

Protestancka monarchia czy prawno-naturalna republika? Niemiecki katolicyzm polityczny wobec kwestii formy i typu państwa u zarania Republiki Weimarskiej

Protestant Monarchy or Natural-Law Republic? German Political Catholicism with Regard to the Question of Form and Type of State at the Beginning of Weimar Republic

21/2016

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2016.032>

Abstract:

The purpose of this text is the presentation of political discussion between many Catholics around the form of the state (regime) of Germany after World War I and the fall of the Empire of Hohenzollern. Legitimists were supporters of the science of St. Augustine and recognized monarchism as a „dogma” of faith. Christian Democrats (Zentrum) advocates St. Thomas learning and accepted the republic, if will be Christian. We believe that this theological and political discussions must be viewed in the perspective of the position of German Catholicism in the State. Catholics are 1/3 of the population, and the fallen empire was anti-Catholic, because strongly Lutheran (Kulturkampf). German monarchists viewed the question of regime only from the theological and ideological perspective. Christian democracy viewed this question from a political perspective, searching system that will best protect the rights of the Catholic minority.

Słowa kluczowe: Niemcy, monarchia, republika, legitymizm, chrześcijańska demokracja

Keywords: Germany, monarchy, republic, legitimism, Christian democracy

1. Katolicy w II Rzeszy (1871–1918)

Nowoczesne Prusy narodziły się z zasady luteranckiej. Historycy uważają, że to charakterystyczne dla księstw niemieckich w okresie Reformacji procesy konfesjonalizacji państw¹ spowodowały narodziny nowoczesnej państwowości i aparatu administracyjno-wojskowego w dawnej Brandenburgii. Luteranizm był oficjalną doktryną uzasadniającą eman-

¹ Na temat zjawiska konfesjonalizacji w Niemczech zob. np. E.W. Zeeden: *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift”, 1958, nr 185, s. 249–99; B. Moeller: *Deutschland im Zeitalter der Reformation*. Göttingen 1999, s. 115–21.

cypację tutejszego władcy od podległości władzy cesarskiej a zarazem katolickiej. Luter wielokrotnie nauczał i napominał, że żaden lokalny protestancki władca nie może podlegać katolickiemu cesarzowi, gdyż wszelka władza katolicka *ex definitione* jest nieprawowita, nielegalna i powiązana z papieżem, czyli rzymskim *Antychrystem*². *Słynna Luterska doktryna der Obrigkeitstaat* obowiązywała tylko wobec konfesji protestanckiej.

Władcy Prus zawsze samo identyfikowali się jako protestanci oraz kulturowi i polityczni antykatolicy, nawet jeśli w epoce Oświecenia deklarowali sekularyzm i religijną neutralność. W literaturze często przytaczane są słowa Fryderyka Wielkiego, w których należy podkreślić wagę ostatniego zdania:

*Jestem neutralny pomiędzy Rzymem a Genewą (...). Dzięki temu mogę przeciwdziałać nienawiści pomiędzy religiami i nauczać wszystkie umiarkowania. Pracuję, aby je zjednoczyć (...). Staram się o zachowanie przyjaźni z papieżem, aby pozyskać katolików, aby rozumieć, że polityka władcy w stosunku do każdej religii jest jednaka. Tym niemniej zalecam potomnym, aby strzeżli się kleru katolickiego, nawet jeśli mają dowody jego lojalności*³.

W 1870 roku kierowane przez Otto von Bismarcka protestanckie Prusy ogłosiły, że dokonały zjednoczenia Niemiec, ale była to prawda tylko częściowa. W latach 1866–70 Prusy zjednoczyły, a raczej podbiły i zmajoryzowały południowe

katolickie królestwa i księstwa, ale rzeczywiste zjednoczenie nie dokonało się, ponieważ poza tak powstałą II Rzeszą znalazło się ponad 10 milionów Niemców żyjących w Austrii. Jakkolwiek ruchy pangermańskie, tak w samych zjednoczonych Niemczech, jak i w Austrii domagały się zjednoczenia poddanych cesarzy z Berlina i z Wiednia w jedno państwo⁴, to Bismarck rozwiązanie takie zdecydowanie odrzucał. Wbrew obiegowym opiniom nie przyświecała mu idea zjednoczenia Niemiec, lecz powiększenia Prus⁵. Był lojalistą wobec ewangelickiej monarchii Hohenzollernów, uważającym, że lojalnymi poddanymi cesarzy z tej dynastii są i będą wyłącznie niemieccy luteranie.

Otto von Bismarck katolików traktował jako element niepewny, w niesprzyjających okolicznościach wrogi państwu. W granicach Niemiec zjednoczonych w 1870 roku katolicy stanowili już ponad 1/3 ludności (Nadrenia, Bawaria, ziemie polskojęzyczne). Wraz z przyłączeniem niemieckojęzycznej Austrii, liczba ta wrosłaby do nieco ponad 50%. Bismarck obawiał się, że zbudowane przezeń państwo miałyby w swoich granicach więcej potencjalnych katolickich opozycjonistów niż luteranckich poddanych. Dlatego nie chciał powiększać państwa zbyt bardzo na południe i przyłączyć doń Wiednia⁶. Ci katolicy, których już miał w prusko-niemieckich granicach byli przezeń uważani, wraz z socjaldemokra-

4 G. Weil: *Le pangermanisme en Autriche*. Paris 1904, s. 5–7, 102–03, 150–51, 183–85; M. Korinman: *Deutschland über alles*. *Le pangermanisme, 1890–1945*. Paris 1999, s. 87–89, 113–14.

5 J.-D. Gauger: *Nation, Nationbewußtsein und Nationwerdung in der deutschen Geschichte*. [w:] K. Weigelt (red.): *Heimat und Nation. Zur Geschichte und Identität der Deutschen*. Mainz 1984, s. 69; J. Breuilly: *Nationalismus und moderner Staat. Deutschland und Europa*. Köln 1999, s. 75–76, 186–89.

6 G. Weil: *Le pangermanisme en Autriche*, op.cit., s. 124–26

2 M. Lienhard: *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*. Genève 1991, s. 252; J. Simiele: *Lutero y la politica*. „Enfoques”, 2010, nr 1, s. 84–88.

3 Cyt. za: F. Knopper: *L'autorité dynastique au service de la Parole: les testaments politiques des Hohenzollern (1667–1768)*, „Anglophonia”, 2005, nr 17, s. 330 (jest to jeden z listów króla, pisany oryginalnie w j. francuskim).

tami, za „wrogów państwa”⁷. Stąd rozpetana przezeń wielka antyklerykalna i antykatolicka kampania, która przeszła do historii pod mianem *Kulturkampf*⁸. Jej bezpośrednim powodem było przyjęcie przez Sobór Watykański I dogmatu o nieomyślności papieża i jego absolutnym prymacie jurysdykcyjnym. Bismarck uznał tę formułę jako przyjęcie zasady, że Niemcy katolicy mają dwóch suwerenów równocześnie: cesarza i papieża⁹.

Część z antykatolickich ustaw przyjętych w okresie *Kulturkampf* nigdy nie została uchylona (np. ustawa dotycząca procedury zawarcia związku małżeńskiego obowiązuje do dnia dzisiejszego). W okresie cesarstwa Hohenzollernów katolikami gardzono, dyskryminowano ich przy awansie zawodowym, przedstawiano jako obskurantów. W II Rzeszy, aż do 1918 roku, praktycznie byli obywatelami drugiej kategorii¹⁰.

2. Konteksty doktrynalne i polityczne sporu o formę państwa

Niemiecki katolicyzm polityczny w okresie weimarskim tworzą dwa skonfliktowane stronnictwa: monarchiści-legitymiści (szczególnie silni w wykazującej tendencje separatystyczne Bawarii) i chadecy z Partii Zentrum. Przedmiotem ich sporu jest współtworzenie, a następnie współrządzenie przez Partię Zentrum, Republi-

ką Weimarską, czyli formą państwowości zrodzoną w wyniku socjalistycznej rewolucji z listopada 1918 roku, gdy obalono cesarstwo Hohenzollernów, co doprowadziło do zakończenia działań wojennych i upokorzenia dumy Niemiec przy podpisywaniu pokoju wersalskiego (1919).

Gdyby spór monarchistów-legitymistów i republikanów-chadeców miał miejsce w kraju katolickim, takim jak sąsiednia Francja, to bez większego kłopotu zdefiniowalibyśmy go jako konflikt pomiędzy monarchistyczną (autorytarną) prawicą, a demokratycznym katolickim centrum politycznym. Jednak post-Bismarckowskie Niemcy nie były krajem katolickim. Jak wspomnieliśmy wcześniej, katolicy stanowią zaledwie 1/3 ludności, gdy 2/3 to wrodzy im luteranie, bardzo mocno zsekularyzowani, dla których protestantyzm stanowi raczej podstawę kultury i tożsamości, niż żywą wiarę. Na stosunki konfesyjne nakładają się doświadczenia i reminiscencje z niedawnej historii, gdy w ewangelickim cesarstwie katolików traktowano jako obywateli drugiej kategorii lub w ogóle jako wrogów państwa, potencjalne zagrożenie dla jedności Niemiec. W odpowiedzi na politykę *Kulturkampf*, przez kilkadziesiąt lat Niemcy katolicy rzeczywiście stali się opozycją w jakiejś mierze jeśli nie antypaństwową, to z pewnością antysystemową, kształtując swoją tożsamość negatywnie jako stronnictwo antycesar-skie i antypruskie, a pozytywnie jako katolickie i ultramontańskie.

Z tych powodów sporów o monarchię lub republikę w niemieckim katolicyzmie lat 1918–33 nie można oglądać wyłącznie w kategoriach ideologiczno-doktrynalnych, czyli jako stereotypowo pojętego konfliktu katolickiej prawicy z chrześcijańskimi demokratami uznającymi republikę, podobnie jak to było we Francji, gdzie spór toczył się między ka-

7 O. Dann: *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*. München 1996, s. 173.

8 L. Trzeciakowski: *Kulturkampf w zaborze pruskim*. Poznań 1970; G. Kucharczyk: *Kulturkampf. Walka Berlina z katolicyzmem (1846–1918)*. Warszawa 2009, s. 103–22; M. Kopczyński: *Między konserwatyzmem i nacjonalizmem. Myśl polityczna Ottona von Bismarcka*. Toruń 2013, s. 198–280.

9 G. Thils: *Primaute et infallibilit  du Pontife Romain   Vatican I et autres  tudes d’eccl siologie*. Leuven 1989, s. 107.

10 D. Steffen: *Bürgerliche Rechtseinheit und der Politischer Katholizismus*. Paderborn 2008, s. 73–131.

tolickimi monarchistami a zwolennikami Dołączenia (*le Ralliement*) katolików do III Republiki i uznania demokracji jako metody decydowania politycznego¹¹. O ile rzeczywiście we Francji jest to spór o charakterze ideowym, to w Niemczech ma on charakter nie tylko doktrynalny, ale posiada także odrębny kontekst polityczny. To dyskusja o formie ustrojowej nie tylko najlepszej i najbardziej dogodnej dla Niemiec, lecz także najlepszej z punktu widzenia interesów politycznych katolickiej mniejszości, dotąd prześladowanej przez monarchiczne rządy. Niezrozumienie lub niedostrzeżenie kontekstu politycznego prowadzić może do głośnych egzaltacji czy to nad estetyką legitymizmu czy to nad ideologią demokratyczną, czyli do budowy abstrakcyjnych, wykorzenionych od rzeczywistości politycznej ideowych światów doskonałych, bez zrozumienia istoty rzeczy i politycznego kontekstu.

3. Pierwsza reakcja po upadku cesarstwa: x. Heinrich Schrörs (IV 1919)

Dobrym wprowadzeniem do interesującego nas tutaj problemu formy państwa w ówczesnej myśli katolickiej jest broszura x. Heinricha Schrörsa *Katolickie pojęcie państwa (Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat)* opublikowana w kwietniu 1919 roku, czyli już po rewolucji z listopada 1918 roku i abdykacji oraz ucieczki ex-cesarza do Holandii, ale jeszcze przed uchwaleniem nowej konstytucji republikańskiej (11 sierpień 1919). Celem tej małej, ale treściwej książeczki było przedstawienie problemu ustrojowego w świetle nauki Kościoła katolickiego i w istniejącym kontekście politycznym równocześnie.

11 Ph. Prévost: *L'Eglise et le ralliement. Histoire d'une crise 1892-2000*. Paris 2001, s. 107-21.

Heinrich Schrörs przyznaje, że aż do 1918 roku cała niemiecka refleksja polityczna, także katolicka, obracała się wokół cesarza i cesarstwa. I nagle nastąpiła pustka, powstał polityczny chaos, a nawet i istniejący porządek społeczny został zagrożony przez rewolucję, która z politycznej może przeobrazić się w społeczną i własnościową. Duchowny katolicki pisze, że oto spełniły się *podłe* nadzieje socjalistów i wolnomularzy o obaleniu panowania Hohenzollernów. Katolik ten nie jest z obalenia monarchii zadowolony, bowiem przyszłość Niemiec jest dlań niepewna i niejasna. Nie jest jednak także pewny, czy chciałby powrotu cesarskiej „autokracji”¹², pod rządami której katolicy byli prześladowani i marginalizowani.

Postawa ta nie może nas dziwić: do 1918 roku x. Schrörs był monarchistą i niemieckim patriotą (bojącym się samizolacji katolików w społeczeństwie), ale i zajadłym przeciwnikiem *Kulturkampf* z pozycji ultramontańskich równocześnie¹³. Stąd ta niejednoznaczność ocen. Teolog jest monarchistą, ale nie luterańskim. Refleksja o przyszłym ustroju, dowodzi x. Schrörs, musi uwzględniać nie tylko dobro Niemiec, ale przede wszystkim dobro katolików i ich możliwości rozwoju duchowego, zachowania wiary. Dobro konfesyjne jest dlań ważniejsze niż cele nacjonalistyczne¹⁴.

Z lektury samego wstępu do omawianej broszury widać, że problem ustrojowy nie jest rysowany z perspektywy abstrakcyjnych doktryn legitymizmu czy demokratyzmu, lecz z perspektywy poli-

12 H. Schrörs: *Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat*. Freiburg im Breisgau 1919, s. 98.

13 Heinrich Schrörs (1852-1928), *Kirchenhistoriker*, na stronie internetowej *rheinische-geschichte.lvr.de* [04.08.2016].

14 H. Schrörs: *Katholische Staatsauffassung*, op.cit., s. 1-7.

tycznego realizmu. To powoduje możliwość akceptacji rozmaitych form ustrojowych. Schrörs pisze:

Każda konkretna władza państwowa, jakiegokolwiek by nosiła miano, jakby nie była sprawowana, jest od Boga. Władza prezydentów i ministrów w demokratycznej republice tak samo jak monarchów rządzących państwami absolutnymi. Dziedziczna monarchia wywodzi swoje panowanie od Boga, co zawiera formuła ‘z łaski Boga’ (Von Gottes Gnaden). Formuła ta pojawiła się pierwszy raz u króla frankijskiego Pepina i służyła też ostatniemu z Merowingów, póki nie został zdetronizowany. W formułę tę wierzą wszyscy panujący. Ale ta sama formuła stanowi uprawomocnienie dla najbardziej radykalnych form ustroju republikańskiego. Z Objawienia wynika, że formuła o władzy pochodzącej ‘z łaski ludu’ (Von Volkes Gnaden), którą często się dzisiaj postugujemy, musi znaczyć dokładnie to samo. Jeśli znaczy co innego, to jest to pogląd nie tylko fałszywy, ale i niekatolicki¹⁵.

Heinrich Schrörs powołuje się w tym miejscu na scholastyków (Akwinata) i neoscholastyków (R. Bellarmino, F. Suarez), aby wykazać, że „lud jest nosicielem władzy publicznej, przez którego pośrednictwo Bóg ustanawia władzę”¹⁶. Teza monarchistów-legitymistów, jakoby Bóg wskazywał bezpośrednio na ustrój monarchiczny i powoływał do władzy konkretną osobę lub dynastię została przezeń uznana za mającą proveniencję protestancką (teologia polityczna anglikańskiego monarchy Jakuba VI/I)¹⁷.

15 Ibidem, s. 19–20.

16 Ibidem, s. 21.

17 Dyskusji tej nie będziemy tutaj szerzej opisywać, więc odsyłamy do literatury przedmiotu. Na temat nauki neoscholastycznej w tej kwestii zob.

Dlatego katolicki teolog twierdzi, że legitymizm to teza „fałszywa i niekatolicka”¹⁸. Kościół katolicki zawsze uznawał zarówno monarchie, jak i republiki, oceniając ich ideową zawartość, a nie zewnętrzne formy ustrojowe. Nie ma jednego jedyne katolickiego ustroju, na przykład w postaci monarchii. Katolik może wskazać monarchię jako ustrój politycznie najbardziej skuteczny, ale nie jako jedynie prawowity z punktu widzenia teologicznego. W ten sposób konieczność dynastycznego legitymizmu zostaje zanegowana: Niemcy ani nie muszą być monarchią, ani nie musi nimi rządzić dynastia Hohenzollernów.

Nie oznacza to wypowiedzenia się x. Heinricha Schrörsa po stronie republiki. Gdyby to bowiem miała być władza większości niczym nieograniczona – jak mamy to zarysowane w pismach Jeana-Jacquesa Rousseau, gdzie wola suwerennego ludu stoi ponad prawami Boga i natury – to republika taka byłaby tyranią. Jej wyrazicielem byłyby rządy SPD, znaczone spoliacją własności i ateizacją kraju. Katolik może uznać demokrację tylko w tym rozumieniu, że lud jest narzędziem za pomocą którego Bóg powołuje władzę, ale w koncepcji tej suwerenem w kwestiach religijnych i prawno-natu-

A. Couartou: *La Souveraineté Populaire chez Francisco Suarez*. Bordeaux 1974; I. Gómez Robledo: *El origen del poder político según Francisco Suárez*. Mexico 1998, s. 59–194; H. Höpfl: *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*. New York 2004, s. 192–208. Augustyńskie poglądy Jakuba VI/I przedstawiają min. F. Oakley: *Jacobean Political Theology: the Absolute and Ordinary Powers of the King*, “Journal of the History of Ideas”, 1968, nr 29, s. 323–46; J. Fuego Alvarez: *La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político*, “Revista de Estudios Políticos”, 1968, nr 157, s. 5–30; B. Bourdin: *La genèse théologico-politique de l’Etat moderne: la controverse de Jacques Ier d’Angleterre avec le cardinal Bellarmin*. Paris 2004, s. 53–108, 135–76.

18 H. Schrörs: *Katholische Staatsauffassung*, op.cit., s. 22–23.

ralnych jest Stwórcą. Tymczasem z umowy społecznej – pojętej na sposób wspomnianego Rousseau, ale także Thomasa Hobbesa i Emmanuela Sieyès – wyłania się lud autentycznie suwerenny, którego nie ogranicza Boże ustawodawstwo. To tyrania ludzkiej większości:

Suwerenność ludu jest otwarcie sprzeczna z chrześcijańskim pojęciem państwa. Tak pojętej konstytucji żaden katolik swoim głosem poprzeć nie może, ani przyjąć takiej konstytucji wierności, bowiem skończy się to tak, jak skończyło się we Francji (mowa o Rewolucji Francuskiej – A.W.)¹⁹.

Pisząc swoją broszurę x. Heinrich Schrörs znał już projekt art. 2 konstytucji weimarskiej, gdzie mowa była, że w przyszłych republikańskich Niemczech wszelka władza będzie pochodzić od ludu. Czy katolik może taką konstytucję poprzeć? Teolog rozkłada ręce, ponieważ parlamentarzyści nie ustalili jeszcze czy będzie to znaczyło (jak chce SPD), że lud jest „właścicielem” państwa (*der Inhaber*) czy też – jak domagają się tego katolicy – będzie tylko „nosicielem” (*der Träger*) suwerenności należącej do Boga²⁰. Schrörs nie ukrywa swojego przerażenia przed możliwym zwycięstwem interpretacji SPD:

Celem socjaldemokracji jest, aby cały lud był ‘źródłem’ i ‘istotą’, aby był właścicielem całej władzy państwowej, której organy państwowe byłyby tylko wyrazicielem. Byłaby to czysta forma suwerenności ludu. (...) Suwerenność ludu jest czystym zaprzeczeniem suwerenności Boga²¹.

19 Ibidem, s. 32.

20 Ibidem, s. 33.

21 Ibidem, s. 33, 37.

Trudno uznać poglądy x. Schrörsa za całkiem demokratyczne (we współczesnym, roussoidalnym rozumieniu tego terminu), ponieważ odmawia większości uprawnień do decydowania o takich kwestiach jak: 1/ zniesienie lub redystrybucja własności prywatnej; 2/ katolickie szkolnictwo dla katolickich dzieci; 3/ katolicki charakter rodziny oraz małżeństwa (negacja ślubów i rozwodów cywilnych)²². Demokracja, aby być prawowita, musi mieć ograniczone prerogatywy.

Omówiliśmy tezy x. Heinricha Schrörsa, ponieważ wyłania się z nich trudność opowiedzenia się niemieckiego katolicyzmu politycznego za lub przeciwko monarchii, jak i za lub przeciwko republice. Jeśli katolik jest monarchistą, to równocześnie rozumie, że restauracja władzy Hohenzollernów oznacza zepchnięcie go do statusu obywatela drugiej kategorii. Jeśli jest republikaninem, to zdaje sobie sprawę z mniejszościowego charakteru swojej konfesji i stanu chrześcijaństwa w Niemczech jako takiego, w związku z czym oddanie władzy w ręce mechanicznej większości może skończyć się tyranią teje większości, która nie uszanuje ani prawa Boga, ani natury. Restauracja cesarstwa to pewna recydywa politycznego luteranizmu, gdy budowa republiki grozi socjalistycznym ateizmem. Nie ma rozwiązań dobrych. Są tylko mniej lub bardziej złe²³.

4. Forma państwa i jej uzasadnienie w teorii legitymizmu

Legitymiści, pośród których wymienić należy takie postaci jak kard. Michael von

22 Ibidem, s. 48–49, 52–59, 81–82.

23 Dodajmy, że x. H. Schrörs, po kilku latach wahań, ostatecznie opowiedział się za protestancką monarchią i pod koniec życia wstąpił do prusko-monarchistycznej DNVP (*Heinrich Schrörs (1852–1928)*, op.cit.).

Faulhaber²⁴ i x. Franz Kiefl, w epoce weimarskiej politycznie stanowili margines polityczny. Istotą legitymizmu jest uznanie, że władza monarsza, szczególnie zaś określonej dynastii pochodzi wprost od Boga, a więc żaden człowiek i żadna większość nie ma prawa ani zmienić ustroju na republikański, ani wymienić panującej dynastii na inną, jeśli nie zakończy bezpotomnie swojego żywota ostatni z jej przedstawicieli. Prawo do rządzenia uznawane jest za rodzaj specyficznej łaski dawanej niektórym rodzinom przez Boga. Nie ulega ono zawieszeniu nawet w przypadku, gdyby monarcha okazał się tyranem, gdyż tylko Bóg ma prawo ukarać swojego ziemskiego namiestnika za złe i okrutne rządy. Prawo do prawowitego buntu nie istnieje²⁵.

Wedle legitymistów, prawo dynastii do rządzenia nie ulega przedawnieniu z powodu długiego czasu sprawowania władzy przez dynastię uzurpatorów. Uzurpacja władzy stać się może legalna jedynie po bezpotomnej śmierci ostatniego potomka prawowitego rodu. Dlatego, dowodzi x. Franz Kiefl, monarchowie angielscy, którzy objęli władzę w wyniku Rewolucji Chwalebnej (1688) stali się prawowitymi władcami dopiero po śmierci ostatniego Stuarta (1806)²⁶.

Legitymistyczny język religijny i polityczny nie znajdował szerszego poparcia społecznego, nie tylko dlatego, że był dogłębnie reakcyjny politycznie (monarchistyczny). Przede wszystkim opisywał

świat w narracji archaicznej: jako sakralny, tak jak gdyby przez nowożytną Europę nie przetoczyły się Oświecenie, rewolucje i liberalizm, tak jak gdyby nie nastąpiło jej *odczarowanie* opisane przez Maxa Webera. Zilustrujmy to przykładem kard. Faulhabera, który głosił, że rewolucja z listopada 1918 roku była powtórzeniem zbrodni Kaina na Abla. Język taki w okresie międzywojennym na nikim nie mógł już wywrzeć wrażenia. Teatralność legitymizmu kard. Faulhabera można pokazać na przykładzie wydarzenia z 1925 roku, gdy tenże książę Kościoła odmówił spotkania się z prezydentem republiki Friedrichem Ebertem, jako republikańską, czyli z gruntu nieprawowitą głową państwa²⁷.

Doktryna legitymistyczna szczegółowo została rozpisana przez wspomnianego wcześniej x. Franza Kiefla w rozprawie *Filozofia prawa Kościoła katolickiego i kwestia prawomocności monarchii dziedzicznej* (*Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in Erbmonarchie*, 1928). Dzieło to ukazuje kompletne niezrozumienie świata współczesnego przez tego duchownego. Nie jest to w żadnym razie nasze pejoratywna ocena, ponieważ autor rozprawy wprost sam to przyznaje, wskazując na sakralny charakter legitymizmu i jego nieprzystawalność do świata nowoczesnego:

Wewnętrzny elementem życia legitymizmu jest wielka idea etyczna o niezmienności praw, idea mogąca powstać tylko na fundamencie chrześcijańskim, bowiem pogański ideał państwa był oparty na przemocy. Dlatego upadek zasady legitymizmu w nowoczesnym prawie państwo-

24 Jako ciekawostkę dopowiedzmy, że kard. M. von Faulhaber wyświęcił na księdza J. Ratzingera (1951).

25 F.X. Kiefl: *Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in Erbmonarchie*. Regensburg 1928, s. 62, 106–08. Na temat teorii legitymizmu jako takiego zob. J. Bartzel: *Legitymizm. Historia i terażniejszość*. Wrocław 2009.

26 F.X. Kiefl: *Die Staatsphilosophie der katholischen...*, s. 146–48.

27 M. Dahlheimer: *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1886–1936*. Paderborn 1998, s. 37.

wym oznacza upadek chrześcijańskiej idei państwa. Upadku tego nie można określić inaczej jak tylko jako **owoc naukowej wizji życia** (podkr. – A.W.)²⁸.

Konsekwentnie, x. Kiefl przeciwstawia legitymistyczny „niebiański porządek”, pochodzący „ze świętej woli Boga”, ład „w rozumieniu chrześcijańskim, gdzie państwo, prawo i społeczeństwo pochodzą od Boga” i „biblijną ideę państwa”²⁹, ateistycznej zasadzie suwerenności ludu, wyrosłej z doktryny powszechnego kapłaństwa Martina Lutera i Jeana Calvina oraz z filozofii Oświecenia (J.J. Rousseau), która doprowadziła do katastrof w postaci Rewolucji Angielskiej (XVII w.) Rewolucji Francuskiej (1789)³⁰ i sowieckiej (1917).

Sakralność języka powoduje, że x. Kiefl nie jest zdolny zmierzyć się z rzeczywistymi problemami i stawić czoła współczesnym mu wyzwaniom. W całej rozprawie, liczącej blisko 300 stron, nie znajdujemy ani jednego argumentu utylitarnego wskazującego na wyższość monarchii wobec republiki. Franz Kiefl czyni to całkowicie świadomie³¹. Rojalizm uzasadniany jest przezeń wyłącznie argumentami teologicznymi (w rzeczywistości sakralnymi) i odwołuje się jedynie do szczególnego (fideistycznego) rozumienia katolickiego tradycjonalizmu. Kto nie przyjmuje tej narracji, ten nie znajdzie tutaj żadnego merytorycznego argumentu na korzyść dziedzicznej monarchii. Zamiast rzeczowej argumentacji mamy tutaj tylko wielki wybór cytatów z Ojców i Doktorów Kościoła oraz z pism Grzegorza XVI, Piusa IX i Leona XIII.

Jak wspomnieliśmy powyżej, x. Kiefl odwołuje się jedynie do jednej ze szkół

w ramach teologii katolickiej. To tradycja zaczerpnięta od św. Augustyna i augustynistów, czyli tradycja fideistyczna. Franz Kiefl nakazuje czytelnikom przyjąć za prawdę wiarę twierdzenie – jako „prawdę Objawienia bez wyjątku potwierdzoną przez Ojców Kościoła”³² – że monarchia dziedziczna jest jedyną prawną formą władzy. Pogląd ten sytuuje go w opozycji do scholastyki i neoscholastyki, szczególnie do nauki jezuickiej (R. Bellarmin, F. Suarez), uznającej wielość prawowitych ustrojów politycznych, o ile państwo ma charakter katolicki³³.

Kieflowy fideizm uniemożliwia mu podniesienie za monarchią argumentów utylitarnych, gdyż ustrój polityczny jest dlań tylko i wyłącznie kwestią chrześcijańskiego dogmatu wiary, a nie praktycznego i politycznego rozumu. Dlatego tenże legitymista nie może podnieść atrakcyjnego intelektualnie argumentu, że katolickie monarchie lepiej przestrzegają prawa natury niż republiki, w których po każdych wyborach zmienia się większość rządząca, a wskutek tego często i światopogląd rządzących. Jako fideista, x. Kiefl wydaje się nie uznawać bowiem w ogóle prawa natury, twierdząc, że w świecie politycznym i społecznym jest tylko jedna stała zasada: Bóg ustanowił ustrój monarchiczny i wskazał bezpośrednio rządzącego, tak jak to opisuje to nam Literatura biblijna, gdy Jahweh własnoręcznie wybrał na królów Dawida i Saula³⁴. Monarchia dziedziczna miała być jedynym prawem politycznym objawionym przez Boga.

32 Ibidem, s. 87.

33 F.X. Kiefl problem ten rozważa z różnych stron, ale nie umie przekonująco powiązać tej idei z własnymi koncepcjami tak, aby dowieść, że jego nauka jest zgodna z Tradycją katolicką (ibidem, s. 18–20, 64–75).

34 Ibidem, s. 190.

28 F.X. Kiefl: *Die Staatsphilosophie der katholischen...*, s. 151.

29 Ibidem, s. 62–63, 153.

30 Ibidem, s. 95–109, 158–88.

31 Ibidem, s. 124–25.

Gdy nie istnieje prawo natury w rozumieniu tomistycznym, to jedyną stałą chrześcijańską zasadą polityczną jest, dla x. Kiefla, objawione Prawo Boga głoszące, że „legitymowalny monarcha ma siłę prawa natury i Bożego prawa do panowania”³⁵. Lud nie może być nosicielem prawa natury – jak przekonywał nas x. Heinrich Schrörs – i urzeczywistniać go za pomocą form demokratycznych, gdyż ono w ogóle nie istnieje. Dlatego każda forma republikańska prowadzi do wszechmocy ludu, dlatego władza przez lud obierana jest nieograniczona, dokładnie tak jak to w swoich pismach przedstawiają Rousseau i Hobbes. Ewentualne prawo natury można także rozumieć jako nowożytną koncepcję uprawnień naturalnych (np. prawa człowieka)³⁶, czyli w nienawistnym x. Kieflowi rozumieniu liberalnym i indywidualistycznym.

Fideistyczne usposobienie powoduje niemożność zrozumienia procesów społecznych, także istoty rewolucji z listopada 1918 roku. Franz Kiefl widzi w niej jedynie skutek spisku żydowskich marksistów i wolnomularzy, mający na celu budowę świata bez Boga i legitymistycznej władzy³⁷. W świecie istnieje więc absolutna opozycja dwóch zasad: wiary (legitymizm i Kościół) *versus* rozum i nauka (nielegitymistyczna monarchia, republika i socjalizm).

Poza całkowitym niezrozumieniem skomplikowanej problematyki współczesnego mu świata x. Franz Kiefl uwikłał się także w rozmaite wewnętrzne sprzeczności, co uczyniło jego system głęboko nielogicznym (w czym fideista nie widzi problemu, ponieważ neguje wartość logiki i rozumu ludzkiego):

1/ Nauczanie Leona XIII. Najpoważniejszym problemem był fakt, że legitymizm, odwołując się do fideistycznej i sakralnej religijności, twierdząc, iż monarchia dziedziczna jest dogmatem wiary w nauczaniu kościelnym, napotykał tutaj sprzeciw w postaci nauczania niedawno zmarłego Leona XIII. Papież ten nie tylko uznawał, w ślad za scholastykami, równorzędność monarchii, arystokracji i demokracji, to w dodatku we Francji nakazał katolikom wycofanie się z postulatów monarchicznych i akceptację III Republiki (*le Ralliement*). Franz Kiefl intelektualnie nie radzi sobie z tym problemem, w różnych partiach swojej rozprawy dając sprzeczne odpowiedzi na problemy stwarzane przez naukę Leona XIII: a/ papież był monarchistą i odrzucał rządy ludowe, ale został źle odczytany przez chrześcijańskich demokratów z Partii Zentrum³⁸; b/ był monarchistą, ale po bezdziejnej śmierci hr. Chamborda (1883), gdy zabrakło prawowitego pretendenta, suwerenność we Francji wróciła do ludu i ten może wybrać inną formę ustrojową (republika)³⁹; c/ papież najzwyczajnie w świecie „zblądził” (*mißbrauch*)⁴⁰ w swoich ocenach politycznych, co nie stanowi dla katolika problemu, gdyż Biskup Rzymu nieomylny jest tylko w kwestiach wiary i moralności (konstytucje Soboru Watykańskiego I, 1870)⁴¹.

Gdyby x. Franz Kiefl trzymał się jednej interpretacji tłumacząc pro-republikańskie i antylegitymistyczne nauczanie Leona XIII, to można by się z nim zgodzić lub nie, ale gdy raz po raz zmienia swoje stanowisko, w dodatku na kartach tej samej książki, to świadczy to o intelektualnej porażce w konfrontacji z tym problemem, co dowodzi nam nieumiejęt-

35 Ibidem, s. 201.

36 Ibidem, s. 201.

37 Ibidem, s. 9–16, 32–35, 38.

38 Ibidem, s. 25, 48, 64–65, 90, 104–05.

39 Ibidem, s. 48, 115–20.

40 Ibidem, s. 46.

41 Ibidem, s. 48.

ności pogodzenia jego wizji katolickiego legitymizmu z Magisterium Kościoła.

2/ Interpretacja zadawnienia (*die Verjährung*). W historii teologii fideizm zwykle łączy się z uznaniem Boskiego wolicjonalizmu, czyli z prawem Boga do zmiany natury rzeczywistości jednym *Fiat*⁴². Dlatego zupełnie niezrozumiałe jest dlaczego x. Kiefl ogranicza wszechmoc Boga twierdząc, że Stwórca – za pomocą historii i zadawnienia – pokazuje swoją wolę, że jedynym prawowitym ustrojem jest monarchia? Dlaczego rewolucje proklamujące republiki nie mogą wybuchnąć z woli Bożej? Dlaczego republiki istniejące od stuleci, czyli zadawnione, także nie mogą istnieć z Jego woli? Legitymista tego problemu nawet nie rozważa, apriorycznie przyjmując fideistycznie uwarunkowany pogląd, że prawomocność jedynie monarchii dziedzicznej stanowi dogmat wiary. Pogląd odmienny to dlań „owoc herezji”, a sama forma republikańska to „ateizm polityczny”⁴³.

3/ Protestanckie II cesarstwo. Politycznym problemem katolickich legitymistów był fakt, że jako monarchiści uznawali nadal panowanie Hohenzollernów i samemu będąc katolikami głosili restaurację cesarstwa protestanckiego, Kościołowi wrogiemu, o czym świadczyła niedawna polityka *Kulturkampf*. Franz Kiefl uznaje wprawdzie akt abdykacji Wilhelma II (1918), ale tylko jako czyn jednej osoby, który nie pociąga skutków prawnych natury dynastycznej. Wilhelm II zrzekł się prawa do panowania, ale jego potomkowie już nie i to oni są prawowitymi cesarzami⁴⁴. Program ten, gdyby zo-

stał zrealizowany, byłby dla niemieckiego katolicyzmu politycznego dosłownie samobójczy.

4/ Problem jedności Niemiec. Próbując wybrnąć ze wskazanego powyżej problemu nr 3, legitymiści pośrednio odrzucali zjednoczenie Niemiec. Faktycznie głosili przebudowę państwa w luźną federację kilkudziesięciu księstw, na czele których ponownie stanąć mieli pozbawieni w 1918 roku tronów lokalni monarchowie, z których część była katolikami. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że cała rozprawa x. Kiefla służyła wyłącznie sprawie restauracji panowania katolickich Wittelsbachów w Bawarii⁴⁵. Część legitymistów, szczególnie skupionych w Bayerische Volkspartei, właściwie prawie jawnie nie akceptowała zjednoczenia Niemiec przez ewangelickie Prusy, preferując lojalność konfesyjną i myśląc o niezależności politycznej katolickich landów⁴⁶. Jak pogodzić lokalny legitymizm z niemieckim patriotyzmem? Tego się nie dowiadujemy.

Podsumowując nasze rozważania musimy stwierdzić, że niemieccy legitymiści u zarania państwowości weimarskiej nie znajdowali odpowiedzi na problemy współczesnego świata, ograniczając się do jego potępień w języku teologii augustyńskiej i specyficznie pojętej mistyki politycznej. W podtytule niniejszego tekstu zobowiązaliśmy się przedstawić zarówno dyskusję o formach państwa (monarcha *versus* republika), lecz także o typach państw (autorytarne, liberalne, autorytarne). O ile w kwestii formy państwa legitymiści pisali wiele, o tyle na temat typu państwa nie mieli niczego do powiedzenia. Nie interesowały

42 M. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris 1968, s. 213; J.P. Beckmann: *Wilhelm von Ockham*. München 1995, s. 36–40.

43 F.X. Kiefl: *Die Staatsphilosophie der katholischen...*, s. 19, 44.

44 Ibidem, s. 148–51.

45 Ibidem, s. 51–53, 125, 257–66.

46 M. Conway: *Catholic Politics in Europe, 1918–1945*. London 1997, s. 35. O tym rozłamie szerzej zob. R. Morsey: *Die Deutsche Zentrumspartei, 1917–1923*. Düsseldorf 1966, s. 280–85.

ich ani wolności obywatelskie, ani relacje państwa z obywatelami, ani kwestie własnościowe i społeczne. Dlatego, powtórzmy raz jeszcze, badaczowi patrzącemu na problem z perspektywy stu lat wydaje się, że nie wchodzili z nowoczesnym światem w żaden dialog, nie rozumieli go i rozumieć wcale nie chcieli. Ich świat był sakralny, a nie racjonalny i polityczny.

5. Partia Zentrum i problem formy państwa

Jakkolwiek Partia Zentrum też była partią katolicką, to miała charakter republikański, w odróżnieniu od legitymistów nie uważając, aby idea pochodzenia władzy od narodu *ex definitione* była tożsama z negacją jakiegokolwiek dogmatu wiary i z *politycznym ateizmem*⁴⁷. *Człowiek myśliciel partii x. Peter Tischleder pisze, że z Listu do Rzymian św. Pawła wynika konieczność posłuszeństwa każdej władzy ustanowionej i „nie wynika zeń bezpośrednio pochodzenie władzy od Boga, ani konkretna forma ustroju, ani wskazanie, że winna ją sprawować jedna osoba”*⁴⁸. Za św. Tomaszem z Akwinu katolicy polityczni uznawali za prawowite i potencjalnie sprawiedliwe 3 ustroje: monarchię, arystokrację i demokrację⁴⁹. Niemcy w 1918 roku odrzucili monarchię i mieli prawo ustanowić sobie republikę.

Royalizm legitymistów był dla ogółu katolików trudny do zaakceptowania, ponieważ w zdecydowanej większości nie byli dość reakcyjni politycznie i nie myśleli w sposób teologiczno-sakralny o kwestii dynastycznego legitymizmu.

47 O polemice Zentrum-legitymiści w tej kwestii zob. R. Morsey: *Die Deutsche Zentrumspartei*, op.cit., s. 236–42.

48 P. Tischleder: *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*. Frankfurt 1927, s. 47.

49 O. Schilling: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*. München 1930, s. 113–28.

Co więcej, katolicy polityczni w restauracji raz upadłej monarchii widzieli formę rewolucji, mającej na celu zniszczenie nowego ustroju⁵⁰. Restauracja rządów wilhelmińskich wydawała się im próbą cofnięcia Niemiec pod władzę pruskich junkrów. Słowem, w postulacie tym widzieli powrót do epoki autorytarnej i do panowania politycznego dawnej pruskiej klasy post-feudalnej⁵¹. Peter Tischleder pisze wprost, że restauracja monarchii oznaczałaby odbudowę Bismarckowskiego II cesarstwa, pełnego fobii w stosunku do katolicyzmu, odpowiedzialnego za *Kulturkampf*⁵². Restauracja oznaczałaby odbudowę prusko-ewangelickiej dominacji.

Jeśli zsumujemy czynniki ideologiczne i polityczne wpływające na poglądy działaczy Partii Zentrum, to nie będzie nas dziwić, że wedle badań ankietowych przeprowadzonych pośród jej aktywistów w 1925 roku zdecydowani monarchiści stanowili tylko 10% pytanym, gdy zadeklarowani republikanie aż 60% członków (pozostałe 30% pytanym nie wyraziło jednoznacznej preferencji)⁵³. Czując dominujące nastroje w partii już trzy lata wcześniej kanclerz Joseph Wirth (pochodzący z lewicowej frakcji partii) definiuje to stronnictwo jednoznacznie jako „partię konstytucyjną”⁵⁴, czyli republikańską. Przyjęty także w 1922 roku program partii stoi na gruncie uznania doktryny suwerenności narodu⁵⁵.

50 P. Tischleder: *Staatsgewalt und katholisches...*, s. 73–75.

51 Ibidem, s. 71–72, 97.

52 Ibidem, s. 72–74.

53 M. Dahlheimer: *Carl Schmitt...*, s. 39.

54 Cyt. za: ibidem, s. 40. Szerzej o problemie zob. R. Morsey: *Die Deutsche Zentrumspartei*, op.cit., s. 386–92.

55 *Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei vom 16. Januar 1922*. [w:] W. Mommsen (red.): *Deutsche Parteiprogramme*. München 1960, s. 487. Ideę tę potwierdza w 5 lat później program *Nationalpolitisches und Sozialpolitisches Manifest der*

W czasie rewolucji w listopadzie 1918 roku przywódcy Partii Zentrum nie wyrażali dla republiki zachwyty, widząc w niej „rewolucyjny charakter partyjny”⁵⁶. Ostatecznie jednak udzielili poparcia postulatowi republikańskiemu⁵⁷, zastrzegając, że republika odrzuci liberalne koncepcje etatystycznego laicyzmu, uzna równość wszystkich obywateli wobec prawa i uprawnienie ich udziału w życiu politycznym bez względu na wyznanie (czyli równouprawni katolików) oraz zapewni chrześcijański charakter szkolnictwu⁵⁸. Katolicy filozofowie polityczni związani z Zentrum, głównie duchowni, domagali się od powstającej Republiki Weimarskiej poszanowania scholastycznie pojętego prawa natury i zatrzymania groźby bolszewizmu⁵⁹.

W sumie Partia Zentrum była partią politycznie dosyć umiarkowaną, republikańską, tradycyjnie opozycyjną wobec pruskiej, konserwatywnej i monarchistycznej prawicy, chętnie współpracującą z SPD w obronie republiki i demokracji (np. w czasie Puczu Kappa w marcu 1920 r.)⁶⁰. Manfred Dahlheimer postawę tę uważa za klasyczną dla kręgów politycznych zwanych wtenczas mianem „republikanów z rozumu” (*die Vernunftrepublikaner*)⁶¹. Trudno się z jego oceną nie zgodzić. Zentrum to partia republikańska, ponieważ skupiająca kombatantów

konfesyjno-politycznej walki z II cesarstwem i jego antykatolicką fobią epoki Bismarcka. To partia walcząca o republikę jeśli nie katolicką (postulat zgoła niemożliwy z powodów demograficznych), to przynajmniej chrześcijańską, szanującą katolików.

W interesującym nas okresie Carl Schmitt – związany wtenczas z Zentrum – pisał, że katolik-republikanin to ktoś, kto popiera demokrację, ale nie może uznać relatywizmu charakterystycznego dla systemu politycznego, światopoglądowego i aksjologicznego charakterystycznego dla liberalizmu⁶². To bardzo trafna charakterystyka Zentrum. Partia ta skupia tych niemieckich katolików, którzy popierają koncepcję Leona XIII akceptacji demokracji i republiki, o ile system ludowładczy nie będzie miał charakteru przeciwnego katolicko pojętemu prawu natury⁶³.

Manfred Dahlheimer ma rację pisząc, że propagowana w tym środowisku teoria nauki o państwie stanowiła „secesję katolickiej myśli państwowej od całości prawa publicznego, szczególnie zaś jej niemieckiej wersji”⁶⁴. Partia Zentrum cywilizacyjnie zdecydowanie była bliżej związana z tradycją łacińską i rzymską niż z niemieckim bizantyzmem, rozdzielającym prawo i politykę od moralności i etyki. Dlatego można tutaj zaobserwować silną awersję do wszystkich klasycznie niemieckich kierunków prawa. Filozofowie i prawnicy Zentrum pośród wrogów katolickiego prawodawstwa wymieniają następujące kierunki:

Zentrumsfraktion des Reichstages vom 21. Januar 1927 (ibidem, s. 493–98).

56 Cyt. za: R. Morsey: *Die Deutsche Zentrumspartei*, op.cit., s. 103.

57 *Aufruf und Leitsätze der Deutschen Zentrumspartei vom 30. Dezember 1918*. [w:] W. Mommsen (red.): *Deutsche Parteiprogramme*. München 1960, s. 481–86.

58 R. Morsey: *Die Deutsche Zentrumspartei*, op.cit., s. 100.

59 P. Tischlader: *Staatsgewalt und katholisches...*, s. 83–85.

60 R. Morsey: *Die Deutsche Zentrumspartei*, op.cit., s. 302–06.

61 M. Dahlheimer: *Carl Schmitt...*, s. 39.

62 C. Schmitt: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*. Berlin 1988, s. 27.

63 M. Sadowski: *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*. Wrocław 2002, s. 134–35.

64 M. Dahlheimer: *Carl Schmitt...*, s. 33.

1/ Materializm, szczególnie zaś marksizm, w którym widzą nihilistyczny ateizm.

2/ Szkołę Historyczną Savigny'ego, gdzie prawo natury zostaje wyparte przez zmienną tradycję wyrosłą z lokalnego doświadczenia historycznego.

3/ Ewolucjonizm, którego ojcami byli Charles Darwin i Herbert Spencer, a którego dziedzicem miał być nihilistyczny historyzm Wilhelma Dilthey'a z jednej strony i materialistyczny historyzm SPD z drugiej, wraz z jej społecznym ewolucjonizmem (reformizm i rewizjonizm).

4/ Heglizm, w którym chadecy widzieli panteistyczny i niechrześcijański monizm.

5/ Konserwatywna filozofia polityczna Juliusa von Stahla, zaprzeczająca prawo natury i zakochana w mocy prawodawczej państwa.

6/ Neokantyzm i pozytywizm prawniczy, czyli prawodawstwo liberalne, aksjologicznie neutralne, negujące prawo natury⁶⁵.

Szczególną niechęć w Partii Zentrum budził, wspomniany na ostatnim miejscu, neokantowski pozytywizm prawniczy, gdyż na nim opierało się antykatołickie prawodawstwo epoki Bismarcka. W epoce represji władze państwa i większość parlamentarna stały na stanowisku, że suwerenność państwa nie jest ograniczona ani przestrzennie, ani moralnie i etycznie, a więc władza etatystyczna ma prawo interweniować w wewnętrzne zasady prawa kanonicznego, między innymi regulując kwestie małżeńskie (śluby i rozwody cywilne), godzić w światopoglądowy charakter szkoły wybieranej swobodnie przez rodziców lub zmuszając

kleryków do służby wojskowej⁶⁶. Dlatego w Zentrum tak silnie podkreślano antykantowski i antypozytywistyczny prymat prawa naturalnego nad stanowionym. W 1909 roku związany z partią jezuita Viktor Cathrein tak charakteryzował pozytywizm prawniczy, zapewne mając przed oczami legislację *Kulturkampf*:

państwo nie posiada żadnej prawowitej podstawy i zostaje zdegradowane do czystego 'posiadania przemocy'. Wtedy prawo staje się aktem woli państwa, a samo państwo poprzedza prawo. (...) Prawo pozytywne staje się ostatecznym źródłem prawa, co powoduje, że ustawa nawet absurda, zaprzeczająca rozumowi jest uznawana za ustawę obowiązującą i nikomu nie wolno uznać jej za bezprawie⁶⁷.

Zasadam tym niemiecki jezuita przeciwstawiał „prawowitą metodę” nauki prawa, czyli opartą na rozumie naturalnym, nieskażonym przez myślenie ideologiczne i abstrakcyjne teorie *noumenów* i *fenomenów*:

Rozum posiada zdolność przeniknięcia spraw ludzkich, w tym wszystkich pojęć i osądów. Chodzi o pojęcia takie jak dobro i zło, pokój i porządek, prawo i bezprawie. Następnie jest on zdolny osądzić czy człowiek czyni dobro czy zło, postępuje prawie czy nie, etc⁶⁸.

Rozum ludzki jest następnie zdolny przełożyć te odkryte przezeń pojęcia na język ludzki i zapisać je w postaci norm prawnych. Wynika z tego, że ludzki rozum nie tyle tworzy prawo pozytywne, co

65 V. Cathrein: *Recht, Naturrecht und positives Recht*. Freiburg 1909, s. 16–41, 145–79, 277–93; O. Schilling: *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie*. München 1950 [1929], s. 4–35, 182–202.

66 V. Cathrein: *Recht, Naturrecht...*, s. 140, 273–76; O. Schilling: *Christliche Sozial...*, s. 7–8, 97–98, 182–83.

67 V. Cathrein: *Recht, Naturrecht...*, s. 138–39.
68 Ibidem, s. 42.

odkrywa uprzednio istniejące wobec niego prawo naturalne. Cathrein pisze:

Prawo jest uprzednie w stosunku do prawników i filozofów prawa. To nie prawnicy i filozofowie prawa tworzą prawo, lecz to ono stworzyło prawników i filozofów prawa. Zadaniem prawnika nie jest tworzenie prawa, ale odkrywanie zasad na których opiera się życie wspólnoty, dbanie o nie, wyjaśnianie ich, strzeżenie. Zadaniem filozofa prawa jest rozjaśnianie pojęć prawnych. (...) państwo nie jest źródłem i sędzią wszelkiego prawa. Jest ograniczone prawem natury⁶⁹.

Konsekwentnie, praworządność niemiecki jezuita kojarzył ze zgodnością litery ustaw z odkrywanym przez rozum prawem natury. Sam termin *prawo* (*das Recht*) wywodził od przymiotnika *prawy* (niem. *richtig*; łac. *rectum*), przypominając rzymską zasadę *sprawiedliwość jest podstawą królestwa* (*Iustitia est fundamentum regnorum*)⁷⁰. Wszelka władza pochodzi od Boga, a więc każda władza jest ograniczona prawem Boga; każda władza powstała w sposób naturalny, a więc każdą naturą ogranicza⁷¹. Dlatego też o. Cathrein odrzucał prymat prawa stanowionego nad prawem naturalnym oraz nad etyką chrześcijańską twierdząc, że porządek ustawowy jest elementem arystotelesowskiej „dikologii” (*die Dikologie* – nauka o sprawiedliwości) oraz jest „istotną częścią porządku etycznego”⁷². Głosił, że filozofia prawa stanowi gałąź teologii moralnej⁷³.

Viktor Cathrein stał na stanowisku, że prawo natury zostało stworzone przez Boga, który zapisał je w ludzkim sercu.

69 Ibidem, s. 44, 271.

70 Ibidem, s. 55–58.

71 Ibidem, s. 272–73.

72 Ibidem, s. 47, 308.

73 Ibidem, s. 324.

Chrześcijanin ma więc dwie drogi jego odkrycia i zrozumienia: *Dekalog* lub prawy rozum. Poganie i ateści muszą poprzestać na samym tylko rozumie, ale i on im wystarcza, aby odkryć co jest dobre, a co jest złe, o czym świadczy przykład wielkiego Arystotelesa. Dlatego prawo natury obowiązuje wszystkich ludzi, bez wyjątku⁷⁴.

Poglądy o odkrywaniu przez prawy rozum prawie natury i jego prymacie nad wolą większości tworzą fundament filozofii politycznej i filozofii prawa Partii Zentrum. Środowisko to zdecydowanie odrzuca dogmat demokratyczny Jeana-Jacquesa Rousseau, jakoby suwerenny lud w demokratycznej republice był wszechwładny i mógł podjąć każdą decyzję lub uchwalić każde prawo⁷⁵. Wedle chadeków, lud rzeczywiście ustanawia w państwie władzę, ale nie jest wszechmocny, gdyż sam jest dzieckiem Boga, a więc nie jest w żadnej mierze suwerennym prawodawcą, lecz tylko nosicielem prawa natury stworzonego przez Wszchemogącego. Państwo ma cele finalne: służy dobru wspólnemu i wychowaniu obywateli w cnocie⁷⁶.

W pierwszym okresie weimarskim trwała gorąca debata między chadekami a legitymistami z jednej i laickimi demokratami z drugiej strony o interpretację art. 1 konstytucji weimarskiej („Władza państwowa pochodzi od ludu”). Czy lud może wszystko? Uchwalić rabunkowe ustawy jak chcą socjaldemokraci? Znieść istnienie Boga jak chcieliby liberałowie? Tischleder pisze:

74 Ibidem, s. 268–69.

75 P. Tischleder: *Staatsgewalt und katholisches...*, s. 40–54; idem: *Der Staat. Staatslehre – Staatsgewalt – Staatszweck – Völkergemeinschaft*. Gladbach 1926, s. 13.

76 P. Tischleder: *Der Staat. Staatslehre...*, s. 17; O. Schilling: *Die Staats- und Soziallehre...*, s. 61, 64. O. Schilling: *Christliche Sozial...*, s. 174–75.

Art. 1 ust. 2 Konstytucji Rzeszy należy rozumieć w znaczeniu nauki scholastycznej o nosicielu władzy. Nie należy konstytucji rozumieć tak jak czynią to socjaldemokraci i demokraci, czyli w znaczeniu Rousseau. To błąd. W dodatku historycznie niepoprawny. To nie demokraci i nie socjaldemokraci są ojcami tego sformułowania, ale katolicki prawnik (F. Suarez – A.W.)⁷⁷.

Dogmatom o demokratycznej wszechmocy ludu Jeana-Jacquesa Rousseau politycy i myśliciele chadecy przeciwstawiają demokrację tomistyczną, gdzie rządząca większość jest ograniczona przez prawo naturalne, dlatego moc ustawodawcza parlamentu musi się zmieścić w granicach przez prawo to wyznaczanych. Zgodnie z nauczaniem Leona XIII chadecy twierdzą, że republika jest możliwa do zaakceptowania przez chrześcijan tylko o tyle, o ile będzie to republika chrześcijańska i prawno-naturalistyczna⁷⁸. Nie jest możliwe uznanie prawomocności republiki całkowicie zdominowanej przez socjaldemokratów, których ateistyczna aksjologia, woluntaryzm przeciwny prawu natury, negacja własności prywatnej i internacjonalizm proletariacki jest nie do zaakceptowania⁷⁹. Z ogólnej koncepcji tej filozofii prawa wynika – bliżej nigdy nie sprecyzowane i opisane *expressis verbis* – prawo katolików do oporu wobec władzy tyrańskiej, która wzgardza *Dekalogiem* i prawem natury.

Dowiadujemy się tylko, że za prawomocną władzę i za prawomocne prawo nie może o Victor Cathrein uznać przecież praw stanowionych przez królów w Dahomeju (dzisiejszy Benin) na mocy których składa się tam bogom i kacykom w ofierze ludzi; nie może za takie uznać prawodawstwa i reżimu republikańskiego masowo gilotynującego całe grupy społeczne w czasie Rewolucji Francuskiej. Chadecy filozofowie prawa twierdzili, że prawomocność prawa nie zależy bowiem – jak błędnie twierdzili pozytywiści prawnicy – od przestrzegania trybu jego procedowania, ale od jego zgodności z prawem natury, wykrywanym przez ludzki rozum⁸⁰. Logicznie wynika stąd prawo obywateli do oporu wobec tyranii, nawet jeśli prawnicy związani z Partią Zentrum nic na ten temat nie piszą wprost. Pogląd ten znajdujemy jednak między wierszami ich rozpraw, na przykład wtedy, gdy x. Otto Schilling i x. Paul Tischleder z uznaniem opisują mediewalno-chrześcijańskie teorie o prawie do oporu wobec króla-tyrana (Akwinata, Jan z Salisburys, Tomasz Becket, Grzegorz VII, Gracjan, Rufin)⁸¹.

6. Chadecy wobec problematyki typu państwa

Politycy, prawnicy i filozofowie prawa Partii Zentrum silny akcent kładli nie tylko na kwestie ustrojowe, ale także na społeczne. Chodziło im o zbudowanie

77 P. Tischlader: *Staatsgewalt und katholisches...*, s. 53. Autor ten przywołuje (s. 98–101) głośną rozprawę H. Rommena na ten temat (korzystaliśmy z wersji hiszpańskiej tekstu: *La teoria del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suarez*. Buenos Aires 1951, s. 277–316).

78 P. Tischlader: *Staatsgewalt und katholisches...*, s. 86–87; G. Ebers: *Reichsverfassung und christliche Staatslehre*, „Hochland“, 1929, nr 26, s. 567–78.

79 V. Cathrein: *Der Sozialismus*. Freiburg 1923, s. 96–104, 201–13, 320–22

80 V. Cathrein: *Recht, Naturrecht...*, s. 139–40.

81 P. Tischlader: *Staatsgewalt und katholisches...*, s. 113–24; O. Schilling: *Die Staats- und Soziallehre...*, s. 96–99. Znana jest nam tylko jedna prywatna wypowiedź osoby z kręgów kierowniczych Zentrums dotycząca możliwości złamania prawa w obronie prawa natury: mający wielkie wpływy w partii prałat L. Kaas w rozmowie z kanclerzem H. Brüningiem uznał za możliwe złamanie konstytucji, gdyby zaprzeczała prawu natury (M. Dahlheimer: *Carl Schmitt...*, s. 286).

społeczeństwa wspólnotowego i korporacyjnego, czyli antyliberalnego, ale nie totalitarnego. Centrum było partią republikańską, ale zdecydowanie antyindywidualistyczną; socjalną, ale nie socjalistyczną⁸².

Teoretycy związani z Partią Centrum byli zachwyceni koncepcjami własności św. Tomasza z Akwinu i Leona XIII uczącymi, że własność jest indywidualna, ale winna funkcjonować dla dobra społecznego⁸³. Za Akwinatą nie uznawali własności za prawo natury, lecz za konieczność odkrytą przez rozum, w związku z czym twierdzili, że gwałtem na naturze byłoby jej zniesienie (postulat KPD i SPD), ale nie byłby nim inny jej podział, na przykład taki, aby właścicielami ziemi stało się 5 milionów bezrolnych niemieckich chłopów, kosztem kilku czy kilkunastu tysięcy junkrów⁸⁴. Dopuszczając teoretycznie przymusową redystrybucję własności w skrajnych przypadkach, w zasadzie nie widzieli takiej praktycznej konieczności. Zamiast przymusowej reformy rolnej x. Otto Schilling opowiadał się za wykupem gruntów pruskich junkrów przez państwo, które winny następnie być parcelowane pośród bezrolnych⁸⁵. Postulował także stworzenie systemu zachęt, bodźców i praw umożliwiających podwyższenie zarobków i oszczędzanie, aby ubodzy mogli stać się właścicielami drogą kupna i dzięki pra-

cy. Bliskie były mu tomistyczne kategorie takie jak sprawiedliwa płaca i cena, popierał ubezpieczenia robotnicze⁸⁶. Był także zwolennikiem wielkiego programu budowy mieszkań dla każdej niemieckiej rodziny, ale i tutaj interwencję państwa uważał za ostateczność⁸⁷.

W sumie prawnicy i filozofowie katolicy z Partii Centrum popierali gospodarkę „organiczną”, wspólnotową, opartą na chrześcijańskiej *caritas*, opisaną w Magisterium Kościoła od pontyfikatu Leona XIII, a przeciwstawną liberalizmowi i socjalizmowi („mechanycyzm”). Postulowany model gospodarczy miał być *trzecią drogą* pomiędzy liberalizmem, który całkowicie oddziela ekonomię od moralności i państwa, a socjalizmem, który konfiskuje własność i wszystko podporządkowuje ateistycznemu państwu⁸⁸. Tę *trzecią drogę* stanowić miał „system socjalno-organiczny”, gdzie dominować miało dobro wspólne i zasada moralna, gdzie jednostki gotowe byłyby do „ofiary” (termin często tutaj powracający) z własności i interesów dla wspólnoty, gdzie nie byłoby walki klas, lecz zapanowałby solidaryzm społeczny⁸⁹.

Victor Cathrein stwierdza, że „protest socjalizmu przeciwko skrajnemu indywidualizmowi jest bezwątpienia słuszny”, ale socjalistyczne „zabranie jednostce wolności” uczyni ją „niewolnikiem wspólnoty, trybikiem uspołecznionej produk-

82 R. Morsey: *Die Deutsche Zentrumspartei*, op.cit., s. 221–30.

83 V. Cathrein: *Der Sozialismus*, op.cit., s. 228–35; O. Schilling: *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII*, Köln 1925, s. 114–24; idem: *Der Kirchliche Eigentumsbegriff*. Freiburg 1930, s. 57–107; idem: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas...*, s. 249–67; idem: *Die Soziale Frage*. München 1931, s. 144–59.

84 V. Cathrein: *Der Sozialismus*, op.cit., s. 348–51; O. Schilling: *Der Kirchliche Eigentumsbegriff*, op.cit., s. 124–28.

85 O. Schilling: *Der Kirchliche Eigentumsbegriff*, op.cit., s. 132–36.

86 Ibidem, s. 129–30.

87 Ibidem, s. 130–31.

88 V. Cathrein: *Der Sozialismus*, op.cit., s. 105–15, 127–28, 191–96, 214–23, 236–84; O. Schilling: *Die Soziale Frage*, op.cit., s. 17–50; idem: *Katholische Wirtschaftsethik. Nach den Richtlinien der Enzyklik Quadregesimo Anno des Papstes Pius XI*. München 1933, s. 13–19.

89 V. Cathrein: *Der Sozialismus*. Freiburg 1923, s. 346–54; O. Schilling: *Katholische Wirtschaftsethik. Nach den Richtlinien der Enzyklik Quadregesimo Anno des Papstes Pius XI*. München 1933, s. 202–06, 305–11; O. Schilling: *Christliche Sozial...*, s. 175–76.



cji⁹⁰. Dlatego ekonomiczna „prawda leży pośrodku”⁹¹, czyli w postaci *trzeciej drogi*. Peter Tischleder wskazywał, że opowiadając się za tomistycznie pojętym dobrem wspólnym Partia Zentrum sprzeciwia się trzem wielkim ideologiom *egoistycznym*: liberalizmowi (egoizm jednostki), socjalizmowi (egoizm klasowy) i nacjonalizmowi (egoizm narodowy)⁹².

Z kolei wedle x. Ottona Schillinga, urzeczywistnieniem społeczeństwa solidarystycznego miał być korporacjonizm oparty na zasadzie „podzielenia ludzi na stany zawodowe” (*die berufständischen Gliederung*), gdzie „pracodawca i pracobiorca nie będą się już czuli członkami skonfliktowanych klas, ale jednego stanu (*der Berufsstand*) stworzonego wedle zasady kategorii zawodowej”⁹³. Naród winien być podzielony na korporacje rolników, rzemieślników, kupców, żołnierzy, duchownych, intelektualistów, lekarzy, etc.⁹⁴.

7. Podsumowanie i wnioski

Partia Zentrum głosiła ostrożne i umiarkowane postulaty zarówno ustrojowe, jak i gospodarcze. Stała wprawdzie po stronie republiki i akceptowała demokrację, ale nie wszechmocność ludu. Opowiadała się za zachowaniem własności prywatnej przeciwko socjaldemokratycznej koncepcji upaństwowieniu własności, nie wspominając o komunistycznych konfiskatach, ale dostrzegała antywspólnotowy charakter liberalnej zasady rynkowej, wysuwając projekty zapobieżenia złu przez oparcie ekonomii na moralności

i na zasadach korporacyjnych. Zwalczając internacjonalizm proletariacki i walkę klas, sprzeciwiała się równocześnie niemieckiemu nacjonalizmowi.

Z opisem monarchistów-legitymistów jest znacznie trudniej. Byli wyraziści tylko w jednej kwestii, a mianowicie ustrojowej, gdzie ich postulaty monarchistyczne trudno uznać za umiarkowane, a ich uzasadnienie za racjonalne. Marzyli o wskrzeszeniu sakralnej średniowiecznej monarchii nie dostrzegając zupełnej utopijności podobnych postulatów, a właściwie ignorując problem realności własnych postulatów. Dość powiedzieć, że nie prowadzili w ogóle rozważań nad politycznym aspektem restauracji protestanckiego cesarstwa dla mniejszości katolickiej. Olbrzymim mankamentem tej formacji był również brak programu społecznego, gdyż wymykał się logice sakralnej tej wizji świata.

Jakkolwiek obydwie omawiane w tym artykule siły polityczne przedstawiały się jako katolickie – zauważmy, że poza jednym jedynym raz wzmiankowanym Carlem Schmittem wszystkie przywoływane w tym tekście postaci były osobami duchownymi – to była pomiędzy nimi przepaść polityczna.

Jak to w polityce czasami bywa, przypomnijmy choćby nienawiść trockistów ze stalinowcami, formacje teoretycznie bliskie sobie ideowo wzajemnie potrafią zarzucać sobie zdradę idei i być ze sobą w egzystencjalnym konflikcie. Tak też było w tym przypadku. Legitymiści nienawidzili pogodzonej z republiką Partii Zentrum do tego stopnia, że w 1925 roku Bayerische Volkspartei w wyborach prezydenckich nie poparła chadeckiego i katolickiego kandydata Wilhelma Marxa, nakazując swoim członkom i zwolennikom głosowanie na protestanta marsz. Paula von Hindenburga, nie bez powodu postrzeganego jako pruski mo-

90 V. Cathrein: *Der Sozialismus*, op.cit., s. 352

91 Ibidem, s. 352.

92 P. Tischleder: *Der Staat. Staatslehre...*, s. 35–37.

93 O. Schilling: *Katholische Wirtschaftsethik*, op.cit., s. 313–14.

94 O. Schilling: *Christliche Sozial...*, s. 177–78.

narchista⁹⁵. Legitymiści w Partii Zentrum widzieli partię zdrady konserwatyzmu i Kościoła, chętnie powołując się w swojej krytyce tego ugrupowania na *Syllabus* Piusa IX. Cytowani przez nas chadecy ignorowali legitymistów i rzadko odnosili się do ich zarzutów. Rzeczywiście, o ile legitymiści politycznie funkcjonowali tylko w Bawarii i *de facto* byli ugrupowaniem regionalnym, to w okresie weimarskim Partia Zentrum zdobywała regularnie 12–19% głosów, otrzymując głosy pośród katolików stanowiących 32,5% ludności Niemiec. Wprawdzie wyniki wyborcze nie były oszałamiające (a trend był raczej spadkowy), to partia posiadała wysoką zdolność koalicyjną, tak z prawicą, jak i z SPD. Dlatego współuczestniczyła w 14 gabinetach republikańskich, a aż 8 razy jej członkowie sprawowali funkcje kanclerza⁹⁶.

Bibliografia:

Aufruf und Leitsätze der Deutschen Zentrumspartei vom 30. Dezember 1918. [w:] W. Mommsen (red.): *Deutsche Parteiprogramme*. München 1960.

J. Bartyzel: *Legitymizm. Historia i teraźniejszość*. Wrocław 2009.

J.P. Beckmann: *Wilhelm von Ockham*. München 1995.

B. Bourdin: *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne: la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*. Paris 2004.

J. Breuilly: *Nationalismus und moderner Staat. Deutschland und Europa*. Köln 1999.

V. Cathrein: *Recht, Naturrecht und positives Recht*. Freiburg 1909.

V. Cathrein: *Der Sozialismus*. Freiburg 1923.

M. Conway: *Catholic Politics in Europe, 1918–1945*. London 1997.

A. Couartou: *La Souveraineté Populaire chez Francisco Suarez*. Bordeaux 1974.

M. Dahlheimer: *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1886–1936*. Paderborn 1998.

O. Dann: *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*. München 1996.

G. Ebers: *Reichsverfassung und christliche Staatslehre*, „Hochland“, 1929, nr 26.

J. Fueyo Alvarez: *La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político*, „Revista de Estudios Políticos“, 1968, nr 157.

J.-D. Gauger: *Nation, Nationbewußtsein und Nationwerdung in der deutschen Geschichte*. [w:] K. Weigelt (red.): *Heimat und Nation. Zur Geschichte und Identität der Deutschen*. Mainz 1984.

I. Gómez Robledo: *El origen del poder político según Francisco Suárez*. Mexico 1998.

Heinrich Schrörs (1852–1928), *Kirchenhistoriker*, na stronie internetowej rheinische-geschichte.lvr.de [04.08.2016].

H. Höpfl: *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*. New York 2004.

F.X. Kiefl: *Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in Erbmonarchie*. Regensburg 1928.

95 M. Dahlheimer: *Carl Schmitt...*, s. 9.

96 Ibidem, s. 418.

- F. Knopper: *L'autorité dynastique au service de la Parole: les testaments politiques des Hohenzollern (1667–1768)*, "Anglophonia", 2005, nr 17.
- M. Kopczyński: *Między konserwatyzmem i nacjonalizmem. Myśl polityczna Ottona von Bismarcka*. Toruń 2013.
- M. Korinman: *'Deutschland über alles'. Le pangermanisme, 1890–1945*. Paris 1999.
- M. Lienhard: *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*. Genève 1991.
- B. Moeller: *Deutschland im Zeitalter der Reformation*. Göttingen 1999.
- R. Morsey: *Die Deutsche Zentrumspartei, 1917–1923*. Düsseldorf 1966.
- Nationalpolitisches und Sozialpolitisches Manifest der Zentrumsfraktion des Reichstages vom 21. Januar 1927*. [w:] W. Mommsen (red.): *Deutsche Parteiprogramme*. München 1960.
- F. Oakley: *Jacobean Political Theology: the Absolute and Ordinary Powers of the King*, "Journal of the History of Ideas", 1968, nr 29.
- Ph. Prévost: *L'Eglise et le ralliement. Histoire d'une crise 1892–2000*. Paris 2001.
- Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei vom 16. Januar 1922*. [w:] W. Mommsen (red.): *Deutsche Parteiprogramme*. München 1960.
- H. Rommen: *La teoria del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suarez*. Buenos Aires 1951.
- M. Sadowski: *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*. Wrocław 2002.
- O. Schilling: *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie*. München 1950 [1929].
- O. Schilling: *Katholische Wirtschaftsethik. Nach den Richtlinien der Enzyklik Quadregesimo Anno des Papstes Pius XI*. München 1933.
- O. Schilling: *Der Kirchliche Eigentumsbegriff*. Freiburg 1930.
- O. Schilling: *Die Soziale Frage*. München 1931.
- O. Schilling: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*. München 1930.
- O. Schilling: *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII*, Köln 1925.
- C. Schmitt: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*. Berlin 1988.
- H. Schrörs: *Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat*. Freiburg im Breisgau 1919.
- J. Simiele: *Lutero y la política*. „Enfoques”, 2010, nr 1.
- D. Steffen: *Bürgerliche Rechtseinheit und der Politischer Katholizismus*. Paderborn 2008.
- G. Thils: *Primauté et infallibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclesiologie*. Leuven 1989.
- P. Tischleder: *Der Staat. Staatslehre – Staatsgewalt – Staatszweck – Völkergemeinschaft*. Gladbach 1926.
- P. Tischlader: *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*. Frankfurt 1927.
- L. Trzeciakowski: *Kulturkampf w zaborze pruskim*. Poznań 1970.



M. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris 1968.

G. Weil: *Le pangermanisme en Autriche*. Paris 1904.

E.W. Zeeden: *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift“, 1958, nr 185.