania jest taka, że własność jako instytucja jest stała, zaś zmienia się tylko jej forma, która może być zmienna w zależności od warunków społecznych, cywilizacyjnych czy historycznych. Ludwik Górski, jeden z czołowych przedstawicieli tego nurtu w Polsce, pisał: „Myśl katolicka uznaje własność prywatną za instytucję trwałą, równie trwałą jak niezmiennie są zasadnicze cechy natury ludzkiej”<sup>27</sup>.

Podkreślić należy, że jego przedstawiciele bardzo mocno sprzeciwiali się uznawaniu własności bądź to za kategorię historyczną, charakterystyczną dla dynamicznych procesów społecznych, o charakterze przejściowym jak w marksizmie, bądź też szukaniu jej źródła w umowie społecznej lub w prawie pozytywnym, jak w koncepcjach liberalno-demokratycznych. Była to wizja od-

<sup>24</sup> Ingerencja ta nie ma jednak charakteru bezwzględego, gdyż własność prywatna nie jest instytucją wyłącznie prawa świeckiego, a ma swoje umocowanie w naturze. Władze państwowe mogą jedynie ograniczać i dostosowywać jej używanie, tak aby było zgodne z interesem ogółu; H. Piluś, *Własność i zasady*, s. 63

<sup>25</sup> Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum*, w: *Dokumenty*, s. 59.

<sup>26</sup> A. Szymański, *Zagadnienia*, s. 108-109; H. Piluś, *Własność i zasady*, s. 68-69.

<sup>27</sup> L. Górski, *Własność prywatna, jej znaczenie i granice*, w: *Katolicka myśl społeczna. Pamiętnik III Studium Katolickiego w Warszawie 5-10 IX 1937*, Poznań 1938, s. 8.

rzucająca konfrontacyjny, wolnokonkurencyjny model gospodarczy na rzecz modelu wspólnotowego, solidarystycznego, gdzie własność nie jest wartością samą sobie, a jedną z kilku instytucji o fundamentalnym znaczeniu dla kreowania pożądanego przez Kościół systemu społeczno-gospodarczego.

Próbując zatem określić stopień implementacji nauczania papieskiego na grunt polski w okresie II Rzeczypospolitej wskazać trzeba, że stosunek polskich hierarchów rzymskokatolickich do nowej doktryny Kościoła nie był jednolity i zależał w dużym stopniu od warunków gospodarczo-społecznych poszczególnych zaborów. U progu niepodległości nauczanie Leona XIII z największym zrozumieniem spotkało się w zaborze pruskim, gdzie istniała blisko wiekowa już tradycja i pracy organicznej, i samoorganizacji społeczeństwa. To, co miało wpływ na recepcję przez duchowieństwo tego zaboru treści zawartych w *Rerum novarum*, to fakt zarówno względnie wysokiego standardu życia warstw robotniczych, jak i rozwinięta polityka socjalna rządu berlińskiego. Naturalną więc konsekwencją tego było złagodzenie czy wręcz stopnienie warstwy krytycznej encykliki i stąd mniejsze nią zainteresowanie ze strony hierarchów, stosunkowo zresztą postępowych i otwartych w konfrontacji z duchownymi pozostałych zaborów.

Zupełnie inaczej przedstawiał się stosunek do nowego nauczania papieskiego w pozostałych dwóch zaborach. W przypadku Królestwa Polskiego prawo swobodnej wypowiedzi duchowieństwo rzymskokatolickie uzyskało dopiero w wyniku rewolucji 1905 r.<sup>28</sup> Jednak właśnie wydarzenia z Warszawy i Łodzi z lat 1905-1907, doświadczenia „czwartego polskiego powstania i pierwszej rewolucji” spowodowały wyraźne umocnienie się tutejszych hierarchów na pozycjach zachowawczych i zdystansowanych. Przyczyną takiej reakcji było bezpośrednie doświadczenie siły i popularności ruchów rewolucyjnych, które, zdaniem biskupów, uzyskiwały dodatkowe wsparcie w nowatorskich sformułowaniach dokumentów społecznych Leona XIII.

W podobnym tonie wypowiadali się hierarchowie galicyjscy, którzy dodatkowo uznawali encykliki Leona XIII za wywrotowe i szkodliwe<sup>29</sup>. Wyrazem tych postaw był fakt szykanowania duchownych społeczników, takich jak kontrowersyjny trybun ludowy ks. Stanisław Stojałowski, współtwórca ruchu ludowego i pierwszy duchowny na terenach Galicji, który wcielał w życie zasady wyłożone w *Rerum novarum*<sup>30</sup>. W swoim stanowisku umacniało ich

<sup>28</sup> Pojęcie „zabór rosyjski” używane jest tu w rozumieniu powszechnie przyjętym, choć nie do końca prawidłowym, na oznaczenie zarówno terenów „Priwislińskiego Kraju”, jak i tzw. ziem zabranych. W przeciwieństwie do terenów Kongresówki, na obszarach tzw. guberni zachodnich duchowieństwo katolickie praktycznie nie zabierało głosu w sprawach społecznych, tym bardziej że zakres swobody wypowiedzi był o wiele bardziej ograniczony niż w Królestwie.

<sup>29</sup> *Historia Kościoła w Polsce*, t. II, cz. 1, s. 596 i n.

<sup>30</sup> Ks. Stanisław Stojałowski był prześladowany zarówno przez władze kościelne, jak i świeckie Galicji, aż 22 razy stawał przed sądem i dwa lata spędził w więzieniu. W swojej pracy agitacyjnej wydawał również tanie broszury, w których improwizował cytaty z Pisma Świętego dla własnych potrzeb, aby w ten sposób podeprzeć się autorytetem najwyższym, rzekomym Słowem

również dość powierzchowne rozumienie treści encykliki *Graves de communi* (18 stycznia 1901), z której wezwanie papieskie do zaprzestania sporów, a także unikania zachowań skrajnych potraktowali bardzo dosłownie, wręcz jako odwołanie nauczania społecznego<sup>31</sup>. Jednocześnie słaba industrializacja Galicji i dominacja drobnej własności chłopskiej powodowały, że nie tyle kwestia robotnicza, ile problem chłopski powinien być odczytywany w kontekście solidarystycznej nauki Leona XIII.

Tymczasem duchowieństwo w Galicji, jawnie sympatyzując z elementami konserwatywnymi i ziemiańskimi, starało się problemu chłopskiego nie dostrzegać. W konsekwencji bądź to nauczanie społeczne Kościoła nie znajdowało żadnego odbicia w homiliach i listach hierarchów galicyjskich, bądź też, tak jak podkreślał arcybiskup lwowski Stanisław Morawski, wręcz zakazywali podległym sobie duchownym głoszenia z ambon treści *Rerum novarum* i innych encyklik społecznych. Co więcej, wraz ze śmiercią Leona XIII i burzliwym wyborem, a następnie surowym pontyfikatem św. Piusa X, Stolica Apostolska wyraźnie złagodziła swoją krytykę stosunków społecznych, dążąc raczej do wzmocnienia religijności i przeciwstawienia się wzrastającym nastrojom rewolucyjnym. Stąd też hierarchowie Galicji z dużym zadowoleniem przyjęli wybór Piusa X, bliskiego zarówno charakterologicznie, jak i poglądami arcybiskupowi krakowskiemu księdzu kardynałowi Janowi Puzynie, któremu papież zresztą zawdzięczał wybór<sup>32</sup>.

Pewną ewolucję postawy wyższego duchowieństwa w Galicji można zaobserwować dopiero pod wpływem wzrastającego w siłę ruchu chłopskiego i strajków chłopskich z 1902 r. Wówczas to aktywnie elementy nauki społecznej Kościoła propagować zaczęli arcybiskupi lwowscy Jerzy Teodorowicz (obrzadek ormiański) i Andrzej Szeptycki (obrzadek greckounicki) oraz biskup przemyski Józef Pelczar. Co ciekawe, to w ich listach i pismach pasterskich znajdują się treści nie tylko nawiązujące wprost do nowego nauczania społecznego, ale znacznie poza nie wykraczające, jak na przykład żądanie minimalnej płacy dla robotnika<sup>33</sup>. Jednak z wyjątkiem tych trzech ordynariuszy, większość hierarchów pozostawała obojętna. Rację ma Krzysztof Krasowski pisząc, że ich niechęć do podjęcia problematyki społecznej nie miała związku z pochodzeniem stanowym hierarchów, gdyż tej sytuacji nie zmieniło nawet obsadzenie wszystkich ordynariatów w Galicji rządcami z chłopskim rodowo-

---

Bożym. W 1896 r., za przeinaczanie i naginanie w duchu solidaryzmu społecznego treści Pisma Świętego (ks. Stojalowski, według świadectw współczesnych był kiepskim teologiem) został obłożony klątwą kościelną, którą zdjął z niego dopiero sam Leon XIII; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbak, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 254 i n.

<sup>31</sup> Tekst encykliki [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon\\_XIII/graves\\_de\\_communi/gdc.php](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/graves_de_communi/gdc.php)

<sup>32</sup> Chodzi tu o użyte przez abp. Puzynę w imieniu Franciszka Józefa II, po raz ostatni zresztą na konklawe, prawo ekskluzywy. Uniemożliwiło ono wybór na Stolicę Piotrową kard. Rampolliemu, a otworzył drogę arcybiskup Wenecji kard. Giuseppe Sarto, który przyjął imię Piusa X, Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież*, s. 334.

<sup>33</sup> *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 555-556.



dem<sup>34</sup>. Swoista bierność w tym zakresie charakteryzowała bowiem całe wyższe duchowieństwo i to bez względu na zabór. Niedostrzeżenie bądź bardzo zachowawcza postawa wobec sprawy chłopskiej i w ogóle spraw społecznych przejawiała się w nieustannym przypominaniu o świętości i nienaruszalności prawa własności, co w kontekście rozważań encyklik papieskich wydawało się już anachroniczne. Oczywiście, biskupi zarówno w Królestwie, jak i w Galicji – na tym tle korzystnie odznaczali się hierarchowie zaboru pruskiego – wielokrotnie wskazywali, że wobec napięć politycznych i narodowościowych szło im o uspokojenie umysłów, a nie sprzyjanie hasłom radykalnym, to jednak ich bierność była uderzająca.

Sytuacja uległa zaostrzeniu już po formalnym odzyskaniu niepodległości. Nacisk partii lewicowych i kół radykalnych spowodował, że duchowieństwo zmuszone było zająć wobec problematyki społecznej stanowisko znacznie bardziej zdecydowane niż dotychczas. Posługując się hasłami solidaryzmu społecznego, hierarchowie polscy odwoływali się wprost do modelu demokracji chrześcijańskiej, opartej na nauce Leona XIII. Wychodząc z założenia, że nierówności społeczne są naturalne, biskupi mocno przestrzegali przed uleganiem hasłom utopijnym, a przede wszystkim przed hasłem zrównania ekonomicznego wszystkich grup społecznych. W warunkach polskich postulowane przez hierarchów współdziałanie państwa i społeczeństwa na rzecz odrodzenia niższych stanów miało jeszcze swoisty rys, wynikający z faktu, że służyć miało nie tylko umacnianiu katolicyzmu, ale także wzmacnianiu pierwiastka narodowego<sup>35</sup>. Tym samym odrodzenie społeczne miało nastąpić przy zachowaniu istniejących struktur i instytucji, a przede wszystkim utrzymaniu nienaruszalności prawa własności. Jednocześnie polscy biskupi wielokrotnie sprzeciwiali się wszelkim formom zmiany struktury własnościowej na ziemiach polskich, wskazując, że jest ona nienaruszalna. Stąd też w spór, jaki rozgorzał u progu niepodległości, a dotyczący nacjonalizacji niektórych gałęzi przemysłu, reformy rolnej czy też skrócenia czasu pracy, Kościół katolicki zaangażował się niezwykle mocno<sup>36</sup>.

Zasadniczo hierarchowie wskazywali, że nie ma realnych warunków do przeprowadzenia reform postulowanych przez środowiska lewicowe z tego powodu, że państwo polskie nie ma jeszcze zorganizowanej struktury pań-

---

<sup>34</sup> K. Krasowski cytuje polemicznie opinię R. Dzwonkowskiego (*Listy biskupów polskich*, Paryż 1974), który podkreślał nowatorski sposób myślenia wymienionych biskupów. K. Krasowski uważa, iż niewątpliwie ich pionierstwo w przybliżaniu wiernym nauki społecznej Kościoła nie szło w parze z podobnie nowatorskimi poglądami na sprawę ustroju rolnego; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 149 i 251.

<sup>35</sup> *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. II, s. 592 i n.

<sup>36</sup> M. Stanulewicz, *O „rozsądną” reformę rolną. Kilka uwag o próbie przeprowadzenia reformy agrarnej w dobrach Kościoła katolickiego w II RP*, w: *O prawie i jego dziejach Księgi dwie. Studia ofiarowane Profesorowi Adamowi Lityńskiemu w czterdziestopięciolecie pracy naukowej i siedemdziesięciolecie urodzin*, Księga druga, Katowice 2010, s. 323 i n.; S. Gołębiowski, *Uwagi o reformie rolnej dóbr kościelnych w Polsce przedwrześniowej*, „Państwo i Prawo” 1967, nr 12, z. 6, s. 98.

stwowej. Z kolei fundamentem dla właściwego jej zorganizowania powinno być poszanowanie prawa własności, które nie może być naruszane w interesie jakiegokolwiek grupy społecznej czy zawodowej. Nurt „zdrowych reform socjalnych”, postulowanych przez środowiska skupione wokół Narodowej Partii Robotniczej, cieszył się poparciem episkopatu przede wszystkim dlatego, że w zamierzeniach realizować miał interes narodowy, solidarystyczny i ponadklasowy<sup>37</sup>.

Jednak nie tyle kwestie robotnicze czy nacjonalizacji przemysłu zaprzętały uwagę biskupów, ile kwestia właśnie reformy rolnej. Kościół katolicki, jako jeden z największych posiadaczy ziemskich w Polsce, był żywotnie zainteresowany zarówno jej przebiegiem, jak i rozwiązaniami, które od 1919 r. przyjmował polski ustawodawca<sup>38</sup>. Co więcej, polski episkopat znalazł się w dość niezręcznej sytuacji. Nie mógł bowiem nadmiernie krytykować proponowanych czy dyskutowanych rozwiązań, gdyż większość duchowieństwa zdawała sobie sprawę z konieczności wprowadzenia takich reform na wsi, które załagodzą antagonizmy i uniemożliwią „dziką parcelację”<sup>39</sup>. Przedstawiciele episkopatu zdawali sobie również sprawę z tego, że walka z reformą rolną nie ma szans ze względu na napiętą sytuację społeczno-ekonomiczną u zarania niepodległości. Stąd też i episkopat, i poszczególni hierarchowie starali się znaleźć taką formułę, która pozwoliłaby zachować substancję majątkową Kościoła w najmniej uszczuplonym stanie<sup>40</sup>. Mimo zatem oficjalnie deklarowanego poparcia dla rozsądnej reformy rolnej, episkopat odwoływał się zwracając do argumentacji prawnej i moralnej. To właśnie w toku dyskusji wokół rozwiązań dla polskiej wsi hierarchowie posługiwali się argumentacją, która nawiązywała do kościelnych kategorii własności i to właśnie w dyskusji nad nowym ustrojem rolnym można było zauważyć stosunek reprezentantów Kościoła katolickiego do prawa własności w ogóle.

Generalnie argument przeciwko parcelacji, jaki wysuwał Kościół, był natury historycznoprawnej. Głosił on mianowicie, że dobra kościelne nie są własnością ani narodową, ani – tym bardziej – państwową. Majątek nieruchomości Kościoła w Polsce powstał bowiem wyłącznie w drodze dobrej woli

<sup>37</sup> S. Gołębiowski, *Z problematyki reformy rolnej gruntów kościelnych w Polsce w latach 1918-1950*, „Nowe Prawo” 1967, nr 3, s. 336; M. Stanulewicz, *O „rozsądną” reformę rolną*, s. 324.

<sup>38</sup> Nieruchomości kościelne, czyli tzw. dobra martwej ręki, zostały poważnie uszczuplone w wyniku działań zaborców, szczególnie caratu po powstaniu styczniowym. Jednak, jak wykazywał spis powszechny i spis wielkiej własności ziemskiej z lat 1920-1921, uzupełniony w 1923 r., Kościół rzymskokatolicki trzech obrządków, tj. rzymskiego, ormiańskiego i greckiego, był właścicielem 868 majątków o łącznej powierzchni ponad 200 tys. ha; S. Gołębiowski, *Uwagi o reformie rolnej dóbr kościelnych*, s. 98; E. Szturm de Sztrem, *Wielka własność w Polsce, jej powierzchnia i narodowościowy stan posiadania*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1925, nr 2, s. 447.

<sup>39</sup> J. Wiśtock, *Uposażenie Kościoła i duchowieństwa katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Poznań 1981, s. 95 i n.

<sup>40</sup> W. Urban, *Kościół wobec reformy rolnej w Polsce Odrodzonej*, w: *Kościół w II RP*, red. Z. Zieliński i S. Wilk, Lublin 1980, s. 58 i n.

fundatorów i darczyńców, których zapisy i darowizny stworzyły niezależny od państwa kompleks majątkowy, przynależny wyłącznie Kościołowi na zasadach odrębnych<sup>41</sup>. Oczywiście episkopat wielokrotnie podkreślał możliwość przekazania części swych dóbr w celu uwłaszczenia bezrolnych, jednakże praktycznie przez cały okres II Rzeczypospolitej trwały targi o najmniejsze chociaż ustępstwo w tym zakresie ze strony Kościoła katolickiego<sup>42</sup>.

Na dyskusje i spory wokół dóbr kościelnych w latach 20. i 30. nałożyła się również postępująca wśród duchowieństwa świadomość narastającego kryzysu autorytetu Kościoła, szczególnie w środowiskach wiejskich i robotniczych. Do tego dochodził stosunkowo niski poziom zarówno myśli katolickiej, której tylko nieliczni przedstawiciele (ks. A. Szymański, ks. J. Piwowarczyk, L. Górski, L. Caro, ks. Cz. Strzeszewski) nawiązywali równorzędny dialog z analogicznymi środowiskami na Zachodzie, jak i samych duchownych. Kościół w Polsce coraz częściej był postrzegany jako swoisty bastion integralizmu i to w duchu Grzegorza XVI i Piusa X, będący ostoją władzy państwowej i przeciwny wszelkim próbom reformowania życia społecznego i politycznego.

Episkopat Polski, zdając sobie sprawę z problemu, próbował znaleźć już w początkach lat 20. metody wyjścia ze swoistej izolacji, tym bardziej że sami biskupi dostrzegali fiasko swoich inicjatyw społecznych<sup>43</sup>. Ostatecznie dopiero na początku lat 30. udało się, zarówno pod naciskiem prymasa Augusta Hlonda, jak i kilku energiczniejszych biskupów, jak bp Teodor Kubina, zdefiniować program społeczno-gospodarczy episkopatu<sup>44</sup>. W konsekwencji Kościół katolicki został zmuszony do adaptacji – w szerszym niż dotychczas stopniu – społecznej nauki Kościoła, szczególnie w zakresie nauczania o prawach i obowiązkach społecznych chrześcijan, a także krytyki liberalizmu. Było to konieczne, gdyż zapaść Wielkiego Kryzysu, jaki przetoczył się przez świat przełomu lat 20. i 30. zmusił również Stolicę Apostolską do ponownego uporządkowania pewnych zasadniczych pojęć. Encyklika *Quadragesimo anno* Piusa XI stanowiła – zdaniem wielu komentatorów – kontynuację rozważań zawartych w *Rerum novarum*<sup>45</sup>. Wobec pogłębienia się nierówności

<sup>41</sup> J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów*, s. 321 i n.; S. Gołębiowski, *Z problematyki* s. 337; Cz. Madajczyk, *Burżuazyjno-obszarnicza reforma rolna w Polsce (1919-1939)*, Warszawa 1956; s.140 i n.; W. Urban, *Kościół wobec reformy*, s. 60-63; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 150; J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła*, s. 96-98.

<sup>42</sup> Jak stwierdzali w liście pasterskim z 10 XII 1918 r. biskupi: „oświadczamy, że o ile się tego [tj. przejęcia dóbr kościelnych przez państwo – M.S.] domagać będzie rozumna reforma agrarna, Kościół pójdzie w tej mierze potrzebom narodowym na rękę” – J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła*, s. 96.

<sup>43</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 152.

<sup>44</sup> Biskup Teodor Kubina był pierwszym ordynariuszem częstochowskim i założycielem tygodnika „Niedziela”. Znany był ze swych dość postępowych i nowoczesnych poglądów. W 1946 r. jako jeden z niewielu hierarchów potępił ostro i bezwzględnie tzw. pogrom kielecki, co spotkało się z krytyką prymasa Hlonda.

<sup>45</sup> Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno: O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do norm prawa Ewangelii*, w: *Dokumenty*, s. 70

społecznych, a także wobec faktu, że socjalizm, a także liberalizm nie są właściwymi receptami dla uporania się z kryzysem, Pius XI postulował przebudowę społeczną zgodnie z zasadami pomocniczości, dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej<sup>46</sup>. Środkiem prowadzącym do tego celu miało być ograniczenie reguł wolnej konkurencji na rzecz korporacjonizmu i etatyzmu. Pius XI bowiem słusznie dostrzegwał, że Kościół nie jest w stanie, trwając na dotychczasowym stanowisku, zjednać sobie klasy robotniczej, która z jednej strony od ponad pół wieku stanowiła grupę docelową dla propagandy socjalistycznej i komunistycznej, z drugiej zaś, nowo powstały ruch faszystowski kusił robotników hasłami nacjonalistycznymi, wyrażanymi o wiele bardziej brutalnie niż różne proletariackie przybudówki partii narodowych czy chadeckich<sup>47</sup>. Stąd też postulat korporacyjnej budowy społeczeństwa był centralnym punktem encykliki, choć sam korporacjonizm był przez Piusa XI rozumiany inaczej niż jego etatystyczna odmiana faszystowska<sup>48</sup>.

Poglądy Piusa XI odcisnęły się na tej części encykliki, która dotyczyła problematyki własności. Generalnie Pius XI w zasadniczych zrębach kontynuował nauczanie Leona XIII, jednakże o wiele wyraźniej zaakcentował społeczny wymiar własności. Dla Piusa XI punktem wyjścia, podobnie jak dla poprzednika, była także własność prywatna, jednak – jak wskazywali komentatorzy papieskiego nauczania – uwydatniało ono społeczny charakter tej instytucji, starając się wskazać na te zadania i cele prawa własności, które służyłyby harmonizowaniu jednostkowych i zbiorowych interesów człowieka<sup>49</sup>.

Na tym tle szczególnym dokumentem wydaje się praca bp. Teodora Kubiny, zatytułowana *Akcja katolicka a akcja społeczna*, której okoliczności publikacji były same w sobie dość intrygujące<sup>50</sup>. Publikacja bp. Kubiny zawierała

<sup>46</sup> H. Piluś, *Własność i zasady*, s. 78

<sup>47</sup> K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczno-społeczna papieżstwa*, Kraków 1971, s. 112 i n.

<sup>48</sup> W ujęciu nauki społecznej Kościoła pojęcie „korporacjonizm” odnosi się do ustroju stanowo-zawodowego, którego idee sięgały średniowiecza i do nich miał nawiązywać pomysł Piusa XI na nowy ład społeczny. Tymczasem w momencie ogłaszania encykliki *Quadragesimo anno* ustrój etatyzmu korporacjonistycznego w formie syndykalistycznej panował we Włoszech Mussoliniego, skąd został zaimplementowany przez Salazara w Portugalii i Francisco Franco w Hiszpanii. Nieco inaczej sprawa korporacjonizmu przedstawiała się w doktrynie i praktyce hitlerowskich Niemiec, od chwili bowiem gdy państwo to weszło w drugą poł. XIX w. w okres forsownej industrializacji, kapitalizm niemiecki miał zawsze swoisty rys etatystyczny i paternalistyczny, zaś przedsiębiorstwa niemieckie były spółkami rodzinnymi. Stąd też, udzieliwszy poparcia Hitlerowi, wielcy kapitaliści Niemiec, zagwarantowali sobie decydujący wpływ na rozwój ich gospodarki.

<sup>49</sup> A. Szymański, *Stolica Apostolska*, s. 29.

<sup>50</sup> Jednym z zadań utworzonej w 1929 r. Komisji Społecznej Episkopatu było opracowanie, oparte na nauczaniu Kościoła, rozwiązań, które służyłyby „życiu i budowie doczesnej społeczności”. Ponieważ jednak z wyjątkiem bp. Kubiny skład Komisji był dość przypadkowy i mało zorientowany w problematyce, opracowanie stosownej enuncjacji polecono właśnie jemu. Chcąc przy okazji uniknąć oskarżeń całego episkopatu o nadmierny radykalizm, zalecono, by pod dokumentem znalazł się podpis jedynie bp. Kubiny. Książka, która ukazała się rok później, była swoistym podsumowaniem prac Komisji.

„odważny i odosobniony w polskiej myśli katolickiej pogląd o konieczności zmiany ustroju kapitalistycznego”<sup>51</sup>. Dzieło to bowiem jest niczym innym jak krytyką istniejącego systemu gospodarczo-społecznego, w którym zbudowanie społeczeństwa solidarystycznego, opartego na społecznym nauczaniu Kościoła jest po prostu niemożliwe<sup>52</sup>. To co szczególnie istotne, to fakt, że znaczącą część swoich rozważań bp Kubina poświęcił własności prywatnej, i co ciekawe, jego przemyślenia w istotny sposób wyprzedzały oficjalne stanowisko polskiego Kościoła w tej materii. Otóż ten hierarcha dokonywał swoistego rozróżnienia rodzajów własności poprzez zdefiniowanie jej celów. Punktem wyjścia było oczywiście stwierdzenie, że prawo własności jest święte i nienaruszalne, jednakże przymioty te nie przysługują każdemu typowi własności. Istotny jest bowiem cel, jakiemu własność ma służyć, tym bardziej że między własnością a pracą istnieje zasadniczy związek<sup>53</sup>. Biskup Kubina stanowczo odrzucał bowiem własność skoncentrowaną, skupiającą bogactwa w ręku niewielkiej grupy osób i podkreślał społeczną jej funkcję. Kontynuując i rozwijając koncepcje Leona XIII biskup wskazywał, że najważniejszym celem prawa własności jest dobro powszechne. Jeśli zatem w istniejącym systemie społeczno-gospodarczym własność takim celem nie służy, wówczas należy opracować nowe formy jej używania. Tym samym, w o wiele dalej idący sposób niż pozostali członkowie episkopatu, bp Kubina akceptował możliwość zmian w strukturze własnościowej społeczeństwa, której zreformowanie miało zapewnić jego bardziej harmonijny rozwój. Co więcej, równie nowatorskie na gruncie polskim były rozważania biskupa dotyczące pracy i kapitału. W tej pierwszej bowiem biskup upatrywał jedyne źródło własności, uznając tym samym, że czerpanie z niej zysków bez wkładu pracy jest niczym innym niż nadużyciem tego prawa. Stąd też bp Kubina był zwolennikiem upowszechnienia własności, poprzez możliwość dopuszczenia pracowników do akcjonariatu przedsiębiorstw, a tym samym uczynienie z nich właścicieli swoich warsztatów pracy.

Koncepcja bp. Tadeusza Kubiny, nowa w doktrynie polskiego Kościoła, choć nawiązująca wprost do nauczania papieskiego, nie była jednak nowością na gruncie polskiej ekonomii politycznej. Profesor Leopold Caro pisał wówczas, „że cała polityka ekonomiczna, tj. część praktyczna ekonomiki społecznej, polega na badaniu dobrych czy złych skutków tego lub owego urządzenia lub ustawy, opiera więc swe wnioski nie tylko na poznaniu, ale i na działaniu, oceniając je tak wedle używanych środków, jak i wedle osiągniętych rezultatów. Ale i teoretyczna ekonomika nie może się obejść bez teleologii,

<sup>51</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 154.

<sup>52</sup> Znane jest stwierdzenie bp. Kubiny, że gdyby kapitalizm spełnił wszystkie postulaty Kościoła w zakresie pracy i płacy, przestałby być kapitalizmem; T. Kubina, *Kościół wobec zagadnienia dzisiejszego kryzysu gospodarczego*, Włocławek, 1932, s. 12.

<sup>53</sup> *Historia katolicyzmu społecznego*, s. 288-289.

tj. sądów wartościujących. [...] Kwestia celu w gospodarstwie nie może więc być pominięta. Celem tym zaś nie może być nic innego, jak tylko dobro publiczne. Wobec tego za zadania gospodarstwa społecznego uznać należy pokrywanie potrzeb społeczeństwa zgodnie z dobrem publicznym. Dobro to atoli nie może być osiągnięte w drodze wyzysku jednych przez drugich, wszelka bowiem niesprawiedliwość byłaby sprzeczną z publicznym dobrem. Dla życia gospodarczego istnieją tedy tak samo obowiązki moralne, jak w życiu indywidualnym<sup>54</sup>.

Z kolei w pracy *Istota solidaryzmu* L. Caro podkreślał, że człowiek ma pełne prawo nabywania własności prywatnej i to także co do środków produkcji, ale własność ta nie może być nigdy nieograniczona, nie może sięgać do prawa dowolnego niszczenia, czy marnowania rzeczy własnej – wyklądał istotę solidaryzmu społecznego: *Cooperation, not competition* – współdziałanie, nie współzawodnictwo<sup>55</sup>.

Podobne poglądy głosili również inni przedstawiciele katolickiej nauki społecznej, jak na przykład ks. prof. Andrzej Szymański, który postulował akcjonariat pracowniczy, czy też Fryderyk Sobolewski, zakładający możliwość uwłaszczenia robotników w swoich warsztatach pracy, choć obydwaj odmawiali robotnikom prawa zarządzania przedsiębiorstwami, a tym samym zasiadania we władzach firm<sup>56</sup>.

Całość argumentacji bp. Kubiny wyprzedzała koncepcje episkopatu Polski przynajmniej o dziesięciolecie. Dość powiedzieć, że wzbudziły zainteresowanie w Watykanie i... prasie lewicowej, która nadała mu tytuł „Czerwonego Biskupa”<sup>57</sup>. Po opublikowaniu swojej pracy bp Kubina musiał tłumaczyć się również przed nuncjuszem, po ogłoszeniu przez papieża *Quadragesimo anno* okazało się bowiem, że zasadnicze tezy encykliki w zadziwiający sposób współbrzmiały z tezami autora *Akcji katolickiej*. Wystarczy wskazać, że Pius XI własność ujmował w dwóch wymiarach, a mianowicie społecznym i indywidualistycznym. W tym pierwszym przypadku własność ma służyć dobru publicznemu, gdyż są to z reguły te rzeczy, które zostały dane ludzkości jako zbiorowości, w tym drugim – zaspokojeniu potrzeb osobistych i rodzinnych. Ujmując własność w aspekcie społecznym papież podkreślał jednak wyraźnie, że jest ten wymiar wykonywany, ale wyłącznie **za pośrednictwem** własności prywatnej. Oznaczało to w konsekwencji, że nauczanie papieskie odcinało się zarówno od indywidualizmu, który „uwzględnia wyłącznie jednostkową stronę życia gospodarczego i społecznego”, jak i od kolektywizmu, który „odrzuca bądź osłabia prywatny charakter własności”<sup>58</sup>. Ponieważ włas-

<sup>54</sup> L. Caro, *Solidaryzm. Jego zasady, dzieje i zastosowania*, Lwów 1931, s. 100 – 101.

<sup>55</sup> L. Caro, *Istota solidaryzmu*, „Przegląd Powszechny” t. 186, 1930, s. 149 - 161.

<sup>56</sup> A. Szymański, *Akcje pracy*, „Przegląd Powszechny” t. 169, 1926, s. 257 i n.; F. Sobolewski, *Podział zysków*, „Przegląd Powszechny” t. 153, 1922, s. 20 i n.

<sup>57</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 155.

<sup>58</sup> H. Piluś, *Własność i zasady*, s. 80; A. Szymański, *Stolica Apostolska*, s. 30.

ność pozostaje pod wpływem zmieniających się realiów społecznych, również Pius XI pozostawał przy dotychczasowym stanowisku Kościoła odróżniającym prawo posiadania od prawa używania. To ostatnie służyć powinno w pierwszej kolejności interesowi społecznemu. Jednakże w żadnym wypadku encyklika *Quadregesimo anno* nie daje prymatu uspołecznionym formom własności, wskazując, pod wpływem coraz powszechniejszych w Europie lat 30. pokus nacjonalizacyjnych, że obowiązkiem państwa jest ochrona wszelkich form własności prywatnej. Papież jedynie dopuszczał istnienie obok siebie dwóch form własności: prywatnej i państwowej, sprzeciwiając się jednak bardzo mocno korporacjonizmowi państwowemu. Własność prywatna w encyklice *Quadragesimo anno* jest uznawana za naturalną i podstawową, jednak definiowaną poprzez jej cele, a nie cechy.

W konsekwencji Stolica Apostolska wielokrotnie dawała wyraz swemu niezadowoleniu z nadmiernej krytyki kapitalizmu i radykalnego potraktowania sprawy własności zawartymi w książce ordynariusza częstochowskiego. Co więcej, trudno dziś orzec jak dalece zawarte w niej poglądy były wyrazem stosunku episkopatu do zagadnień społeczno-gospodarczych, a w jakim stopniu stanowiły jedynie wyraz własnych sądów bp. Kubiny. Należy bowiem podkreślić, że czołowi przedstawiciele polskiej hierarchii, z wyjątkiem prymasa Augusta Hlonda, zdawali się aż do schyłku lat 30. nie dostrzegać nowego stosunku Stolicy Piotrowej do problemów gospodarczych, którego wyrazem była encyklika Piusa XI. Wynikało to przede wszystkim z faktu, że duchowieństwo polskie było – z pewnymi wyjątkami – nieprzygotowane do odbioru tych nowych treści, tym bardziej w kontekście niedostatecznie przyswojonego nauczania Leona XIII.

Zdarzały się wystąpienia biskupów, w których duchowni nawołując do walki „z komunizmem i bezbożnictwem”, podkreślali ewangeliczną zasadę nierówności społecznej, która zwalczana być może wyłącznie dzięki chrześcijańskim cnotom miłosierdzia i dobroczynności<sup>59</sup>.

Dopiero u schyłku II Rzeczypospolitej w nauczaniu polskich biskupów pojawiły się wątki krytyczne wobec istniejącego porządku prawnoekonomicznego, jednakże analizy i wnioski duchownych dalekie były od jednoznaczności doktryny papieskiej. Biskupi polscy, nie mając przygotowania teoretycznego, czuli się przede wszystkim przewodnikami duchowymi, a dopiero potem reformatorami społecznymi. Stąd też nadmierna waga, jaką przywiązywali w swoim nauczaniu do strony moralnej naprawy stosunków społecznych, a jednocześnie nieufność, z jaką odnosili się do, postulowanego przecież przez Piusa XI, ustroju korporacyjnego. Dlatego też nauczanie społeczne Kościoła w warunkach polskich nabierało specyficznych, lokalnych rysów i ukierunkowane było raczej na próbę znalezienia *modus vivendi* poprzez mediację

<sup>59</sup> Chodzi w wystąpienia np. bp. Łukomskiego i bp. Jasińskiego; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 158-159.

i szerzenie oświaty, a nie głoszenie radykalnych haseł<sup>60</sup>. Niebagatelne w tym kontekście znaczenie miała niska świadomość religijna i społeczna większości wiernych, co powodowało, że treści głoszone z ambony musiałyby być doń dostosowane, co wykluczało jakiegokolwiek „nowinkarstwo”.

Polscy hierarchowie mieli wszelako świadomość konieczności zarówno pogłębienia wśród wiernych znajomości społecznej nauki Kościoła, jak i tego, że nauczanie to stanowi istotną, kompleksową wizję ustroju. Stąd też w połowie lat 30., wraz z pewną zmianą pokoleniową w szeregach episkopatu, zmianie uległy nie tylko pewne akcenty w nauczaniu, ale również stosunek do wielu palących problemów społecznych<sup>61</sup>. Wówczas to szczególnej ostrości, zwłaszcza w kontekście strajków chłopskich, nabrała problematyka własności i jej ograniczeń w odniesieniu do wielkiej własności ziemskiej. Zaniepokojony wzrastającymi wpływami radykalnych nurtów chłopskich na mieszkańców wsi episkopat Polski szukał skutecznego sposobu umocnienia swojej, nadwyrężonej wizerunkiem zachowawczym, pozycji. Stąd też istniała potrzeba powołania Rady Społecznej przy Prymasie Polski, która stała się najważniejszym ośrodkiem katolickiej myśli społecznej w II Rzeczypospolitej Polskiej<sup>62</sup>. To właśnie w pierwszej odezwie programowej wspomnianej Rady, z 15 maja 1934 r., znalazły się postulaty naprawy ustroju społeczno-gospodarczego, poprzez upowszechnienie własności. Uwłaszczenie jednakże miało obejmować wyłącznie bezrolnych i małorolnych chłopów, a przeprowadzone miało być przez państwo „w rozmiarach możliwych do uzyskania”<sup>63</sup>. Tym samym, zdaniem Rady, przymusowe wywłaszczenie wielkiej własności ziemskiej na ten cel mogłoby się odbywać wyłącznie za odszkodowaniem i to w sytuacjach nadzwyczajnych, motywowanych stanem gospodarki narodowej. Inaczej mówiąc, Rada uznała takie wywłaszczenie za środek ostateczny, wskazując jednocześnie, że reformy wymaga nie tyle samo prawo własności, co w ogóle całokształt stosunków gospodarczych i społecznych w kraju.

Konserwatywne podejście Rady do kwestii wywłaszczenia najpełniejsze swoje odbicie znalazło w dramatycznych dyskusjach, które poprzedziły wydanie przez nią dokumentu zatytułowanego *W sprawie wywłaszczenia*. Na jego

<sup>60</sup> *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 573-575.

<sup>61</sup> W tym okresie sakry biskupiej dostąpili m.in. bp Czesław Kaczmarek, bp Jan Kanty Lorek, bp Michał Niemira, bł. bp Michał Kozal czy bp Kazimierz Bukraba. Mieli oni często za sobą czy to studia zagraniczne, czy też, tak jak bp Kaczmarek, pracę duszpasterską w ośrodkach polonijnych na Zachodzie, co powodowało, iż nieobce im były nowoczesne treści nauczania społecznego Kościoła, do zaszczerpienia których na grunt polski dążyli; K. Krasowski, *Biskupi katolicy II RP. Słownik biograficzny*, Poznań 1996.

<sup>62</sup> Rada zainaugurowała swoją działalność w listopadzie 1933 r. i do czerwca roku 1939 odbyła 21 posiedzeń. Jej czołowymi członkami byli m.in. wspomniani już: bp Tadeusz Kubina, profesorowie L. Górski i L. Caro, ks. prof. Andrzej Szymański czy ks. Jan Piwowarczyk; Cz. Strzeszewski, *Rada Społeczna przy Prymasie Polski 1932-1939*, „Chrześcijanin w Świecie” 1980, nr 1, s. 48.

<sup>63</sup> Tekst enuncjacji zamieszczony został w „Miesięczniku Kościelnym” R. 49 (1934), nr 6, s. 249-256.



tle bowiem doszło do rozłamu w szeregach Rady, co znalazło swój wyraz w ostatecznej wersji tej enuncjacji, której opracowywanie zajęło blisko trzy lata<sup>64</sup>. Zwolennicy natychmiastowego rozwiązania problematyki „głodu ziemi” w jej szeregach uznawali bowiem wywłaszczenie wielkiej własności za konieczność, tymczasem bardziej zachowawczy członkowie Rady, akceptując prawo państwa do ingerencji we własność prywatną, podkreślali ostateczność takiego środka. Te rozbieżności doprowadziły do tego, że w tekście opracowania, opublikowanym dopiero w 1937 r., spośród środków zmierzających do naprawy stosunków wiejskich na pierwsze miejsce wysunięte zostały postulaty raczej cywilizacyjne i praktyczne (podniesienie poziomu oświaty, regulacja odpływu ludności wiejskiej do miast, właściwa polityka cenowa, kolonizacja wewnątrzna) niż ustrojowe<sup>65</sup>. Tym samym kwestię wywłaszczenia traktowano jako sytuację nadzwyczajną, ujmując ją w sposób negatywny. Chodziło bowiem o to, że twórcy deklaracji, nie odmawiając państwu prawa przymusowego naruszenia własności poprzez wywłaszczenie, podkreślali konieczność zagwarantowania jego wyjątkowości. Przejawiać się ona miała po pierwsze – w zastosowaniu tego środka „w razie nieskuteczności lub niedostateczności innych środków”, po drugie zaś – tylko na okres przejściowy<sup>66</sup>.

Deklaracja Rady wskazywała przy tym na szereg warunków obiektywnych, które powinny mieć wpływ na podejmowanie tak radykalnej decyzji, a jednym z głównych powinna być możliwość zapewnienia przez Skarb Państwa należytego odszkodowania rozparcelowanym właścicielom ziemskim. Biorąc jednak pod uwagę, że wypłata takich odszkodowań przekraczałaby wieloletnie przychody budżetu państwa i była jednym z powodów częściowego tylko uregulowania problematyki agrarnej w II Rzeczypospolitej, trudno nie zgodzić się z ks. E. Kozłowskim, który podkreślał brak entuzjazmu do sprawy wywłaszczenia wśród członków Rady<sup>67</sup>.

Nawet tak konserwatywne stanowisko Rady wywołało gorące spory, również w łonie samego episkopatu. Gwałtowny atak, jaki przeprowadziły na deklarację koła konserwatywne i ziemiańskie, które zarzucały jej autorom radykalizm i złamanie zasad etyki katolickiej, skutkowało tym, iż od momentu jej opublikowania trudno było ustalić, kto ostatecznie odpowiada za jej treść. Należy bowiem pamiętać, że decydujący wpływ na deklarację i sam fakt jej opublikowania miał prymas August Hlond, który wobec narastającej krytyki obawiał się o los, tak mocno przez niego promowanej, Akcji Katolickiej.

<sup>64</sup> Radykalne stanowisko zajmowali prof. Caro i ks. Piwowarczyk będący w zwarciu z prof. Górskim, ks. prof. Szymańskim i ks. Kozłowskim, któremu powierzono ostateczną redakcję tekstu. Z kolei ks. prof. Szymański reprezentował opcję umiarkowaną; *Historia katolicyzmu społecznego*, s. 408-410; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 164.

<sup>65</sup> Pełny tekst opublikowano w listopadzie 1937 r. na łamach m.in. „Przewodnika Społecznego” 1937, nr 11, s. 369-372.

<sup>66</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 165.

<sup>67</sup> E. Kozłowski, *Na marginesie Deklaracji Rady Społecznej przy Prymasie Polski w sprawie stanu gospodarczo-społecznego wsi polskiej*, „Przewodnik Społeczny” (19)1938, s. 7.

Doszło bowiem do tego, że na prowincji, na znak protestu, ziemianie zaczęli grozić masowym wycofywaniem się z tego przedsięwzięcia, stawiając dalsze istnienie Akcji pod znakiem zapytania<sup>68</sup>. W środowiskach ziemiańskich wręcz mówiono o tym, że deklaracja, będąc bezpardonowym atakiem na święte prawo własności, stanowi wypowiedzenie naturalnego sojuszu łączącego dwór z plebanią<sup>69</sup>. Trudno się zresztą dziwić takiej argumentacji, skoro praktycznie od zarania niepodległości ziemiaństwo bardzo krytycznie odnosiło się – podobnie zresztą jak Kościół katolicki – do prób jakiegokolwiek ograniczania jego stanu posiadania na wsi polskiej<sup>70</sup>.

Tymczasem episkopat wyraźnie skłaniał się ku stanowisku wyrażonemu przez Jana Steckiego, prezesa Zarządu Głównego Związku Ziemian w Warszawie. W licznych swoich publikacjach dawał on wyraz przekonaniu, że „głód ziemi” jest zjawiskiem z pogranicza psychologii i socjologii, swoistą psychozą chłopstwa, stojącego na niskim poziomie cywilizacyjnym. Według Steckiego, chłopstwo poprawę swego bytu widziało tylko w powiększeniu posiadanej areali bądź założeniu nowego gospodarstwa, nawet jeśli miałyby się to odbyć kosztem bogatszego sąsiada – uważał bowiem, że klasa ta odczuwa „ciągły, nigdy nienasycony jej [ziemi] głód i zazdrośnie patrzy na każdy zagon sąsiedzki”<sup>71</sup>. Poparcie znaczącej części polskiej hierarchii kościelnej, choć niewyrażane wprost, dla tego typu poglądów było całkowicie zrozumiałe, gdyż obawiano się, że parcelacja może być wstępem do rewolucji społecznej. Zaniepokojenie wzbudzał również fakt, że część niższego duchowieństwa pozwalała sobie na „agresywne wystąpienia wobec ziemiaństwa”, opowiadając się za radykalną wersją parcelacji, a tymczasem – zdaniem hierarchów – konieczne jest przyjrzenie się tej kwestii w sposób rzeczowy i spokojny<sup>72</sup>. Jednocześnie prymas Hlond, nie chcąc zrażać sobie ziemiaństwa zarządzeniem ze stycznia 1938 r., wprowadzał cenzurę prewencyjną, na mocy której treść wszelkich publikacji na łamach czasopism kościelnych i diecezjalnych, które dotyczyły kwestii społecznych, musiała uprzednio zostać przez niego zaakceptowana<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Np. Prezes Rady Naczelnej Organizacji Ziemiańskiej hr. Adolf Bniński oficjalnie zrzekł się stanowiska Prezesa Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 165.

<sup>69</sup> J. Lutosławski, *O katolicką politykę agrarną*, Warszawa 1938, s. 8.

<sup>70</sup> W. Milch, *W obliczu wywłaszczenia. Kwestia reformy rolnej w publicystyce ziemiańskiej 1918-1939*, Lublin 2001, s. 9 i n.; W. Sułkowska, *Dyskusja nad kierunkami przebudowy systemu agrarnego w Polsce (1918-1939)*, Kraków 1993, s. 8-9.

<sup>71</sup> J. Stecki, *Stanowisko ziemian wobec reformy agrarnej*, „Przegląd Gospodarczy” R. 2, 1921, z. 2, s. 805.

<sup>72</sup> Tak, w liście skierowanym do Rady Naczelnej Organizacji Ziemiańskich z 22 stycznia 1938 r., problem ten ujmował prymas kard. August Hlond; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 254.

<sup>73</sup> Zarządzenie to było kontynuacją trendu, jaki zaznaczył się w momencie reformowania Studium Katolickiego w 1937 r., kiedy wobec tzw. ujemnych objawów dyskusji na jego forum biskupi postanowili, że o dopuszczeniu referatu decydować będzie ordynariusz właściwy dla miejsca obrad, po uprzednim zapoznaniu się z jego treścią. Bardzo szybko ten rodzaj cenzury zapobiegawczej za-

Ta celowa gra pozorów, której celem było przede wszystkim wzmocnienie i podtrzymanie powstającej Akcji Katolickiej, a nie rozwiązanie konkretnych problemów społecznych, miała fatalne, dwojakie skutki. Z jednej strony wśród członków zarówno episkopatu, jak i Rady Społecznej, coraz bardziej widoczny był rozłam na tle treści wspomnianej deklaracji. Część bowiem biskupów nie odcięła się od jej wytycznych, a współautorzy dokumentu, jak na przykład ks. Kozłowski, wyraźnie wskazywali na fakt dokonanej akceptacji treści tego stanowiska przez prymasa. Co więcej, duchowni związani z pracami Rady, występując z upoważnienia episkopatu, podkreślali oficjalnie, że duchowieństwo polskie w pełni akceptuje prawo państwa do przymusowego wywłaszczenia na cele reformy rolnej, jeśli wymaga tego dobro kraju. Jednocześnie podkreślano, że interpretacja pewnych sformułowań nauczania papieskiego, szczególnie w zakresie ustroju rolnego i ograniczeń prawa własności, powinna należeć do katolickich uczonych, którzy pewne kwestie sporne rozstrzygać będą w toku dyskusji.

Z drugiej strony taka chwiejna i niekonsekwentna postawa episkopatu odbiła się negatywnie na rozwoju polskiego katolicyzmu społecznego, którego nauczanie zostało w pewnym stopniu zahamowane. Należy bowiem pamiętać, że uznanie przymusowej parcelacji za ostateczność, nawet w interesie państwa, stało w jawnej sprzeczności z pojmowaniem społecznej funkcji własności, którą tak wyraźnie podkreślał w swym nauczaniu Pius XI<sup>74</sup>. Podnoszony przez zwolenników nowych prądów argument, że prawo państwa do wywłaszczenia jest powszechnie uznane w nauczaniu kościelnym na Zachodzie i nikt z poważnych teologów nie odważy się go zakwestionować, szczegól-

---

strzeżono dla każdego lokalnego biskupa wobec wszelkich publikacji duchowieństwa diecezjalnego z zakresu spraw społecznych; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 165-166.

<sup>74</sup> Dla papieża szczególnie niepokojąca i skłaniająca do rewizji nauczania była sytuacja tak w Hiszpanii, jak i w Meksyku. W tym ostatnim, rządząca państwem od 1920 r. junta, a następnie Partia Rewolucyjno-Instytucjonalna (PRI) kierowana przez aktywnego masona gen. Plutarco Callesa zwanego *Jefe Maximo*, weszła w aktywny konflikt z Kościołem, który doprowadził do wojny domowej i powstania chrystusowców (*Cristeros*), czyli ultrakatolickich chłopów z lat 1926-1929. Konflikt ten pochłonął ponad 100 tys. ofiar i dał początek tzw. *Maximato*, a więc zakulisowemu rządowi Callesa, który w imieniu PRI wysuwał, powolnych sobie kandydatów do najwyższych godności w państwie. Lazaro Cardenas, jeden z jego protegowanych, kontynuując politykę antyklerykalną, przystąpił w latach 1934-1940 do szeroko zakrojonych reform, w efekcie których jedna trzecia ludności kraju otrzymała ziemię, która zazwyczaj była zarządzana przez społeczności-społdzielnie zwane *ejido*. Było to możliwe dzięki, uchwalonej przez Kongres w 1936 r. specjalnej ustawie parcelacyjnej. W liście pasterskim do biskupów meksykańskich z lipca 1937 r. Pius XI uznał, iż częściowe przynajmniej wywłaszczenie latyfundystów może być jedynym sposobem na przełamanie kryzysu w państwie. Nieco inaczej sytuacja przedstawiała się w Hiszpanii, gdzie już w 1931 r. republikanie przeforsowali w Kortezach nową konstytucję, która w art. 44 przewidywała parcelację wielkich majątków, również kościelnych, „w narodowym interesie”. Choć konstytucja przewidywała przekazanie ziemi wyłącznie chłopom bezrolnym, na dodatek ziemi nieuprawianej, w odpowiedzi na to Pius XI 3 czerwca 1931 r. opublikował encyklikę *Dilectissima nobis*, w której porównywał sytuację Kościoła w Hiszpanii do prześladowań meksykańskich i sowieckich (*sic!*); szerzej w: A. Beevor, *Walka o Hiszpanię 1936-1939*, Kraków 2009, s. 59-62; M. Gonzales, *The Mexican Revolution 1910-1940*, New Mexico 2002, s. 210 i n.

nie w świetle encyklik papieskich, z wielkim trudem przebijają się do świadomości większości biskupów<sup>75</sup>. Wydaje się, że dopiero naciski Watykanu i komplikująca się sytuacja polityczna spowodowały pełną i jasną akceptację tych fundamentalnych tez przez polski episkopat dopiero zresztą u schyłku 1938 r. Moment ten był nieprzypadkowy, gdyż właśnie wtedy prymas Hlond skoncentrował się na pozyskaniu młodzieży wiejskiej, a także położył nacisk na zwiększenie aktywności wśród robotników, grupy szczególnie – zdaniem hierarchów – podatnej na wpływy komunistycznej propagandy. To wówczas w środowiskach ziemiańskich zaczęto rozpowszechniać plotkę jakoby pomiędzy prymasem i episkopatem a znienawidzonym powszechnie przez konserwatystów ministrem rolnictwa Juliuszem Poniatowskim stanął tajny pakt, na mocy którego, w zamian za zachowanie w nienaruszonym stanie dóbr kościelnych, hierarchowie mieli z ambony wesprzeć starania rządu o przeforsowanie przymusowej parcelacji dworów<sup>76</sup>.

W przeciwieństwie do tego typu pogłosek, które były wyrazem obaw środowisk przeciwnych reformie rolnej, zgodne z prawdą było entuzjastyczne przyjęcie przez polskie duchowieństwo korporacyjnych koncepcji Piusa XI, które zaczęto uważać w kręgach kościelnych za jedyne remedium na pogłębiający się kryzys społeczno-polityczny w Europie. W kontekście pojmowania prawa własności było to o tyle istotne, że polscy hierarchowie uznawali konieczność likwidacji proletariatu, co mogłoby nastąpić wyłącznie w drodze uwłaszczenia pracy, przez zapewnienie pracownikom najemnym własności, chociażby w minimalnej formie.

Wyrazem tych przekonań było wydanie przez Radę Społeczną w grudniu 1938 r. deklaracji w sprawie uwłaszczenia pracy, autorstwa Czesława Strzeszewskiego, w przyszłości jednego z najwybitniejszych przedstawicieli katolickiej nauki społecznej w Polsce<sup>77</sup>. Szczególne miejsce w tych rozważaniach zajmowało prawo własności, które uznano za fundamentalne dla prawidłowego rozwoju społecznego. Ponieważ system korporacyjny miał być „trzecią drogą” między liberalizmem a ustrojami etatystycznymi, w jego polskiej doktrynie zakładano, że własność prywatna, a co za tym idzie, wolność gospodarcza będzie fundamentem korporacyjnego systemu społeczno-gospodarczego. Mimo że same korporacje nie miały stanowić podmiotów gospodarczych, a jedynie rodzaj samorządu popierającego inicjatywę prywatną, to jednak istnia-

---

<sup>75</sup> Jak np. ks. J. Piwowarczyk w *Kościół a reforma rolna*, Poznań 1938

<sup>76</sup> Co prawda były to tylko pogłoski, jednakże nie dało się ukryć intensywnych rozmów prymasa Hlonda z min. Poniatowskim na temat przekształcenia wiejskiego ruchu młodzieżowego w ruch katolicko-ludowy; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 166.

<sup>77</sup> Zgodnie z deklaracją, cel w postaci uwłaszczenia pracy miał być osiągnięty poprzez akcjonariat pracowniczy, który skorelowany z systemem kas oszczędnościowych, a także rozbudowanym rynkiem zarobkowania dodatkowego i reformą prawa (ustroju) pracy miał być filarem korporacyjnego systemu społeczno-gospodarczego; „Przewodnik Społeczny” 1938, nr 12, s. 389-391; *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, s. 297.

ły w założeniach pewne ograniczenia, którymi system ten starał się łagodzić bezwzględny charakter prawa własności. Istotą bowiem tak planowanej organizacji społecznej były idee solidarności i wspólnotowości, które wykluczały nadmierne indywidualistyczne korzystanie z wolności i własności. Tym samym, jeśli własność miała być chroniona, a wolność gospodarcza wspierana, to musiały być one utrzymane „w słusznych granicach” i realizować interes ogólnospołeczny<sup>78</sup>. Oznaczało to, że wymiar społeczny prawa własności był powszechnie akceptowany, a samo prawo własności było ujmowane nie tyle z perspektywy właściciela, ile w kontekście zadań, jakie ma realizować.

Mimo takiej ewolucji poglądów wśród członków episkopatu i – szerzej – duchowieństwa polskiego pojmowanie prawa własności w duchu katolickiej nauki społecznej bardzo wolno przedostawało się do świadomości duchownych i nauczania Kościoła polskiego okresu II Rzeczypospolitej. Szczególnie było to widoczne w kontekście dramatycznych zjawisk społecznych, takich jak kryzys gospodarczy, „głód ziemi”, pauperyzacja proletariatu miejskiego i wiejskiego. W sytuacji, w której episkopat katolicki, nie wspierając w sposób wyraźny reformatorskich posunięć kolejnych rządów, bardzo mocno i dobitnie domagał się zadośćuczynienia za okres zaborów i bronił swego stanu posiadania, co nie przydawało mu autorytetu w społeczeństwie. Takie stanowisko wobec fundamentalnych reform społecznych, w tym reformy rolnej, Kościół podtrzymywał właściwie przez cały okres międzywojenny, choć umiejętnie je niuansował. W wystąpieniach episkopatu i hierarchów pojawiał się często argument, że akceptacja naruszenia własności, nawet ze względu na słuszny interes społeczny, byłaby z ich strony możliwa, ale tylko w sytuacji, gdy rząd zagwarantowałby stosowne odszkodowania, oczywiście po uzyskaniu zgody papieża i przy jednoczesnym poręczeniu własności dóbr pokościelnych<sup>79</sup>. Deklaracje takie, oceniane często w literaturze jako „oszukańcze”, miały bez wątpienia wpływ na bieg prac ustawodawczych przez cały okres II Rzeczypospolitej Polskiej<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> A. Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki*, Poznań 1932, s. 14 i n.; A. Andrusiewicz, *Kwestia robotnicza w myśli społecznej Kościoła rzymskokatolickiego a Chrześcijańska Demokracja w Polsce 1891-1950*, Warszawa 1987, s. 125 i n.; *Historia katolicyzmu społecznego*, s. 297-298; K. Krasowski, *Episkopat katolicki*, s. 168.

<sup>79</sup> S. Gołębiowski, *Z problematyki reformy rolnej*, s. 337-338; J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła*, s. 98.

<sup>80</sup> Charakterystyczne są tu słowa posła, ks. Styczyńskiego, który na posiedzeniu komisji rolnictwa w 1924 r. stwierdził o liście z grudnia 1918 r., że biskupi tak pisali, aby uspokoić umysły, bo zanosilo się na rewolucję, a nie dlatego, by Kościół chciał się wyzbyć ziemi; Cz. Madajczyk, *Burżuazyjno-obszarnicza reforma rolna*, s. 142.

## OWNERSHIP IN THE TEACHING OF THE EPISCOPATE IN THE SECOND POLISH REPUBLIC

### Summary

The attitudes of Polish Catholic Church hierarchs and the shaping of their views on the fundamental social and economic institutions of the Second Polish Republic were not free from the influence of the Church's social teaching that developed at the turn of the 20th century. One of the key issues that was widely deliberated was that of ownership. In spite of the fact that ownership was a major social institution, it had been for long neglected in the teaching of the Catholic Church in Poland. However, although ignored during the period of Poland's partitions, once the country regained independence, land ownership issues became suddenly within the interest among Polish bishops, and increased greatly when the government put forward its proposals of reforms in agriculture. The most conservative views and attitudes on land property and the role of land ownership in the social and economic sphere were then activated and, despite the enlightened opinions of some leading Catholic priests in the period 1918-1939 who followed the teaching of Pope Pius XI and advocated fair pay, fighting unemployment, working on social legislation, and the idea of subsidiarity and corporate attitudes in economy, the majority of the Polish Episcopate remained steadfast in their utterly conservative convictions, especially on the issue of Church property and its preservation. Thus, the opinions of the few Polish bishops (i.a. Teodor Kubin or Stanisław Adamski) to the contrary were exceptional and isolated, particularly because even the Holy See treated them as too far advanced and modern.

## LE DROIT DE PROPRIÉTÉ DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉPISCOPAT SOUS LA 2<sup>E</sup> RÉPUBLIQUE

### Résumé

L'évolution de l'enseignement social de l'Église à la charnière des 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècles n'est pas restée sans impact sur l'opinion de la hiérarchie catholique polonaise quant aux principales institutions économiques et sociales sous la 2<sup>e</sup> République. L'une des questions fondamentales sur laquelle la hiérarchie catholique commence à réfléchir est le sujet de propriété qui, même si c'est une institution sociale de grande importance, s'est trouvée pendant de nombreuses années en dehors du cœur de l'enseignement dispensé par la hiérarchie de l'église catholique polonaise. Bien que le contenu de l'enseignement du pape laisse des évêques souvent indifférents avant la restitution de l'indépendance par le pays, le fait que l'État polonais après sa renaissance ait abordé la problématique de la réforme agraire pousse les évêques à renforcer leurs idées conservatrices en matière de la grande propriété foncière et du rôle social et économique qu'elle jouait. Malgré de nombreux sujets contemporains abordés dans les propos tenus par les principaux hommes de l'église catholique dans les années 1918-1939, conformément au nouvel enseignement de l'époque du pape Pie XI (juste salaire, lutte contre le chômage, réglementation sociale, postulats de subsidiarité de la corporation dans la vie économique), l'Épiscopat de Pologne, dans sa majeure partie tout au moins, est resté intransigeant dans la défense du droit de propriété, notamment des biens possédés par l'Église. Seules les voix de certains évêques, comme celle de Teodor Kubin ou Stanislas Adamski, restent exceptionnellement des voix à part. D'ailleurs, ils ont été considérés comme allant trop loin, même au yeux du Saint-Siège.