

Paweł Łyżwa

Uniwersytet Wrocławski

## Katolicka myśl społeczno-polityczna we Włoszech do roku 1919

**Słowa kluczowe:** myśl polityczna, katolicyzm społeczno-polityczny, chrześcijańska demokracja, historia Włoch

### Wprowadzenie

XIX stulecie na obszarze Półwyspu Apenińskiego było niezwykle burzliwe, zwłaszcza w kontekście genezy i rozwoju katolickiego ruchu społeczno-politycznego, co również znacząco wpłynęło na doktrynalne oblicze tego nurtu. Chodzi tu przede wszystkim o generowany oświeceniem i rewolucją z 1789 roku antagonizm pomiędzy władzą duchową i świecką, charakterystyczny zresztą dla całej Europy, który na terenie Italii zachwiał dotychczasową prawną i faktyczną niezależnością oraz niezawisłością Kościoła katolickiego (tzw. kwestia rzymska) i dodatkowo zbiegł się z tzw. *risorgimento*.

*Risorgimento* należy rozumieć jako proces (i sterujący nim ruch intelektualny) stopniowego przebudzania się świadomości narodowej Włochów, którego fundamentalnym celem było całkowite zjednoczenie Włoch w aspekcie narodowym i politycznym. Proces ten, zainicjowany jeszcze w okresie przednapoleońskim, a dynamicznie rozwijający się w pierwszej połowie XIX stulecia, wprost wyrastał z włoskiej tradycji moralnej i politycznej, stymulował odnowę filozoficzną, kulturową, artystyczną, eksponując przy tym kategorię wolności od jakiejkolwiek formy tyranii; wolności rozumianej jako walka prowadzona „nie w imię abstrakcyjnego człowieczeństwa, jak to miało miejsce w końcu poprzedniego stulecia, ale w imię narodzonego na nowo narodu, historii inspirowanej nowym życiem, uciskanych mniejszości, narodu ginącego pod obcym jarzmem”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L. Sturzo, *Church and State*, New York 1962, s. 409–410; zob. J. Stefanowicz, *Chrześcijańska demokracja*, Warszawa 1963, s. 59; L. Sturzo, *Italy and the New World Order*, London, b.r.w., s. 22–23. Zob. szerzej np.: Ch. Duggan, *Historia Włoch*, Wrocław 2009, s. 55 nn.

Środowiska katolickie jednoznacznie popierały *risorgimento*, jednakże kiedy w roku 1870, podczas wojny francusko-pruskiej, wojska włoskie zajęły Rzym, przypieczętowując tym samym upadek Państwa Kościelnego (co Pius IX nazwał świętokradztwem), najistotniejszym problemem dla tychże środowisk była sprawa doczesnej władzy papieża (tzw. kwestia rzymska): czy powinien on utrzymać pozycję suwerena, stojąc na czele Państwa Kościelnego, czy też stać się po prostu obywatelem zjednoczonych Włoch. Tradycjoniści oraz ultramontanie (tzw. nieprzejednani) konsekwentnie głosili, iż papieska niezawisłość duchowa musi mieć swoje przełożenie na władztwo doczesne (toteż istnienie Państwa Kościelnego jest absolutnie konieczne i należy dążyć do jego restytucji), zaś centryści demokratyczni — nie kwestionując prawa biskupa Rzymu do niezawisłości — mieli równie mocno na uwadze całkowitą jedność polityczną kraju, pragnąc „porozumienia z papieżem wnoszącego pokój religijny z wolnymi i zjednoczonymi Włochami”<sup>2</sup>. Takie porozumienie było zresztą całkowicie możliwe, szczególnie w pierwszej fazie *risorgimento*, albowiem napięcie między Kościołem a ruchem niepodległościowo-zjednoczeniowym miało wymiar przede wszystkim historyczny, nie zaś doktrynalny: włoski nacjonalizm nie głosił haseł antykatolickich, wręcz przeciwnie — swoją tożsamość i program budował na treściach katolickich<sup>3</sup>. Praktyczną, polityczną implikacją „kwestii rzymskiej” było ogłoszenie przez Piusa IX zasady *non expedit*, tj. zakazu uczestnictwa katolików w wyborach parlamentarnych, uchylonej dopiero przez Benedykta XV (1914–1922) we wrześniu 1919 r. (jego poprzednik Pius X [1903–1914] udzielał od *non expedit* indywidualnych dyspens).

*Risorgimento* oraz „kwestia rzymska” były więc z sobą ściśle związane i przesądziły o doktrynalnej oraz organizacyjnej specyfice włoskiego katolicyzmu społeczno-politycznego. Włoscy katolicy, podobnie jak i w innych krajach Starego Kontynentu, mogli albo decydować się na otwartą konfrontację z kształtującym się porządkiem ideowo-politycznym (liberalnym konstytucjonalizmem, a następnie tzw. demokracją typu liberalnego), jak czynili to tradycjoniści i ultramontanie, ciesząc się uznaniem papieża (zwłaszcza Grzegorza XVI (1831–1846) oraz Piusa IX ([1846–1878])), lub też dążyć do wypracowania kompromisu w nowych warunkach, ku czemu skłaniali się zwłaszcza katolicy umiarkowani (centryści demokratyczni). W tych okolicznościach obrona katolicyzmu stała się więc głównie domeną katolików świeckich i niższego duchowieństwa, co zdecydowało o zaistnieniu i rozwoju katolicyzmu społeczno-politycznego. Na gruncie doktrynalnym katolicyzm ów zdecydowanie przyczynił się do odrodzenia filozofii i teologii Tomasza z Akwinu, wpłynął na współczesną naukę społeczną Kościoła (a następnie na katolicką naukę społeczną)<sup>4</sup>, ale stał się również ideowym i organizacyjnym zaple-

<sup>2</sup> L. Sturzo, *Church...*, s. 430.

<sup>3</sup> Zob. D. Binchy, *Church and State in Fascist Italy*, London 1941, s. 17.

<sup>4</sup> Chociaż potocznie terminy „nauczanie społeczne Kościoła”, „nauka społeczna Kościoła” i „katolicka nauka społeczna” traktowane są niejednokrotnie jako wyrażenia synonimiczne, to ich desygnaty nie są tożsame. Otóż nauczanie społeczne Kościoła swoją tradycją sięga samych początków chrześcijaństwa i stanowi jeden z aspektów ogólnego nauczania Kościoła; nauka społeczna Kościoła oznacza z kolei ogół koncepcji, postulatów, rozwiązań ideowych i praktycznych głoszonych przez papieża i katolickich hierarchów; katolicka nauka społeczna natomiast jest traktowana jako nauka *per excellence* (czerpiąca z osiągnięć

czem dla chrześcijańskiej demokracji. Na terenie Włoch znalazło to swój wyraz w utworzeniu 18 stycznia 1919 roku przez katolickich centrystów demokratycznych pierwszej nowoczesnej partii chrześcijańsko-demokratycznej — *Partito Popolare Italiano* (PPI; Włoska Partia Ludowa)<sup>5</sup>.

## Luigi Taparelli d'Azeglio — twórca katolickiej szkoły ideowej we Włoszech

Sytuacja polityczna Włoch w XIX stuleciu, będąca wypadkową *risorgimento* oraz „kwestii rzymskiej”, ograniczała swobodny rozwój organizacyjny katolicyzmu społeczno-politycznego, jednak nie zniwelowała jego ideowej, intelektualnej ekspresji, dążenia włoskich katolików do wypracowywania własnej szkoły doktrynalnej. Za jej założyciela uznaje się jezuitę L. Taparelliego d'Azeglio, będącego również prekursorem neotomizmu<sup>6</sup>.

Adaptując myśl filozoficzną Akwinanty do realiów XIX w., Taparelli skoncentrował się przede wszystkim na kwestii własności prywatnej. Jezuita nawiązywał w swoich rozważaniach do świeckich doktryn prawa naturalnego (J. Locke'a, Ch. Monteskiusza), które usiłował steologizować. Zabieg ten polegał na zaakceptowaniu liberalnych założeń o prawnie-naturalnym rodowodzie własności prywatnej i jednoczesnym ujmowaniu prawa naturalnego jako refleksu prawa wiecznego w umyśle człowieka. W konsekwencji Taparelli odszedł, chociaż nie jako pierwszy<sup>7</sup>, od interpretowania nauki św. Tomasza o własności prywatnej w kategoriach „zasad drugich” (*jus gentium*) i nadał posiadaniu

kulturoznawstwa, filozofii, antropologii, etyki, ekonomii, socjologii, politologii) i obejmuje również dorobek intelektualny katolików świeckich. Neotomizm stał się „oficjalnie” fundamentem filozoficznym katolicyzmu oraz podstawą nauki społecznej Kościoła za sprawą dwóch encyklik Leona XIII (*Aeterni patris* z 4 sierpnia 1879 r. oraz *Rerum novarum* z 15 maja 1891 r.). Szerzej zob. np.: T. Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 6 nn.; S. Bartolomeo, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2001, s. 17 nn.; M. Chaberek, *Papież wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009, s. 17 nn.; H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Poznań 2011, zwł. s. 27–66; F. D'Agostino, G. Giorello, *Kościół a polityka*, Kraków 2011, s. 7 nn.

<sup>5</sup> Zob. np.: M. Einaudi, P. Goguel, *Christian Democracy in Italy and France*, Notre Dame (USA) 1952, s. 1 nn. Szerzej zob. także: S. Ch. Mott, *A Christian Perspective on Political Thought*, New York (OUP USA) 1993; S. N. Kalybas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, New York 1996, s. 1–20; P. Misner, *Social Catholicism in Europe: From the Onset of Industrialization to the First World War*, New York 1991; T. A. Kselman, J. A. Buttigieg, *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*, Notre Dame 2003; P. Łyżwa, *Podstawowe założenia myśli politycznej międzywojennej Włoskiej Partii Ludowej*, Wrocławskie Studia Politologiczne 6/2005; G. Forster, *The Contested Public Square: The Crisis of Christianity and Politics*, InterVarsity Press Downers Grove 2008, s. 107–208; T. Jansen, S. Van Hecke, *At Europe's Service: The Origins and Evolution of the European People's Party*, Berlin-Heidelberg 2011, s. 29 nn.

<sup>6</sup> W połowie XIX w. próby restauracji myśli św. Tomasza podejmowano w takich ośrodkach, jak: Angelicum, Louvain, Fryburg (szwajcarski). Uwspółcześnienie tomizmu zawdzięcza się przede wszystkim Unii Fryburskiej (1884–1889), która znacznie przyczyniła się do rozwoju katolickiej myśli społeczno-politycznej, przygotowując m.in. główne tezy encykliki *Rerum novarum* Leona XIII.

<sup>7</sup> J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1993, s. 168–170.

charakter „pierwotności” (*jus naturae*). „Od tego czasu teza o naturalno-prawnym pochodzeniu własności prywatnej »weszła uroczyście i ostatecznie do literatury neoscholastycznej i do nauki społecznej Kościoła«”<sup>8</sup>.

Taparelli nie tylko wniósł ogromny wkład w rozwój katolickiej teorii własności, ale ponadto sprecyzował znaczenie, równie istotnej w katolickiej nauce społecznej, zasady pomocniczości, odnosząc ją do organizacji i struktury władzy państwowej. Jezuita, podobnie jak św. Tomasz, głosił pogląd, iż państwo oprócz funkcji represyjnych pełni również funkcje pozytywne. Te ostatnie mają na celu „zapewnienie, wzmocnienie bądź zachowanie doskonałości bytów powierzonych jej [tj. państwa — przyp. P. Ł.] pieczy”<sup>9</sup>. Państwo zatem, będąc podporządkowane celom wiecznym, musi dbać w pierwszej kolejności o to, aby jednostki ludzkie mogły osiągnąć cel wiekuisty, czyli zbawienie. Wobec tego naczelnym zadaniem władzy państwowej (i politycznej w ogóle) jest przede wszystkim zaprowadzenie pokoju, porządku i sprawiedliwości, będących wszystkie razem *condicio sine qua non* niezbędnymi do pracy ludzi nad swym zbawieniem. Zarówno św. Tomasz, jak i Taparelli nie mieli, w przeciwieństwie do socjalistów, na myśli państwa onnipotentnego, lecz jedynie takie, które przejawiałoby aktywność w razie wyraźnej potrzeby, czyli wówczas, gdy niższe szczeble struktury społeczno-politycznej (tj. ciała pośredniczące) nie są w stanie właściwie wywiązywać się z ciężących nań obowiązków. Państwo powinno więc wkraczać w dziedzinę społeczną, aby „korygować, jeśli coś nie jest w porządku i uzupełniać, jeśli czegoś brakuje; udoskonalać, jeśli coś można zrobić lepiej”<sup>10</sup>.

Taparelli, występując w obronie „ciał pośredniczących” między jednostką a państwem, nakreślił warunki aktywności tego ostatniego. Otóż władza państwowa, czy szerzej: władza polityczna, nie tylko może, ale wprost powinna wspomagać „grupy pośrednie” przede wszystkim w postaci środków, kreując odpowiednią płaszczyznę społecznego działania. Tylko w nielicznych wypadkach państwo zmuszone jest interweniować w postaci rezultatów, czyli dostarczać dóbr materialnych. Jednakże i w takiej sytuacji sprawujący władzę państwową powinni postępować rozważnie, gdyż zbyt częste stosowanie tego wariantu niechybnie prowadzi do minimalizacji, a nawet całkowitego zniweczenia aktywności obywateli. Zatem „w obu przypadkach państwo jest »mechanizmem pomocniczym«, którego interwencja jest w odniesieniu do interesu ogólnego czynnikiem wtórnym, ale takim, który ponosi odpowiedzialność”<sup>11</sup>.

Dzieło Taparelliego podjął jego uczeń, także jezuita, M. Liberatore, który był jednym z założycieli Akademii św. Tomasza z Akwinu oraz czasopisma „Civiltà cattolica”, do dzisiaj stymulującego rozwój myśli katolickiej na terenie Włoch<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>9</sup> Ch. Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, Kraków 1995, s. 13.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 245–246.

## Neogwelfizm<sup>13</sup> — myśl katolicka doby *risorgimento*

W okresie narodowo-politycznego jednoczenia się Włoch dominującym prądem w myśli katolickiej był neogwelfizm, powstały w połowie XIX stulecia nurt o charakterze protonacjonalistycznym, dążący, pod moralnym i politycznym zwierzchnictwem głowy Kościoła katolickiego, do politycznego zjednoczenia Włoch. Mieścił się on w szerszym nurcie nazywanym nieraz liberalizmem doby *risorgimento*<sup>14</sup>. Na liberalizm ten składały się poglądy liberałów *sensu stricto* (np. Camillo Benso hrabia di Cavour), demokratów-rewolucjonistów (Giuseppe Mazzini), umiarkowanych i konserwatywnych liberałów (plasujących się pomiędzy umiarkowanym konserwatyzmem (moderantyzm) i umiarkowanym liberalizmem (arystokratycznym), ostrożnych w kwestii swobód politycznych), w tym przedstawiciele tzw. ruchu neogwelfickiego, który również skupiał monarchistów (Vincenzo Gioberti, Cesare Balbo) oraz republikanów (Carlo Cattaneo, Niccolò Tommaseo).

Neogwelfizm, którego oponentem był tzw. sanfedyzm, dążący do zachowania rozbicia politycznego i narodowego Włoch, jest określany jako katolicki prąd liberalny „nawiązujący [...] do tradycji średniowiecznej, kiedy to papieże bronili kultury łacińskiej przed barbarzyńcami, a potem miast włoskich przed cesarstwem niemieckim”<sup>15</sup>. Neogwelfizm został zapoczątkowany jeszcze przed 1848 rokiem, będąc wtedy nurtem intelektualnym i historycznym, ale dopiero później uzyskał wymiar i znaczenie polityczne. Przewodnymi ideami neogwelfickimi były wolność i narodowa niezależność oraz, co przesądziło o jego obliczu politycznym, postulat zjednoczenia Włoch w oparciu o zasadę federacji, na której czele miał stać papież. Idea ta, odrzucona przez Grzegorza XVI (1831–1846), została zaakceptowana przez Piusa IX, który jednak rychło odciął się od neogwelfitów wskutek aneksji Rzymu przez oddziały włoskie, co było jednoznaczne z upadkiem tego ruchu jako projektu politycznego. Niemniej trudno przecenić znaczenie neogwelfizmu, a to ze względu na jego „wkład w przygotowanie atmosfery dla niezależności i zjednoczenia Włoch”<sup>16</sup>.

Przemowny wpływ na rozwój neogwelfizmu wywarli pisarze Alessandro Manzoni oraz Giuseppe Mazzini, którzy przyczynili się do wykrystalizowania się ostatecznego charakteru i kierunku całego *risorgimento*. Ten pierwszy „dał wyraz katolickiemu i politycznemu romantyzmowi w sposób najbardziej rozważny, zbalansowany, w jaki to w ogóle mogło być uczynione”<sup>17</sup>, ganił przy tym bezlitośnie wszelkiego rodzaju wsteczństwo społeczne i polityczne. Mazzini natomiast był włoskim nacjonalistą i patriotą (najbar-

<sup>13</sup> Neogwelfizm (wł. *neogwelfismo*) etymologicznie wywodzi się od włoskiej formy nazwiska bawarskich książąt Welfów, sojuszników papieża przeciwko cesarstwu, a ponadto nawiązuje do ruchu średniowiecznych gwelfów, którzy również wspierali papieża w rywalizacji o prymat w *Christianitas*. Neogwelfici cechowali się żarliwym patriotyzmem, który — ze względu właśnie na swój bardzo gorliwy charakter — niejednokrotnie był bliski szowinizmowi. Tej egzaltacji politycznej towarzyszył postulat italianizacji papieżstwa.

<sup>14</sup> L. Sturzo, *Italy and Fascism*, New York 1967, s. 6 nn.

<sup>15</sup> J. Stefanowicz, *op. cit.*, s. 60.

<sup>16</sup> L. Sturzo, *Church...*, s. 420.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 411.

dziej rozpoznawalną, poza Garibaldim, postacią *risorgimento*), a przede wszystkim demokratycznym rewolucjonistą, uważanym za reprezentanta „Europy narodów” w walce z „Europą monarchów”. Jego wizja obejmowała nie tylko jedność i niezależność Włoch: podstawowym celem rewolucyjnego nacjonalizmu miało być znaczne ograniczenie (najlepiej — zniesienie) doczesnej władzy papieża, oparcie porządku politycznego na ideałach republikańskich i demokratycznych oraz wyzwolenie ludu. Wierzył, iż pod sztandarem „Bóg i lud” Włosi będą w stanie odrzucić partykularyzm na rzecz unitarnej republiki demokratycznej ze stolicą w Rzymie; nowe Włochy miały być „trzecim Rzymem”, sukcesorem starożytnego i papieskiego Rzymu<sup>18</sup>.

Idee Manzonięgo rozwijał Antonio Rosmini-Serbati, który w pracy pt. *O pięciu plagach Świętego Kościoła* postulował wewnętrzną reformę tegoż, której forma i treść w pewien sposób czyniła go prekursorem Soboru Watykańskiego II<sup>19</sup>. Zdaniem Rosminiego reforma ta była absolutnie konieczna przez wzgląd na plagi trawiące sam Kościół, a mianowicie: oderwanie duchowieństwa od ludu (tutaj lekarstwem miało być nauczanie łaciny, klarowanie znaczenia ceremonii liturgicznych, rozpowszechnianie wśród wiernych świeckich mszalików w językach narodowych); niskie, niewystarczające wykształcenie niższego duchowieństwa (czemu miało przeciwdziałać łączenie nauki z pobożnością); spory między biskupami, zwłaszcza tymi, którzy angażując się w działalność polityczną, zaniedbują posługę kapłańską, są usłużni wobec władzy świeckiej, za wszelką cenę bronią materialnego posiadania Kościoła (zminimalizowanie tych zjawisk mogłoby nastąpić w wyniku powrotu do chrześcijańskiej idei ubóstwa); prawo władz świeckich do mianowania biskupów (uzależnianie się biskupów od władców świeckich nie jest wskazane, toteż wybór biskupów należy powierzyć samym wiernym); serwitut posiadłości kościelnych (zdaniem Rosminiego ofiary materialne na rzecz Kościoła powinny być dobrowolne, a bilanse jawne)<sup>20</sup>.

Uczestnikiem ruchu neogwelfickiego, którego myśl społeczna i polityczna najsilniej oddziaływała na ten nurt katolicyzmu społeczno-politycznego, z czego wyrosła późniejsza doktryna chadecka, był Gioacchino Ventura di Raulica. Włoch ten okazał się jednym z „największych piewców wolności i demokracji między [włoskimi — przyp. P.Ł.] katolikami”<sup>21</sup>: głoszone przez niego poglądy umieszczały go, obok C. Cattaneo i A. [G.?] Mazziniego, wśród zagorzałych zwolenników ustroju demokratycznego. Ventura wierzył, że prędzej czy później „Kościół obdarzy demokrację delikatną miłością, [...] uczyni ją świętą i wspaniałą; powie do niej: Rządź, a ona zacznie panować”<sup>22</sup>. Ventura dowodził, iż rozziew pomiędzy konserwatywną postawą papieża a „umiłowaniem wolności

<sup>18</sup> Zob. D.M. Smith, *Mazzini*, Yale University Press, New Haven 1996; J. Stefanowicz, *op. cit.*, s. 60 oraz L. Sturzo, *Italy and Fascism...*, s. 7.

<sup>19</sup> W tym czasie Kościół absolutnie nie był przygotowany na proponowane przez Rosminiego zmiany, nie budzi zatem zdziwienia fakt, iż — przywiązany do ortodoksji katolickiej Pius IX — wciągnął dzieło pisarza na indeks (1849 r.), a ono samo stało się zaczynem polemiki określanej jako „kwestia rosminiańska”.

<sup>20</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Cinisello Balsamo 1997; J. Stefanowicz, *op. cit.*, s. 60–61.

<sup>21</sup> L. Sturzo, *Nationalism and Internationalism*, b.m. i r.w., s. 95.

<sup>22</sup> Cyt. za: L. Sturzo, *Italy and the New...*, s. 86.

wśród narodów” był zjawiskiem jedynie pozornym, gdyż Kościół od zarania „wspierał *metafizyczną* wolność duszy, *domową* wolność kobiety, *obywatelską* wolność niewolników i helotów”<sup>23</sup>. W konsekwencji Stolica Apostolska ogłosi i poprze swym autorytetem wolność polityczną, opartą na sprawiedliwie określonych granicach obywatelskiego posłuszeństwa z uwzględnieniem faktu, iż demokratyczny katalog praw i obowiązków odnosi się zarówno do rządzonych, jak i rządzących. Kościół zatem wyjdzie naprzeciw oczekiwaniom wiernych, ponieważ „jeśli [...] nie będzie kroczył z ludźmi, to i tak z jego woli ludzie się nie zatrzymają, ale będą kroczyć dalej bez Kościoła, poza Kościołem, przeciwko Kościołowi [...]. Kto wtedy oceni niedolę ludzi i Kościoła?”<sup>24</sup>.

Ventura, działając w okresie rewolucyjnym, nie mógł pozostać obojętny na kwestie odnoszące się do relacji pomiędzy Kościołem i państwem. W przekonaniu Włocha źródeł historycznej współpracy władzy świeckiej i duchownej należy upatrywać w dążeniu do harmonijnej realizacji zasady dobra wspólnego, które musi być przedmiotem powszechnej troski, dobro to bowiem nie kończy się wyłącznie w sferze duchowej ani też nie ogranicza się jedynie do doczesności. Sojusz ołtarza z tronem nie powinien jednakże oznaczać utożsamienia porządku duchowego z doczesnym. Wtedy wraz z upadkiem tronu upadłby także ołtarz i w rezultacie dokonałoby się „zniszczenie ostatniego symbolu ludzkiej godności”<sup>25</sup>.

Powyższe rozważania Ventura uczynił punktem wyjścia, nawiązując przy tym do tradycji filozofii chrześcijańskiej, do refleksji nad biernym i czynnym oporem wobec władzy, mającym w okresie *risorgimento* określać postawę katolików w stosunku do państwa. Włoch, podobnie jak św. Augustyn, zanegował ideę oporu czynnego, nawet wobec tyrana, gdyż każdy przewrót zawsze rodzi despocję, w której uprzednio uciskani stają się oprawcami. Natomiast pasywny sprzeciw wobec władzy polega na oporze w stosunku do praw pozytywnych pozostających w sprzeczności z Bogiem i sumieniem<sup>26</sup>. Gdy taka sytuacja zaistnieje, wymagana jest moralna i polityczna przemiana państwa, która musi dokonać się legalnie, w myśl zasady aktywnego posłuszeństwa, którego wykładnia bliska jest współczesnemu namysłowi nad istotą i granicami obywatelskiego nieposłuszeństwa<sup>27</sup>. Zatem według Ventury „nauczanie katolickie nie zakazuje akcji; zabraniając gwałtownego oporu, nie zabrania protestować na drodze prawa i sprawiedliwości”<sup>28</sup>. Podsumowaniem poglądów Ventury, a zarazem wytyczną postępowania katolików społecznych (nie tylko we Włoszech) stały się jego słowa: „Złączmy miłość ludzi z miłością Kościoła, umiłowanie wolności z wolnością religii”<sup>29</sup>.

Osobą, której przekonania nadały ostateczny charakter ruchowi neogwelfickiemu, był jego przywódca Vincenzo Gioberti. Jawił się on jako zagorzały zwolennik idei fede-

<sup>23</sup> Cyt. za: L. Sturzo, *Church...*, s. 422.

<sup>24</sup> Cyt. za: L. Sturzo, *Italy and the New...*, s. 86.

<sup>25</sup> Cyt. za: L. Sturzo, *Church...*, s. 423.

<sup>26</sup> Por. Dzieje Apostolskie 5, 29.

<sup>27</sup> Por. np.: M. Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge 1970 (zwłaszcza s. IX–XVI).

<sup>28</sup> Cyt. za: L. Sturzo, *Church...*, s. 422.

<sup>29</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 423.

racji państw włoskich pod przewodnictwem papieża. Utworzenie federacji miało być poprzedzone powstaniem narodowym Włochów pobudzonych do działania patriotyzmem i odczuciami religijnymi. Jednak to nie idea federacji przesądziła o obliczu politycznym neogwelfizmu, ale „program minimum” wyłożony w pracy Giobertiego pt. *Del primato morale e civile degli italiani* (O moralnym i obywatelskim pierwszeństwie Włochów). Lider neogwelfitów dowodził w niej, że najpilniejszym zadaniem jest narodowe i społeczne zjednoczenie ludu zamieszkującego Półwysep Apeniński.

W kontynuacji dzieła *O moralnym i obywatelskim pierwszeństwie Włochów*, czyli w „Prolegomenie do pierwszeństwa”, Gioberti, odnosząc się do myśli politycznej Josepha hr. de Maistre oraz Louis Gabriela Ambroise de Bonalda, przedstawił własną „koncepcję umiarkowanego liberalizmu: »oni bronią władzy despotycznej, a ja umiarkowanej wolności, oni występują przeciwko rządowi parlamentarnemu, które według mnie są najlepsze i najbardziej odpowiednie dla współczesnych, cywilizowanych państw Europy, oni są nieprzejednanymi wrogami wolności prasy, ja jestem przeciwnikiem zarówno jej ciemnienia, jak i rozpasania, oni zwykli mieszać państwo z Kościołem, ja je rozróżniam i obdarzam każde z nich opartą na prawie niezależnością, im potrzebny jest katolicyzm, by szerzyć ciemnotę i okrucieństwo, a mnie — gwoli cywilizacji i kultury«<sup>30</sup>.

## Giuseppe Toniolo — „apostoł” idei chrześcijańskiej demokracji we Włoszech

G. Toniolo, wyniesiony do chwały ołtarzy (29 kwietnia 2012 r.), był przewodniczącym powołanej jeszcze przez Piusa IX organizacji o nazwie Unia Ludowa<sup>31</sup> oraz profesorem ekonomii na Uniwersytecie w Pizie. Osoba Toniolo cieszyła się szacunkiem i zaufaniem zarówno demokratycznych centrystów katolickich, jak i konserwatystów (przyjął na siebie „rolę rozjemcy i mediatora [...] wśród katolików społecznych we Włoszech”<sup>32</sup>). Jego „wykłady na temat chrześcijańskiej demokracji wygłaszane w Rzymie i innych włoskich miastach, przetłumaczone później na różne języki, miały epokowe znaczenie”<sup>33</sup>. Rzeczywiście, trudno przecenić wpływ poglądów Toniolo na ideowe oblicze włoskiego katolicyzmu społeczno-politycznego; jego koncepcje zostały zasymilowane przez Ligę Chrześcijańską Romolo Murriego oraz, chociaż już w mniejszym stopniu, przez Włoską Partię Ludową. Niemniej swoją popularność Toniolo zawdzięczał nie tylko dorobkowi intelektualnemu, ale także działalności praktycznej, której wynikiem było między innymi powstanie w 1889 r. Zjednoczonych Katolickich Studiów Społecznych.

<sup>30</sup> J. Stefanowicz, *op. cit.*, s. 61–62.

<sup>31</sup> Unia Ludowa, nawiązująca do niemieckiej *Volksverein*, zastąpiła wcześniejszą *Opera dei Congressi* (organizacja utworzona na II Włoskim Kongresie Katolickim we Florencji (wrzesień 1875 r.) była przez długie lata centralnym zrzeszeniem katolickim we Włoszech i piastowała patronat nad pozostałymi stowarzyszeniami o katolickim charakterze).

<sup>32</sup> R.A. Webster, *Christian Democracy in Italy 1860–1960*, London 1960, s. 11.

<sup>33</sup> L. Sturzo, *Nationalism...*, s. 106.



Punktem wyjścia w poglądach Toniolo na ideę chrześcijańskiego porządku politycznego jest pojęcie demokracji, na które, „jego zdaniem, składają się następujące elementy: ustrój polityczny oparty na władzy ludu, idea wolności i równości powszechnej, konflikt między warstwami niższymi i wyższymi i osiągnięcie w tym konflikcie przewagi przez warstwy niższe, miłosierdzie zastąpione sprawiedliwością społeczną”<sup>34</sup>. Jednak taki system polityczny nie cechuje się stabilnością, gdyż jego wymienione komponenty są przemieszane i najczęściej generują chaos. Jedynym wyjściem z tej sytuacji jest, według Toniolo, nadanie określeniu „demokracja” nowego aspektu semantycznego. Demokracja musi być chrześcijańska i tworzyć „porządek społeczny, w którym wszystkie siły społeczne, prawne i ekonomiczne w pełni swego rozwoju hierarchicznego, współpracują proporcjonalnie dla wspólnego dobra, by w końcu osiągnąć poprawę losu klas niższych”<sup>35</sup>.

Podstawową formą porządku demokratycznego w myśli politycznej Toniolo jest demokracja społeczna stanowiąca zasadnicze pojęcie w jego twórczości intelektualnej. Demokracja społeczna, dzielona na prawną i religijną, jest implikacją ideałów zawartych w Ewangelii. Z tego też względu musi być ona społecznym *credo* każdego katolika. Natomiast drugim rodzajem ładu demokratycznego jest demokracja polityczna, która — w przeciwieństwie do demokracji społecznej — jest pojęciem względnym o znaczeniu drugorzędnym. Demokracja polityczna oznacza po prostu pewną formę ustrojową, której konkretne mechanizmy, nawet podwaliny teoretyczne, mogą być przedmiotem sporów, wywoływać polemikę co do jej znaczenia również wśród katolików. Nie trzeba więc walczyć o powszechne prawo wyborcze, zasadę bezpośrednich wyborów do parlamentu; wysiłek należy skoncentrować na przywracaniu ustroju zespolonego z czynnikami duchowymi, który istniał w wiekach średnich. W dobie parlamentaryzmu oznacza to opowiedzenie się za mediewistyczną koncepcją autonomii terytorialnej, społecznej i zawodowej. Na forum parlamentu muszą zatem być obecni reprezentanci poszczególnych stowarzyszeń, zrzesseń, organizacji, które razem składają się na społeczeństwo. Zespolenie demokracji z elementem duchowym jest wyrazem forsowanego przez Toniolo postulatu ujmowania wszelkich zjawisk społeczno-politycznych w kontekście czynników transcendentnych, etycznych, religijnych. W tym aspekcie „ideałem demokracji dla Toniolo jest ustrój średniowieczny; demokracja, której jest zwolennikiem, opiera się na hierarchii, nie zaś na równości i nie na niwelacji różnic społecznych, lecz na hierarchicznej strukturze organizacji społeczeństwa”<sup>36</sup>. Określając tę formę ustrojową jako socjokrację, Toniolo wskazał, iż doniosłą funkcję w tym systemie będą pełnić katolickie związki pracownicze. Stowarzyszenia te, „przepojone religijnym duchem i praktyką, działające na wzór średniowiecznych gild, odegrają poważniejszą niż tylko ekonomiczną rolę w przywróconym chrześcijańskim ładzie społecznym. Posłużą bowiem jako organa politycznej reprezentacji klas pracujących, tak jak w Republice Florencji”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Cz. Strzeszewski, *op. cit.*, s. 247.

<sup>35</sup> *Ibidem*; zob. także: J. Stefanowicz, *op. cit.*, s. 119.

<sup>36</sup> Cz. Strzeszewski, *op. cit.*, s. 247.

<sup>37</sup> R.A. Webster, *op. cit.*, s. 22.

Proponowane przez Toniolo przekształcenia polityczne muszą być wprowadzane paralelnie do reform społecznych. Warunkiem powodzenia tych zmian jest pozyskanie dla nich przychylności członków społeczeństwa, gdyż w innej sytuacji nawet najbardziej poprawne pod względem technicznym środki i metody sprawowania władzy politycznej oraz ekonomicznej okażą się bezskuteczne. Z tego względu efektywność działań mieszczących się w kompetencjach państwowych ośrodków decyzyjnych „zależy przede wszystkim od autonomii jednostki, zdrowej rodziny, dobrej struktury własności, solidarnej więzi społecznej łączącej poszczególne grupy zorganizowanego społeczeństwa”<sup>38</sup>. Toniolo jawi się zatem jako zwolennik organicznej koncepcji społeczeństwa, które powinno być „zasadniczo statyczne, zorganizowane w korporacje, »wertikalnie« obejmujące zarówno pracodawców, jak i robotników”<sup>39</sup>. Społeczeństwo nie jest bowiem „zbiorem atomów”, ale „stanowi [...] całość uporządkowaną i zhierarchizowaną. Składają się na nią jednostki, rodziny, grupy społeczne, religijne, zawodowe, naukowe”<sup>40</sup>. Jak widać, i w tym miejscu Toniolo podkreśla, iż ustrojem, który najpełniej koresponduje z organiczną strukturą społeczeństwa, realizując przy tym zasadę solidarności społecznej, jest system korporacyjny. Taki stan rzeczy wynika między innymi stąd, że państwo, uplasowane na szczycie hierarchii korporacji, dystrybuuje w razie potrzeby właściwe „dobra życiowe”, czyniąc to w oparciu o kryteria sprawiedliwości społecznej i miłosierdzia. Niemniej władza państwowa powinna przy tym konsultować swoje działania z Kościołem, do którego — z racji misji dziejowej — należy najwyższa władza.

W ujęciu włoskiego myśliciela jedną z największych zalet ustroju korporacyjnego jest fakt, iż system ten niejako automatycznie rozwiązuje „kwestię społeczną”. Otóż korporacje, rozumiane jako zdyscyplinowane zrzeszenia pracowników i pracodawców, zaprowadzają stan równowagi między wszystkim klasami społecznymi i tym samym nie dopuszczają do zaistnienia lub eskalacji antagonizmów socjalnych. Toniolo nie ograniczył się wyłącznie do rozważań teoretycznych, a wręcz przeciwnie — jako człowiek czynu przedstawił wiele konkretnych postulatów, które miały rozwiązać „kwestię społeczną”. Są to: odpoczynek świąteczny, wykluczenie kobiet i młodocianych z pracy w niektórych gałęziach przemysłu, bezwzględne ograniczenie godzin pracy, zwłaszcza dla kobiet i młodocianych, obrona średnich przedsiębiorstw, drobnego przemysłu i przemysłu chałupniczego, [...], ustalenie minimum płacy, zakaz wypowiedzania umów o pracę bez uprzedzenia, [...], utworzenie dodatków do poborów z tytułu udziału w zyskach, powołanie »probi viri«, wybranych przez pracodawców i robotników dla rozstrzygnięcia spraw dotyczących zarobków”<sup>41</sup>. Kwintesencją programu Toniolo, dotyczącego rozwiązania „kwestii społecznej”, jest apel Włocha parafrazujący hasło Manifestu Komunistycznego: „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się w Chrystusie pod sztandarem Kościoła”<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Cz. Strzeszewski, *op. cit.*, s. 246.

<sup>39</sup> R.A. Webster, *op. cit.*, s.10.

<sup>40</sup> Cz. Strzeszewski, *op. cit.*, s. 246.

<sup>41</sup> J. Stefanowicz, *op. cit.*, s. 130.

<sup>42</sup> Cyt. za: Cz. Strzeszewski, *op. cit.*, s. 248.

Myśl społeczno-polityczna Toniolo wyznaczyła na kilkadziesiąt lat ideowe oblicze centrum katolickiego i nurtu chrześcijańsko-demokratycznego we Włoszech. Wiele jego stwierdzeń zostało przyjętych przez ruch Murriego, pod wpływem koncepcji Toniolo pozostawali również popolarzy (tj. zwolennicy popularyzmu, doktryny Włoskiej Partii Ludowej), zwłaszcza L. Sturzo. Przywódca formacji chadeckiej wypowiadał się ciepło o osobie tego myśliciela i przejął od niego głównie ideę reformy agrarnej, jednak zdecydowanie odrzucił poglądy Toniolo na demokrację polityczną.

Ostateczne zerwanie z teorią Toniolo nastąpiło po II wojnie światowej, kiedy to Alcide de Gasperi przyznał, iż postulaty twórcy Zjednoczenia Katolickich Studiów Społecznych „z jednej strony nie czyniły rozróżnienia między sferami działania państwa i Kościoła... z drugiej rozciągały jurysdykcję Kościoła tak, jakby mógł on podejmować bezpośrednio rozwiązania w dziedzinie politycznej i społecznej. W istocie próbując przeciwstawić państwu socjalistycznemu ideał chrześcijaństwa, przeceniał — jako składnik przyszłej demokracji — podstawowe elementy korporacji wieków średnich... To był właśnie katolicki integryzm Giuseppe Toniolo”<sup>43</sup>.

## Program społeczno-polityczny Chrześcijańskiej Ligi Demokratycznej

Z biegiem czasu włoski katolicyzm społeczno-polityczny odchodził od idei integrystycznych, monarchicznych i konserwatywnych, ustępując miejsca koncepcjom artykułowanym z pozycji centrowych, centrolewicowych i demokratycznych<sup>44</sup>. Pierwszą włoską organizacją katolicką, która — wpisując się w te tendencje — zaprezentowała program chadecki *sensu stricto* była Chrześcijańska Liga Demokratyczna skupiająca „młodych” chrześcijańskich demokratów. Określenie „młodzi” miało podkreślać dystans dzielący grupę Murriego od „starych” katolików [„nieprzejednanych”]. Poglądy tych ostatnich zostały uformowane w minionych już warunkach historycznych, gdy kierunek myśli katolickiej był wyznaczany głównie przez „kwestię rzymską” oraz implikowaną przez nią niechętną wobec zjednoczonego państwa włoskiego postawę Kościoła, przypieczętowaną zasadą *non expedit*. Zakaz uczestnictwa katolików w życiu politycznym nie przeszkadzał Murriemu w podejmowaniu prób stworzenia chrześcijańsko-demokratycznego programu politycznego oraz — w przyszłości — założenia partii chadeckiej. Murri był przekonany, iż dążenie katolików do utworzenia ugrupowania politycznego nie kłóciło się z postulatem absenteizmu wyborczego (wstrzymywanie się od korzystania z czynnego i biernego prawa wyborczego), któremu — jak sądził — działacze katolicycy powinni być wierni aż do czasu, gdy zostanie przywrócony „średniowieczny związek papieżstwa i gildyjnych włoskich społeczności [...]”<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cyt. za: J. Stefanowicz, *op. cit.*, s. 131–132.

<sup>44</sup> Należy zauważyć, iż myśl katolicka jest pojęciem szerszym aniżeli myśl chrześcijańsko-demokratyczna; refleksja chadecka stanowi bowiem jedną z postaci namysłu politycznego katolików, niejednokrotnie stojącą w opozycji do stanowiska tradycjonalistów i ultramontanów.

<sup>45</sup> R.A. Webster, *op. cit.*, s. 9.

Zgadzać się z „nieprzejeanymi” co do słuszności *non expedit*, Murri był jednak zdania, iż rozwiązanie „kwesii rzymskiej” nie leżało w gestii jakiejś umowy między rządem włoskim i Kościołem, która miałaby wskrzesić Państwo Kościelne. W jego przekonaniu głównym celem *non expedit* nie było bowiem przygotowanie gruntu pod restytucję doczesnej władzy papieża, ale umożliwienie katolikom połączenia swych sił w celu osłabienia liberalnego charakteru państwa.

Poglądy Murriego oraz jego grupy spotkały się z ostrą krytyką tradycjonalistów i konserwatystów katolickich, kierujących w owym czasie Opera dei Congressi. W tej sytuacji chadecy postanowili publicznie przedstawić swoje stanowisko, co uczynili w turyńskim „Programie młodych chrześcijańskich demokratów” (1899 rok), pełnym odniesień do koncepcji Toniolo<sup>46</sup>.

Pierwszoplanowym postulatem „młodych” było żądanie przekształcenia istniejącej organizacji społeczeństwa w system korporacyjny (pkt 1). Nakreślona w *Programie...* koncepcja ustroju korporacyjnego jest nierozzerwalnie związana z zasadą demokracji politycznej. Zarówno z normatywnego, jak i z formalnego punktu widzenia pierwszorzędne znaczenie dla demokracji politycznej ma, według „młodych”, proporcjonalny system wyborczy, który powinien odpowiadać „wyższej formie politycznej uczciwości” oraz stanowić „krok w stronę proporcjonalnej reprezentacji interesów społecznych, która będzie rezultatem korporacyjnej organizacji społecznej” (pkt 2). Warunkiem urzeczywistnienia demokracji jest ochrona obywatelskich i politycznych wolności, do których zaliczają się: „wolność nauczania, prasy, stowarzyszeń, zebrań, organizacji [...] oraz rozszerzenie praw wyborczych [...]” (pkt 10).

Niemniej jednak nie tylko spełnienie wymogów demokracji politycznej przesądza o ostatecznej wartości ustroju demokratycznego. W opinii „młodych” najważniejszymi elementami, które powinny leżeć u podstaw tego porządku politycznego, są zasady chrześcijaństwa. Albowiem to właśnie czynniki duchowe — co już wcześniej konstatował Toniolo — nadają pełny wymiar wszystkim zjawiskom społecznym, politycznym oraz gospodarczym. W tym kontekście niezbędne jest, aby chrześcijańska demokracja, oznaczająca „szczerze stosowanie chrześcijaństwa, tj. katolicyzmu do całości nowoczesnego życia publicznego i prywatnego”, zaistniała najpierw w świadomości jednostek, a później stała się faktem w skali narodu i świata. Konieczna jest zatem taka zmiana w mentalności Włochów, „która poprowadzi ich do zrozumienia swojej wyjątkowej misji, najlepszej gwarancji wielkości i dobrobytu”. Włochy z papieżem na czele staną się centrum powszechnego odnowienia „chrześcijańskiego i ludowego humanizmu”, walnie przyczynią się do zwycięstwa idei chadeckiej na całym świecie. Międzynarodowa chrześcijańska demokracja, oparta na zasadzie braterstwa narodów, powstanie w wyniku globalnego i stopniowego rozbrojenia, rozwiązywania konfliktów między krajami nie na drodze wyniszczających wojen, ale poprzez sądownictwo polubowne (pkt 11). W ten oto sposób ideał chrześcijańskiej demokracji został przez „młodych” powiązany z po-

<sup>46</sup> W niniejszym tekście został wykorzystany „Program młodych chrześcijańskich demokratów” zamieszczony w pracy autorstwa M.P. Fogarty’ego, *Christian Democracy in Western Europe, 1820–1953*, Notre Dame 1957, s. 319–320.

statulem utworzenia nowego międzynarodowego ładu, w którym najbardziej zaszczytna pozycja wśród równych narodów przypadłaby Włochom<sup>47</sup>.

Zdaniem grupy Murriego kompleksowe ugruntowanie struktury społecznej na zasadzie korporacyjnej nie może być implementowane w drodze odgórnych dyrektyw. Przeciwnie, proces ten musi postępować stopniowo, jako że istotą korporacji jest ich dobrowolne i spontaniczne zakładanie. Nie oznacza to bynajmniej, że państwo oraz instytucje publiczne niższego rzędu mają pozostać bierne; powinny one wspierać kreowanie systemu korporacji poprzez pozostawienie całkowitej swobody tworzącym się stowarzyszeniom oraz gwarantowanie im ochrony prawnej. Niemniej jednak do czasu, gdy korporacjonizm nie zapewni pełnej harmonii społecznej, na władzy państwowej spoczywa obowiązek podejmowania działań w celu poprawy losu pracobiorców. Państwo powinno zogniskować swoją aktywność przede wszystkim na skutecznej prawnej ochronie pracy. Takie ustawodawstwo miałoby dotyczyć „ograniczenia pracy wykonywanej nocą oraz pracy kobiet i dzieci, zapewnienia wypoczynku w niedzielę, wdrożenia systemu ubezpieczeń od wypadku, choroby i starości, wyznaczenia maksymalnej długości dnia pracy oraz wysokości płacy minimalnej”. Jednakowoż „praktyczne egzekwowanie przepisów prawnych chroniących pracę [musi] być pozostawione poszczególnym korporacjom”, które z racji swego charakteru będą czynić to w sposób najbardziej efektywny (pkt 4). W gestii państwa funkcjonującego na zasadzie subsydiarności leży bowiem tylko tworzenie ram instytucjonalnych dla aktywności podmiotów społecznych, w tym głównie korporacji. Proponowano zatem powołanie Ministerstwa Pracy oraz Izby Przemysłu, których głównym zadaniem byłyby: „ochrona przemysłu, handlu, wspieranie zawodowego kształcenia pracowników”, troska o interesy producentów i konsumentów (pkt 6).

W dziedzinie ekonomicznej grupa Murriego postulowała ponadto „reformę podatkową według wymagań sprawiedliwości, zniesienie podatków konsumpcyjnych, zmniejszenie wysokości opłat celnych, [...], [ustanowienie — przyp. P.Ł.] umiarkowanego i progresywnego podatku dochodowego, z którego płacenia byłyby zwolnione osoby o wynagrodzeniu nieprzekraczającym minimum niezbędnego do życia” (pkt 8). Innymi, równie koniecznymi elementami uzdrowienia systemu ekonomicznego Włoch, miały być: zmniejszenie wydatków na zbrojenia oraz radykalne ograniczenie biurokracji (pkt 7), a także ukrócenie spekulacji giełdowej (pkt 9).

Autorzy *Programu...* dostrzegli także konieczność wyrównania dysproporcji między rozwiniętą przemysłowo północą Włoch a zacofanym, głównie rolniczym południem. Wyłożona przez „młodych” reforma agrarna miała chronić i promować interesy chłopów poprzez rozwój małej własności ziemskiej, udoskonalenie pod względem prawnym umów o dzierżawę, rozszerzenie edukacji rolnej, ustanowienie Izby Rolnej i systemu arbitrażowego (pkt 5).

Spełnienie tych żądań było według „młodych” *condicio sine qua non*, aby system korporacyjny mógł zacząć się urzeczywistniać. Podobnie bowiem jak Toniolo sądzili oni, że bez przyzwolenia społecznego żadna zmiana polityczna udać się nie może. Nieodzwonne

<sup>47</sup> Wyraźne są tu pozostałości neogwelfickiego frenetycznego patriotyzmu i przekonania o wyjątkowości Włochów wśród narodów Europy.

jest zatem, aby państwo wyszło naprzeciw oczekiwaniom i potrzebom grup najbardziej upośledzonych społecznie, aby stymulowało aktywność obywateli w celu pobudzenia ich do dbania o własne interesy. W rezultacie więc władza państwowa mogłaby się wycofać ze sfery gospodarczej, ograniczając swe działania do kontrolowania i podtrzymywania sprawności mechanizmów ekonomicznych opartych o zasadę sprawiedliwości.

*Program...* nie mógł pozostać obojętny również na sprawę, która ówczesnie zaprzętała umysły wszystkich katolików społeczno-politycznych we Włoszech, mianowicie „kwestię rzymską”. Stanowisko członków Ligi nie wymaga komentarza: „Jako chrześcijańscy demokraci pragniemy ujrzyć koniec antagonizmu między instytucjami politycznymi i obywatelskimi naszego kraju i Kościołem katolickim oraz biskupem Rzymu, którzy są historycznym, moralnym i politycznym centrum narodu włoskiego. Pragniemy jedności i niezależności Kościoła”<sup>48</sup>.

Charakter też zawartych w omawianym dokumencie wskazuje na umiarkowany radykalizm postulatów pierwszych chadeków włoskich. Nie ograniczyli się oni bowiem tylko do prostej, niekonstruktywnej krytyki ówczesnego liberalnego porządku społeczno-gospodarczego, ale zaproponowali również „zastąpienie wolnej gry interesów systemem korporacyjnym oraz ideę chrześcijańskiej miłości i współdziałania dla dobra wspólnego”<sup>49</sup>.

Romolo Murri, główna postać przedwojennego centrowego katolickiego ruchu społeczno-politycznego, bywa nieraz określany jako przedstawiciel myśli bardziej teokratycznej niż demokratycznej, który — nie potrafiąc dostatecznie przejrzeć i określić dziedziny działania Kościoła i państwa — propagował rozwiązania dla obu instytucji niebezpieczne. G. de Rosa uważa z kolei Murriego nie za praktyka, ale kogoś w rodzaju misjonarza „przekonanego o zasadności istnienia tylko jednej partii politycznej, tej, którą [Murri — przyp. P.Ł.] budował wewnątrz Kościoła. A kiedy zdał sobie sprawę, że realizacja takiego programu zależy od wsparcia mas i zaakceptowania standardów i metod działania politycznego i kulturowego, charakterystycznych dla nowoczesnej myśli, zapoczątkował w praktyce herezję modernistyczną we włoskim laikacie”<sup>50</sup>. Za modernistyczne poglądy Murriego spotkała go jako księdza kara najdotkliwsza. Został przez Piusa X wyłączony ze społeczności wiernych. Chociaż na krótko przed śmiercią powrócił na łono Kościoła, to jego kariera polityczna zakończyła się.

## Podsumowanie

Katolicyzm społeczno-polityczny na terenie Włoch, analogicznie do innych krajów, zrodził się i początkowo rozwijał w opozycji do oświeceniowej filozofii oraz zasad roku 1789. Zagadnieniem, wokół którego oscylowała refleksja katolicka, był konflikt ideowy oraz polityczny pomiędzy Kościołem a władzą świecką/państwem, co nabierało szcze-

<sup>48</sup> M.P. Fogarty, *op. cit.*, s. 320.

<sup>49</sup> G. de Rosa, *L'Azione Cattolica*, vol. I, 1953, s. 217–218; cyt. za: M.P. Fogarty, *op. cit.*, s. 321.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

gólnego znaczenia dla włoskich katolików dążących do rozwiązania „kwestii rzymskiej” i związanej z nią aneksji Państwa Kościelnego w 1870 roku. Pomimo powszechnych starań katolików z różnych środowisk politycznych, dodatkowo ograniczanych przez regułę *non expedit*, państwo to zostało reaktywowane dopiero w roku 1929 na mocy traktatów laterańskich w formie Państwa Watykańskiego (wł. *Città del Vaticano*, *Stato della Città del Vaticano*, łac. *Status Civitatis Vaticanæ*). Włoski katolicyzm społeczno-polityczny miał pierwotnie wyraźny charakter tradycjonalistyczny, ultramontański, integrystyczny i monarchiczny, później zaś — w obliczu zagrożenia ze strony socjalizmu i nabrzmiałej „kwestii społecznej” — zaczęły w nim dominować koncepcje socjalne nawiązujące do idei demokracji, sprawiedliwości i równości społecznej, rozwijane przez prekursorów nowoczesnej chadecji. Niemniej trwałymi elementami włoskiego katolicyzmu społeczno-politycznego pozostały idee związane z *risorgimento* (zjednoczenia politycznego Włoch w formie federacji ze szczególnym uwzględnieniem roli papieżstwa, rozbudzonej świadomości narodowej i frenetycznego patriotyzmu), akcentowanie subsydiaryzmu i hierarchiczno-organicznej struktury społeczeństwa oraz walorów ustroju korporacyjnego, jak również konieczności kreacji w Europie chrześcijańskiego ładu międzynarodowego.

## Bibliografia

- Bartolomeo S., *Wykłady z katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2001.
- Binchy D., *Church and State in Fascist Italy*, London 1941.
- Chaberek M., *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009.
- D’Agostino F., Giorello G., *Kościół a polityka*, Kraków 2011.
- Duggan Ch., *Historia Włoch*, Wrocław 2009.
- Einaudi M., Goguel P., *Christian Democracy in Italy and France*, Notre Dame (USA) 1952.
- Fogarty M.P., *Christian Democracy in Western Europe, 1820–1953*, Notre Dame 1957.
- Forster G., *The Contested Public Square: The Crisis of Christianity and Politics*, InterVarsity Press Downers Grove 2008.
- Herr T., *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999.
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1993.
- Jansen T., Van Hecke S., *At Europe’s Service: The Origins and Evolution of the European People’s Party*, Berlin–Heidelberg 2011.
- Kalybas S.N., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, New York 1996.
- Kselman T.A., Buttigieg J.A., *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*, Notre Dame 2003.
- Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Poznań 2011.
- Łyżwa P., *Podstawowe założenia myśli politycznej międzywojennej Włoskiej Partii Ludowej*, Wrocławskie Studia Politologiczne 6/2005.
- Millon-Delsol Ch., *Zasada pomocniczości*, Kraków 1995.
- Misner P., *Social Catholicism in Europe: From the Onset of Industrialization to the First World War*, New York 1991.
- Mott S.Ch., *A Christian Perspective on Political Thought*, New York (OUP USA) 1993.
- Rosmini A., *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Cinisello Balsamo 1997.
- Smith D.M., *Mazzini*, Yale University Press, New Haven 1996.

Stefanowicz J., *Chrześcijańska demokracja*, Warszawa 1963.

Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.

Struzo L., *Church and State*, New York 1962.

Sturzo L., *Italy and Fascism*, New York 1967.

Sturzo L., *Italy and the New World Order*, London b.m. i b.r.

Sturzo L., *Nationalism and Internationalism*, b.m. i b.r.

Walzer M., *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge 1970.

Webster R.A., *Christian Democracy in Italy 1860–1960*, London 1960.

## Catholic social-political thought in Italy before 1919

**Keywords:** political thought, social-political Catholicism, Christian democracy, history of Italy

### Summary

Italian social-political Catholicism in both its ideological and organisational dimensions, as it was in most European countries in the 19th century, originated and initially developed in opposition towards the philosophy of Enlightenment as well as the principles of the year 1789. One of the most important issues for Italian Catholic social-political movement and thought was the “Roman question,” which was the implication of the *Risorgimento* (“Rising Again”). Italian Catholic social-political thought was originally influenced by traditionalists, integrists, ultramontans and monarchists but later — when threatened by socialism and the “social question” — it became much more open to social conceptions combined with the ideas of democracy, social justice and equality, subsidiarity and common good, which were also to be implemented in the international field.