ACTA UNIVERSITATIS WRATISLAVIENSIS
No 3154

Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi XXXI
Wrocław 2009

EWA KOZERSKA
Uniwersytet Opolski
TOMASZ SCHEFFLER
Uniwersytet Wrocławski

Kryzys cywilizacji i rasizm w nauczaniu Piusa XI oraz w projekcie encykliki *Humani generis unitas* z 1939 r.

Jeden z najwybitniejszych socjologów ubiegłego wieku, Émile Durkheim, zauważył, że „historia nie zna zaiste poważniejszego kryzysu, aniżeli ten, który społeczeństwa europejskie przeżywają od przeszło stulecia. Dyscyplina zbiorowa w tradycyjnej formie utraciła swój autorytet, jak na to wskazują rozmaite tendencje rozkładające ducha publicznego i prowadzące do powszechnego niepokoju”[1]. Przyczyn upadku autorytetu oraz związanego z tym rozpadu więzi społecznych i „powszechnych niepokojów” ten skądinąd „programowo laicki”[2] uczony upatrywał w rozprzestrzeniającym się w łonie cywilizacji zachodnioeuropejskiej procesie sekularyzacji, gdyż, jak zauważył, „prawie wszystkie wielkie instytucje społeczne mają swoje źródło w religii”[3]. Odarcie wszelkich relacji społecznych z sakralnego charakteru prowadziło zatem zdaniem Durkheima do anomii[4], czyli stanu, w którym „ludzie przestają wiedzieć, co jest możliwe, a co niemożliwe; co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe; jakie rewindykacje i nadzieje są uprawnione, jakie zaś idą zbyt daleko”, a zatem do stanu, w którym „popędy niepo-

[1] Cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 388.

[2] *Ibidem*, s. 390.

[3] É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 400.

[4] J. Szacki zdefiniował anomię w ujęciu Durkheima jako stan, w którym „jednostka, pozbawiona moralnego oparcia w grupie, zatraca zdolność do normalnego życia, a społeczeństwo, niezdolne do sprawowania nad jednostką kontroli i opieki, staje u progu rozkładu” – J. Szacki, *op. cit.*, s. 390. O różnych sposobach rozumienia pojęcia „anomia” zob.: K. Korzeniowski, *Utrata i poszukiwanie społeczno-politycznego sensu. Anomia i paranoja polityczna*, [w:] *Podstawy psychologii politycznej*, red. K. Skarżyńska, Poznań 2002.

© for this edition by CNS

wściągane już przez zdezorientowaną opinię, nie znają granic, przed którymi powinny się zatrzymać”[5].

To pewne, że Durkheim nie był osamotniony w krytycznym osądzie tendencji rozwojowych dotyczących społeczeństw Zachodu[6]. Zbieżną w tym punkcie z Durkheimowską analizę kryzysu cywilizacji przedstawiali w ubiegłym stuleciu znamienici reprezentanci chrześcijańskiej refleksji społecznej i filozoficznej[7]. Ich pogląd na przyczyny degeneracji cywilizacji europejskiej oscylował także wokół zagadnienia deprecjacji przeżycia religijnego. To, co stanowiło o zasadniczej odmienności chrześcijańskich analiz kryzysu cywilizacji od przemyśleń francuskiego socjologa, sprowadzało się do kwestii sporu o naturę religii[8].

W gronie osób poddających osądowi dokonujące się w XIX i XX wieku przemiany społeczne z punktu widzenia chrześcijaństwa szczególne miejsce przypadło papieżowi Piusowi XI. W trakcie jego pontyfikatu (1922–1939) Europa i świat targane były różnorodnymi zaburzeniami o politycznym, militarnym,

[5] É. Durkheim, *Typy samobójstw*, [w:] J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 187.

[6] Wskazywanie na konieczny związek między trwałością społeczeństwa i istnieniem w jego łonie sfery *sacrum* oraz podkreślanie wagi religii dla rozwoju i pomyślności życia społecznego i kulturowego stanowiło konstytutywny element konserwatyzmu. Twierdzenia takie odnajdziemy zarówno u wczesnych konserwatystów, jak E. Burke czy J. de Maistre, jak i u współczesnych przedstawicieli tego nurtu doktrynalnego (np. J. Murray, M. Novak, R. Neuhaus, J.R.R. Tolkien). Paradygmatyczną egzemplifikację owego poglądu stanowi słynna i wielekroć cytowana wypowiedź noblisty, poety i dramaturga o konserwatywnej proweniencji, Thomasa Sterna Eliota, że „polityka jest funkcją kultury, a sercem kultury jest religia”. Zob. B. Szlachta, *Konserwatyzm*, [w:] *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, red. K. Chojnicka i W. Kozub-Ciembroniewicz, Kraków 2000, s. 127 i n.; A. Quinton, *The Politics of Imperfection. The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott*, London–Boston 1978. Szczególne miejsce Durkheima w tym kontekście brało się jednak stąd, że jego aprobatywne ujęcie znaczenia religii dla procesów społecznych wynikało z uprzednich badań empirycznych, a zatem mieściło się w paradygmacie pozytywistycznym, podczas gdy wypowiedziom myślicieli konserwatywnych najczęściej odmawiano waloru naukowości.

[7] Na szczególną uwagę zasługuje w tym miejscu grupa rosyjskich filozofów i teologów (np. P. Struwe, S. Frank, P. Florenski, S. Bułgakow oraz M. Bierdiajew), zmuszonych po bolszewickim puczu z listopada 1917 r. do emigracji. Ich prace, od lat znajdujące się w intelektualnym i naukowym obiegu, ale z uwagi na uwarunkowania okresu komunizmu mało znane w Polsce, jeszcze w okresie międzywojennym wpłynęły istotnie na dyskusję o naturze i przyczynach narastającego procesu alienacji jednostki we współczesnym świecie oraz o związanym z tym pojawieniu się systemów totalitarnych.

[8] Spór ten związany jest z zasadniczą różnicą w podejściu do zjawiska religii. Durkheim, a z nim cała plejada znamienitych przedstawicieli socjologii i antropologii kulturowej, począwszy od J.G. Frazera, poprzez B. Malinowskiego, A.R. Radcliffe-Browna czy L. Levy-Bruhla aż po współczesnych, np. E. Leacha i C. Lévi-Straussa, traktowali religię jako jeden z wielu przejawów funkcjonowania społeczeństwa, które można i należy ujmować wyłącznie w kategoriach opisowych zgodnych z tzw. metodologią naukową. Natomiast myśliciele o chrześcijańskiej proweniencji, nie rezygnując częstokroć z religioznawczego ujęcia, przyjmowali za pewnik konieczność badania zjawiska religii w stałym odniesieniu do najistotniejszego przekazu każdej religii, tj. do Absolutu/Boga. Por. Z. Rosińska, *Grzech epistemiczny*, [w:] *Wprowadzenie w filozofię religii*, red. B.R. Tilghman, Warszawa 1998, s. VII.

© for this edition by CNS

gospodarczym oraz światopoglądowym charakterze. Rozprzestrzeniające się wówczas z coraz większym nasileniem postawy wrogości wobec Kościoła i tradycji chrześcijańskiej zmuszały do zajęcia zdecydowanego stanowiska zarówno co do istoty, jak i przyczyn tego zjawiska. Nad wyraz palącym problemem okazało się przy tym powstanie i wprowadzenie w życie sprzecznych z nauczaniem Kościoła koncepcji totalitarnych, z którymi część katolików, i to zarówno świeckich, jak i duchownych, zdawała się utożsamiać lub co najmniej sympatyzować. Początkowo Pius XI, kontynuując zapoczątkowaną jeszcze przez Leona XIII taktykę poszukiwania kompromisu z ponowożytnym i pooświeceniowym światem (lapidarnie ujętą w formule *accomodata renovatio*[9]), dążył do znalezienia *modus vivendi* z ośrodkami decyzyjnymi w państwach, w których z mniejszym lub większym powodzeniem były realizowane totalistyczne założenia. Negocjacje prowadzone z bolszewikami, próby nawiązania kontaktu z reżimem meksykańskim i republikanami hiszpańskimi czy wreszcie brak pozytywnych efektów porozumień zawartych z Mussolinim (konkordat z 11 lutego 1929 r.) i Hitlerem (konkordat z 20 lipca 1933 r.) – dobitnie obnażyły złudność związanych z tymi działaniami oczekiwań. W kwestiach zasadniczych, dotykających spraw rudymentarnych dla chrześcijaństwa, porozumienie okazało się niemożliwe.

Świadomość porażki dialogu z najbardziej ekspansywnymi w tym czasie postawami światopoglądowymi i reprezentującymi je rządami skłoniła Piusa XI do wydania kilku encyklik, w których przedstawił pogląd Kościoła katolickiego na praktykę i ideologię komunizmu, faszyzmu i nazizmu[10]. Stopień papieskiej krytyki wobec poszczególnych totalitaryzmów nie był przecież jednolity. W stosunku do komunizmu przyjęto postawę bezkompromisową. Dla Piusa XI stanowił on bowiem całkowite i absolutne zaprzeczenie chrześcijańskiego światopoglądu poprzez programowe rugowanie Boga i przykazania miłości bliźniego z relacji społecznych. Ważkim argumentem za zdecydowanym potępieniem marksizmu i leninizmu były również tragiczne losy katolików w ZSRR, Hiszpanii i Meksyku. Na tym tle nazizm, a w szczególności faszyzm, zdawały się nie stanowić aż tak istotnego zagrożenia dla istnienia Kościoła[11]. Wykrystalizowanie się zdecy-

[9] J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 282. O poglądach i działaniach papieża Leona XIII zob. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia 2002.

[10] Papieską krytykę reżimów totalitarnych odnajdujemy w następujących encyklikach: *Non abbiamo bisogno* z 1931 r. (tyt. polski: *O Akcji Katolickiej*), w której wyłożony został stosunek katolicyzmu do praktyki reżimu faszystowskich Włoch; *Mit brennender Sorge* z 1937 r. (*Z palącą troską. O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej*) zawierającej polemikę z założeniami narodowego socjalizmu.

[11] W literaturze przedmiotu niejednokrotnie pomijano milczeniem negatywny stosunek Kościoła katolickiego do pomysłów narodowych socjalistów, artykułowany już u zarania wzrastającej popularności NSDAP (por. J. Kozeński, *Opozycja w III Rzeszy*, Poznań 1987, s. 17–20). Nieodosobniony jest również pogląd znanego niemieckiego historyka Ernsta Noltego, jakoby Kościół katolicki nie dopatrywał się przed 1933 r. głównego wroga w hitleryzmie – E. Nolte, *Zeitgenössische Theorien über den Faschismus*, [w:] *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* [dalej: VfZ], Jg. 15 (1967),

© for this edition by CNS

dowanie negatywnego stanowiska wobec reżimu włoskiego (po 1933 r. – również niemieckiego) nastąpiło zatem dopiero w latach trzydziestych. Na zmianę postawy Piusa XI wpłynęło niewątpliwie nie tylko systematyczne naruszanie przez władze Włoch i Niemiec wiążących je postanowień konkordatów, ale także wcielane tam w życie z narastającą bezwzględnością, sprzeczne w swych założeniach z katolicyzmem, elementy ideologii faszystowskiej i nazistowskiej. Szczególnie palącym problemem okazała się w tym kontekście realizacja koncepcji rasistowskich. Związana z wydaniem 14 marca 1937 r. encykliki *Mit brennender Sorge*[12] próba wpłynięcia na politykę wewnętrzną Trzeciej Rzeszy nie doprowadziła do wstrzymania antysemickich posunięć władz, spowodowała za to nasilenie represji wobec Kościoła. Odczytanie jej 21 marca 1937 r. w kościołach na terenie całej Rzeszy wywołało bowiem gwałtowną reakcję reżimu. Część osób uczestniczących w upublicznieniu tego dokumentu została aresztowana i osadzona bądź w więzieniach, bądź w obozach koncentracyjnych. Represje dotknęły też drukarzy powielających encyklikę, która *nota bene* stała się w Niemczech prohibitem. Rząd nakazał również zaostrzenie inwigilacji duchownych oraz skierował oficjalny protest do Stolicy Apostolskiej[13]. W sposób charakterystyczny bowiem dla systemów totalitarnych rządzący uznali, że przypominanie o istnieniu wartości chrześcijańskich i ponadpaństwowych praw natury stanowi mieszanie się do polityki i tym samym łamie postanowienia konkordatu. Jedną z najdrażliwszych dla reżimu kwestii było ostre potępienie w encyklice przez Piusa XI tendencji do ubóstwiania wartości z natury swojej relatywnych, takich jak państwo, naród i rasa. Papież dobitnie przypomniał też w tym kontekście, zresztą nie po raz pierwszy, że Kościół katolicki nie może tolerować rasizmu oraz wypływającego z niego antysemityzmu[14]. Stolica Apostolska, jednoznacznie krytykując anty-

s. 264–265. Por. też w tej kwestii krytyczny osąd tezy E. Noltego przedstawiony przez K. Joncę, *Spory wokół „clama, ne cesses" kardynała Adolfa Bertrama (1933–1945)*, [w:] *Kościół i społeczeństwo. Rewolucje – demokracje – totalitaryzmy. Studia z dziejów XIX i XX wieku*, red. J. Walkusz, Lublin 1993, s. 189; *idem*, *Kardynał Adolf Bertram wobec ideologii totalitarnych (1930–1945)*, [w:] *Ludzie śląskiego Kościoła katolickiego*, red. K. Matwijowski, Wrocław 1992, s. 90–91. W opinii holenderskiego historyka Gera van Roona (do której się przychylamy) niemieccy biskupi katoliccy przed 1933 r. odrzucali hitleryzm, jednak „bronili się nie tyle przed narodowym socjalizmem jako takim, ile przed nazistowską ideologią" – G. van Roon, *op. cit.*, München 1998, s. 102. Podobnie H. Hürten, *Katholische Kirche und Widerstand*, [w:] *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Hrsg. P. Steinbach, J. Tuchel, Bonn 1994, s. 182.

[12] W. Corsten, *Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945*, Köln 1949, s. 174–186.

[13] Szerzej w tej kwestii L. Volk, *Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft*, [w:] *Stimmen der Zeit* [dalej: StdZ], 91 (1966), s. 241 i n.; H. Hürten, *op. cit.*, s. 185–186; E. Kozerska, *Krytyka narodowego socjalizmu w papieskiej encyklice „Z palącą troską"*, Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi [dalej: SnFiZH], t. XXI, Wrocław 1998, s. 125 i n.

[14] Po raz pierwszy papież Pius XI wyraził opinię na temat rasistowsko uzasadnionego antysemityzmu za pośrednictwem dekretu Świętego Oficjum z 25 III 1928 r. Dokument ten zawierał po-

© for this edition by CNS

chrześcijańskie aspekty ideologii nazistowskiej, wyraźnie wspierała swoim autorytetem wcześniejsze wypowiedzi biskupów niemieckich[15]. Stanowisko Piusa XI nie mogło być inne, gdyż jego zdaniem w ortodoksyjnej myśli chrześcijańskiej nie występowała koncepcja państwa, społeczeństwa, narodu czy wreszcie rasy będących celami samymi w sobie[16]. Papieskie nauczanie przyjmowało przy tym za pewnik, że przedmiotem dążeń wspólnoty politycznej i społecznej, a jednocześnie racją ich bytu, jest dobro wspólne, tj. ogół warunków umożliwiających wszystkim ludziom zdobycie szczęścia doczesnego. Równocześnie celem było i to, ażeby za pośrednictwem dobra wspólnego każdy człowiek mógł osiągnąć życie wieczne. Chociaż integralnym składnikiem nauczania papieskiego była teza, że troska o utrzymanie i rozdział dobra wspólnego stanowi zadanie państwa, to jednocześnie w opinii Piusa XI nie ulegało wątpliwości, że istnieją granice działań oraz interwencji władz publicznych, wytyczone przez prawo naturalne i boże[17]. A prawdziwym, tj. zgodnym z prawem naturalnym i bożym porządkiem społecznym mamy do czynienia jedynie wówczas, gdy rządzący interweniują w funkcjonowanie jednostek i społeczności tylko w warunkach rzeczywistej konieczności i tylko w ograniczonym zakresie, wyznaczonym przez faktyczną potrzebę gwarancji jedności i trwałości w funkcjonowaniu państwa[18]. Stąd zdaniem Piusa XI nieporozumieniem były założenia totalizmu narodowego, państwowego i gospodarczego, traktującego człowieka przedmiotowo i mechanistycznie, wyłącznie jako cząstkę zbiorowości, pozbawioną osobowości, wolności sumienia, myślenia oraz działania w ramach różnych struktur społecznych. Równocze-

---

uczenie, że Stolica Apostolska potępia „w najwyższym stopniu nienawiść przeciwko ludowi dawniej wybranemu przez Boga. Nienawiść, którą dzisiaj określa się jako antysemityzm" – G. Passelecq, B. Suchecky, *L'encyclique cachée de Pie XI. Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme*, Paris 1995, s. 140. Por. B.J.J. Visser, *Gewalt gegen Gewissen. Nationalsozialismus – Vatikan – Episkopat. Die Entlassung einer Geschichtsfälschung*, Würzburg 1947, s. 7. Mocą wspomnianego dekretu również zakończyło swoją działalność Towarzystwo Przyjaciół Izraela (*Amici Israel*), założone przez o. Antona van Asseldoncka. Księża członkowie istniejącego od 24 II 1926 r. stowarzyszenia poprzez listy pasterskie i kazania nakłaniali katolików, aby porzucili swoje uprzedzenia wobec narodu żydowskiego. Za cel swojej działalności przyjęli także nawracanie żydów na wiarę katolicką. Jednak Święte Oficjum uznało, że organizacja ta nie realizuje swych założeń zgodnie z duchem myślenia Ojców Kościoła. Szczególny niepokój budziły przypadki zmuszania do konwersji.

[15] Por. list pasterski biskupa Monasteru Franza von Galena z 26 III 1934 r. (zob. H. Portmann, *Bischof Graf von Galen spricht! Ein apostolischer Kampf und sein Widerhall*, Freiburg i. Br. 1946, s. 23); list pasterski niemieckiego episkopatu z 7 VI 1934 r. (zob. V. Kinkel, *Kirche und Nationalsocialismus. Ihre Anseinandersetzung zwischen 1925 und 1945 in Dokumenten dargestellt*, Düsseldorf 1960, s. 67–68), opracowany przez kard. Bertrama *Hirtenbrief über religiös-sittliche Irrtümer in der Rassenlehre* czy też *Denkschrift der deutschen Bischöfe an den Führer und Reichkanzler zur religiös-kirchlichen Lage im April 1935*. K. Jonca, *Spory wokół...*, s. 195.

[16] Patrz alokucja Piusa XI z 14 XII 1925 r., cyt. za PP, t. 169/1926, s. 109.

[17] Pius XI, *Quadragesimo Anno*, [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła*, Warszawa 1984, s. 43, 49. Gwoli ścisłości podkreślmy, że było tradycyjne nauczanie Kościoła.

[18] G. Gundlach, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Köln 1964, B. 1, s. 310–311.

© for this edition by CNS

śnie papież podkreślał, że nie sprzeciwia się konkretnej formie rządów, które – ze względu na dobro społeczności zorganizowanej w państwo – nakazują posłuszeństwo swym obywatelom w sferze publicznej. Taki sposób sprawowania władzy w państwie nazwał „totalizmem subiektywnym" (podmiotowym). Nie godził się jednak na „totalizm obiektywny" (przedmiotowy), w myśl którego państwo ingeruje i kontroluje także życie osobiste, duchowe i nadprzyrodzone wszystkich swych obywateli[19]. Wychodząc z założenia, że wspólnota polityczna powinna pełnić rolę służebną i pomocniczą w stosunku do społeczeństwa, twierdził, że państwo nie może „pochłaniać" osobowych praw jednostki, ponieważ wiązałoby się to nie tylko z wybitnie negatywnymi konsekwencjami dla ludzkiej egzystencji (utrata poczucia podmiotowości i odpowiedzialności za własne czyny), ale również, a może przede wszystkim, godziło w przyrodzoną godność człowieka jako stworzenia bożego, obdarzonego wolną wolą i rozumem. Tym samym Pius XI, kierując się nauką Kościoła katolickiego, uznał, że zgodnie z prawem naturalnym i bożym istnieją pewne sfery bytu społecznego i indywidualnego, w które państwu nie wolno wkraczać. Władze publiczne winny respektować podstawowe wolnościowe uprawnienia człowieka, czyli prawo do życia, do założenia rodziny i wychowania potomstwa zgodnie z nakazami wiary, do swobodnego działania w rozmaitych zrzeszeniach oraz do wyznawania religii katolickiej. Podkreślmy, że zdaniem Piusa XI to nie państwo, klasa społeczna czy naród są źródłem tych praw, więc tym samym to nie państwo, klasa społeczna czy naród są umocowane do samowolnego dysponowania życiem człowieka oraz jego uprawnieniami[20]. Rozwijając swoją naukę, pouczał papież, że człowiek początek życia zawdzięcza rodzicom, następnie od najmłodszych lat kształtowany jest przez Kościół katolicki, a w końcu staje się poddanym – obywatelem państwa. Przypominał, że bezpośrednio z natury – źródła uprawnień jednostek ludzkich – wynika taka hierarchia instytucji decydujących o losie człowieka[21]. Przypomnijmy, że Pius XI w trakcie całego swojego pontyfikatu podejmował usilne zabiegi dyplomatyczne, mające na celu publicznoprawne uregulowanie zakresu uprawnień i obowiązków rodziny, Kościoła i państwa w kwestiach związanych z życiem religijnym społeczeństw zgodnie z wyżej przedstawionym nauczaniem[22].

---

[19] Pius XI, *List do Alfreda A. Schustera*, [w:] *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlinen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, hrsg. A. von Utz, B. von Galen, Aachen 1975, s. 1877; por. „Gazeta Kościelna", nr 4/1936, s. 49–50; por. też J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960, s. 181.

[20] Por. alokucje konsystorskie Piusa XI z 14 II 1925 r., 25 III 1928 r., 20 XII 1936 r.; patrz B. Bouffałł, *Układy laterańskie 11 lutego 1929 roku*, Warszawa 1931, s. 37; por. też S. Radost, *Istota zatargu między Watykanem a Kwirynałem*, [w:] PK, nr 30/1931, s. 467–469.

[21] Pius XI, *Divini Redemptoris*, „Chrześcijanin w Świecie" nr 5/1990, s. 100–101; *idem*, *Divini Illius Magistri*, Poznań 1931, s. 11 i n.; *idem*, *Casti connubi*, [w:] Rozporządzenie Urzędu Kurii Biskupiej Łomżyńskiej, Łomża 1931, s. 4–7.

[22] Dlatego, dążąc do zawarcia konkordatu z państwem włoskim, Pius XI tak bardzo domagał się, by dwustronne porozumienie potwierdzało niezależność Kościoła i swobodę wyznawania wiary

© for this edition by CNS

Jak wspomnieliśmy, ogłoszenie encykliki *Mit brennender Sorge* nie doprowadziło do zmiany polityki rasistowskiej prowadzonej przez Trzecią Rzeszę. Co więcej, pomimo wyłożenia jednoznacznego stanowiska Stolicy Apostolskiej w tej kwestii, część katolików w dalszym ciągu wyrażała sympatię dla reżimu nazistowskiego. Szerokim echem odbiło się, wywołując przy tym poważną konsternację w Watykanie, złożenie Führerowi – po przyłączeniu Austrii do Rzeszy (15 III 1938) – przez arcybiskupa Wiednia kard. Theodora Innitzera deklaracji wierności zakończonej bałwochwalczą formułą „Heil Hitler"[23]. Nietajoną irytację Piusa XI wywołało również wprowadzenie we Włoszech regulacji rasistowskich, wzorowanych na rozwiązaniach niemieckich. Nie może zatem dziwić, że dwa ostatnie lata jego pontyfikatu poświęcone były w dużej mierze walce o zachowanie katolickiej ortodoksji w starciu z „herezjami rasizmu" i totalitarnym deprecjonowaniem znaczenia chrześcijaństwa. Stosunki panujące w Niemczech ponownie zostały skrytykowane przez papieża w alokucji wigilijnej z 1937 r. Pius XI z troską wskazywał w niej na falę prześladowań, którymi dotknięci zostali ludzie oraz Kościół w Rzeszy. Nawoływał w związku z tym wiernych do „pilnej czujności i jedności woli w obliczu propagandy i wysiłków wrogów", którzy zawsze działają na szkodę najbardziej podstawowych dóbr jednostek, rodzin i społeczeństw i wobec których podstawowym środkiem obrony są prawda, sprawiedliwość i miłosierdzie braterskie, czyli wartości, których spadkobiercą i nauczycielem jest Kościół katolicki. Gwoli ścisłości należy tu dodać, że adresatem przestróg papieża byli nie tylko katolicy niemieccy, ale również wierni z innych krajów, albowiem antychrześcijańskie działania podejmowane były w sposób bardziej lub mniej jawny przez rządy różnych państw. Zwracał przy tym uwagę na fakt, iż każdy, kto „wyznaje idee błędne i szkodliwe", nieświadomie współpracuje z tymi, których pragnie „zwalczyć w swym mnie-

katolickiej; E. Kozerska, *Papież Pius XI wobec doktryny włoskiego faszyzmu*, SnFiZH, t. XXV, Wrocław 2002, s. 151 i n. Podobne starania czynił również w trakcie negocjowania konkordatu z Rzeszą w 1933 r.

[23] Po wydaniu deklaracji wierności przez kard. Innitzera (18 III 1938) Pius XI zobowiązał go do wydania nowego oświadczenia, o odmiennej treści. Kardynał Innitzer w liście pasterskim z kwietnia 1938 r. stwierdził, że obywatele Austrii powinni być posłuszni tylko wobec takich nakazów, które nie pozostają w sprzeczności z prawem bożym oraz z uprawnieniami Kościoła. Wyraził też opinię, że Episkopat nie pozwoli dokonać zmian w konkordacie austriackim z 5 VI 1933 r. bez porozumienia z Watykanem, że będzie zabiegał szczególnie o poszanowanie praw rodziców, wolność katolików, wychowywanie młodzieży w duchu katolickim oraz że przeciwstawi się propagandzie antykościelnej. Publikacja oświadczenia kardynała została przez rząd Rzeszy zakazana, a od jesieni 1938 r. reżim na terenie inkorporowanej Austrii podejmował systematyczne działania zmierzające do pozbawienia Kościoła katolickiego wpływu na społeczeństwo. Pius XI, obserwując położenie katolików w Rzeszy Niemieckiej, nie miał złudzeń odnośnie do sytuacji Kościoła na terenach zajmowanych przez nazistów. Był też w stanie przewidzieć bieg wydarzeń w Austrii. Dlatego wyczulał hierarchów Kościoła katolickiego w Austrii, by nie wyrażali nadmiernego zaufania wobec rządu Hitlera i jego sprzymierzeńców. „Roczniki Katolickie" [dalej: RK], t. XVII, 1939, s. 51–59, 72–73.

© for this edition by CNS

maniu" i równocześnie utrudnia misję Kościoła katolickiego lub jej przeciwdziała[24].

Papieska krytyka z grudnia 1937 r. znalazła kontynuację w wydanym 13 IV 1938 r. przez Świętą Kongregację Seminariów i Uniwersytetów, której prefektem był Pius XI, liście do rektorów uniwersytetów katolickich w sprawie rasizmu[25]. W oświadczeniu tym polecono wszystkim katolickim uniwersytetom i fakultetom, aby poświęciły się obronie prawdy „przed czyniącymi postępy błędami" ideologii rasistowskiej. W tym celu specjaliści takich dziedzin, jak: biologia, historia, filozofia, apologetyka, prawo oraz etyka, powinni w sposób rzeczowy i kompetentny przeciwstawiać się fałszywym z punktu widzenia ortodoksji katolickiej poglądom, wyrażonym w ośmiu tezach. Za błędne uznano następujące twierdzenia: 1) rasy ludzkie są poprzez swój naturalny i niezmienny charakter tak różne, że najniższym z nich jest dalej do najwyższych niż do najbardziej rozwiniętego gatunku zwierząt; 2) należy kultywować witalność rasy i czystość krwi, a wszelkie zabiegi służące temu celowi są uczciwe i moralnie dozwolone; 3) wszelkie cechy intelektualne i moralne człowieka uzależnione są od krwi „jako źródła charakteru rasy"; 4) celem wychowania jest rozwój substancji rasowej oraz obudzenie miłości do własnej rasy, ponieważ stanowi ona najwyższą wartość; 5) religia jest pochodna i zależna od biologicznie pojmowanych ras; 6) praźródłem i najwyższą zasadą porządku prawnego jest instynkt rasowy; 7) jedynym istniejącym Bytem jest Kosmos lub Wszechświat; wszystkie rzeczy, włączając w to samego człowieka, są niczym więcej jak tylko różnego rodzaju przejawami istnienia owego żywego, rozwijającego się w przeciągu eonów Bytu; 8) poszczególny człowiek istnieje tylko poprzez państwo i z woli państwa; wszystkie prawa, które posiada, ma wyłącznie dzięki nadaniu ich przez państwo[26].

Data publikacji wyżej omówionego listu najwyraźniej nie była przypadkowa. Przypomnijmy, że pomiędzy 2 a 9 maja 1938 r. z oficjalną wizytą we Włoszech przebywał „wódz" i kanclerz Niemiec, Adolf Hitler. Godzi się w tym kontekście nadmienić, że Pius XI na czas wizyty Hitlera opuścił Watykan i udał się do papieskiej rezydencji w Castel Gandolfo, gdyż Stolica Apostolska uznała uroczyste przyjęcie przywódcy Trzeciej Rzeszy w Rzymie za naruszenie konkordatu z 1929 r. Spór dotyczył art. 1 tego traktatu, zgodnie z którym na władze włoskie nałożony został obowiązek przeciwstawiania się wszelkim działaniom, które mogłyby

[24] „Przegląd Katolicki" nr 1/1938, s. 12. Por. J. Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die kirchliche Widerstand*, München 1946 , s. 13–14.

[25] Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów pełniła funkcję watykańskiego centralnego urzędu do spraw badań naukowych oraz kościelnych instytucji naukowych. Dokument ten został opublikowany 3 V 1938 r. na pierwszej stronie „L'Osservatore Romano".

[26] K. Repgen, *Judenpogrom, Rassenideologie und katholische Kirche 1938*, „Kirche und Gesellschaft", hrsg. v. d. Kath. Soz. wiss. Zentralstelle Mönschengladbach Nr. 152/153, Köln 1988; H. Wolf, *Pius XI. und die „Zeitirrtümer". Die Initiativen der römischen Inquisition gegen Rassismus und Nationalismus*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", 2005, Bd. 56, s. 3, 24 i n. Por. też: „Wiara i Życie", nr 2/1938, s. 181–182; W. Zbierowski, *Rasizm a katolicyzm*, „Kultura" 1939, nr 18, s. 1.

© for this edition by CNS

skalać sakralny charakter Wiecznego Miasta, będącego – jak to ujęto w traktacie – „centrum katolickiego świata i miejscem pielgrzymek". W opinii papieża zaś obwieszenie Rzymu nazistowskimi flagami ze swastyką było takim naruszeniem. W opublikowanej 2 maja 1938 r. w „L'Osservatore Romano" sarkastycznej notatce informującej o wyjeździe Piusa XI do letniej rezydencji zaznaczono, że opuszczenie przez papieża Rzymu nie jest dyplomatycznym gestem, lecz wynika z faktu, że atmosfera w Castel Gandolfo wpływa korzystnie na Ojca Świętego, podczas gdy powietrze rzymskie – chorobotwórczo.

Wbrew jednak wysiłkom i intencjom Piusa XI wizyta Hitlera w Rzymie okazała się dużym sukcesem dyplomatycznym, który zaowocował wprowadzeniem we Włoszech ustawodawstwa antysemickiego i próbą inkorporacji rasizmu do ideologii państwowej. Przejawem nowego podejścia reżimu Mussoliniego do wspomnianej kwestii było ogłoszenie 14 lipca 1938 r. tak zwanego *Manifestu rasistowskich naukowców* (*Manifesto degli scienziati razzisti*)[27]. Tego samego dnia papież, który został wcześniej poinformowany o zamiarze upublicznienia przez reżim faszystowski nowego podejścia do rasizmu i tzw. kwestii żydowskiej[28], na audiencji udzielonej siostrom zakonnym ze zgromadzenia Notre-Dame-du Cénacle ponownie ostrzegł wiernych przed akceptacją sprzecznych z nauką Kościoła koncepcji. Stwierdził przede wszystkim, że we współczesnym świecie istotnym problemem jest nadmierny nacjonalizm, który wznosi bariery między narodami i pozostaje w sprzeczności z prawem „Dobrego Boga". Duch nacjonalizmu, pojmowanego jako podstawa do hierarchizowania i wartościowania ludzi oraz społeczeństw,

[27] A. Mattioli, *Das faschistische Italien – ein unbekanntes Apartheidregime*, [w:] *Gesetzliches Unrecht: rassistisches Recht im 20. Jahrhundert*. *Jahrbuch 2005 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust*, Hrsg. von M. Brumlik, S. Meinl, W. Renz, Frankfurt am Main 2005, s. 169. Była to swoista replika na watykańską deklarację zawartą we wspomnianym liście z 13 kwietnia 1938 r. *Deklaracja rasowa*, która została w następnym dniu (15 lipca) przedrukowana na pierwszych stronach przez włoskie dzienniki, składała się (w nawiązaniu do 10 przykazań) z 10 twierdzeń. Głosiła ona, że: 1) rasy istnieją; 2) w łonie rasy można wyodrębnić mniejsze jednostki systematyczne; 3) termin „rasa" jest pojęciem czysto biologicznym; 4) ludność dzisiejszych Włoch jest aryjskiego pochodzenia, a włoska cywilizacja ma charakter aryjski; 5) legendą jest twierdzenie, że w czasach historycznych (tj. po inwazji Longobardów) następowały znaczące ruchy ludnościowe; 6) istnieje czysta „rasa włoska"; 7) nadszedł czas, aby Włosi otwarcie przyznali się do rasizmu; 8) jest niezbędne, aby została przeprowadzona wyraźna linia demarkacyjna pomiędzy ludnością Europy śródziemnomorskiej (ludami Zachodu) z jednej strony, a ludami orientalnymi i afrykańskimi; 9) Żydzi nie należą do rasy włoskiej; 10) w żadnym przypadku nie wolno dopuścić do zmiany czysto europejskich psychicznych i psychologicznych właściwości Włochów – tekst w: R. de Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Turyn 1988, s. 555 i n.

[28] Kolejne ustawy ograniczające prawa i swobody ludności żydowskiej we Włoszech wprowadzono w życie: 4 VIII (dotyczyła zakazu uczęszczania dzieci i młodzieży do szkół wszystkich szczebli), 1–2 IX (pozbawiała obywatelstwa nie-Aryjczyków, którzy osiedlili się na terytorium Włoch i kolonii po 1 I 1919 r.), 17 XI (wprowadzała zakaz zawierania małżeństw mieszanych). W dalszej konsekwencji wywłaszczano Żydów, wprowadzono zakaz uczestnictwa w życiu publicznym. Por. W. Kozub-Ciembroniewicz, *Żydzi w doktrynie włoskiego faszyzmu na tle „Manifesto degli scienziati razzisti" z 14 VII 1938 r*., SnFiZH , t. XV, Wrocław 1992, s. 36 i n.

© for this edition by CNS

był w opinii papieża niezgodny z uniwersalną wiarą katolicką, głoszącą równość wszystkich wobec Boga. Równocześnie przypominał, że podczas swojego pontyfikatu nigdy nie mówił o tych sprawach z takim zatroskaniem, jak to czyni obecnie, w obliczu coraz bardziej narastających zagrożeń duchowych[29]. Problem niezgodności ideologii rasistowskiej z doktryną chrześcijańską Pius XI poruszył również w liście z 21 VII 1938 r., skierowanym do 150 asystentów biskupich-członków młodzieżowej Akcji Katolickiej. Pouczając reprezentantów „apostolatu świeckich", wskazywał na potrzebę szukania inspiracji dla swej działalności w duchu uniwersalnym – katolickim, a nie „rasistowskim, nacjonalistycznym, separatystycznym"[30]. Wszelkie idee związane z nacjonalizmem zasługują na potępienie z uwagi na ich niechrześcijański i antyludzki charakter. Do zagadnienia tego Pius XI powrócił także tydzień później (28 VII 1938), w trakcie audiencji dla 200 seminarzystów rzymskiego kolegium „Propaganda Fide". W jej trakcie wskazywał, że w świecie zachodzą niepokojące zmiany, przejawiające się m.in. upadkiem znaczenia wartości uniwersalnych. Społeczeństwa zapominają, że ludzie stanowią jedną wielką rodzinę istot żywych, w której, mimo wewnętrznych różnic, w aspekcie zbawczym nie ma podziału na rasy. Krytykując rasistowską politykę włoskich faszystów, czerpiących wzorce z Niemiec, przypominał, że wszyscy ludzie posiadają tę samą godność. Pouczał też, że człowiek został powołany po to, aby we własnym kraju i w łonie własnego narodu postępować zgodnie z zasadami prawdy, dobra i miłosierdzia chrześcijańskiego. Warto tu odnotować, że zdaniem Piusa XI wszyscy ludzie powinni być propagatorami tych „tak wielkich [...] ludzkich" idei, które istniały, zanim stały się chrześcijańskimi[31]. Jak się wydaje, mamy tu ciekawe, bo stosunkowo rzadko akcentowane w ówczesnym nauczaniu nawiązanie do Pawłowej tezy o paralelności prawa naturalnego i objawienia.

Nasilająca się we Włoszech propaganda rasistowska skłoniła papieża, aby przy okazji audiencji udzielonej belgijskim pielgrzymom (6 IX) słowami „duchowo jesteśmy semitami" przypomnieć wiernym, że wszyscy chrześcijanie są spadkobiercami starotestamentalnej, żydowskiej tradycji[32]. Pius XI, powołując się na nauki św. Pawła, pouczał, że „przez Chrystusa i w Chrystusie jesteśmy duchowym potomstwem Abrahama" – (List do Galatów 3, 16). Biblijny Abraham jest duchowym przodkiem i ojcem zarówno chrześcijan, jak i żydów. Dowodziło to, zdaniem papieża, że antysemityzm nie jest zgodny z duchem Pisma Świętego, a tym samym jest wyrazem ideologii, której chrześcijanie nie mogą

[29] „L'Osservatore Romano" z 17 VII 1938 r., cyt. za: G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 161.

[30] „L'Osservatore Romano" z 23 VII 1938 r., cyt. za: G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 162.

[31] „L'Osservatore Romano" z 30 VII 1938 r., cyt. za: G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 162–163.

[32] Według relacji prałata Mgr. Picarda papież otrzymał od pielgrzymów mszał i, przeglądając go, zatrzymał się na modlitwie z Księgi Rodzaju (14, 18), Psalmie (109, 4) i Liście do Hebrajczyków (7, 1–15). G. Passelecq , B. Suchecky, *op. cit.*, s. 13 i 180. Por. G. Levy, *The Papacy and Totalitarianism Between the Two World Wars*, New York–London–Sydney–Toronto 1974, s. 65.

© for this edition by CNS

uznać za słuszną. Co warte zauważenia, papieska alokucja nie znalazła oddźwięku we włoskiej prasie katolickiej, gdyż – jak uzasadniano – wypowiedź Piusa XI „w żadnym razie nie miała oficjalnego charakteru”[33].

Kulminacyjnym momentem przedwojennych prześladowań Żydów były wydarzenia „nocy kryształowej” (9/10 XI 1938) w Niemczech oraz ogłoszenie nowych ustaw antysemickich we Włoszech (listopad 1938)[34]. Szczególnie plany wprowadzenia do prawodawstwa włoskiego regulacji rasistowskich (o których to planach, w odróżnieniu od zamiarów przeprowadzenia pogromu w Niemczech, Stolica Apostolska pozyskała wcześniej informacje) wywołały wielki niepokój papieża. Wysiłki dyplomatyczne i propagandowe Stolicy Apostolskiej, zmierzające do zastopowania prac nad nową regulacją, a po jej opublikowaniu (dekret z 17 XI 1938) – do jej uchylenia lub istotnej modyfikacji, okazały się całkowicie bezowocne. Przypomnijmy, że Pius XI wystosował w tej sprawie list zarówno do Mussoliniego, jak i do króla Emanuela III. Nadto protest wyrażony został na łamach „L'Osservatore Romano” (14 XI) przez kardynała Eugenia Pacellego[35] oraz w alokucji papieskiej z okazji Bożego Narodzenia 1938 r. Krytyka dotyczyła przede wszystkim prawa zakazującego małżeństw między Aryjczykami i nie-Aryjczykami. Podstawą protestów był fakt, że decyzje legislacyjne w tej materii zostały podjęte bez porozumienia ze Stolicą Apostolską i naruszyły tym samym art. 34 konkordatu z 11 II 1929 r. Pius XI nie zajął natomiast zdecydowanego stanowiska wobec „nocy kryształowej”[36]; dopiero pod koniec 1938 r. podjął problem nasilających się w Niemczech prześladowań. Powołując się na świadków wydarzeń w Niemczech i Austrii, publicznie oświadczył, że w krajach tych „doświadczają upokorzeń i przykrości” zarówno chrześcijanie, jak i niechrześcijanie[37], a tuż przed śmiercią zwrócił się z apelem o pomoc dla Żydów bezpośrednio do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej. Pius XI nie ograniczał się jednak do werbalnych sprzeciwów wobec antysemickiej polityki prowadzonej przez reżim Hitlera, lecz wspierał także organizacje niosące pomoc żydowskim emigrantom z Niemiec (np. St. Raphael Verein). W styczniu 1939 r. powierzył biskupowi Osnabrück, Berningowi, misję wdrożenia programu emigracyjnego i osadniczego dla ludności żydowskiej. Daleko idącą pomocą w tym dziele służył biskupowi przewodniczący Konferencji Biskupów Niemieckich, arcybiskup Wrocławia Adolf kard. Bertram[38].

---

[33] G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 187.

[34] Por. K. Jonca, *„Noc kryształowa” i casus Herschela Grynszpana*, Wrocław 1992, s. 216–217; W. Kozub-Ciembroniewicz, *Żydzi...*, s. 39.

[35] O roli Eugenia Pacellego w Watykanie przy boku Piusa XI szerzej J.M. Sánchez, *Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte*, Paderborn 2003, s. 2 i n.

[36] G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 187.

[37] J. Neuhäusler, *Kreuz...*, s. 14.

[38] P.E. Lapide, *Rom und die Juden*, Freiburg–Basel–Wien 1967, s. 69–70 i 73; K. Jonca, *Kardynał...*, s. 101. W sprawie pomocy udzielanej przez kard. Bertrama Żydom zob. K. Jonca, *Judenverfolgung und Kirche in Schlesien (1933–1945)*, [w:] *Deutsche–Polen–Juden*, red. S. Jersch-Wenzel, Berlin 1987, s. 223 i n.

© for this edition by CNS

Nikłe skutki podejmowanych przez Piusa XI działań skłoniły go do opracowania nowej encykliki. W dokumencie tym ponownie miała zostać wyłożona nauka Kościoła dotycząca rasizmu, jednak tym razem zamiarem papieża było ujęcie jej w znacznie szerszym kontekście, obejmującym analizę kryzysu współczesnej cywilizacji. To ogromne zadanie powierzone zostało bliskiemu współpracownikowi papieża i współtwórcy m.in. encykliki *Quadragesimo anno* (1931), o. Gustawowi Gundlachowi SJ. W dziele tym pomagało mu jeszcze dwóch jezuitów: pochodzący z USA o. John La Farge oraz Francuz o. Gustave Desbusquois[39]. Projekt encykliki *Humani generis unitas* rozpoczynał się od próby zdiagnozowania stanu cywilizacji wyrosłej na gruncie judeochrześcijańskim. Autorzy dokumentu postawili pytanie: „z czego wynika fakt, że świat współczesny cierpi w paraliżującym stopniu na brak jedności, a zarazem na nieznajomość drogi, którą należy podążać dla przywrócenia porządku w życiu ludzkości i narodów?"[40] Odpowiedź była jednoznaczna i niedopuszczająca wątpliwości: przyczyna zła tkwi w przemianach cywilizacyjnych, prowadzących do indyferentyzmu religijnego i do odrzucenia „zdrowej nauki Kościoła". Inicjacja procesu odchodzenia od chrześcijańskiego dziedzictwa nastąpiła w przekonaniu wspomnianych jezuitów już u zarania ery nowożytnej[41]. Rodząca się wtedy wiara w potęgę rozumu oraz przenikający działania elit umysłowych optymizm poznawczy prowadziły do przyjęcia stanowiska, że możliwe jest odkrycie „prawdziwych zasad wszelkiej wiedzy". Dzięki nim miano jakoby stworzyć trwały porządek społeczny, którego prawem byłby nieprzerwany postęp ku powszechnemu dobrobytowi w warunkach permanentnego pokoju. W opinii autorów dokumentu „rojono sobie wówczas", że odkrywane prawa z zakresu nauk przyrodniczych będzie można zastosować do stosunków międzyludzkich i odnaleźć tym samym „uniwersalną tajemnicę doskonałości, ładu i sprawności wszechrzeczy". Dzięki temu oraz dzięki rozwojowi fizyki społecznej[42] stałoby się zatem możliwe, jak miano wtedy mniemać, „skuteczne do-

[39] Tłumaczeniem powstałego projektu na łacinę zajął się natomiast inny jezuita – Heinrich Bacht. Szerzej zob. A. Rauscher, *Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Texte aus dem Nachlass von Gustav Gundlach SJ*, Paderborn 2001, s. 24–26.

[40] G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 221–222. W przekonaniu autorów dokumentu „świadome tego, czy nie, cywilizowane ludy Zachodu żyją wciąż według nauki i zasad, w które Kościół je po macierzyńsku w przeszłości wzbogacił i które one z kolei przekazały innym ludom wszechświata". Wyraźnie zauważalny, ujmowany w aspekcie chrześcijańskim okcydentalocentryzm wpływał zatem na rozumienie często używanej w dokumencie kategorii „świat współczesny" w znaczeniu zawężonym do kręgu cywilizacji judeochrześcijańskiej.

[41] „Gdy cofamy się do początków okresu współczesnego – czytamy w projekcie encykliki – kiedy śledzimy jego stopniowy rozwój aż do teraźniejszości, w której osiąga punkt kulminacyjny, odnajdujemy u zarania postawę duchowo całkowicie przeciwstawną dzisiejszej" – *ibidem*, s. 222.

[42] Trudno powiedzieć, na ile użycie przez Gundlacha, La Farge'a i Desbusquois terminu „fizyka społeczna" zamiast „socjologia" było zabiegiem świadomym. Przypomnijmy, że pojęcie „fizyka społeczna" pojawiło się po raz pierwszy w pracach hrabiego Claude'a Henriego de Rouvroya de Saint-Simona, który użył go na określenie nauki o społeczeństwie będącej w jego systemie komplementarną częścią nauk przyrodniczych. Termin ten został przejęty przez belgijskiego matema-

© for this edition by CNS

stosowywanie instytucji i urządzeń życia zbiorowego do rozmaitych potrzeb [...], swobodne ich likwidowanie, transformowanie i ustanawianie". Zdaniem twórców projektu encykliki o złudności takiej mechanistyczno-atomistycznej koncepcji społeczeństwa przekonywać miało wyraźnie widoczne w pierwszej połowie XX wieku fiasko związanej z nią inżynierii społecznej: zamiast postulowanego ładu i pokoju dwudziestowieczna ludzkość doświadczała na niespotykaną dotąd skalę poczucia rozdarcia i strachu, wywołanego chronicznymi aktami przemocy na tle politycznym, rasowym, religijnym, społecznym i ekonomicznym; i to zarówno w relacjach międzyludzkich, jak i w stosunkach międzynarodowych. Zasadniczymi elementami przeprowadzonego w omawianym dokumencie wywodu na temat kryzysu cywilizacji stały się wobec tego dwie tezy: po pierwsze, że pokartezjański duchowy zamęt[43] w umysłach współczesnych ludzi i społeczeństw przybrał niepokojące rozmiary; po drugie zaś, że w wyniku wspomnianego zamętu duchowego w poważnym stopniu naruszone zostało poczucie jedności gatunku ludzkiego[44]. Co godne odnotowania w tym kontekście, nowożytność jest postrzegana w omawianym dokumencie jako stały regres wywołany antropocentryzmem, sceptycyzmem, subiektywizmem i indywidualizmem, prowadzącymi *summa summarum* wprost do sekularyzacji. Zgodnie z konserwatywnym paradygmatem proces laicyzacji został tu utożsamiony z „oderwaniem człowieka od Boga i religii". Kościół[45] winien był jednak, zdaniem autorów projektu encykliki, osądzić „ten tragiczny w skutkach" proces sekularyzacji nie tylko jako pogwałcenie stworzonego przez Boga porządku, lecz także jako wielce szkodliwe uderzenie w jedność i pomyślność całej ludzkości. Podstawowym błędem czasów nowożytnych, oprócz zapomnienia o Bogu, jest bowiem brak prawidłowej oceny i zrozumienia dla instytucji i więzi społecznych wykształconych w toku historycznych

---

tyka i statystyka Lamberta Adolphe'a Jacques'a Quételeta na oznaczenie stworzonych przez niego statystycznych metod badań społeczeństwa. Reprezentowana przez Quételeta nauka, w odróżnieniu od projektu Saint-Simona, była programowo afilozoficzna i ahistoriozoficzna, unikała tworzenia całościowych teorii społecznych, ograniczając się do gromadzenia faktów i ich jednostkowej interpretacji. W duchu Saint-Simona natomiast rozwijał naukę o społeczeństwie jego uczeń August Comte, który ukuł dla niej nowy termin: „socjologia". Jak się wydaje, twórcy projektu encykliki posłużyli się pojęciem „fizyka społeczna" nie tyle z uwagi na jego historyczne konotacje, ile raczej ze względu na potoczne skojarzenie tego zwrotu z mechanistycznym, areligijnym ujmowaniem zjawisk społecznych.

[43] Niemiecki historyk i teolog Johannes Schwarte podniósł w tym kontekście, że położenie nacisku na duchowy aspekt zamętu wykraczało poza typowe – dla dokumentów powstałych pod wpływem Gundlacha – ujmowanie tego zagadnienia w kategoriach społeczno-ekonomicznych. J. Schwarte, *Gustav Gundlach S.J. (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius XI und Pius XII*, München–Paderborn–Wien 1975, s. 88.

[44] W projekcie encykliki czytamy: „L'unité du genre humain se trouve, pour ainsi dire, perdue de vue par cause du désordre poussé à l'extrême que l'on aperçoit dans tout ce qui a trait à la vie en société dans notre monde contemporain, qu'il s'agisse des rapports entre les particuliers ou des relations entre les groupements et les peuples." – G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 219.

[45] O wpływie Gundlacha na rozumienie pojęcia „Kościół" zob.: J. Schwarte, *op. cit.*, s. 89.

© for this edition by CNS

procesów[46]. Przyczyny niewłaściwego rozeznania natury społeczeństwa projekt encykliki wiązał z dominującą w postkartezjańskiej i postnewtonowskiej umysłowości nieprawidłową antropologią. Materializm i pozytywizm będące w opozycji do „zdrowej filozofii i nauk chrześcijańskiego objawienia", odrzucały lub co najmniej nie doceniały tego, że – jak czytamy – „tym, co cechuje i wyróżnia człowieka, jest duch, dusza". Zanim jednak przejdziemy do omówienia skutków przyjęcia błędnych założeń antropologicznych dla nowożytnej cywilizacji, godzi się przedstawić pogląd Piusa XI na istotę natury człowieka. Wypowiedzi papieża w tej sprawie zaważyły bowiem znacząco na zawartej w omawianym projekcie encykliki filozofi personalistycznej.

W opinii Piusa XI zarówno wiara, jak i umysł ludzki nakazują traktować człowieka jako osobę obdarzoną rozumem i wolną wolą. Pouczał on, że osobowość człowieka została wyposażona „prawdziwie przez Majestat Stwórcy" w dary ducha nieśmiertelnego oraz ciała. Owe przymioty zaś pozwalają, by nazywać człowieka „mikrokosmosem – małym światem", gdyż „cały ogrom martwego wszechświata nieskończenie przewyższa"[47]. Nadto człowiek, którego duch i ciało tworzą ludzką naturę, posiada z tego powodu wszelkie przyrodzone i nadprzyrodzone władze. Zdaniem papieża rozum oraz boskie objawienie przekazują człowiekowi wiedzę o jego pierwotnej doskonałości, którą utracił, lecz „Chrystus odkupił go i przywrócił mu godność nadprzyrodzoną. Ta polega na tym, że człowiek może stać się przybranym dzieckiem Bożym"[48]. Taki sposób postrzegania wyrażał personalistyczne ujmowanie istoty ludzkiej[49]. Można sądzić, że Pius XI,

[46] Autorzy dokumentu zauważyli, że w czasach nowożytnych „nie było już mowy o penetrowaniu jego [tj. społeczeństwa – przyp. E.K, T.S.] wewnętrznej struktury, o wyprowadzaniu z niego podstawowych, niezmiennych i w konsekwencji nienaruszalnych zależności i stosunków Bytu, Skończoności, a więc i Wartości. Wskutek tego w kwestii dotyczącej szczególnego rodzaju rzeczywistości, jaką jest życie człowieka w społeczeństwie, rzeczywistości, która jest wynikiem historycznej ewolucji, popełniony został błąd, polegający na potraktowaniu go [tj. społeczeństwa – przyp. E.K., T.S.] wyłącznie jako całkowicie zewnętrznego, zmiennego w czasie i przestrzeni zjawiska zbiorowego; nie potrafiono odnaleźć wewnętrznej siły, która podtrzymuje w nim żywą jedność i kieruje jego zachowaniami zgodnie z naturą i właściwą mu skończonością" – cyt. za: G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 223. W sposób niebudzący wątpliwości projekt encykliki odrzucał zakorzenioną w klasycznym liberalizmie atomistyczną koncepcję społeczeństwa.

[47] Pius XI, *Divini Redemptoris...*, s. 100.

[48] Pius XI, *Divini Illius Magistri...*, s. 56. Por. W. Granat, *Zasady pedagogii katolickiej w świetle dogmatu odkupienia grzechu pierworodnego*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy", nr 1–2/1939, s. 32–35. Por. też J. Schwarte, *op. cit.*, s. 339–340.

[49] Nazwę „personalizm" stosuje się do każdej koncepcji (w tym filozofii transcendentnej, egzystencjalnej, tomistycznej, fenomenologii) zdecydowanie opowiadającej się za autonomią osób, ich godnością, zdolnością wykraczania poza naturę i historię. Co prawda początków personalizmu w myśli chrześcijańskiej upatruje się czasem w pracach rzymskiego filozofa Boecjusza, jednakże personalizm chrześcijański w ścisłym tego terminu znaczeniu (określany też jako humanizm integralny czy teocentryczny) zawdzięcza swój rozwój dziełom dwóch wybitnych dwudziestowiecznych filozofów katolickich – Jacques'a Maritaina (1882–1973) oraz Emmanuela Mouniera (1905–1950).

© for this edition by CNS

określając człowieka, w odróżnieniu od świata rzeczy, mikrokosmosem, uznał tym samym, że jednostka stała się miarą wszelkich wartości. Człowiek został potraktowany jako pewna rzeczywistość duchowo-cielesna, stanowiąca odrębny świat – kosmos. Co więcej, jak pisał Akwinata, a za nim Pius XI, osoba jest tym, co jest najdoskonalsze ze wszystkich rzeczy stworzonych[50]. Poprzez swoją doskonałość ma świadomość autonomii osobowej w odniesieniu do siebie i innych. Nie podlega otaczającej rzeczywistości, ale jest w stanie nad nią zapanować[51]. Człowiek, będąc osobowością, z czym łączy się jego godność, oraz panem stworzenia, nie może być środkiem lub narzędziem dla osiągnięcia jakiegokolwiek innego dobra[52]. Nadto, jako istota świadoma i niezależna, posiada swój ostateczny cel bytowania, którym jest, zgodnie z nauką Kościoła, w obecnym i przyszłym życiu – Bóg. Jednakże urzeczywistnienie ideału, polegającego na połączeniu człowieka z Bogiem w wiecznej szczęśliwości, nie zaprzecza realizacji równie istotnych i przyrodzonych ludziom – celów bezpośrednich[53]. Osoba ludzka powinna bowiem rozwijać i doskonalić swoje zdolności tak, by osiągnąć wewnętrzne zadowolenie oraz harmonię myśli i dążeń. Rzetelnie realizując się w powołaniu, jakie wyznaczył jej Bóg, oraz wykonując określony zawód, dążyć powinna do szczęścia doczesnego i wiecznego[54]. Równocześnie, ujawniając się jako samoistna, świadoma i autonomiczna osobowość, powinna właściwy sobie dynamizm skoncentrować na spełnianiu się w relacjach z innymi ludźmi. Zdolności te przyczyniają się do doskonalenia osobowego człowieka[55], a tym samym przygotowują go do życia nadprzyrodzonego. Godzi się też wspomnieć, że człowiek (uznany – podkreślmy – za podmiot, a nie przedmiot działania) powinien dokonywać, w granicach wyznaczonych wzniosłym celem ostatecznym, świadomego i dobrowolnego wyboru poszczególnych środków i metod postępowania, za które

Obaj wskazywali na nadrzędność osoby ludzkiej, jej godności i wolności. Godność uznali za wynik faktu, że człowiek został stworzony i obdarzony duszą, a wolność powinna prowadzić go do Boga. Humanizm integralny stanowił protest przeciw poświęceniu jednostki w imię takich wartości, jak naród, klasa społeczna, państwo czy społeczeństwo. Świat doczesny powinien natomiast być tak zorganizowany, by jednostka mogła rozwinąć swoją osobowość, ukierunkowaną ku Bogu. Godzi się podkreślić, że rzecznicy tej teorii nie utożsamiali wolności personalistycznej z wolnością liberalną, a zarazem wyrażali protest przeciw totalitarnemu ograniczaniu wolności poszczególnych jednostek. Celem wszelkich instytucji politycznych, społecznych i gospodarczych winna być troska o stworzenie takiego ładu, który zapewniłby poszanowanie godności i rozwoju osobowości jednostek. Wprawdzie można w nauczaniu Piusa XI znaleźć podobieństwo do przedstawionych koncepcji francuskich filozofów, trudno jednak wskazać drukowane źródła lub inne opracowania potwierdzające tezę, iż papież korzystał z ich dorobku naukowego. Por. *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1995, s. 129; J. Majka, *Katolicka nauka...*, s. 294–301.

[50] Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, I, g. 29, a. 3.

[51] J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 128.

[52] A. Szymański, *Polityka społeczna*, Lublin 1925, s. 7.

[53] Pius XI, *Divini Redemptoris...*, s. 100.

[54] Pius XI, *Quadragesimo Anno...*, s. 66.

[55] J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 32.

© for this edition by CNS

ponosi odpowiedzialność[56]. Angażując się w określone działania, powinien być nastawiony na poznawanie dobra, a szczególnie Dobra Najwyższego, uznawać je i kierować ku niemu swoje wysiłki, gdyż racjonalna ludzka natura jest podporządkowana dobru. Jednostka ludzka świadoma swego istnienia dokonuje wyborów i działa w sposób wolny, co czyni ją suwerenną[57]. Z jej autonomicznym zachowaniem nierozerwalnie związana jest naturalna godność osoby[58]. Wynika ona z faktu, iż człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Godność znajduje podstawę w rozumności ludzkiej, co decyduje o wolności człowieka oraz jego zdolności panowania nad sobą i otaczającym światem rzeczy[59]. Jak wskazywał filozof Mieczysław Krąpiec, godność człowieka poznawalna jest wówczas, gdy w religijny sposób będzie się odczytywać sens ludzkich zachowań, zdeterminowanych ostatecznymi prawdami przyrody[60]. Zatem, w świetle prawd objawionych, godność istoty ludzkiej przewyższa porządek naturalny i przechodzi w sferę nadprzyrodzoną[61]. Ta podstawowa godność znajduje swój wyraz w jej szczególnej pozycji w różnych dziedzinach życia moralnego, prawnego, kulturalnego, zawodowego i gospodarczego. Przez jej pryzmat należy oceniać całokształt bytu społecznego, jego zasady, normy i instytucje, które powinny być ukierunkowane na dobro osoby, jej doskonalenie, rozwój i możliwość osiągnięcia przez nią celu ostatecznego, realizowanego osobowo. Równocześnie nie ma powinności odnoszącej się do życia wspólnotowego, która nie byłaby obowiązkiem

[56] Por. M. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, [w:] *idem*, *Dzieła*, t. 16, Lublin 1996, s. 25; A. Szymański, *Polityka...*, s. 7.

[57] Zgodnie z katolicką nauką społeczną, wolność wyraża się w zdolności świadomego wyboru i realizacji dobra. Człowiek ukierunkowany ku dobru, dąży do jego osiągnięcia. Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 17. Por. „Społeczeństwo" nr 1/1996, s. 157. Por. też M. Krąpiec, *Suwerenność...*, s. 21.

[58] Ze względu na różne postrzeganie godności osoby ludzkiej filozofowie i teolodzy zwracają uwagę na wewnętrzne powiązania tej wartości z: rozumną naturą człowieka, jego zdolnością do rozwoju i doskonalenia moralnego, wolnością osoby w czynie – jej samostanowieniem, samopanowaniem i samorealizacją, tworzeniem wartości w obrębie świata nauki i kultury, relacją człowieka do Boga i do innych ludzi oraz zdolnością do transcendencji (tj. wykraczania działań danej osoby poza świat natury). Patrz – *Słownik katolickiej nauki...*, s. 123.

[59] Katolicka nauka społeczna, powołując się na słowa Akwinaty w kwestii postrzegania człowieka przez pryzmat jego godności, podkreśla, iż jest on z natury wolny i stanowi cel sam w sobie. Jej twórcy propagują tym samym poprawną koncepcję osoby ludzkiej. W tym celu odwołują się do fragmentu Starego Testamentu (Księga Rodzaju 1, 26), który mówi, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego", co świadczy o jego niepowtarzalnej wartości. Por. Społeczeństwo nr 1/1996, s. 156; M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, [w:] *idem*, *Dzieła*, t. 10, Lublin 1993, s. 140.

[60] M. Krąpiec, *Suwerenność...*, s. 195.

[61] Teolodzy chrześcijańscy w wieku XIX podkreślali przede wszystkim religijny wymiar godności, ale papiestwo dopiero w następnym stuleciu zaczęło dostrzegać powagę jej społecznego charakteru. Jak słusznie zauważył Józef Majka, Pius XI nie tylko bronił społecznych warunków realizacji godności człowieka, ale też krytykował wszelkie zachowania społeczne i państwowe stanowiące zagrożenie dla egzystencji ludzi. Są oni przecież powołani do zbawienia, a zatem działania skierowane przeciw życiu ludzkiemu narażają podstawy godności osoby – *Etyka społeczna...*, s. 20.

© for this edition by CNS

osobowym; co związane jest, jak pouczał Pius XI, ze społeczną naturą człowieka[62]. Wynika stąd zobowiązanie do poszanowania każdej osoby ludzkiej i uznawania jej uprawnień. Jednak wszystkie dziedziny twórczości człowieka nie będą zharmonizowane w zgodną jedność na podobieństwo „prawdziwej harmonii Boskiego planu świata", jeśli nie będą zgodnie zmierzały do jego realizacji w granicach ludzkich możliwości[63]. Ujawnia się to szczególnie w porządku prawnym, w ramach którego nie może zachodzić sprzeczność w realizacji praw osobowych i ogólnospołecznych. Pamiętać należy, że wszelkie ustanowione prawo służyć ma człowiekowi. Jego godność staje się przyczyną sprawczą i źródłem prawa[64]. Bóg bowiem obdarzył jednostkę ludzką – poprzez rozum – niezniszczalnymi i nienaruszalnymi prawami naturalnymi. Prawa te są ściśle związane z naturą i celem życia człowieka. Równocześnie są uprawnieniami wcześniejszymi od praw społeczeństwa i państwa[65]. *Lex naturalis* jest dane człowiekowi jako istocie rozumnej i uprawnia ją do uczestnictwa w wiecznym prawie Bożym. Prawa te są uznane nie tylko jako najbardziej odpowiadające naturze ludzkiej, lecz też umiejscawiają ją w obiektywnym porządku świata[66]. Jednak człowiek, pomimo przysługujących mu uprawnień, nie może zapominać o swojej społecznej naturze. Będąc celem ludzkiego poznania i działania, spełnia się we wzajemnej egzystencji z innymi ludźmi, podczas której zachodzi konieczność postępowania zgodnego z zasadami miłości i sprawiedliwości społecznej[67]. Co więcej, jest on świadom, że nie może istnieć ani doskonalić się w odosobnieniu, bez pomocy innych ludzi. Ze względu na swoje przymioty ducha i ciała odczuwa naturalną potrzebę wspólnego bytowania i obcowania z innymi jednostkami, a także dzielenia się z nimi osiągniętymi dobrami materialnymi i kulturowymi[68]. Jednakże we wszelkich przejawach społecznego życia, nauczał papież, godzi się przestrzegać tezy, że „społeczeństwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa". To Bóg przecież pragnął, o czym już była mowa, by społeczeństwo stanowiło forum pełnego rozwoju zdolności indywidualnych i społecznych, które człowiek przez wzajemną wymianę ma wykorzystywać dla dobra swojego i innych[69]. Oznacza to, iż wprawdzie człowiek został wyniesiony na piedestał, ale fakt ten nie zaprzecza twierdzeniu, zgodnemu

---

[62] Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno...*, s. 66; A. Szymański, *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, Lublin 1937, s. 21–22.

[63] Pius XI, *Quadragesimo Anno...*, s. 71.

[64] J. Majka, *Filozofia...*, s. 146–150.

[65] Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno...*, s. 49, *idem*, *Mit brennender Sorge*, „Znak" 1982, nr 7–8, s. 749.

[66] K. Wojtyła, *Osoba ludzka a prawa naturalne*, RF, t. 18, z. 2/1970, s. 55–56.

[67] K. Górski, *Rodzina a kultura współczesna*, Poznań 1935, s. 8.

[68] A. Szymański, *Polityka...*, s. 8.

[69] Pius XI, *Mit brennender Sorge...*, s. 749; *idem*, *Divini Redemptoris...*, s. 101. Przytoczone fragmenty encyklik zawierają potwierdzenie tezy o pierwszeństwie jednostki w stosunku do społeczeństwa. W opinii prof. Strzeszewskiego świadczą one o tym, iż Pius XI zaakcentował, szczególnie w *Mit brennender Sorge*, swoje poparcie dla idei personalizmu chrześcijańskiego – J. Majka, *Katolicka nauka...*, s. 151.

© for this edition by CNS

z nauką Kościoła katolickiego, o wyższości dobra wspólnego nad jednostkowym, „jeśli jest tej samej natury”[70]. W opinii papieskiej społeczeństwo nie może być zatem podporządkowane egoistycznym potrzebom i korzyściom jednostki. Tylko w ramach życia społecznego, co należy podkreślić, współdziałanie wszystkich ludzi umożliwia urzeczywistnienie „prawdziwej pomyślności” jednostek.

Wracając do głównego nurtu naszych rozważań, należy zauważyć, iż w opinii twórców projektu encykliki z duchowej natury człowieka, zawierającej „niezniszczalną jedność wewnętrznego życia” i obejmującej „uporządkowaną hierarchię podstawowych elementów swego bytu”, rodziło się dążenie do jedności i porządku w życiu społecznym oraz do poszukiwania istoty rzeczy, ukrytej pod zewnętrznymi przypadłościami. Duchowa natura człowieka pozwalała zatem odkryć, że „ludzie nie żyją razem w przestrzeni i czasie na podobieństwo zwierząt”, tworząc „prosty konglomerat”, lecz że społeczeństwo ludzkie stanowi nową jakość: „prawdziwą wspólnotę życia, w której zaspokajane są wymagania człowieczego bytu i spełniane wartości jego natury”. Twórcy projektu encykliki snuli w tym kontekście intrygującą paralelę między współczesnością a czasami budowy biblijnej wieży Babel. W ich opinii odrzucenie, tak wówczas, jak i dziś, prawdziwej antropologii, a w konsekwencji także i Ducha Bożego oraz stworzonego przez Boga porządku i prawa, powodować miało rozpad więzi społecznych, atomizację i uniformizację wspólnotowego życia[71], rozkład systemu wartości oraz w konsekwencji degenerację cywilizacji. Podobnie zatem jak w czasach budowniczych wieży Babel, również świat nowożytny dotknięty został narastającym procesem rozkładu, prowadzącym społeczeństwo od wewnętrznej jedności i spójności ku wewnętrznemu rozdarciu oraz pochłonięciu jednostki przez społeczeństwo masowe. Jeżeli istniałyby jeszcze jakieś wątpliwości co do realności opisanego zjawiska destrukcji, to – czytamy w *Humani generis unitas* – znikają one w obliczu „wręcz spazmatycznych” zabiegów o utrzymanie jakiejkolwiek jedności. Wyrazistym tego przejawem są – zdaniem autorów projektu – usiłowania, aby w miejsce uległych rozkładowi organicznych wspólnot wprowadzić czysto mechaniczną jedność przy użyciu instrumentów manipulacji społecznej (np. ideologicznych haseł) formujących homogeniczny naród, rasę, klasę społeczną lub państwo. Przecież po działaniach takich – dobitnie podkreślono w dokumencie – nie można oczekiwać wygenerowania rzeczywistej jedności społeczeństwa i jego koherentnego wewnętrznie rozwoju. Wręcz przeciwnie, wspomniane wysiłki w dłuższym przedziale czasowym prowadzić muszą do nowych niepokojów i zła, gdyż ich podstawową cechę stanowi absolutyzowanie jednej, wybranej wartości.

[70] P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 1988, s. 71.

[71] Zawarte w projekcie encykliki przedstawienie zależności zachodzących między atomizacją a uniformizacją i kolektywizacją życia zbiorowego wykazywało zbieżność z analizą tego zjawiska przedstawioną przez dziewiętnastowiecznego francuskiego myśliciela Alexisa de Tocqueville’a, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994, s. 101–127.

© for this edition by CNS

„Zdrowe życie społeczne" charakteryzować zaś ma się stworzeniem warunków dla harmonijnego współistnienia różnych wartości ukierunkowanych na rozwój dóbr moralno-duchowych. Jedność różnorodności, głoszona przez naukę chrześcijańską, została w czasach nowożytnych stopniowo wyrugowana z życia społecznego i zastąpiona zuniformizowanym kolektywizmem. Autorzy projektu encykliki sformułowali w związku z tym tezę, że podstawowym źródłem, a zarazem charakterystycznym symptomem kryzysu współczesnej cywilizacji, jest dążenie do ujęcia i wytłumaczenia całej rzeczywistości za pośrednictwem jednej formuły. Jako jeden z ważniejszych przykładów tego swoistego redukcjonizmu w omawianym dokumencie wymieniono światopogląd rasistowski[72].

Punktem wyjścia rozważań twórców *Humani generis unitas* nad tzw. problemem rasowym była konstatacja dotycząca „zła, które zostało wywołane przez fałszywy, sentymentalny i prawie mistyczny sposób wypowiadania się" na ten temat[73]. O ile bowiem – jak zaznaczono w dokumencie – występujące zarówno w mowie potocznej, jak i w języku nauki pojęcia „rasa" i „więź rasowa", miały charakter raczej opisowy i odnosiły się do zewnętrznych cech morfologicznych oraz do współwystępujących zazwyczaj z nimi właściwości psychicznych ludzi, o tyle przedstawiciele teorii rasistowskich[74] nasycali wspomniane terminy silnym ładunkiem emocjonalnym i wartościującym. Ich wyobrażenia związane ze wspomnianymi pojęciami miały też pozostawać w sprzeczności z konkluzjami wynikającymi „z dogmatu, ze świadectwa filozofii i innych nauk oraz z doświadczenia"[75]. Innymi słowy, zdaniem autorów projektu encykliki rasizm, odrzucając tradycyjny, tj. „ograniczający się do tego, co daje się zweryfikować w drodze obserwacji", sposób podejścia do kwestii rasy[76], błędnie rościł sobie pretensje do je-

[72] G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 222–252 i 274–275. Zauważmy, że redukcjonistyczne koncepcje stanowiły w historii myśli ludzkiej stosunkowo częste zjawisko. Do kategorii tej należała np. koncepcja Zygmunta Freuda. Najbardziej rozpowszechnione były przypadki redukcjonizmu metodologicznego, który występował zwykle w związku z naturalizmem i scjentyzmem. Wyróżnia się ponadto redukcjonizmy ontologiczne i teoretyczne. Na temat redukcjonizmu zob. klasyczną już dziś pozycję: E. Nagel, *The Structure of Science*, New York 1961.

[73] G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 274.

[74] Chcielibyśmy zauważyć, że w tekście projektu encykliki *Humani generis unitas* autorzy przede wszystkim odnoszą się do poglądów (światopoglądów, teorii) i z nimi polemizują, nie zaś z osobami je głoszącymi.

[75] Autorzy projektu encykliki zauważyli w tym kontekście: „Musi budzić zdziwienie, że w obliczu tego wszystkiego są jeszcze ludzie, którzy nie zauważają, że nauka i praktyka rasizmu nie ma nic wspólnego z dogmatami i moralnością katolicką czy też z filozofią, i że rasizm jest sprawą czysto polityczną" – G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 275.

[76] *Ibidem*, s. 274. Nie wchodząc tu w szczegółowe rozważania, chcielibyśmy zwrócić uwagę na to, że przedstawione przez ojców jezuitów założenie o potrzebie pozostawania w granicach wytyczonych przez to, co można sprawdzić w wyniku obserwacji, nie wykluczało w sposób konieczny wniosku o nierówności ras ludzkich. Przypomnijmy, że teorie rasistowskie uznawane były przed II wojną światową za teorie naukowe, i to na gruncie nauk przyrodniczych, a nie tylko społecznych. Spór tyczył się nie tyle obserwacji, ile przede wszystkim interpretacji obserwowanych zjawisk i konstruowania na ich podstawie sądów dotyczących urządzenia życia społecznego i politycznego.

© for this edition by CNS

dynie prawdziwego objaśniania świata oraz do możności zgodnego jakoby z naturą jego przekonstruowania. Niepokój Gundlacha i jego współpracowników[77] budziło też postulowane kategoryzowanie, hierarchizowanie i wartościowanie ludzi na podstawie rzekomo odkrytych niezmiennych praw biologiczno-antropologicznego rozwoju społeczeństw. Podkreślano, że takie postępowanie prowadzi nieuchronnie do wytworzenia nowych, sztucznych linii podziałów, które z jednej strony niszczą jedność wspólnoty ludzkiej, a z drugiej prowadzą do radykalnego wypaczenia i zakłamania obrazu człowieka.

Zagadnienie błędnej antropologii rasistowskiej zajmowało w projekcie encykliki osobne miejsce. Wskazano w nim przede wszystkim, że niezbędnego warunku istnienia „prawdziwego społeczeństwa", jakim jest „wewnętrzna jedność i wolna wola osoby ludzkiej", nie potrafiły zagwarantować teorie, które redukowały znaczenie człowieka do jego krwi, uznając, iż cała jego osobowość nieuchronnie została określona przez pochodzenie biologiczne. Dodajmy tu na marginesie, że z treści omawianego dokumentu przebija autentyczna niechęć wobec rasistowskiego paradygmatu krwi, gdyż ten z jednej strony ignorował wpływ otoczenia, a w tym i wychowania, na kształtowanie się ludzkich postaw i zachowań, a z drugiej wyraźnie kwestionował koncepcję wolnej woli, bez której pojęcie grzechu i zbawczej roli Chrystusa traciło wszelki sens. Autorzy *Humani generis unitas* nie negowali jednak tego, że pewne skłonności mogą podlegać dziedziczeniu. Wskazywali tylko, że było to dziedziczenie skłonności, które mogą zostać zmodyfikowane w procesie wychowawczym oraz mogą być kontrolowane dzięki rozumnej i etycznej naturze człowieka. W podsumowaniu tego fragmentu projektu stwierdzono: „Powyższe uwagi są wystarczające, ażeby wskazać, że tu [tj. w rasizmie – przyp. E.K., T.S.] wiele z istotnych nauk wiary i moralności katolickiej zostało pominiętych. [...] Zostały również zaprzeczone liczne potwierdzone przez filozofię i współczesną naukę prawdy, których Kościół ani nie może, ani nie chce ignorować"[78].

To jednak, co najbardziej niepokoiło ojców jezuitów w rasizmie, to przypisanie sobie przez ten światopogląd uprawnienia do ostatecznego rozstrzygania kwestii religijnych i moralnych. Nawiązując pośrednio do cytowanego wyżej listu Świętej Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów z 13 kwietnia 1938 r. (pkt 2 i 4) stwierdzono, że podstawowe reguły moralne tego światopoglądu brzmią: „należy utrzymywać i chronić wszelkimi środkami witalność rasy i czystość krwi; wszystko, co temu celowi służy, jest moralnie bezwzględnie dozwolone". Nie może dziwić, że budowanie etyki na tak zdefiniowanym fundamencie uznane zostało w projekcie encykliki nie tylko za sprzeczne z nauczaniem Kościoła, ale przede wszystkim za zakwestionowanie obiektywnego istnienia uniwersal-

[77] Przypuszcza się, że największy wpływ na treść fragmentów projektu encykliki poświęconych rasizmowi miał J. La Forge – A. Rauscher, *Subsidiaritätsprinzip und berufständische Ordnung in „Quadragesimo Anno"*, Münster 1958, s. 25.

[78] G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 276.

© for this edition by CNS

nego i wiecznego ładu moralnego. Cytując wypowiedzi Arystotelesa, Cycerona, św. Hieronima, św. Augustyna i przede wszystkim przypominając słynną formułę iusnaturalistyczną św. Pawła z Tarsu[79], o. Gundlach i jego współpracownicy starali się wykazać błędność ekskluzywizmu rasistowskiej etyki. Doszli też do wniosku, że ta nowa moralność przedstawia permanentne zagrożenie dla życia publicznego i prywatnego ludzi oraz dla „każdej formy pokoju i porządku na świecie". Podobnie zdecydowanie odrzucili twórcy *Humani generis unitas* roszczenia rasizmu do decydowania o kształcie religii, wynikające z odkrycia rzekomo koniecznego związku pomiędzy rasą a wierzeniami[80]. Polemizując z tą tezą, stwierdzili, że sławni naukowcy porównywali już w prowadzonych przez siebie badaniach różne ludy oraz ich różne stadia rozwoju cywilizacyjnego, i że doszli na tej podstawie do wniosku, iż „nie istnieje żaden bezpośredni związek pomiędzy rasą a religią; wręcz przeciwnie, wyniki ich badań utwierdzają nas w przekonaniu o religijnej jedności rodzaju ludzkiego"[81].

Przedstawione wyżej uwagi, dotyczące poglądów Piusa XI oraz autorów projektu encykliki *Humani generis unitas* na kryzys cywilizacji i rasizm, w żadnym razie nie wyczerpują zagadnienia. Pominięto tu wiele problemów związanych czy to z wcześniejszymi projektami encyklik lub innych dokumentów dotyczących rasizmu[82], czy to z rolą generała zakonu jezuitów o. Włodzimierza Ledóchowskiego w ówczesnych wydarzeniach, czy to z kwestią innych przejawów – w opinii Kościoła rzymskokatolickiego – kryzysu cywilizacji, takich jak antysemityzm, komunizm czy faszyzm, oraz z przedstawionymi w projekcie encykliki bardziej szczegółowymi elementami polemiki z rasizmem. Pomimo zasygnalizowanej fragmentaryczności analizy można naszym zdaniem zauważyć, że obie diagnozy – zarówno ta postawiona przez papieża, jak i ta autorów projektu encykliki – były zbieżne: za kryzys cywilizacji odpowiadał proces laicyzacji i desakralizacji życia publicznego społeczeństw europejskich. Godzi się też wskazać na to, że teza ta nie odbiegała zgoła od niektórych opinii wyrażanych w początkach XX wieku przez naukowców i myślicieli niezwiązanych z Kościołem rzymskokatolickim (np. przez Émile'a Durkheima). Wreszcie na koniec warto podnieść, że zarówno Pius XI, jak i twórcy wspomnianej encykliki (przypomnijmy: o. Gustaw Gundlach SJ, o. John La Farge SJ, o. Gustave Desbusquois SJ) za symptom kryzysu uznali rasizm, oraz że światopogląd rasistowski został uznany przez nich za sprzeczny z teologią i etyką katolicką.

[79] Chodzi tu o fragment Listu do Rzymian (2, 14–15) potwierdzający, z punktu widzenia chrześcijaństwa, obiektywne istnienie praw natury, które można poznać niezależnie od objawienia: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach [...]" – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980, s. 1277.

[80] Por. A. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1934, s. 408. Przypomnijmy, że praca ta znalazła się na indeksie ksiąg zakazanych – H. Wolf, *op. cit.*, s. 6.

[81] G. Passelecq, B. Suchecky, *op. cit.*, s. 278.

[82] H. Wolf, *op. cit.*, s. 12–14, 17–20.

© for this edition by CNS

THE CRISIS OF CIVILIZATION AND THE RACISM IN TEACHING OF PIUS XI AND IN PROJECT OF ENCYCLICAL *HUMANI GENERIS UNITAS* FROM 1939

Summary

The subject of this article are the opinions of Pius XI and the originators of the project of the encyclical *Humani generis unitas* on two issues: the crisis of civilization and the racism. The authors find that diagnosis in both cases was convergent; the process of secularization and desacralization of public life of European societies was blamed for the crisis of civilization. The authors notice, however, that this diagnosis was similar to the explanations that were given by scholars not connected with Roman Catholic Church (for example Émil Durkheim) at the beginning of the 20th century. In the article it was also indicated that Pius XI and the authors of the mentioned encyclical (Gustav Gundlach S.J., John La Farge S.J., Gustave Desbusquois S.J.) recognized racism as a symptom of crisis. Racist viewpoint was recognized as a theory contrary to Catholic theology and ethics.

© for this edition by CNS