

HENRYK ŚLABEK

POLITYKA I KOŚCIÓŁ W POLSCE 1945—1950 (PRZEGLĄD PROBLEMATYKI)

Artykuł przedstawia szeroko upowszechniane stanowisko Kościoła wobec kluczowych dla społeczeństwa spraw. Życie wewnętrzne organizacji kościelnej, a nawet jej rzeczywista sytuacja w państwie zostały potraktowane jako mniej ważne o tyle, że nie one wpływały najbardziej na kształtowanie społecznych postaw ludności.

Zacznijmy od truizmu: okoliczności, w których przyszło działać Kościołowi rzymsko-katolickiemu, na pewno bardzo zróżnicowane, pod wielu względami nie były też wolne od zaskakujących paradoksów. Obok własnej przeszłości i tradycji, na rzecz hierarchii kościelnej korzystnie wpływało również wiele z tych przedsięwzięć władzy, których zamierzony cel był zgoła odmienny. Do pewnego stopnia obydwie strony nie mogły uniknąć również współpracy, mimo zasadniczo różnego swego rodowodu i dodatkowo dzielących je kompleksów i ideologicznych uprzedzeń¹.

Katolicy uczestniczyli przed wojną w różnych formacjach politycznych a Episkopat Polski jako całość, na ogół unikając samookreślenia się wobec bieżącej polityki, nie chciał identyfikować się z żadną z partii. Niemniej wśród hierarchii dominowały wartości orientacji endeckiej, pojmowanej często „jako alternatywa radykalizmu społecznego, antyklerykalizmu i dążeń do laicyzacji”. Na orientację myślową dużej części świata katolickiego — pisał w 1975 r. Andrzej Micewski — wywierały wpływ właśnie idee obozu narodowego z ich ostrym antylewicowym i antykomunistycznym nastawieniem².

Spod okupacji wychodziło duchowieństwo w stanie bardzo uszczuplonym, ale z otwartym czołem. Co piąty ksiądz utracił życie. Wśród tych, którzy zginęli (ok. 2650 księży), byli też najwyżsi dostojnicy kościoła, m.in. biskup Konstanty Dominik, Michał Kozal, arcybiskup Antoni Nowowiejski, Leon Wetmański, Władysław Góral³. Podobnie było w przypadku internowanych, wśród których znaleźli się, przykładowo, biskupi Włodzimierz Jasiński, Kazimierz Tomczak, Juliusz Bieniek, arcybiskup Romuald Jałbrzykowski czy biskup Marian Fulman. Spadały na duchownych represje z powodu ich patriotycznej postawy. Zachowaniem księży towarzyszyło powszechne, zasłużone uznanie społeczeństwa.

Powojenne przeobrażenia nie przyczyniały Kościołowi tylko powodów do zmartwień. W wyniku zmiany granic i przemieszczeń ludności uformowało się społeczeństwo niemal jednowyznaniowe i mononarodowe. Wpływy katolicyzmu rozszerzały się i umacniały, szczególnie wśród ludności przesiedlanej z terenów wschodnich. Przesiedlającym się grupowo parafianom przewodzili ich proboszczowie, uosabiali bowiem sprawę religii i Polski, a już w każdym razie — mówiąc słowami Stanisława Ossowskiego — ich „małą ojczyznę”. Symbolizowali, znosząc równocześnie podwójne prześladowania, jedność religijnych i narodowych wartości. Te wartości

¹ Zob. J. Zabłocki, *Na polskim skrzyżowaniu dróg*, Warszawa 1972, s. 448.

² A. Micewski, *Przeciwieństwo nie dość znane*, „Tygodnik Powszechny”, 9 II 1975 r.

³ W. Mysłek, *Kierownictwo Kościoła Rzymsko-Katolickiego wobec Polski Ludowej 1944–1969*, Warszawa 1970 (mpis powielony), s. 18. Według Jana Szilinga (*Polityka okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła Katolickiego 1939–1945*, Poznań 1970, s. 275) z rąk hitlerowców zginęło ok. 1800 polskich księży katolickich.

właśnie, szczególnie bliskie ciężko doświadczonym Polakom ze Wschodu, kultywowano również na ziemiach zachodnich. Wysiłkiem własnym, a po części także dzięki współdziałaniu urzędów państwowych, rychło udało się duchowieństwu odbudować na nowych terenach i życie religijne, i własną pozycję⁴.

Relatywnie korzystne usytuowanie Kościoła występowało nie tylko na ziemiach zachodnich, choć uwarunkowania nie były identyczne. Wraz z wywłaszczeniem ziemian i kapitalistów na terytorium i przed wojną polskim przechodziły do historii sprzeczności, które dzieliły ich z podstawową częścią społeczeństwa. Kościół, inaczej niż przed wojną, już nie musiał podejmować prób mediacji, które, nie zadowalając stron, szczególnie często w stosunku do chłopów stawały go w pozycji konfliktowej⁵. W powojennym ustroju narastał, jako główny, front sprzeczności między władzą i społeczeństwem. Do gestii państwa przechodziły decyzje o najżywotniejszym dla obywateli znaczeniu; mogło ono dość dowolnie decydować o jakości życia całych grup ludności i pojedynczych rodzin (zakres swobód, poziom realnych dochodów, rynek dóbr kulturalnych itp.). Odpowiednio roszczenia i niezadowolenie z ich niedopełnienia kierowała ludność pod adresem władzy. Koniec końców podstawowe reformy ekonomiczne, inspirowane i dokonane przez komunistyczne siły w państwie, i dla Kościoła okazywały się korzystne. To samo, choć w innym nieco sensie i innej skali, dałoby się powiedzieć o szerokim kulturalnym awansie warstw plebejskich. W obliczu burzliwego rozwoju oświaty, również niższe duchowieństwo czuło się zobligowane, aby dbać należycie o własny rozwój intelektualny; odstępowano od agresywnego atakowania wyznawców innych przekonań religijnych, od straszenia wiernych piekłem i jego potwornościami, od rzucanych z ambony zwyczajnych wymyślań i polajanek. Korzystnie zmieniła się obraz kościelnej kultury, co szczególnie dawało się zauważyć w wiejskich i małomiasteczkowych parafiach.

Wszak w społecznym otoczeniu Kościoła — jeśli można tak powiedzieć — pojawiały się również zjawiska i fakty, w których mógł on upatrywać pewne zagrożenie dla siebie. Ze spraw ogólniejszych można by wskazać kilka. Nawet po utworzeniu Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej dominacja komunistów była widoczna, a ich pomyślną koniunkturę również na przyszłość zdawały się gwarantować przesunięcia w układzie sił na korzyść ZSRR i skrajnej lewicy europejskiej (popularność w zachodnim świecie, w tym wśród intelektualistów, ZSRR i Armii Czerwonej jako ostoji antyfaszyzmu i postępu, gwałtowny wzrost wpływów partii komunistycznych we Włoszech i Francji itp.). Stawało się coraz bardziej widoczne, że Polska może pozostać w orbicie wpływów komunizmu już ze względu na swe położenie geograficzne. Ale nie tylko. Reakcja polskiej opinii była dla komunistów względnie negatywna. Niemniej podmuchy europejskiej, proplebejskiej reorientacji nie omijały i Polski. Trudno nie zgodzić się z poglądem, iż już w okresie wojny w poglądach społeczeństwa dokonywał się głęboki proces demokratyzacji (również w kręgach podziemia „londyńskiego”). Już te okoliczności nie napawały konserwatystów w Kościele optymizmem na przyszłość, zwłaszcza że nie były one jedyne.

Znamienne i znaczące wydarzenia przyniósł wrzesień 1945 r. Zaczęło się od rządowego wypowiedzenia konkordatu. W podjętej jednogłośnie uchwale, na wniosek ministra administracji publicznej, dra Władysława Kiernika, Rada Ministrów stwierdziła, że konkordat, zawarty pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w 1925 r., przestał obowiązywać wskutek jego naruszeń ze strony Watykanu w okresie okupacji hitlerowskiej. Podnoszono w szczególności,

⁴ Na ziemiach zachodnich przekazano klerowi 2900 kościołów, 350 kaplic, niezbędną liczbę plebanii oraz budynków mieszkalnych i gospodarczych. Państwo subsydiowało odbudowę ok. 1000 zniszczonych obiektów sakralnych. W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej*, [w:] *Polityka wyznaniowa* (red. W. Mysłek, M. Staszewski), Warszawa 1975, s. 259.

⁵ Nasilający się w latach trzydziestych antyklerykalizm młodzieży polskiej, szczególnie chłopskiej, nie był przypadkowy ani odosobniony. Problemy Kościoła i samookreślenia się wobec niego różnych odłamów europejskich społeczeństw są również w Polsce już dość dobrze opracowane. Zob. ks. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983 (IW PAX).

iż w części zachodnich diecezji osadzano Niemców jako ich nowych administratorów, nie pytając o zdanie polskiego rządu na uchodźstwie. Uwzględniono i to, że Watykan nie uznał Rządu Jedności Narodowej i nie utrzymywał z nim stosunków dyplomatycznych. Równocześnie uchwała stwierdzała, że Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej, tak jak dotychczas, niczym nie krępował działania Kościoła katolickiego, podobnie i nadal zapewniać mu będzie pełną swobodę w ramach obowiązujących ustaw⁶.

Tymczasem aktualne były również te przywileje Kościoła, gwarantowane polskim prawem międzywojnia, które dla bezwyznaniowców były szczególnie bardzo uciążliwe. Ci nie mogli tworzyć świeckiego związku rodzinnego, na przeważającej części państwowego terytorium bowiem nie istniało świeckie prawo małżeńskie, a dzieci były faktycznie zmuszane do uczestnictwa w lekcjach religii (bez stopnia z tego przedmiotu uzyskanie świadectwa ukończenia szkoły nie było możliwe). Praktyki religijne narzucano żołierzom czynnej służby wojskowej oraz więźniom w zakładach karnych. Bezwyznaniowcy nie mieli dostępu do wielu stanowisk w administracji państwowej.

Rota przysięgi prezydenta, ministrów, urzędników, policjantów nosiła charakter wyznaniowy. To samo dotyczyło przysięgi sądowej (dla świadków i biegłych). Nieprzypadkowo pierwsze kroki w reformowaniu prawa wyznaniowego szły w kierunku demokratyzacji stosunków panujących w życiu publicznym. Pierwsze dwa akty Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej dotyczyły właśnie spraw religii w szkołach i prawa małżeńskiego.

Z otwarciem roku szkolnego 1945/46 Ministerstwo Oświaty, już pod kierownictwem Czesława Wycecha, postanowiło, że nauka religii będzie przedmiotem nieobowiązkowym dla uczniów, których rodzice złożyli deklarację „iż nie życzą sobie, by ich dzieci pobierały (taką) naukę..., ponieważ nie odpowiada to ich przekonaniom religijnym”. Tym uczniom polecano nie wystawiać ocen z religii⁷. Tym samym, według strony rządowej, słusznie noszono pewną sprzeczność konstytucji marcowej, która gwarantując obywatelom wolność sumienia i wyznania (art. 111), jednocześnie ustanawiała naukę religii jako obowiązkową w szkole państwowej dla wszystkich dzieci (art. 120). Wreszcie 25 września ukazał się dekret, na mocy którego rząd wprowadzał obowiązkowe śluby cywilne dla obywateli i możliwość sądowego rozwiązania małżeństwa.

Wszystkie trzy wspomniane akty mogły prowokować do zaostrzenia (wcześniej dość wyważonego wobec rządu) stanowiska Episkopatu. Wielką polityczną roztropnością nacechowany był pierwszy list pasterski, który — pod nieobecność przebywającego na emigracji kard. Hlonda — wydał 16 lipca 1945 r. ks. arcybiskup Sapieha, metropolita krakowski. Zwracał się on do społeczeństwa z apelem, aby działało ono z głębokim namysłem, by nie poddało się fali emocji i postawom życzeniowym, które tylekroć i tak wiele w przeszłości Polskę kosztowały.

W październiku, rzecz charakterystyczna, Kościół ustami Prymasa Polski, kard. Augusta Hlonda, deklarował swą otwartość na nowoczesność, a nawet ludową formę rządów. Chcemy — głosił kard. Hlond — by Polska była krajem najbardziej postępowym, najkulturalniejszym i przykładamy do tego ręki. Chcemy pracować z poczucia katolickiego nad wprowadzeniem takiego ustroju społecznego, w którym by nie było przywilejów ani krzywd, ani proletariatu, ani bezrobotnych, ani głodujących, ani bezdomnych, i by w polskiej społeczności narodowej, zorganizowanej wedle nakazów sprawiedliwości i miłości bliźniego, każdy obywatel miał możliwość uczciwą pracą zapewnić sobie i rodzinie byt godny człowieka... Państwo polskie ludowe... było odwieczną tęsknotą narodu... Prędzej niż inne narody Polska znajdzie w swym gorącym chrześcijańskim patriotyzmie pogodzenie zdrowej, rewolucyjnej treści czasu z wiarą ludu, pokona sprzeczności, które obca nam filozofia XIX wieku skonstruowała między materią i duchem⁸.

⁶ Zob. S. Piotrowski, *Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską w 1925 r. przestawał obowiązywać jako ustawa krajowa*, „Państwo i Prawo” 1947, nr 12, s. 6—7.

⁷ Z okólnika Min. Oświaty z 15 IX 1945 r. Cytat za: E. Syzdek, *Państwo ludowe i Kościół katolicki*, Warszawa 1965, s. 14.

⁸ Z przemówienia kard. Hlonda, wygłoszonego w październiku na akademii ku czci Chrystusa-Króla i opublikowanego na łamach „Tygodnika Powszechnego” (z 18 XI 1945 r.).

Prymas Hlond, używając retoryki, przed wojną nie do pomyslenia ze względu na swe społecznie radykalne treści, równocześnie zdawał się zapowiadać, iż nie pozostanie bezczynny w obliczu prób ustanawiania porządków sprzecznych z zasadami etyki chrześcijańskiej. Najbliższy czas miał te zapowiedzi bliżej i konkretniej określić.

Aczkolwiek z pewną zwłoką, niemniej Episkopat w orędziu z 17 grudnia 1945 r. ostro potępił dekret o ślubach cywilnych jako — jego zdaniem — właśnie stojący w sprzeczności z nauką Kościoła katolickiego i otwarcie groził konsekwencjami tym wiernym, którzy by zrezygnowali ze ślubu kościelnego⁹. Kościół nie uznał także jako zasadnych ani nowej regulacji spraw religii w szkole, ani wypowiedzenia konkordatu¹⁰.

Dość kateryczne sprzeciwy Kościoła wobec aktów rządowych znajdowały swe wytłumaczenie również w jego ogromnym (tuż po wojnie) autorytecie. Niemniej mogły one stawiać obywateli w obliczu dylematów, jeśli zważyć, że z drugiej strony w spór byli uwikłani ministrowie również bardzo popularnego Polskiego Stronnictwa Ludowego (Cz. Wyczech, W. Kiernik).

Rok 1946 tym się chyba najbardziej od poprzednich różnił, że ujawniał różnicowanie się poglądów wewnątrz samego Kościoła. Wśród duchownych i świeckich działaczy katolickich krystalizowały się różne rodzaje postaw, które można by określić jako integrystyczna, reformatorska i ugodowa. Każda z nich miała swoje apogeum, niemniej obok okresów konfrontacji na ogół one współistniały.

Nieustępliwość, która graniczyła z gotowością do konfrontacji z komunistami, reprezentowała większość dokumentów Episkopatu. Program i determinację przedstawił w dramatycznych słowach wielkopostny list biskupów: „Polska nie może być bezbożna — pisano. Polska nie może zdradzić chrześcijańskiego ducha swych dziejów. Polska nie może być komunistyczna. Polska musi pozostać chrześcijańska”. A dalej słyż przestrogi i zalecenia: „Nie zaprzęgajcie się w jarzmo z niewiernymi. Cóż bowiem za uczestnictwo sprawiedliwości w niesprawiedliwości? Albo co za towarzysstwo światła z ciemnością?”¹¹.

Równocześnie Episkopat nie tał swego poparcia dla Stronnictwa Pracy, a następnie — dla PSL. Siły zdominowane przez komunistów natomiast, jako „wrogów Boga”, potępił i politycznie zwalczał. Bodaj najbardziej wyraziste tego świadectwo stanowiło orędzie Episkopatu, przyjęte na konferencji biskupów z września 1946 r. w związku ze zbliżającymi się wyborami do sejmu.

Po zastrzeżeniu, iż „Kościół nie prowadzi agitacji wyborczej, tylko wskazuje moralne zasady, których wszystkie partie strzec muszą, jeśli chcą pozyskać głosy katolików” — orędzie głosiło: „Katolicy nie mogą należeć do organizacji ani do partii, których zasady są sprzeczne z nauką chrześcijańską, lub których czyny i działania zmierzają w rzeczywistości do podważenia etyki chrześcijańskiej”. Podobne zasady miały obowiązywać katolików-wyborców. Ci również mieli głosować tylko na osoby i programy wyborcze, „które nie sprzeciwiają się katolickiej nauce i moralności”. Nawoływano do wysokiej frekwencji wyborczej, nie jest bowiem „dla nas rzeczą obojętną — podkreślano — kto rządzi państwem — ludzie wierzący, czy też wrogowie Boga”¹². Być może tak kateryczny ton po części tłumaczył się ewentualną inspiracją Watykanu¹³.

Impulsy do nowych ocen i propozycji wychodziły ze środowiska związanego z wydawanym w Krakowie (od marca 1945 r.) „Tygodnikiem Powszechnym”. Pierwszym i ważnym wystąpieniem,

⁹ Orędzie Episkopatu Polski w sprawie małżeńskiej, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 27–28.

¹⁰ Por. Bp S. Wyszyński, *Pius XII a Polska*, „Ateneum Kapłańskie”, t. VI, 1946, s. 30–31.

¹¹ List Episkopatu z marca 1946 r. pt. *O panowaniu ducha Bożego w Polsce*, „Niedziela” 1946, nr 11. Cyt. za: W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej*, s. 252, 256.

¹² Orędzie Episkopatu Polski w sprawie wyborów do Sejmu z 10 września 1946 r. Cyt. za W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej*, s. 253–254.

¹³ Pius XII chwalił orędzie biskupów, pisząc w grudniu 1946 r.: „Czujna sumienność pasterska powodowała wami, gdy w sprawie wyborów politycznych udzieliliście wiernym wskazań przystosowanych do potrzeb chwili”. Cyt. za: W. Mysłek, *Kierownictwo Kościoła Rzymsko-Katolickiego...*, s. 49.

które inaugurowało dyskusję, był głos Jerzego Turowicza, zamieszczony w czerwcowym numerze krakowskiego miesięcznika „Znak”.

Zdaniem Turowicza, który od narodzin „Tygodnika Powszechnego” do dziś pozostaje jego redaktorem naczelnym, powrót do przedwojennych form ustrojowych był nieaktualny. Zamiast negacji, katolicy mieli dążyć do osiągnięcia sprawiedliwości społecznej (*honom commune*), jako rzeczy dla nich nadrzędnej, także metodami pozytywnymi, nie wyłączając organicznikowskiego, cząstkowego współdziałania z władzą. „Współpraca ta tylko — zastrzegając się Turowicz — nigdy nie może być dyktowana jakimiś względami koniunkturalnymi lub taktycznymi i nie może pociągać żadnych odstępstw od wymogów chrześcijańskiej etyki społecznej”. Turowicz równocześnie występował przeciw totalizmowi i anarchii liberalnego indywidualizmu. Dobry ustrój wiązał z demokracją personalistyczną. Państwo — według jego wizji — powinno było kierować „planowo życiem gospodarczym... społeczeństwa oraz tym wszystkim, co do jego sfery działania należy”, a zarazem pozostawić „możliwie największą wolność w dziedzinie kultury, wychowania, a zwłaszcza ponadczasnego powołania osoby ludzkiej”¹⁴.

Jesienią 1946 r. (również na łamach „Znaku”) ukazał się artykuł Stanisława Stomma, artykuł zasadniczy i już swym tytułem prowokujący do dyskusji (*Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików w Polsce*). W rozumieniu Stomma maksymalizm oznaczał nie tyle stawianie przed społecznością katolicką najdalej idących celów, ile wiązanie z istotą katolicyzmu, obok wskazań moralnych, także postulatów społeczno-ustrojowych. Minimalizm natomiast miał się wyrażać w niemieszaniu sfery religii i polityki, wskazań społeczno-moralnych Kościoła i konkretnego ustroju społeczno-politycznego. Autor przekonywał, iż katolicyzm jest przede wszystkim religią, a zasadniczą troską Kościoła pozostaje doskonalenie duszy ludzkiej. Katolicyzm ma wprowadzić także aspekty społeczne, bo człowiek żyje w konkretnym środowisku, lecz nie należy zapominać — podkreślał Stomma — że „jednak w katolicyzmie mają one miejsce drugoplanowe, grają rolę wtórną”. Stomma popierał program minimalny, wyraźnie kompromisowy, bo wydawał mu się on nie tylko słuszny, lecz i bardziej dla wspólnej sprawy bezpieczny. „Jeśli przyjąć — pisał Stomma wprost — że socjalizm będzie się rozrastał w głąb i wszędy, to przyjść wypadnie do wniosku, że z postawą [maksymalistyczną — H.S.]... łączą się poważne niebezpieczeństwa. Chodzi o to, że tendencje społeczne katolików polskich mogą doprowadzić do sprowokowania konfliktu już w najbliższym czasie. Niebezpieczeństwo leży w tym, że konflikt będzie się rozgrywał o zagadnienia bądź co bądź drugorzędne i że przez to wyrazistość jego konturów ideowych zostanie zamazana”¹⁵.

Wypowiedzi Turowicza i Stomma — obok sporadycznego poparcia — na łamach prasy katolickiej spotkały się z zasadniczą krytyką.

Popierając zapewne intencje Stomma, również Kazimierz Studentowicz szukał zbliżenia z marksistami, które, według jego oceny, było możliwe. Nie bagatelizując społeczno-ustrojowego programu katolików, Studentowicz zmierzał wszakże do jego gruntownego zradykalizowania. „Poza nawiasem dyskusji” stawiał on „konieczność upaństwowienia względnie uspołecznienia kluczowych gałęzi życia gospodarczego oraz tzw. planowej gospodarki w sensie likwidacji chaosu, niczym nieograniczonej wolnej konkurencji”. Stając po stronie średniej i drobnej własności prywatnej, opowiadał się równocześnie za zabezpieczeniem się przed rozrostem kapitalizmu. Proponował między innymi, aby państwo realizowało „socjalizację” również dochodów prywatnych, stosując silną progresję podatkową wobec „wszystkich dochodów niezainwestowanych zgodnie z kryteriami użyteczności publicznej, a przekraczających pewien poziom”¹⁶.

Rychło wystąpił też jeden z ówczesnych czołowych ideologów Kościoła ks. Jan Piwowarc. k. Nie pozostawiając wątpliwości kogo ma na myśli, w styczniu 1947 r. ks. Piwowarczyk pisał: „Są

¹⁴ J. Turowicz, *W stronę uspołecznienia*, „Znak”, lipiec 1946, nr 1, s. 86–90.

¹⁵ S. Stomma, *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*, „Znak” 1946 (wrzesień-grudzień), nr 3, s. 262–263. Por. A. Micewski, *Postawy i poglądy*, Warszawa 1970, s. 81–82.

¹⁶ K. Studentowicz, *Radykalizm ruchu chrześcijańsko-społecznego w Polsce*, „Tygodnik Warszawski”, 12 I 1947 r.

katolicy, którzy... powiadają sobie: dogmat zachowam własny, chrześcijański, ale doktrynę społeczną przyjmę taką, jaką niesie chwila. Jest to pomyłka... Kościół ma nie tylko dogmat religijny, ale jeszcze własną doktrynę społeczną... Albo społeczna doktryna Kościoła, albo doktryna obozu rewolucji — są bowiem przeciwstawne”¹⁷.

Lecz spośród polemistów najdalej posunięty integralizm zaprezentował bodajże Józef Marian Świąćcki. Nie wyobrażał on sobie przede wszystkim, aby mogły współżyć — jak pisał — dwa kościoły: Kościół katolicki, oparty na spirytualizmie i kościół materializmu. Obstawiał przy maksymalizmie jako jedynie pożądaną katolicką doktrynę społeczną. Odrzucał potrzebę i możliwości zbliżeń programowych, bo obydwie strony dzieliła sprawa tak fundamentalna, jak „nienaruszalność prawa własności (oczywiście własności pojętej w szerokim, tomistycznym tego słowa znaczeniu, a więc uwzględniającym jej nie tylko indywidualną, ale i społeczną stronę)”¹⁸.

Wypadnie się raczej zgodzić z opinią Andrzeja Micewskiego, iż artykuł Stommy „podważył monopol jednego kierunku, mianowicie tradycyjnej interpretacji katolickiej nauki społecznej, jako systemu ustrojowo-politycznego i potwierdził fakt dyferencjacji społeczno-ideowej nie na marginesach, ale w samym centrum społeczności katolickiej”¹⁹. Tę linię podtrzymał wszakże przede wszystkim „Tygodnik Powszechny”. Natomiast kierunek prezentowany przez oponentów — „maksymalistów” pozostawał charakterystyczny dla oficjalnego katolicyzmu polskiego i większości katolickich środowisk naukowych, był on podstawą nauczania w uczelniach katolickich.

Nie zważając na zarzuty o integralizm, prasa katolicka nie odstępowała od swych tradycyjnych postulatów, w tym i politycznych, również w okresie decydującego umacniania się rządów pod dominacją komunistów. Rzeczywistości politycznej roku 1947 przeciwstawiła własną wizję demokracji z systemem wielopartyjnym, autentyczną opozycją, jawnością i swobodą w życiu publicznym, zagwarantowaniem praw mniejszości politycznej itp. (ks. Jan Piwowarczyk, Stefan Kisielewski, Jerzy Braun). Przeciwstawiano się „rewizjonistycznej” doktrynie gospodarczej K. Studentowicza (ks. J. Piwowarczyk). Nawigując pośrednio do równoległe toczącej się polemiki między socjalistami i komunistami w sprawie humanizmu socjalistycznego, eksponowano wybrane cele ogólne. Naczelnym zadaniem Kościoła miało być szerzenie humanizmu integralnego i walka o „pełnię społeczeństwa” (J. Braun). Dobro jednostki i wartości etyczne stawiano ponad państwo, realizm polityczny czy rację stanu (ks. J. Piwowarczyk). Kościół miał spełniać misję „stałego protestu przeciwko ujarzmianiu jednostki przez zbiorowość” (bp Zygmunt Choromański). Właściwie jedynym styczonym punktem z polityką rządową była obrona granicy na Odrze i Nysie (Dominik Morawski)²⁰.

Po kolejnym zwrocie politycznym w kraju, czyli od połowy 1948 r., kierownictwo Kościoła wchodziło w okres konfrontacji tendencji skrajnych, nacechowanych wojowniczością i prawicowym integralizmem oraz, z drugiej strony, skłonnością do ideologicznej kolaboracji.

Pierwszą postawę, dla Kościoła coraz bardziej kłopotliwą i bezużyteczną, reprezentował Watykan. Pius XII był nieustrasiony. Cenę współistnienia miała stanowić ideowa kapitulacja antagonistów. W encyklice i swoim przemówieniu wigilijnym z grudnia 1947 r. papież oświadczył:

¹⁷ Ks. J. Piwowarczyk, *Wierność wobec Kościoła*, „Tygodnik Powszechny”, 26 I 1947.

¹⁸ J. Świąćcki, *Kwestia zasady czy taktyki?*, „Tygodnik Powszechny”, 20 IV 1947 r.

¹⁹ A. Micewski, *Postawy i poglądy*, s. 83.

²⁰ Zob. ks. J. Piwowarczyk, *Sprawiedliwy ustrój* („Tygodnik Powszechny”, 19 V 1947), *Państwo chrześcijańskie* („Tygodnik Powszechny”, 13 VII 1947), *Racja stanu* („Tygodnik Powszechny”, 21 IX 1947); D. Morawski, *Odra i Nysa granicą pokoju*, „Tygodnik Warszawski”, 27 IV 1947; J. Braun, *Katolicyzm—postęp—reakcja*, „Tygodnik Warszawski”, 11 V 1947; K. Turowski, *Gospodarka planowa w koncepcji katolicko-społecznej*, „Tygodnik Powszechny”, 19 V 1947; S. Kisielewski, *Opozycja, demokracja, rewolucja*, „Tygodnik Warszawski” 29 IX 1947. Bp Z. Choromański, *P.A.X.*, „Tygodnik Warszawski”, 25 XII 1947.

„Za dewizę niech służy słowo Chrystusa: Kto nie jest ze mną, przeciwko mnie jest. Za Chrystusem lub przeciwko niemu”²¹.

Stosunki między Piusem XII i rządem warszawskim nie układały się dobrze. Odmowa uznania rządu przez Watykan i jego dwuznaczne stanowisko w sprawie granicy na Odrze i Nysie wywoływały napięcia, których ofiarą padali katolicy i krajowa hierarchia kościelna.

Do szczególnego zaostreżenia stosunków wiodły dwa najważniejsze, lecz i wysoce nieostojne oświadczenia papieża. W pierwszym, skierowanym w kwietniu 1948 r. do biskupów niemieckich, papież potępił akt wysiedlenia „12 milionów Niemców jako niesprawiedliwy”. „Te błędne cyfry i sformułowania — napisze bardzo życzliwy Kościołowi historyk Peter Raina — wywołały słuszny odruch protestu ze strony społeczeństwa polskiego”. Druga niefortunna reakcja papieża to dekret ogłoszony 13 lipca 1949 r. w „Acta Apostolicae Sedis”. Dekret groził ekskomuniką katolikom, którzy byli równocześnie świadomymi członkami lub sympatykami partii komunistycznych oraz rozpowszechniali propagandę komunistyczną. Dekret miał być przestrożą dla tych, którzy żywili przekonanie, iż można być katolikiem, czy nawet kapłanem, i równocześnie współdziałać z partią komunistyczną. W Polsce dekret lipcowy stwarzał poważne problemy. Niezależnie od wszystkiego — skomentuje rzecz Peter Raina — „Dekret papieski był wielce cynicznym aktem. Ludzie nie zapomnieli postawy papieża wobec systemu nazistowskiego, kiedy to papież nie podjął żadnych kroków zabraniających katolikom niemieckim współpracy z hitleryzmem. Rząd warszawski ostro zareagował w orędzie papieża dekretem o ochronie wolności sumienia i wyznania”²² (z 5 sierpnia 1949 r.).

Na biegunie przeciwnym lokowali się zwolennicy integryzmu lewicowego. W kierunku tej właśnie orientacji, zwłaszcza od połowy 1948 r., zdążyła część katolików świeckich współdziałających z władzą państwową również na płaszczyźnie politycznej.

Od wiosny 1945 r. ukazywał się w Warszawie katolicki tygodnik „Dziś i jutro”. Powiększało się grono współpracowników redakcji, której trzon polityczny tworzyli działacze przedwojennej „Falangi”, a następnie „Konfederacji Narodu” z Bolesławem Piaseckim jako liderem.

Przed wyborami sejmowymi, jesienią 1946 r. władze były gotowe wyrazić zgodę na utworzenie jakiejś partii o charakterze chrześcijańsko-demokratycznym. Po upadku idących w tym kierunku inicjatyw, między innymi wskutek braku zainteresowania dla nich ze strony kardynała Hłonda, w listopadzie 1946 r. Bolesław Bierut zaproponował publicznie zgodne ułożenie stosunków państwa i Kościoła. Wtedy grupa „Dziś i Jutro” wystąpiła z pierwszym publicznym oświadczeniem działaczy katolickich opowiadających się za szukaniem *modus vivendi*; podpisali je: Z. Bednorz, Aleksander Bocheński, Jan Dobraczyński, Jan Frankowski, Władysław J. Grabski, Jerzy Haggmajer, Dominik Krasieński, Konstanty Łubieński, Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Eugeniusz Paukszta, Jerzy Zawieyski i Wojciech Żukrowski. W Sejmie w styczniu 1947 r. znalazło się z rekomendacji „Dziś i Jutro” trzech posłów (Jan Frankowski, Aleksander Bocheński i Witold Bienkowski). A od marca 1947 r. grupa wydawała dziennik „Słowo Powszechne”. Do zespołu późniejszego PAX-u napływała młodzież, której szefem został w 1948 r. Tadeusz Mazowiecki²³.

Od połowy tegoż roku narastała polityczna izolacja grupy Piaseckiego. Stąd m.in. jej opowiadzenie się za ustrojem socjalistycznym w postaci głośnego artykułu Konstantego Łubieńskiego pt. *List otwarty do Pana Juliusza Łady*, a także wypowiedzi prasowych Andrzeja

²¹ *Encyklika Piusa XII Opalissima pax z 18 grudnia 1947 r.*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 1948, nr 2—3. Cyt. za: W. Mysłek, *Polityka wyznaniowa...*, s. 256.

²² P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. I, cz. 2, Londyn 1979, s. 339.

²³ Stowarzyszenie PAX powstało formalnie w 1951 r., ale już 23 lipca 1950 r. „Dziś i Jutro” podpisywało 11-osobowe kolegium, od kilku tygodni formalne kierownictwo grupy: Bolesław Piasecki (przewodniczący), Jerzy Haggmajer (wiceprzewodniczący), Zygmunt Przetakiewicz (red. nac. „Słowa Powszechnego”), Ryszard Reiff — wszyscy weterani z „Falangi” i „Konfederacji Narodu”, a także mniej ważne osoby: Dominik Horodyński, Wojciech Kętrzyński, Janina Kolendo, Mieczysław Kurzyna, Konstanty Łubieński, Andrzej Micewski, Jan Szweykowski. Zob. A. Micewski, *Współzrządzić czy nie klamać...*, Paryż 1978, s. 33.

Kraśnińskiego, Wojciecha Kętrzyńskiego, Tadeusza Mazowieckiego, Andrzeja Micewskiego i Mikołaja Rostworowskiego. Akces ów — wedle sformułowanej *ex post* oceny Andrzeja Micewskiego — oznaczał przyjęcie całej doktryny społeczno-gospodarczej i politycznej marksizmu-leninizmu z zastrzeżeniem przyznawania się do odmiennego światopoglądu filozoficznego i uznawania jej konsekwencji w praktyce moralnej. Zastrzeżenia te wszakże — doda Micewski — były nader iluzoryczne, skoro grupa musiała w praktyce wyrzec się jakiegokolwiek krytyki rzeczywistości społeczno-politycznej okresu stalinowskiego²⁴.

Mimo to w 1948 r. tylko niektórzy z wypowiadających się obawiali się integrizmu lewicowego (T. Mazowiecki, J. Zabłocki)²⁵. Zwrot z końca 1948 r. opierał się na założeniu, iż zasady społeczno-gospodarcze socjalizmu mogą być łączone nie tylko z filozoficznym materializmem, lecz równie dobrze i spirytualizmem chrześcijańskim. Ze zwrotem, obok politycznego bezpieczeństwa, Piasecki wiązał cele maksymalistyczne, jak się miało okazać — nierealne. Chciał on walczyć o równouprawnienie światopoglądów i o przewyżczenie zwycięzcy, czyli o chrystianizację socjalizmu. To hasło, jako brzmiące nazbyt agresywnie nawet na forum wewnętrznym, rychło zarzucono na rzecz lansowania wieloświatopoglądowości ustroju socjalistycznego. Integrizm lewicowy sięgał zenitu. W liście pasterskim z września 1949 r. arcybiskup Stefan Wyszyński nazwał grupę Piaseckiego „katolickimi odszczepieńcami społecznymi”, co nie znaczyło wszakże, że z nią zerwał. Tym razem również on, przy wszystkich odmiennościach i zastrzeżeniach, miał się przychylić coraz bardziej do rozwiązań kompromisowych. Nieprzypadkowo.

Od drugiej połowy 1948 r. obydwie strony stały wobec powodów, które przemawiały za zawarciem porozumienia, a już przynajmniej łagodzeniem konfliktów. Polityczno-ustrojowe losy Polski zdawały się być przesądzone. W obliczu spektakularnego umacniania się światowego komunizmu (wejście ZSRR w posiadanie broni atomowej, powstanie Chińskiej Republiki Ludowej, załamywanie się światowego systemu kolonialnego itp.), ewentualna antykomunistyczna interwencja z zewnątrz wyglądała jeszcze mniej prawdopodobnie. Ten fakt, jak i proklamowanie „ofensywy socjalistycznej” we wszystkich krajach demokracji ludowej, wpływały modyfikująco na społeczne postawy; w mieście, a w każdym razie wśród miejskiej młodzieży i inteligencji, w kierunku korzystnym dla władz, a na wsi — odwrotnie. Nerwowe reakcje papieża i polskiego Episkopatu nie były przypadkowe, natomiast władzę wprost przerażały zakres i formy oporu ludności chłopskiej (wybijanie inwentarza na wieś o kolektywizacji, ściąganie dziesiątek tysięcy osób do miejscowości, w których, poczynając od „cudu lubelskiego” z czerwca 1949 r., miały miejsce tzw. cuda). Ryzykowna konfrontacja nie zdawała się nęcić żadnej ze stron. „Wydaje się — napisze P. Raina — że zarówno Bierutowi, jak i Prymasowi zależało na pokojowym i zgodnym współistnieniu między Kościołem a państwem”²⁶.

W dniu 27 lipca 1949 r. minister administracji publicznej, Władysław Wolski, wręczył bp. Zygmuntowi Choromańskiemu, sekretarzowi Episkopatu, dekret o wolności sumienia i wyznania. Przy tym oświadczył mu, iż rząd chętnie by uregulował wzajemne stosunki. Po pozytywnej reakcji strony kościelnej, rychło powołano Komisję mieszaną w składzie: bp Choromański, bp płocki ks. Tadeusz Zakrzewski i bp łódzki ks. Michał Klepacz, a z ramienia rządu: Władysław Wolski, Edward Ochab i Franciszek Mazur. Prace Komisji trwały osiem miesięcy, poczynając od sierpnia 1949 roku.

Już w pierwszych pięciu miesiącach rozmów dochodziło do gwałtownych zdarzeń. Władze demonstracyjne wkraczały w rozstrzyganie wewnętrznych spraw organizacji kościelnej. Do aktów najbardziej bulwersujących zaliczyć by należało utworzenie instytucji tzw. księży patriotów (wrzesień 1949) i rozprawę z kościelnym „Caritasem” (styczeń 1950). Objawiana przy tym pogarda miała zapewne nie pozostawiać wątpliwości, iż każdy przejaw niezależności, nawet ze strony Kościoła, władza złamie siłą bez żadnych skrępiłów.

²⁴ A. Micewski, *Współrzędzić czy nie klamać...*, s. 35.

²⁵ A. Micewski, *Postawy i poglądy*, s. 87.

²⁶ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. I, cz. 2, s. 364.

Naboru członków do Komisji Księży przy ZBOWiD dokonywano metodami policyjnymi; werbunek „księży patriotów” szantażując ich, prowadzili urzędy bezpieczeństwa. Komisja miała spełniać rolę bicia również w stosunku do grupy „Dziś i Jutro”, powoływana była bez udziału i wbrew stronnikom Piaseckiego.

W trzeciej dekadzie stycznia 1950 r., po staraniach przygotowaniach władz, wybuchła sprawa „Caritasu”. Zdarzenia następowały lawinowo. 23 stycznia władze przeprowadziły rewizję i kontrolę „Caritasu” w całym kraju pod zarzutem sprzeniewierzenia funduszy tej organizacji. Następnego dnia utworzono zarząd przymusowy zrzeszenia „Caritas” w osobach: ks. Antoni Lamparty (jako przewodniczący), poseł Jan Frankowski, Andrzej Micewski, ks. Stanisław Skórski, Wanda Tuczevska, Stanisław Rostworowski, ks. Judwik Zalewski, ks. dr Stanisław Krynicki, Seweryn Dolański, prof. Leon Halban, Paweł Jasienica. Tego samego dnia protestował wobec prezydenta Bieruta prezes „Caritasu” kard. Sapieha. Protest pozostał bez echa. 25 stycznia również w diecezjach ustanawiano przymusowe zarządy, obsadzając je „księżmi patriotami”. W całym kraju organizowano wymierzone w hierarchię kościelną wiece i zebrania. Odbył się też wiec centralny w Warszawie (30 stycznia), któremu przewodniczył ks. Lamparty, z udziałem najwyższych dostojników państwa. Główni mówcy, premier Józef Cyrankiewicz i minister Władysław Wolski, odpowiedzialnością za brak regulacji wzajemnych stosunków obciążali „reakcyjną część hierarchii kościelnej”. Nie przebiegano w słowach atakujących kierownictwo Kościoła.

Kościół kontrargumentował wskazując, że od sierpnia 1949 r. rząd prowadził dolegliwą kontrolę prasy katolickiej, zaostrzył przepisy o zgromadzeniach i stowarzyszeniach, upaństwowił szpitale stanowiące własność Kościoła, zlikwidował szereg szkół katolickich i odsunął od nauczania religii wielu nauczycieli, pozbawiając ich etatów. A więc likwidacja kościelnej instytucji „Caritas” nie była aktem odosobnionym czy przypadkowym. Odpowiadając na zarzuty m.in. Wolskiego, w skierowanym do niego piśmie z 4 lutego 1950 r. bp Choromański konkludował: „Episkopat... od początku zdawał sobie sprawę, że chodzi o ograniczenie Kościoła i pozbawienie go wolności — a wydane dekryty miały wywierać presję na Episkopat i być nieustannym zastraszaniem. Ocena Episkopatu jest słuszna i taktyki postępowania Rządu nie można nazywać szczerą intencją unormowania stosunków między Państwem a Kościołem”²⁷.

W istocie kościelna część Komisji nie godziła się na zaciąganie zobowiązań generalnych wobec władz Polski Ludowej (sama nazwa państwa wywoływała zastrzeżenia). A już zdecydowany opór napotykała w Episkopacie propozycja rządowa, by strona kościelna przyjęła następującą deklarację: „Uznając papieża za miarodajny autorytet Kościoła... w sprawach religii, Episkopat w innych sprawach będzie się kierował racją stanu Polski Ludowej”²⁸. Rządowym warunkom porozumienia najbardziej sprzeciwiali się — według P. Rainy — biskupi z Kielc, Katowic, Białegostoku i Lublina oraz administratorzy apostołscy ze Śląska i Olsztyna. Ich zdaniem rząd zamierzał osiągnąć koncesje od Kościoła, osłabić go wewnątrz i odizolować od papieża²⁹. Jeszcze na przełomie stycznia i lutego nieprzejednane stanowisko obydwu stron zdawało się górować zdecydowanie, a sam Prymas Wyszyński wahał się.

List biskupów polskich do duchowieństwa w sprawie „Caritas” z 30 stycznia 1950 r. kończył się słowami: „Kapłani niech wiedzą, że Episkopat Polski uczynił wiele i nadal gotów jest czynić wszystko, co jest niezbędne do utrzymania wewnętrznego pokoju w Ojczyźnie i należytej współpracy z władzą świecką... Istnieją wszakże pewne granice, których my, biskupi, przekroczyć nie możemy, jeśli chcemy być wierni przykazaniom Boga i Kościoła”³⁰. List ten, w tonie defensywny, lecz wywołujący wrażenie bezpośredniego zagrożenia dla religii i Kościoła, nakazano odczytać z ambon wszystkich kościołów w niedzielę, w dniu 12 lutego 1950 r. Rząd, aby do tego nie

²⁷ Cyt. za: P. Raina, *op.cit.*, s. 355.

²⁸ Oświadczenie rządu, „Trybuna Ludu”, 28 II 1950. Por. A. Micewski, *Współzależność czy niekłać...*, s. 45.

²⁹ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. I, cz. 2, s. 365.

³⁰ *Listy pasterskie Episkopatu...*, s. 96–97.

dopuszczyć, przy użyciu aparatu bezpieczeństwa rozpetał masową akcją szantażu w stosunku do księży. Prymas odwołał odczytanie listu, lecz sam udał się 12 lutego do kościoła Zbawienia w Warszawie i wygłosił swe „posłanie do wiernych”. Nie cofnął się przed odpieraniem rządowych zarzutów jako kłamliwych, protestował przeciwko nadużyciom władz.

Rosło napięcie. Rysowała się groźba zerwania rozmów. Może rzeczywiście również wobec argumentacji Piaseckiego — który, mimo akceptacji socjalizmu, nie utracił kontaktu z Prymasem i bardzo czynnie pośredniczył w pertraktacjach — kardynał Wyszyński przechylił szalę³¹. W komunikacie do wiernych (22 kwietnia 1950 r.) Episkopat informował, iż prace Komisji „prowadzone wśród piętrzących się trudności, wywołanych nie dającymi się usunąć różnicami światopoglądowymi, nie były łatwe. Wymagania toczącego się życia doprowadziły jednak do uzgodnienia najpilniejszych i najdonioślejszych spraw”³².

Episkopat wziął na siebie moralne zobowiązanie, iż będzie kierować się polską racją stanu w sprawach niereligijnych. Miał wzywać wiernych do poszanowania prawa i władzy państwowej oraz do wzmoczonej pracy w dziele gospodarczego umacniania kraju. Przyrzekł przeciwstawić się nadużywaniu uczuć religijnych w celach antypaństwowych. Rząd natomiast potwierdzał uprawnienia Kościoła w wypełnianiu posług religijnych (w obiektach kościelnych i zakonnych, w wojsku, więzieniach i szpitalach) i informacyjno-oświatowych (prasa katolicka, szkoły wyznaniowe), a także w zakresie działalności charytatywnej i dobroczynnej oraz katechizacji.

Kościół przedstawiał zawarcie porozumienia jako precedens w wielorakim tego słowa znaczeniu. Episkopat bezpośrednio i samodzielnie (bez uzgodnień z niechętnym kompromisem Piusem XII i Watykanem) zawarł umowę z rządem komunistycznym. A uczynił to w imię racji narodowych, nie zważając na koszty własne. Właśnie ten aspekt, a nie martyrologiczny, eksponowały znawcy przedmiotu. Nie obawa — podkreślano zgodnie — że ks. Prymas może zostać zaaresztowany skłaniała Episkopat do podpisania porozumienia³³. W duchu pozytywnym, nawet z perspektywy wieloletnich doświadczeń komentowali porozumienie niektórzy najwyżsi dostojnicy Kościoła. Znamienna, choć trudno orzec na ile reprezentatywna była wypowiedź kardynała Bolesława Kominka. Podczas inauguracji roku akademickiego 1964/1965 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ledwo skrywając pewną dumę, mówił on: „Po niedawnym zawarciu porozumienia między rządem węgierskim a Kościołem słyszymy z niektórych stron, jakoby wobec tego faktu osiągnięcia koegzystencji Kościoła i Państwa w Polsce schodziły w tył, poza inne sąsiednie kraje. Nie umniejszając w niczym faktu ułożenia wstępnych stosunków między Stolicą Apostolską a Republiką Węgierską, nie wolno nam zapominać, żeśmy w Polsce uprzedzili układanie się Kościoła z Rządem Państwa Ludowego o dobre czternaście lat. Przyjmijmy, że w tamtym, oficjalnie niczym nie zdezaktualizowanym, porozumieniu z 1950 r. określony jest i status prawny KUL-u w Polsce Ludowej. I że w tamtym układzie zawartych jest wiele spraw pożytecznych dla obu stron, zarówno dla państwa, jak i dla Kościoła. Podkreślić to należy ku chwale obu wysokich partnerów tego paktu... Oba dotychczasowe porozumienia, tak z 1950 r., jak i z 1956, są bezspornym dokumentem dobrej woli przedstawicieli Rządu i Kościoła. Wszystkie pociągnięcia przyszłości będą do tych akcesów wzajemnego zrozumienia wracać”³⁴.

³¹ Pośredniczącej akcji B. Piaseckiego bardzo pozytywne i wielkie znaczenie skłonny był przypisać A. Micewski (*Współrzędzić czy nie kłamać...*, s. 45).

³² *Komunikat Episkopatu Polski do wiernych o porozumieniu zawartym między przedstawiciela-
mi rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski, [w:] Listy pasterskie...*, s. 96—97.

³³ Najpełniej formułował tę tezę A. Micewski. Podobnie twierdzili W. Mysłek, S. Markiewicz, ale i P. Raina, który do publikacji A. Micewskiego bezpośrednio się odwołuje (*Kardynał Wyszyński*, t. I. cz. 2, s. 366).

³⁴ „Słowo Powszechne”, 25 XI 1964. Cyt. za: S. Markiewicz, *Państwo i Kościół w Polsce*, Warszawa 1984, s. 66.