

# Oceny i omówienia

## PROBLEMY KATOLICYZMU NIEMIECKIEGO

(na marginesie książek: *Deutscher Katholizismus nach 1945*; E. Fischer, *Trennung von Staat und Kirche*; H. Müller, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*; G. Lewy, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*; H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht*)

Gdy w latach 1866—1871 powstawało niemieckie państwo narodowe, wydawało się wszystkim, że protestantyzm odniósł tam trwałe i ostateczne zwycięstwo nad katolicyzmem, wyznawanym przez jedną trzecią Niemców. Obie siły współdziałające w tworzeniu Rzeszy Niemieckiej: liberalne mieszczaństwo i junkrzy pruscy — były protestanckie. Główne ośrodki katolicyzmu znajdowały się w Niemczech południowych i zachodnich, ale skupiały przeważnie ludność wiejską: szlachtę i chłopstwo, jak również część drobnomieszczaństwa i warstwy średniej. Nawet w rejonach katolickich warstwy wiodące pod względem gospodarczym i intelektualnym, tzn. bogatsze mieszczaństwo i inteligencja, były najczęściej protestanckie lub żydowskie. Toteż katolicy stanowili w Niemczech czynnik słabszy nie tylko liczebnie, lecz w wyższym jeszcze stopniu — gospodarczo i intelektualnie. Zaważyło to na ich pozycji w Rzeszy znacznie bardziej niż fakt, że panująca klasa junkrów pruskich była również protestancka. Do końca istnienia Cesarstwa Niemieckiego (1918 r.) katolicyzm był najpierw prześladowany, potem zaś ledwie tolerowany. W świadomości zarówno Niemców, jak i ich sąsiadów utarło się mniemanie, że Rzesza Niemiecka jest protestancka, że nacjonalizm niemiecki jest nierozzerwalnie związany z wyznaniem protestanckim i że katolicy stanowią w Niemczech mniejszość, pozostającą z natury rzeczy w opozycji. Był to pogląd panujący powszechnie również wśród Polaków. Do roku 1918 podtrzymywała go znaczna część publicystów i historiografów, stojących na stanowisku identyczności patriotyzmu polskiego i religii katolickiej, i upatrujących w Niemcach wroga nie tylko narodowego, lecz także religijnego. Pogląd ten uległ pewnej rewizji w okresie Republiki Weimarskiej, gdy uwidoczniła się antypolska postawa katolików niemieckich, szczególnie na Śląsku. Jednakże i wówczas nie zdawano sobie sprawy z kluczowej pozycji, którą zajęli katolicy w tej republice, co wyraziło się tym, że spośród czterestu kanclerzy w latach 1918—1933 ośmiu pochodziło z katolickiego stronnictwa Centrum.

Fakt, że katolikiem był również Hitler, nie zmienił — co jest zrozumiałe — powszechnego poglądu, że katolicyzm niemiecki pozostawał w dalszym ciągu na uboczu prądów nacjonalistycznych, antyliberalnych i antydemokratycznych. W 1946 r. ukazała się w Monachium książka tamtejszego biskupa-sufragana J. Neuhäuslera pt. *Kreuz und Hakenkreuz*, która dała początek powodzi pism apologetycznych. Zmierzały one do wykazania jakoby Kościół katolicki i jego wyznawcy stanowili w Trzeciej Rzeszy jeden z głównych ośrodków antyhitlerowskiej opozycji i byli prześladowani. Gdy w 1961 r. E. W. Böckenförde na łamach katolickiego miesięcznika „Hochland”<sup>1</sup> próbował poddać ten pogląd ostrożnej rewi-

<sup>1</sup> E. W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933*. „Hochland” 1961, Heft 3.

zji, spotkał się z falą ostrych protestów<sup>2</sup>. Wkrótce potem jednak ukazały się liczne publikacje, krytycznie oceniające rolę katolicyzmu, przy czym największy rozgłos uzyskały książki krytykujące postawę papieża Piusa XII wobec hitleryzmu<sup>3</sup>.

Nie lekceważąc czysto naukowych powodów pojawienia się licznych wartościowych prac oceniających krytycznie rolę katolicyzmu w dziejach Niemiec, można jednak zwrócić uwagę na zbieżność tego zjawiska z powstaniem Niemieckiej Republiki Federalnej, państwa, w którym Kościół katolicki i jego wyznawcy odgrywają rolę kierowniczą. Na tym tle zjawisko ostrej krytyki katolicyzmu niemieckiego, ze strony zarówno niektórych badaczy zachodnoniemieckich jak i zagranicznych, nie jest pozbawione znaczenia politycznego, spełniając niewątpliwie rolę opozycji intelektualnej przeciwko stronnictwu sprawującemu w NRF władzę od chwili jej powstania.

Dokonany po II wojnie światowej podział Niemiec umożliwił katolikom objęcie bezpośredniej władzy w Niemczech zachodnich w stopniu daleko wyższym niż to było możliwe w Republice Weimarskiej. W NRF jest 45% katolików i co ważniejsze, w porównaniu z protestantami stanowią oni stosunkowo zwartą siłę polityczną. Objęcie władzy zmusiło ich jednak do pełnego ujawnienia własnej postawy politycznej, która w dawnych Niemczech, rządzonych przez protestantów nie była nigdy wyraźnie określona. Przyczyniło się to w dużej mierze do sformułowania pytania, jaka była dotychczasowa rola katolicyzmu niemieckiego w wieku XIX, w okresie weimarskim i hitlerowskim.

Obecna fala krytyki katolicyzmu niemieckiego podnosi się w setną rocznicę sformułowania podobnych zarzutów przez obóz liberalny. Antykatolicka kampania doszła do szczytu, gdy w 1864 r. papież Pius IX potępił zasady liberalizmu w słynnym *Syllabus errorum*, a w roku 1870 ogłosił dogmat o swej nieomyślności w sprawach wiary i obyczajów, jednocześnie zaś sprzeciwiał się przyłączeniu Państwa Kościelnego do włoskiego państwa narodowego. W tym samym czasie katolicy niemieccy wystąpili w opozycji do takiego państwa niemieckiego, w którym obawiali się przewagi liberalnej, laickiej i protestanckiej. W swojej *Deutsche Geschichte* Heinrich von Treitschke sformułował wtedy bezsporną tezę, że od chwili wystąpienia Lutera, Kościół katolicki wszelkimi siłami popierał kontrreformacyjną monarchię światową Habsburgów, utrudniając w ten sposób tworzenie się państw narodowych.

Obecna krytyka dziejowej roli katolicyzmu niemieckiego sięga zaledwie czasów wilhelmińskich, pomija natomiast — niesłusznie — problematykę wieku XIX. Podkreśla się dziś, że katolicyzm w XX w. stanowił siłę zachowawczą i antydemokratyczną, ale nie dostrzega się znacznie wcześniejszych przyczyn takiego stanowiska. Powodem ograniczenia krytyki jest już sam punkt jej wyjścia. Katolicyzm obciąża się bowiem współodpowiedzialnością za wynaturzenia nacjonalizmu niemieckiego, a nawet za hitleryzm. Koncentracja na tej linii ataku utrudnia autorom zagłębienie się w problemy katolicyzmu w wieku XIX, gdy sytuacja była nieco odmienna. Katolicyzm był wtedy również siłą konserwatywną, a nawet reakcyjną, ale w ówczesnych warunkach oznaczało to między innymi jego niechęć do nacjonalizmu i zasad państwa narodowego. Katolicyzm zaczął się ściśle wiązać z nacjonalizmem dopiero pod koniec wieku XIX, gdy kierunek ten stał się już wyraźnie czynnikiem zachowawczym.

<sup>2</sup> Pierwszy replikował H. Buchheim, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933*. „Hochland” 1961, Heft 6. Z kolei Böckenförde odpowiedział mu artykułem pod identycznym tytułem w zeszytach 6 tegoż czasopisma z 1962 r.

<sup>3</sup> S. Friedländer, *Pius der XII und das dritte Reich. Eine Dokumentation*. Rohwolt-Verlag, Reinbek bei Hamburg 1965, 177 ss.; C. Falconi, *Il silenzio di Pio XII*. Sugar editore. Milano 1965.

Wynika z tego, że pełna krytyka katolicyzmu powinna oceniać go jako siłę zachowawczą, zarówno w okresie nacjonalistyczno-liberalnym (wiek XIX) jak i nacjonalistyczno-imperialistycznym (wiek XX), nie zaś ograniczać się do krytyki związków zachodzących między katolicyzmem a nacjonalizmem od czasów wilhelmskich. Oczywiście te ostatnie zagadnienia mają większe znaczenie aktualno-polityczne, ale tylko bezpośrednio. Z drugiej strony w krytyce nacjonalizmu nie należy wpadać w przesadę. Fakt, że nacjonalizm niemiecki zagroził później pokojowi europejskiemu, nie może prowadzić do wniosku, iż był on godny potępienia również w okresie, gdy dążył do utworzenia państwa narodowego w miejsce 34 państweczek rządzonych przez reakcyjnych feudałów.

Na Zachodzie nie powstała dotychczas żadna większa praca oceniająca katolicyzm niemiecki XIX wieku jako siłę konserwatywną<sup>4</sup>. Najnowsze publikacje poświęcone konfliktowi katolicyzmu i liberalizmu w wieku XIX, zwanemu w Niemczech „walką o kulturę” (*Kulturkampf*), w dalszym ciągu powtarzają bezkrytycznie tezy historiografii tradycyjnej. Są jednak pełne wewnętrznych sprzeczności i starają się uniknąć jasnego sformułowania problemu<sup>5</sup>.

Występuje w nich zastanawiająca zbieżność między poglądami przeciwników i zwolenników Kościoła katolickiego. Wszyscy mianowicie stwierdzają, że potężny, opozycyjny ruch katolicki w wieku XIX był „demokratyczny”; przy czym jedni — jak Franz lub Schmidt — używają tego wyrazu pejoratywnie, inni — jak Buchheim — nadają mu znaczenie pozytywne. Należy podkreślić, że jeśli katolicyzm dwudziestowieczny ocenia się krytycznie z pozycji zdecydowanie liberalnej, to nikt dotychczas nie podjął się zastosowania analogicznego kryterium w stosunku do katolicyzmu dziewiętnastowiecznego. Twierdzenie bowiem, że katolicyzm ten był „demokratyczny”, nie ma nic wspólnego z liberalizmem. Przez „demokratyczność” rozumie się bowiem w tym wypadku tylko bezsporną umiejętność Kościoła katolickiego, mobilizacji bardzo szerokich mas społecznych w obronie jego przywilejów, atakowanych przez liberalizm. Karl Buchheim nie waha się nawet twierdzić, że „formą demokracji był ultramontanizm” (s. 9), tzn. ruch katolicki zmierzający do zachowania i wzmocnienia pozycji papieża. Nie ulega wątpliwości, ultramontanizm i — jak twierdzi Buchheim — jego dwudziestowieczna córka: chrześcijańska demokracja — potrafiły zmobilizować znacznie szersze masy, niż to się kiedykolwiek udało liberałom niemieckim. Liberalizm oznaczał bowiem rządy przedsiębiorców i inteligencji, wobec czego opozycja przeciw niemu mogła łatwo przyjmować pozory lewicowości. Ponadto fakt, że liberałowie niemieccy byli protestantami, Żydami, masonami lub ateistami, i że zawarli sojusz z protestanckim militarystycznym pruskim — umożliwił Kościołowi katolickiemu łączne zwalczanie wszystkich tych czynników w sojuszu z różnorodnymi elementami. Nie znaczy to jednak, aby masowe organizacje katolickie zmierzały do ustanowienia demokracji. Opozycja katolicka sprzeciwiała się indywidualizmowi, zasadom wolności i demokracji, zmierzała do ustanowienia ustroju stanowego zapew-

<sup>4</sup> Tezę, że katolicyzm był w XIX wieku główną siłą konserwatywną i że tym należy sobie tłumaczyć zjawisko *Kulturkampf*, przedstawiłem w książce pt. *Kulturkampf, Katolicyzm i liberalizm w Niemczech XIX wieku*. Poznań 1963.

<sup>5</sup> Na stanowisku katolickim stoi K. Buchheim, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*. München 1963. Stanowisko wrogie „demokratycznemu” katolicyzmowi zajmują: G. Franz, *Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa*. München 1954, omówienie w „Przeglądzie Zachodnim” nr 5/1957; E. Schmidt-Volkmar, *Der Kulturkampf in Deutschland 1871—1890*. Göttingen 1962. Tom pierwszy tego dzieła nosił tytuł *Bismarcks Kampf mit dem politischen Katholizismus*. Hamburg 1942. Schmidt stał wtedy na stanowisku hitlerowskiego rasizmu ujmując walkę Bismarcka z katolicyzmem jako konflikt „germanizmu” z „romanizmem”.

niającego przewagę duchowieństwa i szlachty. Dopóki jednak katolicyzm pozostawał w opozycji, nie interesowano się jej motywami, nie pytano, jakie skutki pociągnęłoby dojscie katolików do władzy. Taktyka opozycyjna zmuszała Centrum do przejściowych sojuszków z lewicową opozycją i z uciskanymi narodami, zwłaszcza jeśli — jak w wypadku Polaków — przewodziło im duchowieństwo i szlachta. Później, gdy *Kulturkampf* z początkiem lat osiemdziesiątych stracił nieco na sile, a liberalizm ustąpił miejsca szowinizmowi i ambicjom ekspansji światowej — katolicyzm niemiecki znalazł się w sytuacji dogodniejszej. Centrum stało się najpotężniejszym stronnictwem niemieckim, ponieważ głosowali nań prawie wszyscy katolicy, podczas gdy protestanci oddawali swe głosy na różne partie: na socjaldemokratów, liberałów i konserwatystów pruskich. Dlatego też rząd musiał się z Centrum zawsze liczyć. Taktyka tego stronnictwa w okresie wilhelmskim polegała na stałym podkreślaniu, że reprezentuje ono mniejszość i to mniejszość upośledzoną, że u władzy są protestanci, a jednocześnie współpracowało z rządem w sprawach najważniejszych i wystrzegało się wszystkiego, co by mogło podważyć zasady ustroju monarchicznego i doprowadzić do parlamentaryzmu i demokracji. Podtrzymując panujący ustrój przez całkowitą bierność, a nawet gotowość współpracy w najistotniejszych sprawach: zbrojeń i walki z ruchem robotniczym, Centrum pozostawało jednak — z konieczności — w opozycji i dzięki temu zjednywało sobie pochlebny opinię.

Omówiona taktyka wystawiona została na ciężką próbę w czasie I wojny światowej, gdy trzeba było zająć stanowisko wyraźniejsze. Ujawniło się wtedy, że Centrum było skrajnie nacjonalistyczne, zmierzało do zaborów nie mniejszych niż sztab generalny, a przywódca jego „lewego” skrzydła Matthias Erzberger objął kierownictwo niemieckiej propagandy wojennej obliczonej na zagranicę. Następnie, w czasie zaburzeń rewolucyjnych 1918—1919 r. i tworzenia republiki, Centrum znalazło się w bolesnym dylemacie. Tradycja opozycji umożliwiła mu wprawdzie dość łatwe dostosowanie się do warunków parlamentarnej republiki. Centrum stało się nawet obok Socjaldemokracji jej głównym twórcą, torpedując m.in. możliwość konsekwentnego przeprowadzenia rozdziału kościoła od państwa, ale ideowo pozostało ono nadal związane z monarchizmem i konserwatyzmem. Klaus Epstein w wydanej niedawno doskonałej biografii Erzbergera nie wahał się postawić tezy, że los demokracji niemieckiej zawisł wtedy od stanowiska Centrum i że to właśnie zadecydowało o jej fiasku na samym progu republiki<sup>6</sup>.

Postawę katolików w Republicę Weimarskiej analizuje Heinrich Lutz<sup>7</sup>. Jest on katolikiem, ale zabiega o zerwanie z reakcyjną tradycją i o dostosowanie katolicyzmu do warunków świata wolności i demokracji. Lutz interesuje nie tylko taktyka stronnictwa Centrum, lecz przede wszystkim postawa duchowa katolików wobec dwóch zjawisk, które wymagały od nich wyraźnego zdeklarowania się: wobec zaborczości Niemiec w I wojnie światowej i następnie wobec demokratyczno-parlamentarnej republiki. Ta konieczność porzucenia dotychczasowej taktyki balansowania i uników zbiegła się z przewyciężaniem przez katolików niemieckich ich dotychczasowej niższości intelektualnej. Po raz pierwszy od czasów romantyzmu pojawiają się wtedy w Niemczech wybitni intelektualiści katolicy: Max Scheler, Carl Schmitt oraz, działający w Niemczech Włoch, Romano Guardini. Wszyscy oni — stwierdza Lutz — wywarli, szczególnie na młodzież w okresie

<sup>6</sup> K. Epstein, *Matthias Erzberger and the Dilemma of German Democracy*. Princeton, New Jersey 1959, omówienie w „Przeglądzie Zachodnim” nr 2/1960.

<sup>7</sup> H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914—1925*. Kösel-Verlag München 1963, s. 142.

weimarskim, wpływ dla liberalnej demokracji niekorzystny, a nawet zdecydowanie wrogi<sup>8</sup>.

Podczas I wojny światowej Scheler wydał dwie książki, w których głosił wyższość kultury niemieckiej nad zachodnioeuropejskim liberalizmem, sławił wojnę jako czynnik moralnego oczyszczenia i domagał się zaborów. Po klęsce — idąc za panującą wtedy modą — próbował sformułować zasady „chrześcijańskiego socjalizmu” podobnie jak Oswald Spengler, który jednocześnie pisał o „socjalizmie pruskim”. Istotą tych teorii „socjalistycznych” było przeciwstawienie „społeczności” liberalnemu indywidualizmowi. W książce swej Lutz ujawnia nieznaną fakt, że w czasie wojny światowej Scheler — podobnie jak Erzberger — dał się użyć jako narzędzie niemieckiej propagandy wojennej za granicą, gdzie wygłosił szereg zamówionych przez rząd odczytów.

Lutz twierdzi, że wobec Republiki Weimarskiej katolicy zajęli stanowisko niechętnie lub wrogie. Ośrodkiem opozycji była Bawaria, gdzie katolicy pozostali jawnymi zwolennikami monarchii, przeciwstawiając się republice swym separatyzmem. Arcybiskup Monachium kardynał Michael Faulhaber powiedział w 1921 r. nad grobem byłego króla bawarskiego Ludwika III:

„Królowie z woli narodu nie są dla narodu żadnym darem, gdzie zaś naród jest sam sobie królem, tam prędzej czy później stanie się własnym grabarzem”.

Taktyczna współpraca Centrum z republiką spowodowała oderwanie się odcinka skrzydła bawarskiego, które już w listopadzie 1918 r. utworzyło Bawarską Partię Ludową. W czasie wyborów prezydenckich 1925 r. Partia Bawarska poparła Hindenburga przeciw kandydatowi Centrum, Wilhelmowi Marxowi. Był to już okres osiągnięcia przez republikę wewnętrznej stabilizacji. Interesujące jest więc, jak ocenili sytuację przywódcy Centrum na kongresie tego stronnictwa w Kassel w listopadzie 1925 r. Za pełnym poparciem republiki wypowiedział się były kanclerz Josef Wirth, natomiast większość przywódców nadal zajmowała stanowisko niejasne. Przywódca chrześcijańskich związków zawodowych Adam Stegerwald wypowiedział się za uwzględnieniem nastrojów monarchistycznych wśród robotników i za współpracą Centrum ze skrajnie pravicową *Deutschnationale Volkspartei*, przeciw Socjaldemokracji. Formułę kompromisową wypowiedział przewodniczący Centrum Marx:

„Nie jesteśmy stronnictwem monarchistycznym i nie jesteśmy stronnictwem republikańskim, jednakże popieramy republikę, ponieważ opiera się ona na konstytucji (...) i w bliżej określonym czasie nie da się jej zmienić”.

Jednocześnie — podkreśla Lutz — katolicy niemieccy ulegli ogólnemu ruchowi wzmożonego szowinizmu i współdziałali aktywnie, agitując przeciw postanowieniom traktatu wersalskiego; za cenę jego obalenia gotowi byli pogodzić się z upadkiem demokracji parlamentarnej, wobec której zresztą nigdy nie wykazywali entuzjazmu. Było to tym bardziej niebezpieczne, że w republice ogromnie wzrosło znaczenie nie tylko samego stronnictwa Centrum, lecz jednocześnie nastąpił w niej poważny rozwój licznych stowarzyszeń katolickich oraz wyraźne odrodzenie i pogłębienie życia religijnego w formie ruchu liturgicznego propagowanego m. in. przez Guardiniego.

Lutz stawia następnie pytanie, jaką postawę wobec tych zjawisk zajęła młodzież katolicka. Problem ów nie doczekał się dotychczas żadnego opracowania,

<sup>8</sup> W sprawie poglądów Schmitta por. art. recenzyjny: J. Krasuski, *Bunt intelektualistów przeciw liberalizmowi w Republice Weimarskiej*. „Przegląd Zachodni” nr 3/1962.

wobec czego Lutz ograniczył się do kilku uwag na temat najbardziej interesującej grupy młodych inteligentów, skupionych w organizacji *Quickborn*, pozostającej pod przemożnym wpływem myśli Guardiniego. Grupa ta wydawała czasopismo „*Schildgenossen*”. Podkreślała ona swoją apolityczność i krytycznie odnosiła się nawet do Centrum. Ale apolityczność ta była tylko jednostronna: wyrażała dezaprobatę. W 1922 r. jeden z działaczy *Quickborn* pisał:

„Nie wierzymy w wyleczenie narodu przez odziedziczony z liberalnego Zachodu parlamentaryzm, nawet jeśli kryje się on pod błyszczącym płaszczem formalnie czystej demokracji”.

Charakteryzując postawę młodzieży katolickiej Lutz pisze (ss. 119—123):

„Polityczne dążenia młodszego pokolenia katolickiego weszły w stadium, gdzie w sposób widoczny nie chodziło już o republikę lub o monarchię, lecz o inne i nowe rzeczy (...). To odejście i przechodzenie mogło zarówno na zewnątrz jak i od wewnątrz przez pewien czas robić wrażenie apolitycznej postawy wielkich grup młodych katolików. Gdy przyjrzymy się jednak tym zagadnieniom bliżej, wyczuwa się za całą tą ucieczką ku estetyce, skupieniu wewnętrznemu i ekskluzywnej religijności — nieustające żądanie działania politycznego. (...) Nowa świadomość katolicka była coraz jednostronnie określana przez formułę wyższości porządku nad wolnością. Oddziaływanie i rozpowszechnianie pochodzącego z teologii myślenia autorytatywnego były tam szczególnie silne. (...) Tą drogą niezręcznych i teologicznie fałszywych analogii można się było posunąć bardzo daleko, aż do koncepcji wyłożonych w jesieni 1933 r. w czasopiśmie 'Schildgenossen': 'Definiując w 1870 r. nieomyślność papieża, Kościół powziął na wyższej płaszczyźnie tę historyczną decyzję, która dziś zapada na płaszczyźnie politycznej: za autorytetem a przeciw dyskusji, za papieżem a przeciw suwerenności soboru, za wodzem a przeciw parlamentowi'”.

Postawę Kościoła katolickiego wobec hitleryzmu omawia szczegółowo Günter Lewy, urodzony we Wrocławiu w 1923 r., obecnie zamieszkały w Ameryce<sup>9</sup>. Podobnie jak Epstein i Friedländer jest on pochodzenia żydowskiego. Na wynikający stąd ewentualny zarzut stronniczości daje druzgocącą odpowiedź Kurt Sontheimer w przedmowie do bogatego zbioru dokumentów dotyczących stosunku Kościoła katolickiego do hitleryzmu w latach 1930—1935<sup>10</sup>:

„Jeśli się twierdzi, że katolicyzm niemiecki ma prawo do przedstawienia tych wydarzeń z naukową bezstronnością, to można z tego tylko wyciągnąć wniosek, że leżałoby w interesie Kościoła katolickiego udostępnienie kompetentnym historykom wszelkich dokumentów pozwalających na poznanie i właściwe ocenienie postawy niemieckiego katolicyzmu. Nie wydaje się jednak, aby to był wspólny pogląd administratorów archiwów kościelnych. W innym wypadku przygotowanie tej dokumentacji byłoby związane z nieco mniejszymi trudnościami. W innym wypadku też nie mogłoby się zdarzyć to, że młody amerykański historyk, któremu początkowo pozwolono pracować w pewnym archi-

<sup>9</sup> G. Lewy, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*. R. Piper & Co Verlag. München 1965. Tłumaczenie z oryginału amerykańskiego pt. *The Catholic Church and Nazi Germany*. Mc-Graw-Hill Company, New York 1964, s. 449.

<sup>10</sup> H. Müller, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930—1935. Mit einer Einleitung von Kurt Sontheimer*. Nymphenburger Verlagshandlung. München 1963, s. XXV + 432. Sontheimer jest autorem głośnej książki *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus 1918—1933*. München 1962. Omówienie: J. Krasuski, *Bunt intelektualistów przeciw liberalizmowi w Republice Weimarskiej* (II). „Przegląd Zachodni” nr 3/1963.

wum diecezjalnym, musi przedkładać dokumenty, przeznaczone do fotokopowania, archiwście, który następnie według swego uznania decyduje, które z nich młody uczonec mieć może a które nie, przy czym amerykańskiemu kolidze stało się wkrótce jasne, co kierowało wyborem owego archiwisty. Gdyby często cytowana wypowiedź biskupa limburgskiego Kampego, że Kościół nie potrzebuje obawiać się światła, ponieważ nie ma niczego, co by miał ukrywać w ciemnościach nocy — rzeczywiście była też podzielana przez wszystkie koła katolickie, to zdementowanoby szybko doniesienie 'Spiegla', że Stolica Apostolska, reprezentowana przez nuncjusza apostolskiego w Niemczech, miała prosić biskupów niemieckich, aby dokumenty związane z zawarciem konkordatu były udostępniane do wglądu lub publikacji tylko po porozumieniu z nuncjaturą" (s. XV).

Na podstawie opublikowanych dokumentów Sontheimer dochodzi do wniosku, że „początkowo tak daleko idące poparcie nowego państwa przez Kościół katolicki nie byłoby do pomyślenia, gdyby cele głoszone przez hitlerowców nie pokrywały się również z pewnymi jego celami” (s. XIX).

Na identycznym stanowisku stoi Günter Lewy. Oczywiście godząc się w zasadzie z tą oceną, należy się jednak wystrzegać demagogii antykościelnej. Nie tylko dlatego, że w pierwszych latach hitleryzmu nie było tak oczywiste jak dziś, do jakich okropności mógł się on posunąć, i że co do tego pomylił się nie tylko Kościół katolicki, lecz także inne czynniki konserwatywne w Niemczech i poza Niemcami. Pewną słabością autorów krytykujących postawę Kościoła katolickiego wobec hitleryzmu w jego pierwszym okresie jest nadmierna idealizacja parlamentarizmu w ogóle i Republiki Weimarskiej w szczególności. Wydaje się, że stanowisko marksistowskie pozwala na chłodniejszą ocenę tego zjawiska. Republika Weimarska nie była państwem idealnym, przytłaczająca większość społeczeństwa niemieckiego nie udzielała jej poparcia, a i jej polityka zagraniczna nie była tak pokojowa, jak to próbują nieraz przedstawić historycy zachodni Niemcy. Kościół katolicki zajął wobec niej postawę krytyczną z pozycji konserwatywnej, przy czym niewątpliwie trafne były jego zarzuty politycznego nieładu, braku autorytetu państwowego, niezdrowych gier i machinacji parlamentarnych, postępującej dezintegracji społecznej, proletaryzacji mas i koncentracji bogactw w ręku grupy spekulantów. Oczywiście, Kościół formułował te zarzuty w celach antypostępowych, twierdząc, że parlamentarizm w ówczesnej formie torował drogę „bezbożnemu bolszewizmowi”. Ujemne zjawiska liberalizmu przypisywał wpływom Żydów i masonerii zestawiając je z komunizmem jako przejawy walki z „ładem Bożym”. Nieproporcjonalnie wielką rolę odgrywała w postawie Kościoła krytyka bezspornie wybujałego seksualizmu i niemoralnych publikacji. Źródło wszelkiego zła — trzeba podkreślić — niewątpliwie, Kościół widział w liberalnej pasji niszczenia ustalonych autorytetów, przede wszystkim autorytetu państwa i Kościoła. Zajmując tradycyjnie postawę konserwatywną i reakcyjną, Kościół nie starał się usunąć zła tkwiącego w kapitalistycznym liberalizmie i parlamentaryzmie przez poparcie ruchów postępowych — tych obawiał się jeszcze bardziej — lecz przez poparcie dążeń zmierzających do przywrócenia „autorytetu”. Możliwość takie dostrzegł również w hitleryzmie. Później, gdy cała zbrodnicość hitleryzmu wyszła na jaw, Kościół miał ręce związane nie tylko pod względem politycznym, lecz przede wszystkim moralno-ideologicznym. W okresie największych zbrodni hitleryzmu Kościół nie widział niczego, co mógłby jemu przeciwstawić: komunizmu bał się bardziej niż hitleryzmu, do hasła liberalno-demokratycznych nie mógł się uciec ze względu na tradycję swojej do nich wrogości. Dopiero po II wojnie światowej katolicy — i to przeważnie świeccy — zaczęli gorączkowo wykuwać nowy oręż ideologiczny w postaci chrześcijańskiego personalizmu, stanowiącego rozwiązanie pośrednie między koncepcją wolności jednostki a kultem autorytetu.

O wszystkich tych sprawach Lewy pisze również, ale nie wydaje się, aby w pełni zrozumiał on dylemat Kościoła w obliczu hitleryzmu i poprzedzającej go Republiki Weimarskiej. Kościół niewątpliwie współdziałał w podważaniu tej republiki i w tym sensie jest współwinny za triumf hitleryzmu, ale z drugiej strony Kościół popierać jej nie mógł. Przed rokiem 1933 panował niemal powszechny pogląd, odpowiadający zresztą rzeczywistości, że Republika Weimarska miała prawie same wady i żadnym argumentem nie jest twierdzenie, iż hitleryzm okazał się daleko gorszy. Owszem, trzeba stwierdzić jasno, że odpowiedzialność za hitleryzm ponoszą nie tylko przeciwnicy Republiki Weimarskiej, lecz także ona sama. Hitleryzm wyrósł w tej republice i przejął władzę w sposób legalny.

Do 1930 r. stronnictwo hitlerowskie nie miało żadnego znaczenia. Dopiero jego ogromny sukces w wyborach 14 września zwrócił nań uwagę episkopatu. W tymże 1930 r. ukazała się książka A. Rosenberga *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, odrzucająca *Stary Testament* i żydowskie „zniekształcenia” *Nowego Testamentu* oraz domagająca się utworzenia „kościół niemieckiego”. W przeciwieństwie tej publikacji *Mein Kampf* Hitlera nie zawierał ataków na religię, Hitler zaś zapewniał później wielokrotnie, że elukubracji Rosenberga sam nigdy nie czytał i że nie wyrażają one oficjalnego stanowiska partii hitlerowskiej (co prawda partia hitlerowska w żadnej sprawie nie zajmowała nigdy sprecyzowanego stanowiska). Sukces wyborczy hitlerowców i książka Rosenberga skłoniły najpierw arcybiskupa wrocławskiego, kardynała Adolfa Bertrama, a następnie kolejno, wszystkich innych biskupów do potępienia hitleryzmu i zakazu należenia wiernych do tego stronnictwa. Kościół zachował to stanowisko jeszcze kilka miesięcy po objęciu władzy przez Hitlera. W rezultacie Hitler i Goebbels jako dwaj ministrowie wyznania katolickiego demonstracyjnie nie przybyli na nabożeństwo katolickie z okazji otwarcia nowego *Reichstagu* 21 III 1933 r., przy czym oficjalny komunikat stwierdzał, że postępowanie ich było spowodowane wykluczeniem członków partii hitlerowskiej z grona wiernych. Dwa dni później Hitler oświadczył w *Reichstagu*, że troską jego będzie ułożenie pokojowych stosunków między państwem a Kościołem, po czym, 24 III 1933 r., *Reichstag* między innymi głosami Centrum, uchwalił ustawę o specjalnych pełnomocnictwach dla rządu. 28 marca episkopat ogłosił następujące oświadczenie:

„Należy obecnie uznać, że najwyższy przedstawiciel rządu Rzeszy, będący jednocześnie autorytatywnym naczelnikiem tego ruchu (hitlerowskiego — przyp. J. Kr.) złożył publiczne i uroczyste oświadczenia uznające nienaruszalność katolickiej nauki wiary oraz niezmiennność zadań i praw Kościoła, jak również gwarantujące ze strony rządu Rzeszy obowiązywanie w całej rozciągłości traktatów, zawartych przez poszczególne kraje niemieckie z Kościołem. Nie znosząc potępienia pewnych religijno-moralnych błędów, wyrażonego w naszych dawniejszych zarządzeniach, episkopat czuje się zatem w możności żywić nadzieję, że wymienione ogólne zakazy i ostrzeżenia nie muszą już być uważane za konieczne. Dla katolickich chrześcijan, dla których głos Kościoła jest święty, nie trzeba w obecnym momencie żadnego szczególnego napomnienia do wierności wobec prawowitej zwierzchności oraz do sumiennego wypełniania obowiązków obywatelskich i zasadniczego odrzucenia wszelkiej postawy wywrótowej i niezgodnej z prawem”.

W oświadczeniu tym zostało wyrażone stanowisko, które episkopat jako całość zajmował przez cały okres władzy Hitlera. Kościół nie cofnął wyrażonego poprzednio, a następnie przez papieża potwierdzonego potępienia nadmiernego kultu rasy nordyckiej i lekceważenia nauki Kościoła. Z drugiej jednak strony, liczył stale na wypełnienie przez Hitlera zaciągniętych przez niego w stosunku do Kościoła zobowiązań i wzywał wiernych do posłuszeństwa wobec Hitlera jako prawo-



witej władzy. 20 VII 1933 r. został zawarty konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeszą Niemiecką. Rokowania w sprawie konkordatu toczyły się z dłuższymi przerwami już od r. 1919, ale rozbiły się głównie z powodu braku zgody Rzeszy na przejście zobowiązania w sprawie utrzymania, *de facto* zresztą istniejących, szkół wyznaniowych. Kościołowi udało się tylko zawrzeć konkordaty z poszczególnymi krajami: z Bawarią w 1924 r., z Prusami w 1929 r. i z Badenią w 1932 r. W każdym razie konkordat z Prusami wskazywał, że zawarcie go przez Rzeszę mogło być tylko kwestią czasu bez względu na to, kto był kanclerzem. Faktu tego Lewy nie dostrzegł i — podobnie zresztą jak inni autorzy — przecenia znaczenie objęcia władzy przez Hitlera. Nie udało mu się również rozstrzygnąć wielce dyskutowanej kwestii, od kogo wyszła inicjatywa doprowadzenia wieloletnich rokowań do pomyślnego końca: od papieża czy od Hitlera. Historia dyplomatyczna zna wiele takich zagadek, przy czym historycy zapominają o tym, że traktat tylko wtedy dochodzi do skutku, jeśli tego chcą obie strony, i że dlatego na niewiele przyda się stwierdzenie faktu, kto pierwszy wystąpił z taką inicjatywą. Natomiast u Lewy'ego nieco irytujące jest jego usilne staranie, aby ten pierwszy krok przypisać Kościołowi i to wbrew nie tylko świadectwom dygnitarzy kościelnych, lecz także wicekanclerza Papena. Niczego tu nie zmienia fakt, że — jak pisze Lewy — Papen był i jest człowiekiem próżnym. Nie bardzo można sobie wyobrazić, by bez uzasadnienia i bezkarnie twierdził rzecz tak ważną, jak to, że on właśnie zainicjował ostateczne rokowania w sprawie konkordatu. Z pewnością też osoba Papena odegrała znaczną rolę w przełamaniu ewentualnych oporów Watykanu, ponieważ Kościół miał wówczas i ma do dziś zaufanie do Papena, co zresztą samo w sobie jest raczej dziwne. Dalej, należy sobie uprzytomnić, że w tym okresie bardzo wielu ludzi sądziło, że Hitler jest tylko marionetką w ręku Papena i Hugenberga, czyli że rządzą właściwie klasyczni konserwatyści. Przekonanie to wyrażali m. in. socjaldemokraci, żywił je więc zapewne również Kościół<sup>11</sup>. Oczywiście Hitler podchwycił skwapliwie inicjatywę Papena z tych samych powodów, dla których w kilka miesięcy później zawarł pakt nieagresji z Polską. Lewy przyznaje, że konkordat był dla Kościoła korzystny, szczególnie zaś art. 23 gwarantujący „zachowanie i tworzenie katolickich szkół wyznaniowych”. Konkordat był — jak podkreśla Lewy — pierwszym z wielkiej serii traktatów międzynarodowych, które umocniły prestiż Hitlera. Tłumacząc ten krok Kościoła Lewy pisze (s. 109):

„Niewątpliwie tylko niewielu katolików było gotowych do walki z reżimem. Gdyby Watykan odmówił przyjęcia oferty niemieckiej, to większość katolików uważałaby to prawdopodobnie za akt nieprzyjazny wobec ich kraju i za stanowisko nierealistyczne uniemożliwiające pożądane przez nich pojednanie z reżimem Hitlera”.

Niemniej Lewy stwierdza, że do ugody z Hitlerem dążyły w równym stopniu Watykan, episkopat niemiecki jak i większość katolików. Twierdzenie to wydaje się bezsporne. Najbardziej prohitlerowski był arcybiskup Fryburga Konrad Gröber, który w 1933 r. stał się nawet „wspierającym członkiem” SS, aż go w styczniu 1938 r. stamtąd wykluczono. Charakteryzując postawę episkopatu jako całości Lewy pisze, że hitlerowski system monopartyjny nie był przez niego oceniany negatywnie. W swych oświadczeniach biskupi

„nie troszczyli się o zdławienie praw obywatelskich i swobód, dopóki były zachowane przywileje Kościoła, jego szkół, gazet i organizacji. Mówili oni o od-

<sup>11</sup> Por. E. Mathias, *Sozialdemokratie und Nation. Zur Ideengeschichte der sozialdemokratischen Emigration 1933—1938*. Stuttgart 1952, omów. w „Przeglądzie Zachodnim” nr 6/1957.

nowie moralnej, gdy szerzyły się brunatne tortury i morderstwa. Witali z zadowoleniem potępienie magazynów wolnomyślicielskich i szerzących kult nagości ciała oraz zniszczenie bezbożnego ruchu komunistycznego w Niemczech (...). Nie da się prawie uniknąć wniosku, że bardziej niż cokolwiek innego właśnie sympatia dla pewnych elementów ideologii hitlerowskiej uczyniła episkopat niemiecki w 1933 r. i później ślepym na nieludzką hitleryzmu". (ss. 117—118).

Dalej Lewy pisze (s. 118):

„Katolicyzm niemiecki przywiązywał zawsze wielkie znaczenie do swoich licznych organizacji, teraz zaś episkopat starał się bardzo o ułagodzenie państwa, aby otrzymać pisemne gwarancje w sprawie zagrożonych związków katolickich. Katolicy niemieccy nie byli przyzwyczajeni do finansowania swych kapłanów i szkół, obawa zaś utraty subwencji państwowych stanowiła dalszy, ważny powód ich uległości. Nie chcąc narażać konkordatu i instytucjonalnej struktury Kościoła na niebezpieczeństwo, byli oni później zmuszeni do kontynuowania dotychczasowej linii. Do tego doszedł duch posłuszeństwa, część starej tradycji; z jego to powodu katolicy nie byli w stanie wziąć pod uwagę możliwości rozłamów między Kościołem a państwem. Sojusz tronu i ołtarza trwał zbyt długo: najwidoczniej nawet najgorsze prześladowania nie zdołały odwieść episkopatu katolickiego od jego przekonania, że zadaniem Kościoła jest popieranie państwa we wszelkich okolicznościach. Wszystko jedno, co reżim czynił: państwo hitlerowskie pozostawało prawowitą władzą, której według Bożego przykazania należy się posłuch”.

Z drugiej strony hitlerowcy, ceniąc konkordat ze względów taktycznych, byli od początku zdecydowani stopniowo go obchodzić, zawęzać i likwidować. Istotną tego przyczynę widzi Lewy w totalnym charakterze państwa hitlerowskiego:

„Reżim postawił sobie za cel zniszczenie wszelkich rywalizujących z nim ośrodków lojalności. Wobec tego nie był on zainteresowany współpracą ze zorganizowanymi katolikami. Wnet hasłem stało się wyparcie wpływów Kościoła w mury budynków kościelnych”.

Stronnictwo Centrum uległo likwidacji jeszcze przed zawarciem konkordatu, później w ciągu lat ograniczano, nęcano represjami i likwidowano kościelną prasę i organizacje. Episkopat ograniczał się do interwencji na różnych szczeblach, w poszczególnych, konkretnych sprawach. Samego reżimu nigdy nie zaatakował, ograniczając swą polemikę ideologiczną do książki Rosenberga, którą Święte Oficjum umieściło 9 II 1934 r. na indeksie. Od początku 1935 r. stosunki bardzo się popsuly, gdy hitlerowcy zaaranżowali całą serię procesów przeciw zakonnikom oskarżonym o przestępstwa dewizowe i wykroczenia seksualne. Na rodziców wywierano nacisk, aby odbierali swe dzieci ze szkół wyznaniowych. Mimo to jednak, trudno mówić o prześladowaniu samego Kościoła, który miał możność swobodnego regulowania swych wewnętrznych spraw i odprawiania praktyk religijnych. Lewy podkreśla, że mimo wzrastającego napięcia wzajemnych stosunków państwo hitlerowskie nigdy nie zawiesiło subwencji finansowych dla Kościoła. Co najważniejsze zaś: trudności stwarzane Kościołowi przez hitleryzm były niczym, w porównaniu z prześladowaniem i niszczeniem wszystkich innych organizacji nie wyłączając organizacji najbardziej reakcyjnych i szowinistycznych, jeśli tylko nie były całkowicie hitlerowskie.

Wyrazem znacznej swobody Kościoła w Niemczech był fakt, że w niedzielę palmową 21 III 1937 r. odczytano tam z ambon encyklikę Piusa XI *Mit brennender Sorge*. „Z palącą troską i rosnącym zdumieniem” — stwierdzał papież — widać się jawne łamanie konkordatu. Prawdziwa wiara w Boga — oświadczał dalej — jest nie do pogodzenia z ubóstwianiem takich wartości ziemskich jak rasa,

naród i państwo; nie mogą być one miarą wszelkich rzeczy. Encyklika ta wywołała poważne napięcie w stosunkach między Kościołem a państwem hitlerowskim. Niemniej Lewy stwierdza, że papież nie potępił samej dyktatury hitlerowskiej a tylko to, co uważał w niej za przejaw „neopogaństwa”. Kilka dni po potępieniu „neopogaństwa” hitlerowskiego papież ogłosił encyklikę *Divini Redemptoris* potępiającą ateistyczny komunizm.

Zaniepokojenie wzrostem wpływów komunistycznych było coraz większe od chwili wybuchu wojny domowej w Hiszpanii w lipcu 1936 r. Poza wszystkim innymi momentami ten również wpłynął na poparcie, udzielane przez episkopat niemieckiej polityce zagranicznej Hitlera. W liście pasterskim z 19 VIII 1936 r. twierdzili oni, że w Hiszpanii toczy się walka między dobrem a złem. Niemcy muszą zebrać wszystkie siły, „aby później mogła być nam wdzięczna nie tylko oczyszczona z bolszewizmu Europa, lecz cały wyratowany, cywilizowany świat”. Nowy list pasterski z 24 XII 1936 r. stwierdzał, że Europie grozi inwazja bolszewicka, ale

„Wódz i Kanclerz Adolf Hitler dojrzał z oddali pochod bolszewizmu i skierował swe myśli i troski, aby to olbrzymie niebezpieczeństwo odeprzeć od naszego narodu niemieckiego i od całego Zachodu. Biskupi niemieccy uważają za swój obowiązek wspierać Głowę Rzeszy Niemieckiej w tej walce obronnej wszelkimi środkami, które im ze świętego posłannictwa stoją do dyspozycji”.

Niemniej — twierdzili dalej biskupi — rola Kościoła w walce przeciw bolszewizmowi mogłaby być większa, gdyby zaniechano stałych napaści na Kościół i gdyby mógł on „we własnej sferze uprawnień i pracy cieszyć się tą swobodą, którą zapewnia mu prawo Boże a także konkordat z Rzeszą”. Mimo ograniczania praw Kościoła biskupi pragną „w dziele *Führera* widzieć również Dobro i Wielkość”. Dlatego: „Nie pozwólcie się zwieść malkontentom ku nastrojom niezadowolenia i przygnębienia, które stanowią żywną glebę dla przekonań bolszewickich”.

Lewy pisze na ten temat (s. 232):

„Biskupi zrobili więc ze swej strony wszystko, co mogli. Raz jeszcze przyrzekli poparcie dla polityki zagranicznej Hitlera i napomnieli wiernych, by żyli do niego zaufanie. Ale z tego *qui pro quo* nie wyszło nic. Dopóki Kościół upierał się przy obronie szkół wyznaniowych, organizacji katolickich i innych praw gwarantowanych konkordatem, dopóty hitlerowcy nie byli gotowi zaniechać swej nekającej wojny. Kardynał Faulhaber mógł do woli podkreślać, że biskupi nie krytykują ani państwa, ani partii, ani systemu politycznego hitlerizmu — te zapewnienia wierności pozostały bez echa. Reżim gotów był dać spokój dopiero wtedy, gdy Kościół wycofa się do zakrystii”.

Po wybuchu wojny z Polską episkopat niemiecki wydał list pasterski, w którym stwierdził m. in.:

„W tej decydującej godzinie zachęcamy i napominamy naszych katolickich żołnierzy, aby spełnili swój obowiązek w posłuszeństwie wobec *Führera*, w gotowości do ofiary i z oddaniem całej swej osobowości. Wierny lud wzywamy do gorącej modlitwy, aby Opatrzność Boża doprowadziła wybuchłą wojnę do końca pomyślnego dla Ojczyzny i Narodu i do pokoju”.

Zwycięstwa Niemiec hitlerowskich witali niektórzy biskupi specjalnymi listami pasterskimi i nabożeństwami, nie doszło tu natomiast do wspólnego oświadczenia episkopatu. Nawet po ataku na Związek Radziecki episkopat ograniczył się do przypomnienia obowiązku wobec ojczyzny bez wymienienia nazwy napadniętego kraju, co wywołało gniewny list ministra spraw kościelnych Hansa Kerrla do przewodniczącego episkopatu, arcybiskupa Bertrama. Niemniej, poszczególni

biskupi, i to zarówno prohitlerowski Gröber, jak i rzekomo antyhitlerowski Galen pisali w swych listach o „wyprawie krzyżowej przeciwko bolszewizmowi”. Jedy-  
nym biskupem, który nigdy nie udzielił żadnego poparcia hitlerowskiej agresji,  
był biskup Berlina Konrad von Preysing.

Postawę biskupów wobec agresji hitlerowskiej charakteryzuje Lewy w nastę-  
pujących słowach (s. 259):

„Zadaniem ich było pouczenie wiernych, wyjaśnienie zagadnień i trudności  
moralnych, przejęcie moralnego przywództwa. Rzeczywiście z chwilą wybuchu  
wojny pouczyli oni wiernych, jak mają się zachować w tej nowej sytuacji,  
zobowiązując ich moralnie do popierania narodowych celów wojennych. Dlatego  
episkopat katolicki musi wziąć na siebie część odpowiedzialności za niewypo-  
wiedziane cierpienia zadane Europie przez wojska hitlerowskie. Gdyby biskupi  
żyli w wątpliwości co do słuszności sprawy niemieckiej, to powinni by milczeć.  
Zamiast tego wzywali oni swych zwolenników aż do momentu klęski, aby prze-  
lewali swą krew w służbie dla Boga i ojczyzny”.

Biskupi nie uczynili też prawie nic — podobnie jak papież — aby powstrzy-  
mać lub zaprotestować przeciw zbrodniom hitlerowskim. Interweniowali tylko  
przeciw prześladowaniom Kościoła w okupowanej Polsce. W liście pasterskim  
z sierpnia 1943 r. określili jako grzech mordowanie „niewinnych zakładników  
i rozbrojonych jeńców”, w tymże zaś roku biskup Münster Clemens August von  
Galen i arcybiskup Kolonii Josef Frings ostrzegli przeciw nienawiści wobec wroga.  
Potępiając w kilku listach pasterskich prześladowanie ludzi rasy odmiennej bisku-  
pi nigdy wyraźnie nie wymienili Żydów. Energicznie wystąpili tylko w obronie  
Żydów wyznania katolickiego, protestując m.in. przeciwko projektowi przymuso-  
wych rozwodów między małżonkami, z których jedno było pochodzenia żydow-  
skiego, o czym poinformował ich poufnie szef referatu rasowego ministerstwa  
spraw wewnętrznych, Hans Globke. Projekt ten nie został zrealizowany.

Na tle powściągliwości w sprawie zbrodni hitlerowskich, dokonywanych na  
obcych narodach, tym bardziej uderzająca jest energia, z jaką episkopat wystąpił  
przeciw ustawie o przymusowej sterylizacji osób dziedzicznie obciążonych chorobą,  
ogłoszonej 1 I 1934 r., a przede wszystkim przeciw eutanazji osób nieuleczalnie  
chorych, zarządzanej tajemnie przez Hitlera 1 IX 1939 r. Na podstawie tego roz-  
kazu zamordowano do połowy 1941 r. około 70 tys. ludzi. Wiadomości o mordo-  
waniu osób nieuleczalnie chorych przedostały się stopniowo do wiadomości pu-  
blicznej, po czym biskup Galen napiętnował te fakty w kazaniu 3 VIII 1941 r.  
wskazując bardzo zrećznie na ewentualność mordowania żołnierzy niemieckich,  
którzy odnieśli na froncie nieuleczalne rany stając się inwalidami. W dniu 11 VIII  
kardynał Bertram złożył oficjalny protest całego episkopatu. Wystąpienie Galena  
przyniosło mu niezmierną popularność i prawdopodobnie spowodowało zaniecha-  
nie dalszego wykonywania eutanazji. Lewy wyciąga z tego wnioski, że Kościół  
miał również możliwości powstrzymania innych zbrodni hitlerowskich, gdyby wy-  
stąpił przeciw nim z taką samą energią jak w sprawie eutanazji (s. 320). Wydaje  
się jednak, że Lewy tu przecenia znaczenie Kościoła. Protest przeciw eutanazji  
okazał się skuteczny głównie dzięki argumentowi Galena, że w niebezpieczeństwie  
znalazło się życie niemieckich inwalidów wojennych.

Przechodząc do sprawy stosunku Kościoła do antyhitlerowskiego ruchu oporu  
Lewy stwierdza (s. 348): „Jeśli przez opór wobec panowania hitlerowskiego nie ro-  
zumiemy krytyki pewnych zarządzeń, lecz opozycję zasadniczą wobec reżimu, to  
Kościół jako instytucja nie stawiał żadnego oporu”. Odnosi się to nawet do biskupa  
Galena, który w lipcu i sierpniu 1941 r. wygłosił kilka odważnych kazań, w których

napiętnował aresztowania i osadzanie w obozach koncentracyjnych nienagannyh i wiernych obywateli bez wytaczania im procesów sądowych. Jednocześnie bowiem biskup Galen powiedział:

„Z pewnością, my chrześcijanie nie zrobimy rewolucji. Będziemy znowu wiernie spełniać nasz obowiązek w posłuszeństwie wobec Boga, z miłości do naszego narodu i ojczyzny. Nasi żołnierze będą walczyć i umierać za Niemcy, ale nie za tych ludzi (...) którzy hańbią imię niemieckie wobec Boga i ludzi. Walczymy dalej przeciw wrogowi zewnętrznemu, przeciw wrogowi wewnętrznemu, który nam szkodzi i w nas uderza, jeśli zaś nie możemy walczyć bronią, to pozostaje nam jeden środek walki: silne, twarde, uparte trwanie”.

Pomimo więc, że Kościół krytykował poszczególne posunięcia hitlerizmu i potępiał „neopogańskie” podstawy jego ideologii, to jednak nie był ośrodkiem opozycji, wręcz przeciwnie: nie tylko popierał liczne przejawy polityki hitlerowskiej, lecz przede wszystkim zachęcał swoich wyznawców do posłuszeństwa wobec „prawowitej władzy” i do ofiarnego udziału w wojnie. Fakt, że niektórzy katolicy brali udział w opozycji przeciw Hitlerowi, wynikał z ich własnych przekonań i nie może być zaliczony na dobro Kościoła jako instytucji ani katolicyzmu jako podstawy ideologicznej. Nie należy też przeceniać potępienia przez Kościół nadmiernego kultu rasy, choć niewątpliwie potępienie to godziło w samą istotę hitlerizmu. Kościół uważał zawsze, że podstawowym miernikiem wszelkich wartości może być tylko to, co nazywał prawem Bożym i naturalnym. Z tego punktu widzenia Kościół przeciwstawiał się nie tylko rasizmowi i faszystowskiej omnipotencji państwa, lecz także marksistowskiej koncepcji walki klasowej, demokratycznej zasadzie pochodzenia władzy od ludu (zdaniem Kościoła władza pochodzi od Boga) i liberalnej zasadzie przyrodzonej wolności jednostki. Opozycja Kościoła przeciw tym zasadom była w tym samym stopniu oficjalna i wyraźna, co w stosunku do faszyzmu i hitlerizmu. Niemniej — jak podkreśla Lewy — Kościół godził się zawsze z wszelką istniejącą i ustabilizowaną władzą państwową, starając się z nią znaleźć *modus vivendi*. Dążąc do porozumienia z państwem, Kościół starał się przede wszystkim zachować swoje przywileje, zapewnić swobodę propagandy religijnej, organizacji katolickich, zdobyć wpływ na szkolnictwo i prawo małżeńskie, zabezpieczyć dla siebie maximum swobody przy mianowaniu własnych dygnitarzy. Państwo, które godziło się na taki *modus vivendi*, a więc w dużej mierze również państwo hitlerowskie, mogło być pewne poparcia Kościoła w najważniejszych sprawach. Tak było niewątpliwie zawsze. Lewy wyciąga stąd wniosek, że Kościół nie posiada właściwie żadnych zasad moralno-politycznych, że gotów jest popierać wszelką realną siłę, że jego jedyną troską jest przetrwanie i zachowanie wpływu na masy katolickie i nie interesuje się losem innowierców. Uderzającym tego przykładem jest zasadnicza dysproporcja między milczeniem Kościoła w sprawie mordowania Żydów a imponującą gorliwością, z jaką starał się uratować katolików pochodzenia żydowskiego.

Lewy uczynił chyba słusznie zwracając uwagę na ten moment, gdyż niewielu ludzi zdaje sobie z niego sprawę. Z drugiej strony jednak nie rozumie on istoty postawy Kościoła wobec państwa w ogóle. Kościół pozwalał sobie nie raz na zdumiewający oportunizm w dziedzinie stosunków z poszczególnymi państwami, milczał w sprawach wymagających ogólnego moralnego potępienia, aby tylko obsadzić jakieś wakujące stolice biskupie, lub uchronić to, czy inne stowarzyszenie religijne od prześladowania. Ale działało się tak między innymi dlatego, że swoje stosunki z nowoczesnymi państwami, bez względu na ustrój, Kościół traktował wyłącznie i zaledwie jako *modus vivendi*. Nawet absolutyzmu królewskiego,

w sensie wpływu monarchy na politykę Kościoła, nigdy doktrynalnie nie aprobował, przeciwnie — wielokrotnie potępił, mimo że w praktyce realizował sojusz tronu i ołtarza, aby zwalczać innowierców, deistów lub ateistów. W rzeczywistości napięcie między państwem a Kościołem istniało zawsze i najbardziej katolicy monarchowie starali się ograniczyć niezależność Kościoła i pozbyć się Jezuitów. Starając się bowiem o możliwie najkorzystniejszy dla siebie *modus vivendi* z państwem, Kościół właściwie nie interesował się żadnym z nich, jego praktyczny oportunizm wyrażał w istocie głęboką pogardę dla całego świata laickiego, szczególnie zaś dla idei polepszenia go przez postęp lub rewolucję. Kościół pragnął ustanowienia państwa, które by było zaledwie narzędziem wykonawczym jego władzy duchowej.

Wydać się, że z tego punktu widzenia jesteśmy w tej chwili świadkami jednego z największych przełomów w postawie ideowej Kościoła katolickiego: Kościół rezygnuje z żywionej przez wieki nadziei zamienienia państwa na swoje narzędzie. Konieczności tego przełomu poświęcone są eseje zamieszczone w książce pt. *Deutscher Katholizismus nach 1945*, opracowane ze stanowiska katolickiego<sup>12</sup>. W tomie tym znajduje się osiem esejów, z których omówimy tylko najbardziej interesujące. W eseju *Nowy świat — nowy Kościół?* dominikanin F. M. Schmölz stwierdza, że zachowując bez zmiany to, co nazywa on elementem Boskim, Kościół musi się jednak dostosować do wymogów nowego świata. Uważa on za zjawisko tragiczne, że

„Idea demokracji ukazywała się Kościołowi przez sto lat w krzywym zwierciadle liberalizmu i że sam Kościół demokrację odrzucał w rezultacie niewytłumaczalnego upierania się przy średniowiecznej koncepcji *Imperium-Sacerdotium*” (s. 22).

Mimo woli Schmölz wypowiedział tu rzecz znaną już od dawna, że Kościół mógłby się pogodzić z demokracją, ale nigdy nie z liberalizmem. Dalej Schmölz stwierdza, że Kościół już w wieku XIX zaczął się posługiwać formami demokratycznymi:

„Aby móc się utrzymać w nowym, demokratycznym społeczeństwie, trzeba się było — przynajmniej na peryferiach Kościoła, w codziennej walce politycznej — posłużyć formami demokratycznymi. (...) Powstał katolicyzm polityczny (...) choć bez duchowego oparcia w nauce kościelnej. Powstała owa fala ruchów młodzieżowych, organizacji rodzinnych, ruchów stanowych, stronnictw i związków, które aż do początków Trzeciej Rzeszy, a także po II wojnie światowej cechuje życie kościelne w Niemczech. (...) Na tym etapie historycznym stanowiło to jedyną możliwość, aby utrzymać się na powierzchni. (...) Trzeba jednak wiedzieć, że było to tylko sposobem zaradzenia konieczności” (s. 23—24).

Dziś jednak — twierdzi dalej Schmölz — Kościół musi się pogodzić w pełni ze światem demokracji; z tego zaś wynika, że musi się on całkowicie skoncentrować na zadaniach „ściśle nadprzyrodzonych” (s. 27). Nie każdy rozdział Kościoła od państwa musi być dziełem szatana. Kościół musi zająć wobec demokracji stanowisko bardziej pozytywne w sposób zasadniczy. Potwierdzeniem przełomu mogą być encykliki Jana XXIII. Kościół jednak — zdaniem Schmölza — powinien zrezygnować nie tylko z chęci wpływania na politykę państwa, lecz także z bardzo istotnego roszczenia w dziedzinie właśnie „ściśle nadprzyrodzonej”: mianowicie z zasady *extra ecclesiam nulla salus* — że poza Kościołem nie ma zbawienia. Schmölz

<sup>12</sup> *Deutscher Katholizismus nach 1945. Kirche, Gesellschaft, Geschichte*. Herausgegeben von Hans Maier. Kösel Verlag München 1964, s. 222.

uważa, że „ukryte działanie zbawienne Boga nie może być ograniczone do Kościoła widzialnego, a tym bardziej do niego jako instytucji prawnej” (s. 29). Ale w takim razie, jakież miałyby być cel istnienia Kościoła? Omawiana książka nie daje na to odpowiedzi. Owszem, stwierdza się, że z wszystkich niemal dziedzin życia Kościół jest i musi być wypierany. W bardzo ciekawym eseju *Katolicy w społeczeństwie technicznym okresu powojennego* W. Greiner stwierdza na podstawie danych statystycznych, że liczba praktykujących katolików w NRF systematycznie maleje. Z niemalym zdumieniem czyta się u niego zdanie, które marksiści wielokrotnie formułowali krytykując Maxa Webera: „Kwestia, w jaki sposób religia zmienia strukturę społeczno-gospodarczą (Max Weber), może być dzisiaj zastąpiona pytaniem: w jaki sposób współczesna struktura społeczno-gospodarcza wpływa na zachowania religijnokościelne” (s. 110). W odpowiedzi stwierdza, że praktyki religijne pozostają najmniej zmienione w okręgach nie dotkniętych industrializacją i urbanizacją. Z drugiej strony na spadek katolickich praktyk wpłynęło ogromne przemieszanie ludności w okresie powojennym, które stworzyło diasporę wyznaniową nawet w okręgach tradycyjnie katolickich. Im większa zaś diaspora, tym mniejsza jest liczba katolików praktykujących. Co więcej, następuje zatarcie sprzeczności między katolicyzmem a protestantyzmem, gdyż oba te wyznania są zagrożone przez proces laicyzacji, dokonujący się pod wpływem urbanizacji i industrializacji. Tym m.in., autor tłumaczy powstanie międzywyznaniowego stronnictwa CDU.

Stosunkowo najliczniej praktykują religijnie kobiety, dzieci i starcy (*Feminisierung, Verkündung und Vergeisung des Kirchenvolkes* — s. 116). Jeśli chodzi o zawody, to najwierniejszymi Kościołowi są samodzielni rolnicy i robotnicy wykwalifikowani, najmniej robotnicy niewykwalifikowani; urzędnicy zaś zajmują pozycję średnią.

Interesujące jest, że nadal utrzymuje się tak silne dawniej zacofanie intelektualne katolików niemieckich. Warto za Greinerem (s. 120) przytoczyć liczby: w r. 1957 było w NRF 45,2% katolików, natomiast dzieci katolickich w szkołach typu *Mittelschule* było zaledwie 33,1%, w szkołach typu *Höhere Schule* 39,8%, w szkołach wyższych zaś 37,3%. Jeśli chodzi o skład ministerstw rządu federalnego w r. 1950, to na najwyższych stanowiskach było 257 katolików, 682 ewangelików, 58 innych, na szczeblach średnich zaś 277 katolików, 761 ewangelików, 50 innych. Udział ich był więc wszędzie niższy od procentu katolików wśród ludności NRF.

Wreszcie w eseju pt. *Duchowo-kulturalne promieniowanie powojennego katolicyzmu niemieckiego*, V. Berning wypowiedział kilka głębokich myśli, stwierdzając przede wszystkim, że literatura współczesna stoi pod przemożnym wpływem Franza Kafki, filozofia zaś i teologia pod wpływem Martina Heideggera. Temu właśnie wpływowi Heideggera przypisuje autor fakt, że obecnie prawie nie ma w Niemczech przedstawicieli postawy neoscholastyczno-tomistycznej. W związku z tym też koncepcje prawa naturalnego, zresztą w Niemczech niepopularne, zostały całkowicie pogrzebane. Egzystencjalizm — twierdzi autor — umożliwił katolicyzmowi spotkanie z innymi prądami światopoglądowymi, jednocześnie zaś „nie istnieje żadna jednolita świadomość kulturalna katolicyzmu niemieckiego” (s. 150). Co więcej: „Obecny Sobór (...) oddziałuje w tym samym sensie”. W rezultacie: „Jednostka jest dziś w ważnych sprawach zdana na siebie samą” (s. 151).

Dalej Berning twierdzi, że:

„Chrześcijańska sztuka i kultura nie jest już — jak się wydaje — możliwa (...) Zaczynają się nowe czasy, których nie da się powstrzymać. Chrześcijańska sztuka jest możliwa tylko w sensie ograniczonym do jednostki. Istnienie chrześcijańskiego pisarza jest możliwe (...), ale chrześcijańskiej literatury — nie” (s. 155).

Przyczyną tego jest odwrócenie się literatury i sztuki od realistycznego przedstawiania rzeczywistości; realizm zaś jest koniecznością dla sztuki chrześcijańskiej, która z natury rzeczy powinna widzieć w rzeczywistości dzieło Boże. Autor powołuje się tu na poglądy W. Jensa (*Deutsche Literatur der Gegenwart*, 1962) twierdząc, że:

„Współczesnemu powieściopisarzowi brak właśnie przekonania, że 'opłaca się powtarzanie aktów tworzenia rzeczywistości i że z drugiej strony jest możliwe stworzenie dla własnych spekulacji trwałego symbolicznego odpowiednika w rzeczowym tworzywie. (...) Kto pragnie uchodzić za pisarza poważnego, ten woli chaos niż porządek. Z moralnością zadaje się on tylko w sposób ironiczny'. Moralność pozostaje zastrzeżona tylko przeciętności. (...) Wartości powszechne nie interesują współczesnego autora. Osiada on wygodnie wśród szczegółów łatwo dającego się ująć drobiazgu na tle epoki rwącej ku ogromowi (...). Nie chcieliśmy dać żadnego wyczerpującego przeglądu myśli Jensa. Jednakże przytoczone tezy wskazują wyraźnie, jakie tendencje określą przyszłość. W każdym razie nie chrześcijańsko-katolickie”.

To jest zdanie autora katolickiego. Na zakończenie informacja o książce autora zdecydowanie niechętnego Kościołowi, E. Fischera, pod wymownym tytułem *Rozdział Kościoła i państwa. Zagrożenie wolności religijnej w Republice Federalnej*<sup>13</sup>. Autor twierdzi, że tekst Ustawy Zasadniczej NRF przewiduje ścisły rozdział między państwem a Kościołem, w praktyce jednak obie te instytucje pozostają w sojuszu a przywileje Kościoła wzrosły. Przytoczmy tylko jeden przykład. Art. 136 ust. IV konstytucji weimarskiej, przejęty przez Ustawę Zasadniczą w art. 140, stwierdza m. in., że nikt nie może być zmuszany do składania religijnej przysięgi. Tymczasem art. 481 dot. procedury cywilnej zawiera formułę przysięgi na Boga i dopiero następne postanowienie umożliwia przysięgę świecką. W praktyce sądowej prawie nigdy nie informuje się zeznającego o możliwości odmówienia przysięgi religijnej. Fischer stwierdza słusznie, że sytuacja ta jest niezgodna z konstytucją, że stanowi pogwałcenie zasady wolności religijnej i że sytuacja powinna być odwrotna: ogólnie powinna obowiązywać przysięga świecka z zachowaniem możliwości złożenia przysięgi religijnej (s. 98).

Szczegółowa analiza prawniczej książki Fischera nie odpowiada założeniom powyższego opracowania. Niemniej należy podkreślić, że książka ta wskazuje również na wzmacniającą się w NRF krytykę zarówno Kościoła, jak i religii. Na razie jest to tylko opozycja intelektualistów, ale właśnie dlatego ma ona tym większe znaczenie dla przyszłości.

Jerzy Krasuski

*Die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft. Texte zu ihrer Entstehung und Tätigkeit, zusammengestellt und eingeleitet von Dr. jur. Hans-R. Krämer. Alfred Metzner Verlag. Frankfurt a. Main—Berlin 1965. XI+540 ss.*

Jako XXXVIII tom serii dokumentów wydawanych pod auspicjami trzech zachodniemieckich instytutów prawa międzynarodowego, a mianowicie: *Forschungs-*

<sup>13</sup> E. Fischer, *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*. Szczesny Verlag München 1964, s. 354.