

ZYGMUNT ZIELIŃSKI
(Lublin)

O KONKORDACIE POLSKIM Z 1925 ROKU *

Istotnym i chyba głównym zadaniem każdego konkordatu jest stworzenie Kościołowi możliwości działania w określonych warunkach. Praktycyzm tego ujęcia wynika nie tylko z nadziei uzyskania korzyści przez stronę kościelną, ale w pewnym sensie również z celów, jakie sobie stawia drugi kontrahent — państwo. Wszak bowiem na równi ze zrozumiałą chęcią korzystnego dla całokształtu życia społecznego ułożenia relacji z Kościołem nie może państwo tracić z pola widzenia celów kościelnych, które poprzez zawarcie konkordatu przynajmniej uznaje jako realne w konkretnej rzeczywistości. Stąd trudno w pełnym wymiarze mówić o konkordacie odnosząc jego postanowienia tylko do jednej sfery działania instytucji kościelnych, zwłaszcza jeśli jest to płaszczyzna obca istocie i właściwym, zgodnym z nią celom Kościoła. Tak jednak bywa zawsze, jeśli traktuje się konkordat jako zjawisko natury politycznej, widząc zarazem Kościół jako instytucję z istoty swej polityczną i gospodarczą, konsekwentnie realizującą wynikające stąd zadania.

Jerzy Wisłocki określił problematykę swej pracy następująco: monografia nie miała być dziejami „stosunków między państwem a Kościołem katolickim”, gdyż przedmiotem badań był konkordat jako umowa międzynarodowa, która doprowadziła do stworzenia zespołu norm prawa wewnątrzpaństwowego, zakreślającego granice przywilejów Kościoła i duchowieństwa” (s. 16, 8). W przeciwieństwie do podtytułu, nie jest to określenie precyzyjne, gdyż z jednej strony problem ograniczenia i ustalenia przywilejów Kościoła i kleru jest tylko fragmentem konkordatu, z drugiej zaś tekst pracy tu omawianej nie ogranicza się bynajmniej do ukazania tych tylko spraw. Przeciwnie, na około 100 stronach (36—132), a *passim* w całej książce, Autor usiłuje na szerokim tle porównawczym przedstawić relacje między państwem a Kościołem, szczególną uwagę, oczywiście, zwracając na stosunki polskie. Ten brak zgodności między zapowiedzią problematyki we wstępie, a treścią pracy można by mimo wszystko odebrać jako jej walor dodatni, gdyby nie to, że Kościół w rozumieniu Autora jest niczym więcej jak jednym z politycznych partnerów kolejnych rządów.

Innym wątkiem wychodzącym poza ramy pracy są szerokie wywody poświęcone teorii konkordatów i ich dziejom. Tylko w pewnym stopniu można to usprawiedliwić obszernymi partiami pracy dającymi analizę prawną tekstu konkordatowego. Z kolei jednak sięganie w drobnych nawet kwestiach do ich genezy stworzyło sporo okazji do dygresji szkodzących książce nie tylko ze względów formalnych. Siłą rzeczy bowiem musiała ona stać się zbiorem różnorodnych informacji o Kościele katolickim w XIX i XX w. Nie mógł i nie chciał przy tym Autor wyrzec się chętnie formułowanych uogólnień. Można chyba bez przesady stwierdzić, że często przekształcają się one w pewne tezy, które w ocenie Kościoła stają się dla Autora pewnikami. Odnosi się więc wrażenie, że od ostatnich dziesiątków lat XIX w. głównym zadaniem Kościoła było montowanie frontu antykomunistycznego. Wzajemna niechęć między

* Jerzy Wisłocki, *Konkordat polski z roku 1925. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań 1977, s. 296.

Kościółem a lewicą — nawiasem mówiąc — wyrastająca z wojującego ateizmu, zatem z gruntu światopoglądowego — jest sprawą aż nadto dobrze znaną. Zdumiewa natomiast próba uczynienia z tego momentu wyznacznika wszelkich poczynań kościelnych. Wydaje się, że Autor tak właśnie czyni, choć trudno powiedzieć czy zawsze w sposób zamierzony.

Książka Wisłockiego porusza, niespotykaną na ogół w tego rodzaju monografiach, płaszczyznę zagadnień, stąd też szczegółowa jej analiza nawet w najdłuższej recenzji mogłaby się okazać nużąca. Tym bardziej że sporo w niej przedmiotów domagających się szczegółowej dyskusji. Tutaj z góry wypada się zastrzec, iż poza nawiasem sformułowanych tu uwag pozostaje poważna część dzieła omawiająca aspekty prawne tekstu konkordatu, a nawet jego genezy. Pożyteczny i ciekawy ze względu na szerokie tło porównawcze jest komentarz dużej części tekstu konkordatu. Pomocą były tu wykorzystane częściowo po raz pierwszy archiwalia władz rządowych z Archiwum Akt Nowych. Nawet to jednostronne sięgnięcie do źródeł tak podstawowych — analogicznych kościelnych materiałów nie wykorzystano — zdecydowało o o trwałej wartości tej części pracy.

Autor, budując zasadniczo na materiale źródłowym, dość pobieżnie i bez jakichkolwiek prób oceny omówił dotychczasową literaturę przedmiotu. Literaturę okresu międzywojennego spisał na straty ze względu na „brak dystansu do opisywanych wydarzeń i brak dostępu do akt Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego” (s. 10). Z autorów „kręgów kościelnych” wymienił zresztą tylko Jana Wiślickiego i Adama Gerstmana, którzy, jak pisze: „dawali wyraz swemu zadowoleniu z tekstu konkordatu, krytykując jednak brak precyzji sformułowań” (s. 10). Dobrą notę wystawił Autor mającej do dziś wartość monografii Herberta Bednorza (s. 11)¹. Wydaje się jednak, że powinien w tym przypadku przynajmniej zaakcentować główne jej osiągnięcia. Niejednoznacznie brzmi również opinia o książce Tadeusza Włodarczyka². Trudno zrozumieć dlaczego brakiem książki ma być to, że nie jest ona monografią. Pomijając merytoryczną ocenę pracy T. Włodarczyka, trzeba o niej powiedzieć, że jest ona wcale nie powierzchowną próbę syntezy problematyki konkordatowej, co ważniejsze wolną od potknięć terminologicznych, co przy tego typu tematyce nie jest bez znaczenia. Trudno tu szczegółowo polemizować z poglądem Jerzego Wisłockiego na literaturę interesującego go zagadnienia — do spraw tych przyjdzie zresztą jeszcze powrócić. Warto jednak napomknąć tu o dość swoistej motywacji niektórych ocen pośrednio dyskwalifikującej osiągnięcia bazujące na innej podstawie metodologicznej niż ta, którą akceptuje Autor. Przykładowo można tu wskazać na opinię o książce Wiesława Mysłka, pozytywną wprawdzie, ale omijającą istotne wartości tego dzieła (s. 11)³.

Przechodząc do rozważań szczegółowych należy przede wszystkim zaznaczyć, że koncentrują się one wokół problemów kościelnych poruszonych w książce w aspekcie historycznym. Poważna część uwag dotyczy kwestii terminologicznych. Pewna dowolność w tym względzie utrudnia

¹ *Le concordat de Pologne de 1925. Nomination aux sièges épiscopaux et aux paroisses. Commentaire avec comparaison aux autres concordats d'après-guerre*, Paris 1938.

² *Konkordaty, Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974.

³ O książce W. Mysłka, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918—1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966, pisze Autor na s. 11: „Zaletą pracy W. Mysłka było ustalenie pewnych prawidłowości w funkcjonowaniu Kościoła katolickiego, ujawnienie jego powiązań i celów politycznych. Dzięki wykorzystanej bazie źródłowej i marksistowskiej postawie metodologicznej wnioski autora wyszły na trwałe do literatury historycznej”. Wydaje się, że W. Mysłek zgodnie z tytułem swej pracy postawił sobie szersze cele badawcze. Inna rzecz, czy je w pełni zrealizował; w każdym razie książka jego zasługuje na uwagę bardziej ze względu na zawartość faktograficzną niż wartości interpretacyjne, siłą rzeczy ograniczone z racji zwrócenia przez autora uwagi na pewne tylko aspekty życia kościelnego. Określone założenia metodologiczne są wprawdzie współczynnikiem wpływającym na wartość osiągnięć naukowych, ale w opisywanym przypadku Wisłocki zdaje się im przypisywać właściwości niemalże magiczne, co jak wiadomo, nie potwierdza się w praktyce. Gdyby tak było, należałoby z góry zdyskwalifikować wyniki badań podjętych z innych pozycji metodologicznych.

śledzenie myśli Autora lub pozwala się domyślać sądów dość skrajnych. Dokumenty kościelne — konkretnie chodziło o encyklikę *Pacem in terris* (s. 17) są zdaniem Wisłockiego „enigmatyczne”, stosują „przeziębłość tezę”, co umożliwia „różną ich interpretację w różnych sytuacjach politycznych”. Można by zapytać, na czym wobec tego polega wartość tego rodzaju dokumentów, a trudno jej im odmówić, skoro np. na wspomnianą encyklikę powołują się ludzie i organizacje różnych, często przeciwstawnych sobie orientacji. Autor jednak swój brak zaufania do dokumentów kościelnych posuwa jeszcze dalej utrzymując, iż zarówno *Pacem in terris*, jak i dokumenty soborowe są nieskuteczne dla „regionalnych kościołów”, gdzie miarodajne są wewnętrzne stosunki polityczne i osobiste poglądy biskupów na relacje między państwem a Kościołem (s. 7). Kontekst wskazuje, że Autor mówi o współczesności, tym mniej jednak obiektywnie sprawdzalna jest wyrażona przezeń opinia, nie mówiąc już o tym, że przeczy ona całkowicie ustrojowym i organizacyjnym zasadom, jakich trzyma się Kościół rzymsko-katolicki. Samowola episkopatów i zamierzona dwuznaczność dokumentów Stolicy Apostolskiej regulujących określone sprawy to tezy nawet nie zawsze do przyjęcia w publicystyce, kwestionują one bowiem realne porozumienie z instytucją o tak niestabilnej i nieskutecznej podstawie działania. Szczególnie narażona na nieprzewidywany uszczerbek byłaby społeczność cywilna, bowiem Kościół, jak chce Autor, zarówno w dziedzinie metod jak i celów kieruje się racjami politycznymi. Na s. 6 czytamy, że dopiero od niedawna (od II Soboru Watykańskiego — ZZ) Kościół zdecydował się „podkreślić swą działalność konfesyjną i oddzielić ją od politycznej”. Jako podstawa przytoczonej tu, i dalej rozwiniętej myśli, służą Autorowi: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitas humanae* i Deklaracja o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*. Niewątpliwie słusznie podkreślono tu rozłączność dwóch wolnych w sobie sfer, z jednej strony państwa, z drugiej Kościoła i religii. Tę autonomię orzekają wszystkie przytoczone tu dokumenty. W żadnym z nich jednak religia nie została uznana „za sprawę prywatną obywateli” (s. 6). Autor jednak, cytując książkę Konstantego Grzybowskiego i Barbary Sobolewskiej⁴, skąd bierze to ostatnie stwierdzenie, umieszcza je w kontekście myśli zaczerpniętych w całości ze wspomnianych dokumentów kościelnych. Encyklika *Pacem in terris*, do której odsyła wymieniona książka również takiej tezy nie usprawiedliwia⁵. W sumie powstało nieporozumienie polegające na próbie pogodzenia ze sobą dwóch źródeł głoszących odrębne zasady. Można było, a nawet należało tego uniknąć zaznaczając, iż uznanie religii za sprawę prywatną obywateli jest propozycją rozwiązania tego problemu wysuniętą w stosunku do Kościoła i w ogóle społeczności religijnych, a nie przez nie. Sformułowanie Autora narusza więc przyjęte sposoby korzystania ze źródeł, co pociąga za sobą przynajmniej nieścisłość informacji.

Wydaje się, że ryzykowne jest zdecydowanie przeciwstawianie konkordatowi bulli cyrkumskrypcyjnych (s. 18). Obok oczywistych różnic formalnych istnieją tu bowiem o wiele bardziej godne uwagi zbieżności merytoryczne. Np. bulla *De salute animarum* z 1821 r. regulująca stosunki kościelne w Prusach była treścią i skutkami niemal równa konkordatowi, nie pociągała za sobą natomiast kolopoliwskich dla Prus zabiegów prawno-protokolarnych, jakich wymagałby konkordat *stricto sensu*.

Wiele miejsca poświęcił Autor dowodzeniu, że teorie przywileju i legalna straciły w przypadku konkordatu rację bytu. Sprawa ta jest jednak oczywista. Krzysztof Skubiszewski stwierdza, że „nie ma potrzeby, aby nawiązywać do przebrzmiałego i wielokrotnie opisywanego sporu między zwolennikami koncepcji przywileju i koncepcji ustawy [...] Obie stoją w sprzeczności z rzeczywistością polityczną i prawną”⁶. Szerokie mimo wszystko roztrząsanie tej problematyki

⁴ *Doktryna polityczna i społeczna Watykanu (1789—1968)*, Warszawa 1971.

⁵ Papież Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (Pacem in terris)*, Paryż 1963, s. 36. Brak tu potwierdzenia tezy, która, jak zdaje się wynikać z tekstu książki, została zaczerpnięta z wymienionej encykliki. Poza wskazanym tu miejscem problemu stosunku człowieka do religii w encyklice się jednak nie porusza.

stworzyło jednak Autorowi wiele okazji do formułowania ogólniejszych stwierdzeń, często dyskusyjnych. Oto na s. 20 czytamy: „Konkordatowa teoria przywileju utrzymywała się w okresie, gdy watykańska polityka broniła przeżytków feudalizmu, ale stopniowo traciła swą ostrość od początków lat osiemdziesiątych XIX w., gdy Kościół zaczął decydować się na kompromis z państwem burżuazyjnym”. Kontekst pozwala przypuszczać, że Autor nie widzi wyraźnej różnicy między praktyką kościelną w opisywanym przypadku w średniowieczu czy też w połowie XIX w. Zatem można by szukać w XIX w. konkordatu zawartego w myśl zasad zastosowanych w 1122 r. w konkordacie wormackim. Z tą jedynie poprawką, że dla owych czasów feudalizm nie był przeżytkiem. Rzecz jednak w tym, że porozumienia kościelno-państwowe oparte na teorii przywileju byłyby od Rewolucji Francuskiej nie do pomyslenia, a i przedtem zasada ta rzadko bywała wyłączną bazą kontraktu.

Zastanowienie wzbudza również ciekawa skądinąd teza, że pojęcie królewskiego *ius circa sacra* ustąpiło w XIX w. praktyce wprowadzonej przez Napoleona I, który w miejsce konkordatu (sic! — ZZ) zawartego w 1801 r. dał moc obowiązującą tylko (sic! — ZZ) 77 Artykułom Organicznym. Wiadomo, że artykuły te były tylko samowolnym uzupełnieniem konkordatu, dającym I konsulowi prerogatywy postulowane dawniej przez galikanizm. Podobnie wątpliwe jest stwierdzenie, iż konkordat bawarski z 1817 r. był wynikiem podobnej procedury, co napoleońskie porozumienie z Watykanem. Jeszcze mniej uzasadnione jest wspomnianie w tym kontekście o bulli *De salute animarum* (s. 21). Z pewnością każdy z tych układów miał swoją specyfikę uwarunkowaną z jednej strony statusem politycznym państw, jak i lokalną sytuacją kościelną. Jeśli chodzi o Prusy, to właśnie tam w związku z układem z 1821 r. pojawił się na nowo problem zakresu królewskiego *ius circa sacra* w odniesieniu do Kościoła katolickiego. Prusy znały jasno określone prerogatywy władcy w stosunku do wyznania ewangelickiego. Tutaj monarcha jako *landesbischof* posiadał nie tylko *ius circa sacra*, ale o wiele ważniejsze *ius in sacra* zawierające kompetencje w dziedzinie kultowej i dogmatycznej. To ostatnie nie mogło nigdy być zastosowane do Kościoła katolickiego, choć nie brakowało usiłowań w tym kierunku. *Ius circa sacra* w rozmaitej formie utrzymało się na ogół do ery konstytucyjnej. Później jedynie kulturkampf usiłował z różnym powodzeniem, zależnie od państwa przywrócić pewne jego formy⁷. Realizacja *ius circa sacra* była więc zawsze wyrazem legistycznych tendencji względem Kościoła. Trudno zatem przyznać rację Autorowi mniemającemu, iż w XIX w. „wzrosło znaczenie teorii legalnej konkordatów, ponieważ teoria przywilejów była dopełnieniem reakcyjnych poglądów teokratów i kurii rzymskiej na stosunek Kościoła do państwa” (s. 23). Rzecz w tym, iż w XIX w. ani państwa (z wyjątkiem może Rosji, gdy chodzi o konkordat z 1847 r.) nie forsowały teorii ustawy w regulowaniu spraw kościelnych, przy czym kulturkampf miał raczej skorygować na korzyść państwa liberalne dla Kościoła zasady konstytucyjne, ani Kościół nie postulował teorii przywilejów, gdyż od Bonifacego VIII trudno byłoby nawet w teorii układać negocjacje między państwem a Kościołem na bazie teokratyzmu. Poparciem dla tezy Autora nie może być stwierdzenie ze str. 48, gdzie jako przyczynę antykościelnej polityki „liberałów mieszczańskich” a nawet wybuchu kulturkampfu wskazuje on na dogmat o nieomyślności papieża. Jest to kolejne uogólnienie podsumowujące ważkie przecież dla dziejów XIX-wiecznej Europy procesy. Bowiem kulturkampf miał, jak wiadomo, różne oblicza w zależności od miejsca i czasu występowania. Na ogół wszędzie był wynikiem aspiracji obozu liberalnego, skoro ten doszedł do udziału w rządach. W Niemczech np. obóz ten przechodził jednak szczególnie ważną ewolucję od Wiosny Ludów, kiedy swobody wyznaniowe stawał na równi z innymi, byle tylko podkopać

⁶ K. Skubiszewski, *Konkordat z 10 II 1925 r. Zagadnienia prawnomiędzynarodowe* [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*. Praca zbiorowa pod red. Z. Zielińskiego i S. Wilka, obecnie w druku w Towarzystwie Naukowym KUL.

⁷ Z. Zieliński, *Kościół katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim*, Lublin 1973, s. 25 nn. Tu też ważna na ten temat literatura.

absolutystyczne państwo, aż do 1870 r., kiedy część liberałów stanęła u boku Bismarcka, wspierając wbrew poprzednio głoszonym ideałom państwo silnej ręki. Nie wszędzie tak właśnie doszło do kulturkampfu, wszędzie jednak był on ważkim etapem w tworzeniu się burżuazyjnego modelu państwa, a wspomniany dogmat był w tym kontekście zaledwie pretekstem do jednostronnego rozwiązania problemów kościelno-państwowych. Typowym przykładem jest tu zerwanie konkordatu austriackiego z 1855 r.⁸

Dwuznaczność kryje się też w twierdzeniu (s. 23), że Leon XIII pogodził się z burżuazyjnym liberalizmem. Liberalizm nie był i chyba nie jest pojęciem jednoznacznym. Jeśli w tym przypadku rozumiemy go na płaszczyźnie ekonomicznej lub teologicznej, to z pewnością trudno powiedzieć o pogodzeniu się papieża z nimi. Wystarczy wskazać na encyklikę *Rerum Novarum* w pierwszym przypadku i hermetyczne zamknięcie się na liberalne kierunki w teologii protestanckiej zwłaszcza biblijnej. Jedynie liberalizm polityczny zyskał sobie w Leonie XIII partnera, ale u podłoża tego leżały raczej względy praktyczne niż sympatia, gdyż Leon XIII podobnie jak jego poprzednicy cenil sobie przede wszystkim władzę opartą na trwałym autorytecie.

Wskazywano tu niejednokrotnie na nieporozumienia płynące z braku precyzji chronologicznej. Odnieść to trzeba też do informacji ze s. 22, gdzie dowiadujemy się, że państwo niemieckie zrezygnowało z wpływów na obsadzenie stanowisk kościelnych w innych kościołach, podczas gdy Kościół katolicki przyznał mu to w konkordacie. W praktyce rzecz wyglądała nieco odmiennie. Można się domyślać, że Autor mówi o Konstytucji Weimarskiej z 1919 r., kiedy to wyznania zyskały równouprawnienie i samodzielność. Sytuacja uległa jednak zmianie w 1933 r. i okazało się, że Kościół katolicki wcale nie znalazł się w gorszej sytuacji poprzez konkordat aniżeli wspomniane „inne kościoły”. W protestantyzmie pojawił się bowiem ruch *Deutsche Christen* z późniejszym reichsbischofem Ludwigem Müllerem na czele. Oznaczało to nie tylko wpływ nazistów na obsadzanie znacznej części stanowisk kościelnych w tzw. Reichskirche, ale było powodem schizmy w kościołach ewangelickich, bowiem jako ruch ortodoksyjny powstała tzw. *Bekennende Kirche*⁹.

Szereg uściśleń terminologicznych dotyczy spraw drobniejszych. Zamiast więc archidiecezja gnieźnieńsko-poznańska (s. 35) — błąd nader częsty w wielu publikacjach — należałoby użyć poprawnego pojęcia archidiecezja gnieźnieńska i poznańska. Nie na miejscu jest termin sakramentalia, przez co Autor rozumie wszelkie sprawy kultowe, podczas gdy są to „rzeczy lub czynności, których Kościół, na pewne podobieństwo sakramentów, zwykł używać, celem osiągnięcia przez nie na swą prośbę skutków, zwłaszcza duchowych”¹⁰. Nic nie mówią terminy: „złożyć święcenia”, biskupi wielkopolscy i pomorscy (s. 94 i passim). Trudno zgodzić się na określenie „Galicja Wschodnia”, gdy mowa o dwudziestoleciu. Niejasne jest rozróżnienie między prekonizacją a objęciem przez nominata urzędu (s. 182). Podobne wątpliwości nasuwają się na s. 27, gdzie mowa o *res mixtae* i „nadzorze” (cudzysłów w tekście) kościelnym nad bliżej nie sprecyzowanymi sprawami doczesnymi¹¹.

Konkordaty przede wszystkim regulują relacje między państwem a Kościołem, stąd też eksponowanie tej problematyki w książce Wislockiego nie może budzić zastrzeżeń. Trudno

⁸ Problem kulturkampfu w perspektywie warunków panujących w szeregu państw europejskich porusza G. Franz, *Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa*, München 1954.

⁹ Por. na ten temat K. Meyer, *Deutsche Christen*, Halle 1967.

¹⁰ F. Bączkiewicz CM, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1957, t. 1, s. 111; *Maly Słownik Teologiczny*, Poznań 1960 s. 334. Autor wprawdzie powołuje się na Bączkowicza, ale błędnie streścił wywody zawarte w książce tegoż.

¹¹ Autor zdaje się twierdzić, że do spraw tych Kościół zalicza kwestie polityczne i ekonomiczne państwa. Powołuje się przy tym na podręcznik Bączkowicza, o. c. s. 111—3. Jednakże na cytowanym miejscu czytamy, że sprawy doczesne to te wszystkie, które: „ani same przez się, ani dla żadnej okoliczności zewnętrznej nie odnoszą się do celu nadprzyrodzonego, dlatego nie podlegają władzy Kościoła”. Kościół daje tu wskazania etyczne, ale nie rości sobie pretensji do „nadzoru” nawet gdyby użyć tego słowa w cudzysłowie, jak to uczynił Autor.

natomiast zgodzić się z propozycją podziału treści konkordatów na zagadnienia polityczne i gospodarcze (s. 28). Pomińnięcie tu istotnych dla każdego konkordatu treści odnoszących się do życia wewnątrzkościelnego stworzyło jednak Autorowi możliwość ograniczenia się, gdy chodzi o genezę i procedurę zawierania konkordatów, do kryteriów politycznych. Na s. 17 czytamy: „...z punktu widzenia prawa kościelnego można przyjąć, że ich [konkordatów — ZZ] era rozpoczyna się od modernizacji doktryny politycznej Kościoła dokonanej przez Leona XIII [...] Polityka konkordatowa Stolicy Apostolskiej (r. III) została związana z walką państw kapitalistycznych przeciwko komunizmowi”. Odnosi się to też do konkordatu polskiego. Obecnie, czytamy na s. 13, *Stolica Apostolska* ocenia jednak negatywnie większość konkordatów „uznając, iż udział Kościoła w życiu politycznym różnych państw przyniósł mu więcej strat niż zysków”. Otóż ostatnia teza byłaby z zastrzeżeniami do przyjęcia, dla czegoż jednak konkordaty miałyby włączać Kościół w życie polityczne państw? Jedynym uzasadnieniem tego mogłoby być przyjęcie twierdzenia o udziale Watykanu w spisku antykomunistycznym, w rezultacie czego, jak chce Autor, rozwinęła się polityka konkordatowa. Jest to jednak teza błyskotliwa, aczkolwiek trudna do udowodnienia. Wręcz przeciwnie konkordaty ery międzywojennej noszą tendencję odpolitycznienia życia kościelnego. Przykład Włoch i Niemiec nie są odosobnione.

Zawężenie wizji Kościoła do pewnych jego relacji z państwem na płaszczyznach politycznej i ekonomicznej zaważyło na wielu sformułowaniach zawartych w książce. Tak np. początek politycznej działalności kleru wiąże Autor z narodzinami sojuszu kościelno-burżuazyjnego. Jednocześnie zdaje się doszukiwać tu zbieżności z ogłoszeniem *Kodeksu Prawa Kanonicznego* w 1917 r. Można wysnuć taki wniosek z niezbyt jasnego tekstu (s. 45), skoro Autor tak wielkie znaczenie dla aktywności politycznej kleru przypisuje kanonowi 139 § 4 Kodeksu. Kanon ten faktycznie uzależniał działalność polityczną księży, zwłaszcza parlamentarną, od ordynariusza. Nie było to jednak w życiu kościelnym żadną nowością, nie znaczyło też, że właśnie odtąd Kuria rzymska, dając placet na zaangażowanie polityczne kleru szła tym sposobem w sukurs burżuazji. Cytowany przez Autora ks. Bączkowicz¹² komentuje ten kanon w sensie negatywnym, widząc w nim raczej utrudnienie dla księży uczestniczących w życiu politycznym. Postępowanie Watykanu w poszczególnych przypadkach i w praktyce konkordatowej potwierdza taką interpretację. Tak było w praktyce, co zaś się tyczy przepisów kanonicznych, nie uległy one zmianie w stosunku do XIX w. Wówczas jednak, np. w Prusach, władze kościelne chętniej dawały księdzu placet na przyjęcie mandatu poselskiego¹³. Jest to zrozumiałe, gdy się zważy, że w drugiej połowie XIX w. katolicyzm polityczny przeżywał w wielu krajach apogeum swego rozkwitu. Leon XIII skutecznie dążył do kontrolowania tego ruchu, ale nie kwestionował jego potrzeby. Nie jest więc prawdą, że papież ten „cały swój wysiłek [skierował — ZZ] na modernizację doktryny, mniej uwagi poświęcając polityce” (s. 46). Ks. M. Żywczyński¹⁴ pisze, rozważając ten sam problem, że „[...] Leonowi XIII zarzucano, że więcej interesował się zagadnieniami polityki doczesnej” (niżeli kwestiami religijnymi — ZZ). Nie znaczy to wcale, iż papież ten nie był zainteresowany rozwojem doktryny chrześcijańskiej, rzecz jednak w tym, że pod wieloma względami enuncjacje jego służyły właśnie celom politycznym. Mimo to jednak trudno uzasadnić zdanie z s. 42, że „Kościół oferował ambonę i konfesjonał jako oręż propagandy, oczekiwał w zamian uznania swej roli jedyne go nauczyciela, równocześnie deklarując postawę nieintegracji w sferę stosunków politycznych”. Trudno zaiste skumulować w jednym zdaniu aż tyle różnych wątków połączonych jedynie niedopowiedzeniami. Bo o jakąż propagandę może chodzić, skoro terenem jej uprawiania miał być nawet konfesjonał; w jakim zakresie widział Kościół ów monopol nauczycielski, skoro starał się go wytargować od władzy

¹² Bączkowicz o. c. s. 331.

¹³ *Zbiór ustaw archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej*. Z pomocą licznych współpracowników zebrał i wydał ks. T. Trzcinski, Poznań 1906, s. 35. Są tu zarządzenia władzy duchownej w tej sprawie, nie różniące się rzeczowo od postanowień Kodeksu.

¹⁴ *Włochy nowożytnie*, Warszawa 1971, s. 220.

świeckiej? wreszcie jak mógł zrezygnować z ingerencji w stosunki polityczne, skoro w całej książce jest przedstawiany jako siła nawskroś polityczna? W dodatku wszystko to miało się dziać za pontyfikatu Leona XIII, który jak twierdzi Autor na s. 47 „włoskiej chadecji zakazał łączyć się we wspólnych rządach z socjaldemokracją”.

Wiele miejsca poświęcono w książce papieżstwu w kontekście polityki włoskiej. Pewne nasuwające się tu wątpliwości były do uniknięcia; Autor jednak pominął tak ważne prace jak książki M. Żywczyńskiego i Janusza Stefanowicza¹⁵. Brak np. w omawianej książce rozróżnienia między partiami chrześcijańsko-demokratycznymi a Akcją Katolicką. Podobnie nie powinno się na jednej płaszczyźnie traktować relacji między Kościołem a faszyzmem we Włoszech i w Niemczech. Na s. 46 spotykamy jednak stwierdzenie, że w obu konkordatach: włoskim i niemieckim zmierzał Watykan do zastąpienia katolickich partii politycznych przez Akcję Katolicką. O ile w odniesieniu do Włoch (s. 58) twierdzenie takie ma pewne pokrycie w praktyce, bowiem teoretycznie art. 43 konkordatu włoskiego bynajmniej go nie uzasadnia, to w Niemczech sytuacja była całkowicie odmienna, choćby ze względu na mniejszościową pozycję katolików i większy radykalizm partii nazistowskiej. Jest to zresztą problem dyskusyjny w historiografii okresu faszystowskiego. Autor zresztą, nawiązując często do konkordatu z Trzecią Rzeszą czuł się słusznie zobowiązany do naświetlenia ówczesnej sytuacji kościelnej. Nie bez znaczenia jest jednak podstawa, na jakiej się oparł. Szczególnie chętnie sięgał do znanej pracy Günthera Levy'ego¹⁶. Ten historyk amerykański, pochodzący z żydowskiej wrocławskiej rodziny znający nieco nazizm z własnych przeżyć, był właściwie pierwszym, który w historiografii czasów hitlerowskich zaatakował zakorzenioną od powojny tzw. Widerstandslegende. Już sam termin wskazuje, że przesadzono tu w konstruowaniu obrazu opozycji antyhitlerowskiej w społeczeństwie niemieckim, zwłaszcza wśród katolików. Nie można jednak zapominać, że legendarny charakter ma również tzw. Affinitätsthese, której orędownikiem, choć nie twórcą był Levy. Watykanem zajmuje się on zresztą ubocznie i bez tendencji przesadnie krytycznej. Ostrze swego oskarżenia kieruje natomiast przeciw episkopatowi i w ogóle katolicyzmowi niemieckiemu, oskarżając go o współpracę z reżymem. Ta ciekawa i z pasją napisana książka ma jednak swoje braki i warto z niej korzystać z pewną dozą ostrożności¹⁷. Przede wszystkim Levy dysponował dość wąską bazą źródłową; czas wielkich publikacji źródłowych miał dopiero nastąpić. Książka jest nadto szczególnie ukierunkowana na kwestię żydowską, co mocno rzutowało na sądy Levy'ego. Ta dłuższa charakterystyka wspomnianej książki jest tu konieczna, gdyż Wisłocki zdaje się podzielać wszystkie zawarte w niej opinie. Oprócz pracy Levy'ego cytuje Autor dość powierzchowną syntezę Friedricha Zipfela¹⁸, doskonałe studium o konkordacie z Trzecią Rzeszą Ludwiga Volka¹⁹ i edycję źródłową Hansa Müllera²⁰. W sumie więc literatura ta daje pewien obraz sytuacji w Niemczech w 1933 r. i w latach następnych. W książce Wisłockiego zdarzają się jednak na ten temat stwierdzenia kontrowersyjne. „Rząd republikański — czytamy na s. 60 — stwarzał [w Niemczech — ZZ] dla Stolicy Apostolskiej lepsze możliwości rozwoju Kościoła katolickiego niż luteraska dynastia

¹⁵ J. Stefanowicz, *Watykan i Włochy 1860—1960*, Warszawa 1967.

¹⁶ *The catholic Church and the Nazi Germany*, New York 1964, niem. 1965.

¹⁷ M.in. U. von Hehl, *Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland. Ein Forschungsübersicht* [w:] *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933—1945*. Wyd. D. Albrecht, Mainz 1976, s. 238 nn. J. Conway, *Der deutsche Kirchenkampf. Tendenzen und Probleme seiner Erforschung an Hand neuerer Literatur*, „Vierteljahrhefte für Zeitgeschichte” R. 17, 1969, s. 423—49.

¹⁸ F. Zipfel, *Kirchenkampf in Deutschland 1933—1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit*, Berlin 1965.

¹⁹ L. Volk, *Das Reichskonkordat vom 20 Juni 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10 September 1933*, Mainz 1972.

²⁰ H. Müller, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930—1935*, München 1963.

stojąca na czele wyznań ewangelickich”. Dynastia Hohenzollernów nie była — jak wiadomo luterkańska, ale kalwińska²¹. Republika Weimarska, bo o niej mowa, była dla wszystkich kręgów konserwatywnych i narodowych, w tym także kościelnych, ucieleśnieniem nieszczęścia, jakie dotknęło Niemcy w wyniku przegranej wojny. Można nawet stwierdzić, że w kołach kościelnych obawiano się republiki i nie bez racji, zważywszy niepowodzenie nuncjusza Pacellego w zabiegach o ogólnoniemiecki konkordat.

Z kolei na s. 63 dowiadujemy się, że w przemówieniu z 23 III 1933 Hitler obiecał Kościołowi zachowanie konkordatów krajowych i aprobował szkolnictwo wyznaniowe. Wynikałoby z tego, że właśnie w zamian za te obietnice wydali biskupi niemieccy swe słynne oświadczenie z 28 III. Lekkoomyślność tego kroku nie jest już dziś oceną kwestionowaną, chodzi jednak o jej stopień. Nie był on tak znaczny, jak zdaje się sugerować Autor, bowiem Hitler w swej mowie obiecał znacznie więcej; deklarował oparcie swej koncepcji państwa i ładu społecznego na zasadach chrześcijańskich. To w pewnym stopniu usprawiedliwia decyzję biskupów. Wydane przez Bernharda Stasiewskiego dokumenty ukazują drobiazgowo etapy dojrzewania brzemiennej w następstwie enuncjacji episkopatu Niemiec²². Nie można też zgodzić się z twierdzeniem, że Hitler musiał na pewien czas powstrzymać wystąpienia antyklerykalne swych pretorianów. Było wręcz przeciwnie, to oni bowiem przy pomocy faktów dokonanych stwarzali wygodną dla partii sytuację w negocjacjach z Kościołem na szczeblu rzymskim i krajowym. Niesłuszny jest też zarzut postawiony generalnie przywódcom organizacji katolickich, iż nawoływali do współpracy z nazizmem. Tak twierdzi Levy, ale dokumenty opublikowane przez B. Stasiewskiego dowodnie temu przeczą; ujawniają one memoriały i raporty tychże przywódców nacechowane w równej mierze bezsilnością, co niechęcią do narodowego socjalizmu. Inna rzecz, że miarodajne czynniki tych głosów nie słuchały. Utrzymanie jednak organizacji katolickich już w okresie przygotowania i finalizowania konkordatu, nie mówiąc o czasach późniejszych, było jedną z najpilniejszych trosk kierownictwa kościelnego w Niemczech. Nie jest też prawdą (s. 67), że nigdy nie udało się sporządzić spisu organizacji katolickich podlegających art. 31 konkordatu z Trzecią Rzeszą. Po długich targach doszło to do skutku jeszcze jesienią 1933 r., inna rzecz, że nie miało to istotnego znaczenia²³.

Nie wydaje się też, by Hitler odżegnywał się od doktryny Rosenberga, chcąc tym sposobem przypodobać się katolikom. Wiadomo, że Rosenberg nigdy nie stał się urzędowym ideologiem hitleryzmu, a powodów tego szukać należy w skomplikowanym systemie filozoficznym autora *Mitu XX stulecia* nieprzydatnym wobec pragmatyzmu Hitlera²⁴. Oczywiście nie należy też tłumaczyć rosenbergowskiego terminu *Volkskirche* jako kościoła narodowy. Rosenberg miał na myśli kościół według recepty volkistowskiej, nie mający nic wspólnego z chrześcijańską koncepcją kościołów narodowych.

Na koniec wypada się jeszcze przez moment zatrzymać przy fragmentach książki poruszających tzw. politykę wschodnią Watykanu, a następnie również przy problematyce Kościoła w Polsce.

Przeciwnieństwa między Kościołem, nie tylko zresztą katolickim, i kierunkami głoszącymi materializm światopoglądowy są w równej mierze znane, co i zrozumiałe. W czasach, o których pisze Autor, istniały też w kręgach kościelnych łącznie z Watykanem wyolbrzymione często obawy przed komunizmem. Nie znaczy to jednak wcale, że wszystko, co czynił Kościół było albo atakiem skierowanym przeciwko komunizmowi, albo gestem obronnym przed nim. Idea misji wśród prawosławia rosyjskiego, której tyle uwagi poświęcono w Rzymie mogła być najwyższej akcydentalnie uznana jako kruczata antykomunistyczna w ten sposób, że niosła na tereny ZSRR światopogląd chrześcijański. Bowiem sama myśl unijna, podobnie jak metody

²¹ *Biographisches Lexikon zur Deutschen Geschichte*, Berlin 1967, s. 500.

²² B. Stasiewski, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933—1945*, t. I 1933—1934, Mainz 1968.

²³ L. Volk, *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933*, Mainz 1969, s. 209, 131.

²⁴ Zipfel, o. c. s. 11.

jej realizacji, mają swą historię sięgającą o kilka wieków wstecz. Przyznać też trzeba, że nowa rzeczywistość w Rosji po 1917 r. wymagała opracowania nowych koncepcji misyjnych wśród prawosławia, co bardziej niż antykomunizm mobilizowało Rzym. Przenosząc na grunt polski spotykamy się przede wszystkim ze zjawiskiem tzw. obrządku bizantyńsko-słowiańskiego, który na wschodnich rubieżach Polski miał za zadanie połączyć z Rzymem odpadłych w XIX w. do prawosławia unitów, a także ludność rdzennie prawosławną. Inicjatywa ta praktycznie przeciwstawiała się polonizacji tych terenów forsowanej przez rząd, stąd też z jego poparciem się nie spotkała. W rezultacie jednak, mając także szczupłe zaplecze kościelne, nigdy nie awansowała do ruchu nawet względnie masowego, a już sugerowana przez Autora rola krucjaty antykomunistycznej z terenu Polski (s. 102), jest więcej niż przesadą. Neounia nie była, jak sądzi Autor (s. 122), zjawiskiem znanym tylko na terenie polskim. O wiele bardziej rozbudowana istniała ona w tym samym czasie w Harbinie, gdzie kierowali nią marianie²⁵. W Polsce obok wspomnianych trudności najdokuczliwsze były braki kadrowe, co przesądzało sprawę ofensywności nowego obrządku. Z książki dowiadujemy się jednak, że dla neounii stworzono seminaria w Albertynie i Dubnie, a nadto kształcono „misjonarzy obrządku łańciskiego” w Potulicach (s. 122). Stanowczo tego za dużo. Bowiem w Albertynie istniała jezuicka placówka misyjna, nie odpowiadająca jednak wymogom stawianym seminariom neounickim²⁶. W Potulicach istniał zamiar kształcenia również księży dla Polonii w Rosji; na chęciach się skończyło, a jak widać, z neunią nic to wspólnego nie miało. Istniało więc jedno seminarium w Dubnie, prowadzone, a nie założone przez jezuitów, jak chce Autor. Nie zostało ono też, jak czytamy na s. 125 otwarte w 1934 r., lecz w 1928 r., następnie w 1931 r. zreorganizowane. Autor przytacza dane liczbowe dotyczące seminarium, powołując się na pierwsze dwa roczniki czasopisma „Oriens”. Niestety, to, co w czasopiśmie na cytowanych miejscach (s. 44, 158) znajdujemy, nie odpowiada treści książki. Ona bowiem informuje o dwóch seminariach, źródło natomiast o jednym. W czasopiśmie nie ma statystyki z początkowego okresu istnienia seminarium, ale dokładnie są to dane na I IX 1934. Nadto w „riensie” znajdujemy inny niż w książce skład narodowościowy kleryków, a co ważniejsze mniejszą ich liczbę (42, zamiast 52 jak podaje Autor)²⁷. Są to oczywiście szczegóły. Ważniejsze jest to, że neounia w przeciwieństwie do ocen zawartych w książce była tworem słabym, bez aspiracji politycznych, którym nie mogłaby sprostać.

Uczulenie na problematykę wschodnią daje znać o sobie również na innych miejscach książki. Wyraźnie widoczne obciążenia względami pozanaukowymi zbyt mocno tu wpłynęły na kształtowanie sądów. Trudno bowiem domyślać się tu braków erudycyjnych. Na s. 120 czytamy: „Papież podjął próbę interwencji dyplomatycznej zwracając się do uczestników konferencji genueńskiej w maju 1922 r., aby pertraktując z ZSRR domagały się wprowadzenia na terytorium Związku wolności sumienia i wyznania”. Tyle za Seppeltem-Löfflerem (*Dzieje papieży*, Poznań 1936, s. 679). Od siebie Autor dodał: „[...] poza popełnieniem w ten sposób niezręczności niczego w zamian nie uzyskał”. Wydawałoby się więc, że Benedykt XV ograniczał się do urabiania na gruncie międzynarodowym niekorzystnej dla ZSRR opinii. Rzeczywistość jednak nie pozwala na takie uproszczenie. Idąc za dwoma autorami, stojącymi na przeciwstawnych pozycjach metodologicznych i światopoglądowych Maximem Mourrin²⁸ i Eduardem Winterem²⁹, możemy bez trudu przedstawić rzeczywisty przebieg ówczesnych wydarzeń w Genui. Pragnąc zbliżenia do ZSRR i korzystając z okazji międzynarodowej konferencji w Genui, której zadaniem była pomoc dla głodujących w ZSRR, oznajmił papież już 10 II 1922.

²⁵ J. Kosmowski, „Marianańska misja obrządku bizantyńsko-słowiańskiego w Harbinie 1928—1939 (początek i rozwój)”. Praca magisterska w Arch. KUL.

²⁶ M. Pirożyński ks., *Statystyka Kościoła katolickiego w Polsce*, Lublin 1935, s. 74 n.

²⁷ Problem neounii w diecezji siedleckiej, przy czym pewne sprawy np. kształcenie kleru, mają odniesienie do całości zagadnienia, opracowała B. Łomacz („Neounia w diecezji siedleckiej”), (1923—1939), praca w Arch. KUL.

²⁸ M. Mourrin, *Le Vatican et l'URSS*, Paris 1965, s. 42 n.

²⁹ E. Winter, *Die Sowjetunion und der Vatican*, Berlin 1972 s. 61—3.

że komunizm jako system nie może być ze względów politycznych i ekonomicznych uznany jako sprzeczny z chrześcijaństwem, gdyż Kościołowi chodzi tylko o uzyskanie swobody wypełniania swej misji. Dalsze enuncjacje papieża na temat możliwości koegzystencji różnych systemów politycznych i gospodarczych szły w parze z życzliwym dla ZSRR tonem wypowiedzi na łamach „Osservatore Romano”. W ten sposób przygotowano niejako spotkanie między Cziczerynem i obserwatorem ze strony Watykanu arcybiskupem Sincero. E. Winter uzupełnia niejako te informacje zaczerpnięte tu z książki Mourrina stwierdzeniem, iż Cziczeryn miał wyraźne polecenie od swego rządu, by poprzez nawiązanie negocjacji ze Stolicą Apwstolską osłabić izolację Związku Radzieckiego na arenie międzynarodowej. To, że później rozmowy te nie doprowadziły do pozytywnego skutku, jest już inną sprawą. W każdym razie w tym kontekście próby uzyskania przez Watykan gwarancji międzynarodowych na rzecz katolików przebywających w ZSRR były normalną procedurą dyplomatyczną, w której trudno się dopatrywać niezręczności. Jeśli chodzi o sam Watykan, nie odczuto tam nawet z przykrością odmowy rządów życzeniu papieskiemu, podkreślając raczej uznanie dla wystąpienia Watykanu wyrażone przez Lloyd George’a.

Książka J. Wisłockiego wnosi z pewnością sporo do poznania dziejów politycznych Kościoła polskiego i to nie tylko w Dwudziestoleciu. Tym bardziej warto jednak i tu uwytklić nasuwające się wątpliwości w odniesieniu do pewnych zagadnień. Czy rzeczywiście więc Grzegorz XVI potępił powstanie listopadowe za „jego charakter narodowy”. Wydaje się, że motywy ówczesnej polityki Watykanu zostały wyjaśnione w stale aktualnej książce M. Żywczyńskiego³⁰. Czy rzeczywiście „w Małopolsce ordynariuszami byli przede wszystkim duchowni «dobrze urodzeni»”? A gdyby nawet tak było, to czy jako przykład należało obok siebie wymienić takich hierarchów jak: A. Sapieha, J. Puzyna, L. Wałęga, J. Bilczewski? Ci dwaj ostatni wyszli przecież z chłopskiej chaty, a warto tu dodać, że właśnie tacy biskupi byli dla zaboru austriackiego typowi. Wiadomo przecież jak chętnie rekrutował dwór wiedeński episkopat spośród „niższych warstw” bardziej uległych władzom państwowym. Był to może ostatni, najdłużej się utrzymujący relikw józefinizmu (s. 39, 75). Czy rzeczywiście w zaborze rosyjskim nie prowadzono „tak jak Prusacy polityki systematycznego wynaradawiania Polaków”? Czy tylko część hierarchii była tam lojalistyczna wobec caratu? Przecież biskup o innym nastawieniu nie mógł marzyć o utrzymaniu się na swej stolicy, a jej osierocenie oznaczało zawsze jeszcze większe zło. Lojalizm zresztą nie zawsze oznaczał zdradę interesów narodowych, częściej bywał po prostu kamuflażem. Wystarczy wskazać na zjawisko pracy organicznej. Dużą przesadą jest też nazwanie Jana Stapińskiego „organizatorem Kościoła narodowego”, w dodatku gorliwym (s. 74). Jak wielu innych i on starał się ruch ten wykorzystać dla swych celów politycznych.

Na s. 153 czytamy, że zjazd episkopatu polskiego 12 III 1917 z wszystkich zaborów „dał początek konferencjom prowincjonalnym, na których sprawa nowej delimitacji granic była szczegółowo dyskutowana”. Tekst jest nieco dwuznaczny, gdyż nie wiadomo, o którą prowincję kościelną chodzi. Z pewnością jednak o warszawską. Otóż zjazdy prowincjonalne biskupów odbywały się w Warszawie już znacznie wcześniej. Pierwszy miał miejsce 14—17 XII 1906. Kolejno do 1917 r. odbyły się dalsze trzy zjazdy. Wymieniona konferencja była więc piąta z kolei³¹.

Sformułowane tu uwagi krytyczne pod adresem książki J. Wisłockiego świadczą niewątpliwie o bogactwie zawartego w niej materiału. Często brał Autor na warsztat sprawy mało dotąd zbadane. W dodatku sam utrudnił sobie zadanie, rozbudowując chyba bez koniecznej potrzeby tak szeroko tło omawianego problemu. Najbardziej jednak na liczbę kwestii dyskusyjnych wpłynęło swoiste pojmowanie Kościoła nie odpowiadające jego tożsamości. Faktory polityczne

³⁰ M. Żywczyński, *Geneza i następstwa encykliki „Cum primum” z 9 VI 1932 r.*, Warszawa 1935.

³¹ *Gwiazdy katolickiej Polski*, t. 2. Praca zbiorowa pod red. K. Wilka i A. Marchewki. Mikołów 1938, s. 121—39.

i gospodarcze miały zawsze swój udział w kształtowaniu życia kościelnego, choć jego wymiar był różny w zależności od okresu historycznego. Nawet jednak w niektórych epokach średniowiecza, kiedy racje doczesne zdawały się dominować nad istotnym posłannictwem Kościoła, nie stał on nigdy na równej płaszczyźnie z instytucjami świeckimi i nie mógł być charakteryzowany w oparciu o kryteria im właściwe. W miarę zbliżania się do czasów najnowszych Kościół coraz bardziej zatracał podobieństwo do instytucji świeckiej, co oznaczało zarazem stopniowe ograniczanie jego celów i wpływów politycznych. Procesy te są przedmiotem niezbędnych badań historycznych. Ich wartość zależy, jak się wydaje, od pojęcia Kościoła przyjętego przez badacza. Zatem rozważanie świecko-administracyjnych agend Kościoła nie może upoważniać do wnioskowania na temat właściwych mu zadań, metod i ich realizacji.