

**Przegląd**  
**Religioznawczy**  
**THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW**

**3/269**  
**2018**

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE – WARSZAWA  
AKADEMIA MARYNARKI WOJENNEJ – GDYNIA

ISSN 1230-4379

*Redaktor naczelny*

*Zastępca redaktora naczelnego*

*Sekretarz redakcji*

*Członkowie*

## **KOMITET REDAKCYJNY**

*Zbigniew Drozdowicz*

*Jerzy Kojkoł*

*Ewa Stachowska*

*Henryk Hoffmann*

*Maria Libiszowska-Żółtkowska*

*Zbigniew Stachowski*

*Sławomir Sztajer*

*Paweł Kusiak*

*Redakcja językowa i skład – Agnieszka Jankowska*

*Projekt okładki – Grzegorz Wolański*

*Edycja graficzna okładki – Leonard Rozenkranz*

**ISSN 1230-4379**

Adres redakcji

00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. 22 625 26 42

[www.ptr.edu.pl](http://www.ptr.edu.pl)

[estachowska@ptr.edu.pl](mailto:estachowska@ptr.edu.pl)

---

Druk i oprawa: Wydawnictwo Akademickie AMW

ul. inż. J. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia

[wydawnictwo@amw.gdynia.pl](mailto:wydawnictwo@amw.gdynia.pl)

**JERZY KOJKOŁ**

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: jkorkol@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0003-1968-760X

## **Filozofia – religia – edukacja. Ku cywilizacji przyszłości – Maurycego Straszewskiego filozofia religii**

**Słowa kluczowe:** Straszewski, filozofia, religia, pozytywizm, chrześcijaństwo

„Młodzieży naszej nie zaprawia się do ogarniania szerszych horyzontów, jej się nie wpaja bynajmniej uczuć wszechludzkiej miłości chrześcijańskiej i sprawiedliwości. Religia i filozofia są dziś bardzo upośledzone przez szkołę, której za główne zadanie stawia się wytrenowanie umysłów do służby państwowej”<sup>1</sup>. Wskutek takiego podejścia Europa staje się podatna na odradzające się fanatyzmy (namiętności) religijne. Proces ten nie oznacza jednak wzrostu życia religijnego i pogłębienia wiary, a jedynie spotęgowanie nienawiści do innego oraz brak humanitaryzmu. Ta myśl sformułowana ponad sto lat temu przez Maurycego Straszewskiego<sup>2</sup> wydaje się nadal aktualna.

---

<sup>1</sup> M. Straszewski, *Czynniki rozstroju i spójni w społeczeństwie nowoczesnym*, Warszawa 1906, s. 16.

<sup>2</sup> Maurycy Straszewski (1848–1921) – profesor filozofii i pedagogiki. Po zdaniu matury (1866) studiował filozofię i matematykę najpierw w Pradze (1866–1867), potem w Wiedniu (1867–1869). W 1870 roku uzyskał doktorat z filozofii. Inspirował się twórczością Friedricha Alberta Lange’a i Rudolpha Hermanna Lotzego. W 1872 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po śmierci Józefa Kremera kierował (aż do przejścia na emeryturę w 1910 roku) tamtejszą katedrą filozofii. W 1878 roku został profesorem nadzwyczajnym filozofii i pedagogiki na UJ. W 1884 roku otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. W roku akademickim 1890/1891 był dziekanem wydziału filozoficznego UJ. W 1891 roku został posłem Rady Państwa w Wiedniu z okręgu

Maurycy Straszewski myślał, że wszelkim fanatyzmowi można zapobiec, zwracając się ku prawdziwemu, nowoczesnemu chrześcijaństwu reprezentowanemu przez katolicyzm. Uznawał, że jest to proces naturalny, który można przyspieszyć dzięki nauce i edukacji. W tym kontekście M. Straszewski odrzucał wszelkie sądy *a priori* i jakiegokolwiek hipotezy. Żądał od filozofii, by wychodziła od faktów doświadczalnych, badała je krytycznie, ale zarazem nie gardziła metafizyką, bez której nie ma prawdziwej filozofii<sup>3</sup>. Według niego filozofia, a ściślej – jej historia jest związana z historią religii i teologii. Analizując poglądy tego myśliciela, Artur Piotrowicz stwierdza, że „podważa on tym samym twierdzenie, że dzieje filozofii zaczynają się wówczas, gdy umysł ludzki dążąc do objęcia całości zaczął opierać się na samoistnych i niezależnych od religii przesłankach”<sup>4</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że M. Straszewski w swoich badaniach stosował przede wszystkim metodę porównawczą. Sądził, że jest ona tym samym dla nauk społecznych, czym metody matematyczne i eksperymentalne dla nauk przyrodniczych. Metoda porównawcza polega na zestawianiu i rozpatrywaniu samoistnych oraz niezależnych od siebie trendów rozwojowych i ich wytworów w taki sposób, aby wykryć to, co dla nich wspólne, oznaczyć występującą prawidłowość, a zarazem wyjaśnić przyczyny ich różnicowania<sup>5</sup>. W ten sposób M. Straszewski przedstawiał genezę filozofii wpisaną w trzystopniową zasadę rozwoju myślenia duchowego, przywołującą na myśl Comte’owskie prawa trzech stadiów rozwoju duchowego ludzkości.

---

bocheńskiego i brzeskiego; mandat sprawował do 1897 roku. W dniach 4–8 IX 1904 roku uczestniczył w II Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Genewie. W 1909 roku wspólnie ze Stanisławem Garfeinem-Garskim założył w Krakowie Towarzystwo Filozoficzne, którego został prezesem. W następnym roku przeszedł na emeryturę. Zmarł 27 II 1921 roku w Krakowie; został pochowany w grobowcu rodzinnym na cmentarzu Rakowickim. Szerzej zob. J. Skoczyński, *Maurycy Straszewski* (hasło), w: *Polski słownik internetowy*, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/maurycy-straszewski> [dostęp: 12 IX 2018].

<sup>3</sup> Por. M. Straszewski, *Historia filozofii w Polsce*, Kraków 1930, s. 61.

<sup>4</sup> A. Piotrowicz, *Filozofia i jej związki z religią w ujęciu Maurycygo Straszewskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2000, nr 4, s. 29.

<sup>5</sup> Por. M. Straszewski, *Pomysły do ujęcia dziejów w całości*, A. Dziedzic (oprac. i przyp.), „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, T. 1, s. 206.

Polski filozof pisał: „Jeżeli rozważymy teraz czynności metodycznego myślenia tak jak one rozwijały się wśród całego rodu ludzkiego, to odrzucając wszelką mistykę, a uwzględniając jedynie fakta, dojdziemy bez wszelkich trudności do przekonania, że rozwój ten przechodził aż po dzień dzisiejszy następujące stopnie główne:

Najpierwotniejszy stopień myślenia metodycznego nazwałbym *stopniem praktycznej zmyślności*. (...) Pismo umożliwiło ludzkości wzniesienie się z pierwszego stopnia metodycznego myślenia na stopień drugi, który nazwę *stopniem dialektycznym*”<sup>6</sup>.

W dalszej części swojego wykładu stwierdzał: „(...) Myślenie metodyczne przewycięża powoli stopień dialektyczny, aby wznieść się na stopień trzeci, tj. na *stopień badawczy*”<sup>7</sup>. Tutaj zaś „rzeczywistość dostarcza myśli coraz to nowej treści, myśl przerobiwszy tę treść staje się silniejsza i lepiej uświadomiona, w nowej zaś treści znajdzie ona także nowe środki do jeszcze doskonalszego opanowania rzeczywistości i do wniknięcia jeszcze gruntowniejszego w jej tajniki. Nowe wyniki przerabia się dalej, a myśl staje się znowu potężniejsza. Badanie wymyśla i wynajduje środki techniczne coraz doskonalsze, te zaś umożliwiają myśleniu coraz dalsze zdobycze, i tak posuwa się umysł ciągle dalej w bezmiary”<sup>8</sup>.

Mają rację autorzy *Zarysu historii filozofii polskiej*, gdy twierdzą, że „w filozoficznym obrazie świata dążeniem Straszewskiego było połączenie prawd nauki z prawdami religii (pojęcie Boga i nieśmiertelności duszy). Droga do tego była jego idea metafizyki indukcyjnej. Mogła ona powstać jedynie w wyniku zerwania z praktyką metafizyki tradycyjnej polegającej na przyjmowaniu nieuzasadnionych założeń dogmatycznych.

Metafizyka indukcyjna założenia wstępne winna budować, opierając się na badaniach krytyczno-poznawczych, uwzględniających materiał historyczny, biologiczno-ewolucyjno-psychologiczny (...) oraz analityczno-teoriopoznawczy (...). Efektem stosowania tych procedur badawczych jest według Straszewskiego możliwość stworzenia takiej

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 215–216. Pisownia oryginalna.

<sup>7</sup> Tamże, s. 217. Pisownia oryginalna.

<sup>8</sup> Tamże, s. 218. Pisownia oryginalna.

metafizycznej interpretacji rzeczywistości, która uwzględniając religię (katolicką), zachowuje jednocześnie walor naukowości”<sup>9</sup>.

Praktycznym rezultatem stosowania metafizyki indukcyjnej i jej procedur naukowych jest skuteczne zawładnięcie światem przyrody. Człowiek czyni to dla własnej korzyści oraz z obawy przed światem. Takie podejście, zdaniem M. Straszewskiego, prowadzi do rozwoju metodycznego myślenia, które jest podstawą wiedzy naukowej zdobywanej przez człowieka w wyniku praktycznego doświadczania świata. W ten sposób filozof mógł stwierdzić, że potrzeby związane z życiem człowieka są podstawą nauki, a potrzeba religii wspiera jej dalszy rozwój<sup>10</sup>.

Maurycy Straszewski opowiadał się za religijną genezą filozofii. Wykazywał, że wszelka filozofia zaczyna się od wierzeń religijnych, a w toku swojego rozwoju tworzy wierzenia nowe lub pogłębia stare<sup>11</sup>. „Filozofia – pisał – powstaje wszędzie, gdzie tylko potrzeby życia religijnego rozbudzą odpowiednią ku temu skłonność psychologiczną i społeczną. W rozwoju każdej kultury nadchodzi zawsze taki okres, w którym występuje na jaw potrzeba konieczna uporządkowania i pogłębienia tak religijnych wierzeń, jak praktyk, i oto w takim okresie zaczyna wykształcać się rozmyślanie nad całością świata. Jak mnie mam, to wolno mi wyrazić przekonanie, iż taka teoria istotnie wyjaśnia dziejowy początek filozofii; daje ona również odpowiedź na pytanie, dlaczego filozofia powstała pierwszej, zanim nauki szczegółowe wydoskonaliły się. Zaiste ona musiała powstać pierwszej! Ze względu na religię było dla umysłu ludzkiego rozmyślanie nad całością świata ważniejsze; ludzkość nie mogła czekać aż do czasu, póki nauki szczegółowe nie rozpoznają wszystkiego. Praktyczne potrzeby życia religijnego domagały się uporządkowania i pogłębienia religijnej wiary”<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> K. Bochenek, L. Gawor, M. Michalik-Jeżowska, R. Wójtowicz, *Zarys historii filozofii polskiej*, Rzeszów 2013, s. 195.

<sup>10</sup> Por. M. Straszewski, *Co to jest filozofia*, w: *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa 1908, s. 235; tenże, *Dzieje filozofii w zarysie*, t. 1: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na wschodzie*, Kraków 1894, s. 9.

<sup>11</sup> Por. M. Straszewski, *Historia filozofii...*, wyd. cyt., s. 61.

<sup>12</sup> M. Straszewski, *Pomysły do ujęcia...*, wyd. cyt., s. 211. Por. M. Straszewski, *W dążeniu do...*, wyd. cyt., s. 105–152; tenże, *Pomysł do ujęcia dziejów filozofii w Polsce*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*, cz. 2, A. Hochfeldowa, B. Skarga (oprac.), Warszawa 1980, s. 350–366.

Powyższe rozważania tworzą dość spójną, wiarygodną wizję przyszłości filozofii. Według niej człowiek filozofuje, gdy osiągnie wysoki poziom rozwoju społeczno-gospodarczego. Proces ten rozpoczyna się od religii, którą filozofia uzupełnia lub zwalcza. Jest on efektem refleksji systematycznej i metodycznej i jako taki stanowi zjawisko uniwersalne. Jego celem jest pogłębienie życia religijnego.

Maurycy Straszewski na podstawie swoich analiz wyróżnił trzy typy filozofii (tak jak trzy stopnie myślenia metodycznego): europejski, chiński i indyjski. „Otóż – wyjaśniał – wnikając głębiej w ten rozwój, można dojść do bardzo zajmującego odkrycia, a mianowicie można przekonać się, że każdemu stopniowi metodycznego myślenia odpowiada osobny rodzaj filozofii. Nie mogło być nawet inaczej, na każdym bowiem z owych stopni zagnęły potrzeby religijnego życia do rozważania całości świata i domagały się filozofii”<sup>13</sup>.

Zgadzam się z poglądem Mirosława Tyla, że „wyróżnienie trzech typów filozofii skłania do przemyślenia efektywności tradycyjnych metod stosowanych w badaniach historyczno-filozoficznych, a przede wszystkim do podjęcia próby zastosowania nowych, komparatystycznych procedur badawczych. Nie powinno się nic z góry zakładać, lecz dążyć do wydobywania tego, co istotne dla danego kierunku z niego samego lub w porównaniu z innymi. To dla krakowskiego filozofa dyrektywa badawcza najogólniejsza i zarazem podstawowa”<sup>14</sup>.

Tą dyrektywą kierował się M. Straszewski także wówczas, gdy mówił o religii. Sądził bowiem, że dziejów filozofii nie można rozpatrywać bez uwzględnienia dziejów religii i teologii. Twierdził, że refleksja nad całością bytu (a tym dla niego była filozofia) wynika z konieczności (potrzeby) zaistnienia nowego systemu wierzeń religijnych, odpowiadającemu konkretnemu etapowi rozwoju bytu.

W interpretacji etapów myślenia metodycznego (tj. stopnia praktycznej zmyślności, stopnia dialektycznego, stopnia badawczego) ważne miejsce odegrała analiza przemian religijnych. Pod tym kątem M. Straszewski przeprowadził interpretację dziejów, rozpoczynając ją od Chin. Słusznie twierdził, że z pierwszymi rozmyślaniami nad światem jako całością spotykamy się w księdze *I-cing*. Z jej analizy

<sup>13</sup> M. Straszewski, *Pomysły do ujęcia...*, wyd. cyt., s. 218–219.

<sup>14</sup> M. Tyl, *Maurycy Straszewski – filozofia dziejów filozofii w poszukiwaniu praw i zasad rozwoju filozofii*, „Principia” 2010, T. 53, s. 230.

wynika, że rozważanie nad porządkiem świata wykształciło się z religijnych potrzeb ludu chińskiego. „W religiach ludowych Chin – pisał M. Straszewski – odgrywały od wieków rolę główną: wiara w duchy i wróżbiarstwo. Okazała się więc tam potrzeba ujęcia sztuki wróżbiarskiej w system i oparcia jej na jakiejś podstawie głębszej. A więc do pewnej liczby znaków kabalistycznych, którymi posługiwano się od wieków, dorobił cesarz Wu-wang, założyciel trzeciej dynastii (tzw. *Czou*), uwagi i komentarze; tak powstał tam pierwszy system spekulacyjny, za którym poszły dalsze”<sup>15</sup>.

Podobnie było w Indiach: spekulacja filozoficzna również rozwinęła się z potrzeb życia religijnego. Różnorodne stosunki społeczno-kulturowe od samego początku podboju doliny Indusu ukształtowały wśród ludności aryjskiej niewyczerpane bogactwo mitologii. Stosunki te wymagały jednak uporządkowania zarówno pod względem strukturalnym, jak i pod względem całej treści religijnej. „Ofiary i modlitwy były to – w przekonaniu indyjskich Ariów – czynności, od których zależał cały porządek świata. Ofiarami krzepili się bogowie, w modlitwach czerpali coraz to nowe siły do podtrzymywania porządku światowego. Rozchodziło się więc o stosunek słowa kapłańskiego i czynności kapłańskich do bóstwa i do świata; im stosunek ten ujęto głębiej i rozpoznano dokładniej, tym skuteczniejszą musiała okazać się każda czynność religijna i każda modlitwa”<sup>16</sup> – pisał M. Straszewski. W ten oto sposób umysły w Indiach doszły do spekulacji filozoficznej.

Zdaniem polskiego filozofa nie inaczej było w Egipcie. Najstarsze pomniki egipskiego myślenia wskazują, że Egipcjanie żyli w świecie teorii spekulacyjnych, wykształcili również szczegółową naukę o człowieku uzasadniającą nieśmiertelność duszy. Stąd jego wniosek, że także w Egipcie podstawę filozofii stanowiła „potrzeba pogłębienia religijnej wiary”.

Podobnie było w przypadku Greków. „Myśl dojrzała – pisał M. Straszewski – nie mogła zadowolić się chaosem panującym w ludowych wierzeniach, szukano więc głębszej dla wiary w bogów pod-

---

<sup>15</sup> M. Straszewski, *Pomysły do ujęcia...*, wyd. cyt., s. 211.

<sup>16</sup> Tamże, s. 211.

stawy i tak zaczęły powstawać z początku kosmo- i teogonie, w dalszym zaś ciągu powstała filozofia”<sup>17</sup>.

W wyniku tych rozważań pojawia się teza, że religie (filozofie), z wyjątkiem chrześcijaństwa, utknęły na praktycznym lub dialektycznym stopniu rozwoju poznawczego. Jak do tego doszło? Zdaniem M. Straszewskiego przyczyniły się do tego przede wszystkim umiejętność myślenia metodycznego oraz zdolność „umiejętnego badania”, a więc elementy charakterystyczne dla odradzających się germańskich i słowiańskich „żywiołów narodowych”. Filozof tak widział tę kwestię: „(...) Zaiste, zapał do czynności myślenia mogły one [żywioły narodowe – dop. red.] w sobie rozwinąć potężnie, wszak przepełnione były żywotnością niezwykłą i energią, a objawiały ją w kierunkach najrozmaitszych. Były też narody te także pojętnymi uczniami Arabów, u których znowu dopomogły wpływy indyjskie i greckie do rozwinięcia się nauk takich, jak matematyka, astronomia i medycyna”<sup>18</sup>. Ważnymi czynnikami były: wiara w jednego Boga i boski plan stworzenia oraz „ustrój demokratyczny Kościoła chrześcijańsko-katolickiego”<sup>19</sup>.

Zdaniem M. Straszewskiego rozwój badań naukowych, a zwłaszcza nauk przyrodniczych, umożliwiła bezżenność duchowieństwa katolickiego. Wskutek tego bowiem w zachodniej Europie nie wytworzyła się „kasta kapłańska”. Duchowieństwo wywodziło się z „najszerszych warstw ludu i mieszczaństwa”, a co za tym idzie – wносиło skłonność do wolnomyślności. Nie musiało ono bronić rodzinnych interesów. Niejeden duchowny zawdzięczał swoje sukcesy przede wszystkim wykształceniu. „Jeszcze w połowie wieku szesnastego – zauważał filozof – byli duchowni w znacznej mierze umysłami wolnomyślnymi i odgrywali w państwie nauki rolę przywódców”<sup>20</sup>.

W toku swoich rozważań M. Straszewski doszedł do wniosku, że nie ma innej religii, która odpowiada duchowi nowożytnej cywilizacji europejskiej, niż chrześcijaństwo zorganizowane w Kościół katolicki. Jego zdaniem cywilizacja europejska rozwijała się na łonie tego Kościoła i razem z nim dążyła do uniwersalizacji oraz powszechności. Cywilizacja europejska i Kościół katolicki wzajemnie się stymulowały.

---

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 224.

<sup>19</sup> Tamże, s. 225.

<sup>20</sup> Tamże.

Jednak to Kościół katolicki „przechował ducha demokracji”, przetrwał wszelkie upadki, przewyciężył fanatyzm, ciemnotę i zabobony. Maurycy Straszewski stwierdzał: „Jeżeli cała dzisiejsza cywilizacja europejska bez demokratycznej podstawy i bez wolności politycznej pomyśleć się nie da, to pytam się, jakaż religia może hasłom wolności, równości i braterstwa lepiej odpowiadać, jeżeli właśnie nie ta ostatnia (...). Dzięki też jej tylko mogą powyższe hasła należycie się pogłębić i zrównoważyć. Dotąd widzimy główny nacisk położony na wolność i równość. Otóż pod wpływem ideałów katolickich może przyjść czas, iż także bardzo jeszcze teraz zaniedbane braterstwo wszechstronnego doczeka się uznania”<sup>21</sup>.

Z tego właśnie powodu M. Straszewski uważał, że tylko chrześcijaństwo może być religią, która ogarnie całą ludzkość wraz z kulturą europejską. Dlatego katolicy muszą toczyć aktywnie bój o odrodzenie własnej duchowości. Tym samym muszą wyzbyć się fanatyzmu, politycznych metod działania, przestać służyć różnym „klikom”, partiom, rządów czy doktrynom politycznym. Zdaniem filozofa przekonania religijne to coś świętego, co opiera się na dobrej woli, i nie mogą służyć żadnej władzy. „Religia – pisał – która potrzebuje pomocy polityki, przestaje być religią a staje się narzędziem w ręku polityków; gorzej jeszcze z religią, która jakimkolwiek wysługuje się rządów albo klikom. Kto, gdy idzie o najświętsze sprawy religii, świeckim ulega wpływom, kto wolność i niezależność takiego organizmu, jak Kościół, dla przypodobania się komukolwiek ograniczać się stara, ten sprawom religii złą oddaje przysługę”<sup>22</sup>. Dzisiaj, po przeszło wieku, ta myśl jest nadal wyjątkowo aktualna.

Kolejnym zadaniem katolików ma być zaangażowanie w sprawy społeczne. Muszą pomagać ludziom, nieść im ukojenie w cierpieniu. Pomoc ma jednak wynikać z miłości, a nie z fanatyzmu. Każda organizacja, czy to ekonomiczna, czy polityczna, powinna opierać się na chrześcijańskich zasadach miłosierdzia i miłości bliźniego. To uczucia religijne wynikające z tych zasad decydują, zdaniem M. Straszewskiego, o przewadze katolicyzmu nad socjalizmem. „W uczuciach religijnych – pisał M. Straszewski – tkwi właśnie owa potęga, która stanowi

---

<sup>21</sup> Por. M. Straszewski, *Religia przyszłości. Wykład wygłoszony w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 15 marca 1902 r.*, Warszawa 1904, s. 31–32. Pisownia oryginalna.

<sup>22</sup> Tamże, s. 38.

wyższość katolicyzmu nad socjalizmem. Różni ich zasadniczo – nie dążność do reform społecznych, bo przecież katolicki ideał społeczny uznaje tak samo, jak i ideał demokracji socjalnej potrzebę daleko sięgających przekształceń, co do ich zakresu więc możnaby się porozumieć. Ale socjalizm odrzuca wszystkie najgłówniejsze założenia chrześcijańskiego poglądu na świat, odejmuje więc życiu ludzkiemu odwieczną podstawę uczuciową, nie mając jej jeszcze – jak dotąd – czym zastąpić. Na tem polega właśnie socyalizmu słabość, którą mógłby katolicyzm znakomicie wyzyskać”<sup>23</sup>. Możliwość „wyzyskania” wynikała z kształtujących się potrzeb religijnych, które były podstawą każdej filozofii.

Powyższe dociekania M. Straszewskiego dotyczą ogólnych praw rozwoju myśli filozoficznej, a tym samym praw rozwoju społecznego. W pracy *Czynniki rozstroju i spójni w społeczeństwie nowoczesnym*, opublikowanej w 1906 roku, doszedł do wniosku, że postęp kulturalny i społeczny możliwy jest tylko wówczas, gdy siły odśrodkowe i dośrodkowe utrzymują się w równowadze. Jeśli przeważają tendencje indywidualistyczne, panuje anarchia i następuje rozkład społeczeństwa. Gdy natomiast dominują czynniki kolektywistycznego solidaryzmu, wśród ludzi zanika twórcza różnorodność, a kultura upada. Tylko tam, gdzie istnieje różnorodność i wspólność, gdzie czynniki „rozdziału i spójności” wzajemnie się wywołują i równoważą, życie społeczne rozwija się harmonijnie.

Maurycy Straszewski uważał, że aby powstrzymać dezintegrację społeczną, trzeba wzmocnić czynniki spajające, których dostarcza współczesna mu nauka i technika. Jego zdaniem rozwojowi solidarności i życzliwości wewnątrznarodowej sprzyja powoływanie do życia organizacji społecznych. Z kolei poczucie wspólnoty między społeczeństwami różnych krajów można osiągnąć dzięki organizowaniu towarzystw międzynarodowych o charakterze naukowym, podejmowaniu wspólnych wysiłków w celu przyswojenia i stosowania sztucznego języka międzynarodowego, wreszcie – dzięki korzystaniu z wynalazków technicznych zbliżających narody fizycznie i duchowo.

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 39.

Ideałem życia społecznego dla M. Straszewskiego był postęp społeczny oparty na podstawach demokratycznych. Chodziło mu o humanitaryzm, czyli zbratanie się ludów. Głównym zagrożeniem dla tego ideału był szowinizm i imperializm. Zdaniem filozofa poszczególne państwa, zamiast dążyć do braterskiego zbliżenia narodów, do organizowania takich instytucji międzynarodowych, w których znalazłby opiekę każdy skrzywdzony naród, starają się zagrabieć jak najwięcej. Ponadto wielkie kraje europejskie prowadzą haniebną politykę kolonializmu, ujarzmiając ludy reprezentujące niższy poziom cywilizacji technicznej.

Za podstawowy czynnik odśrodkowy uważał on egoizm. Podkreślał, że na przełomie XIX i XX wieku większość ludzi myśli tylko o sobie, zastanawia się, skąd wziąć środki na to, czego do życia potrzebuje. Jednostka odwraca się od innych jednostek, traktuje je jak wrogów. Zjawisko to zachodzi tak intensywnie, że prowadzi do osłabienia wszelkich węzłów społecznych. Niejeden człowiek jest zdolny uważać za największych swoich wrogów nawet członków własnej rodziny. Procesy te są bardzo silne i dynamiczne w wielkich miastach, gdzie walka o środki utrzymania jest niezwykle ciężka.

Egoizm widoczny jest również na poziomie narodu. Zdaniem M. Straszewskiego miłość do własnego narodu w rozumieniu szowinistów łączy się z bezmyślną nienawiścią do innych. Tworzą oni złudzenie, że ich narodowość jest wyższa i doskonalsza od innych, a ponadto ma szczególną – absolutną – wartość. Takie przekonania determinują walkę między ludźmi, która toczy się zarówno na płaszczyźnie narodowej, jak i religijnej. Tymczasem, kto jest człowiekiem prawdziwie religijnym, ten nie będzie żywił nienawiści do wyznawców innej wiary. Dopiero rozgrywki partyjne oraz wykorzystywanie do walki politycznej różnic religijnych prowadzi do wszelkiego rodzaju nacjonalizmów. Te same wartości, które uważa się za szlachetne w swoim narodzie, a więc pielęgnowanie mowy ojczystej oraz tradycji narodowej i religijnej, zostają potępione u innych.

Drugim z najważniejszych czynników odśrodkowych jest „nienawiść i zazdrość klasowa”. Można wskazać dwie przyczyny tych zjawisk: „pierwszej należy szukać w niezmiernie smutnych stosunkach zarobkowych przeważnej liczby ludności, drugiej, w rozrzutno-

ści i chęci używania wśród bogaczy”<sup>24</sup>. Ta prawda i dzisiaj do nas dociera.

Podsumowując, należy stwierdzić, że dla M. Straszewskiego filozofia prowadzi do ukształtowania się wyższych form życia religijnego, te zaś do powstania systemów dogmatycznych, które czerpią z filozofii, tworząc religię wyższego rzędu – na tym polega religiotwórcza siła filozofii. Dostrzegam tu swoistą postać determinizmu, gdyż autor rozważań wyraźnie sądził, że w każdej cywilizacji (kulturze) pojawia się „zawsze taki okres”, w którym zachodzi potrzeba uporządkowania oraz pogłębienia wierzeń i praktyk religijnych, co prowadzi do ukształtowania się rozmyślań nad istotą (całością) świata. Zdaniem M. Straszewskiego współczesna filozofia nie doprowadzi jednak do powstania nowej religii, gdyż szybki rozwój cywilizacji nie pozwala, by stała się powszechna<sup>25</sup>. „(...) Jak sądzę – pisał – wolno mi na podstawie faktów twierdzić, że do wykształcenia nowej religii światowej nie przyjdzie i przyjść nie może, a to z przyczyn tkwiących w naturze umysłowości współczesnej. Przyczyny te są dwojakie: 1) Ludzkość nie odczuwa potrzeby nowej religii światowej, 2) Filozofia nie uzyska już nigdy czasu dostatecznego do wykształcenia takiej religii i nie zdoła wywalczyć dla niej uznania powszechnego”<sup>26</sup>.

Jak zauważył Narcyz Łubnicki, konsekwencją tego stwierdzenia jest uznanie, że to religia chrześcijańska dokona prawdziwego zjednoczenia ludzkości. Wystarczy, by demokracja stała się chrześcijańska, a ideał zostanie osiągnięty<sup>27</sup>.

Faktycznie M. Straszewski pisał: „Zjednoczenie ludzkości pod wpływem religijnej idei jest możliwe nie przez różnorodne wyznania, lecz tylko pod sztandarem jednej, wielkiej, wspólnej, a powszechnej religijnej organizacji. Prawdziwą spójnią dla ludzkości może stać się tylko religia, nie zaś różnorodne religie. Znam tylko jedną na całej kuli ziemskiej religię, która posiada wszelkie po temu warunki, aby spełnić takie wobec ludzkości posłannictwo. Religią tą jest religia chrześcijańsko-katolicka,

---

<sup>24</sup> Por. M. Straszewski, *Czynniki rozstroju i spójni w społeczeństwie nowoczesnym*, Warszawa 1906, s. 5–24.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 22–32.

<sup>26</sup> M. Straszewski, *Pomysły do ujęcia...*, wyd. cyt., s. 231.

<sup>27</sup> Por. N. Łubnicki, *Maurycy Straszewski – empirysta i metafizyk*, „*Studia Filozoficzne*” 1960, nr 1(16), 129–178.

ujęta w organizm powszechnego katolickiego Kościoła. Tylko katolicyzm posiada na tyle jedności i siły, że może zawsze pozostać religią, a nie rozpaść się na religijne wyznania. Z drugiej zaś znowu strony tylko Kościół katolicki pozostawia każdemu wolność w pielęgnowaniu innych duchowych skarbów. Katolicyzm jest jedyną światową religią, która nie bierze wszystkich narodów pod jeden strychulec, która nawet odrębności indywidualne i narodowe popiera, usiłując tylko zharmonizować je na tle powszechno-ludzkich przeznaczeń. Wszystkie inne religie albo równają umysły i do jednego obniżają poziom, jak np. mahometanizm, albo też są one za słabe, aby jednolitemi pozostać religiami, rozpadają się więc i różniczkują na mnóstwo wyznań. Do takich religii należy buddaizm, a także protestantyzm, o którym dzisiaj można już śmiało powiedzieć: że »quot capita tot religiones«. A więc tylko katolicyzm posiada przymioty, które go uzdalniają do przeważenia szali i do utrzymania równowagi między tem, co ludzi dzieli i co ich łączy”<sup>28</sup>.

W tej wizji katolicyzm jest najwyższym etapem religijnego rozwoju człowieka, a więc tożsamy z filozofią chrześcijańską jako filozofią otwartą. Co do słuszności tego twierdzenia można mieć uzasadnione wątpliwości. Jednak dla Maurycego Straszewskiego koniec historii – dziejów (w sensie filozoficzno-teologicznym) – nastąpił wcześniej, niż to prognozował Francis Fukuyama.

JERZY KOJKOŁ

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: jkolkol@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0003-1968-760X

### **Philosophy – religion – education.**

#### **The path to civilisation of the future – the philosophy of religion**

The article presents positivist-inspired deliberations of M. Straszewski, which form a quite coherent, credible vision of the future of philosophy.

---

<sup>28</sup> Por. M. Straszewski, *Czynniki rozstroju i spójni...*, wyd. cyt., s. 27.

According to it, man starts to reason when he achieves high level of socio-economical development. This process begins from religion, complemented or fought by philosophy. It is the effect of systematic and methodical reflection, and, as is, composes a universal phenomenon. Its goal is to deepen religious life.

Straszewski enlists the genesis of philosophy into a three-stage rule of spiritual thinking, bringing to mind Comte's rights of three stages of mankind spiritual development. He stood for the religious genesis of philosophy. Demonstrating that every philosophy starts from religious beliefs, and, while developing, forms new beliefs or deepens the old ones. In the context of these deliberations, there appears an argument, that, except for christianity, all religions (philosophies) have stuck in their development at the practical or dialectical degree of cognitive development. This is why M. Straszewski considered, that only christianity could be a religion to embrace all mankind, accompanied with the European civilization. Therefore, the catholics have to actively fight for the renaissance of their own spirituality. This means to get rid of fanaticism and police methods of operation, to stop serving various "cliques", parties, governments or political doctrines.

**Key words:** religion, philosophy, spiritual civilization



EWA ZALEWSKA

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni  
Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych  
e-mail: e.zalewska@amw.gdynia.pl  
ORCID: 0000-0002-8964-7286

## Dialog jako podstawowy wymiar relacji w sferze sacrum i profanum w niemieckich podręcznikach do edukacji religijnej

**Słowa kluczowe:** dialog, religia, edukacja religijna, szkoła, Niemcy

Odnosząc się do roli i miejsca edukacji religijnej w obszarze kształcenia i wychowania do życia we współczesnym świecie (wyzwania i trudności wynikające z podejmowania przez szkołę tego zadania opisane zostaną poniżej), wskazać można na jej ogromny potencjał. Dla odpowiedzi na pytanie o możliwości urzeczywistnienia tego potencjału istotna staje się kwestia koncepcji edukacji religijnej. W prezentowanym artykule autorka opowiedziała się po stronie dialogicznego modelu edukacji religijnej<sup>1</sup>.

Znaczenie edukacji religijnej (religii) dla funkcjonowania podmiotów i społeczeństw związane jest m.in. z jej orientacją na aksjologiczny oraz egzystencjalny wymiar życia jednostek i wspólnoty. Na jej gruncie podejmuje się pytania fundamentalne dla ludzkiego istnienia i relacji z Innym. To czyni edukację religijną także ważną sferą edukacji międzykulturowej i społecznej. Prymat pytań o sens istnienia, skupienie się na sferze ludzkiej duchowości („wzrastaniu w górę”) oraz

---

<sup>1</sup> Zob. J. Bagrowicz, *Dialog w edukacji religijnej*, „Paedagogia Christiana” 2010, T. 2, s. 215–232; A. Zellma, *Wychowanie do postawy dialogu w katechezie dzieci*, „Studia Oecumenica” 2015, T. 15, s. 397–412.

kształtowanie kompetencji moralnych (jako celów tej edukacji) uznać należy za alternatywę dla wartości i postaw kreowanych przez kulturę konsumpcjonizmu, a także dla „neoliberalnego uwikłania edukacji”<sup>2</sup>, prowadzącego do instrumentalizacji kształcenia oraz zaniku refleksyjności jako wyznacznika relacji podmiotu ze światem (w tym refleksji natury etycznej, tak istotnej w wielowymiarowej przestrzeni współczesności, pozwalającej na wybór stylu życia i systemu wartości).

W sytuacji nieuchronności konfliktów i napięć wynikających z prawa do różnienia się między sobą, a zarazem zagubienia się jednostki w dynamicznie zmieniającym się świecie, dialog stwarza szansę na porozumienie się oraz wspólne poszukiwanie prawdy i sensu. Jak bowiem pisze Tadeusz Pikus, „u podstaw dialogu znajduje się kilka założeń: a) osobowy wymiar relacji międzyludzkich, b) ideał rodziny ludzkiej jako cel wszelkich dążeń człowieka, c) ograniczoność ludzkiego uczestnictwa w prawdzie, d) wspólne dążenie do pełniejszej prawdy”<sup>3</sup>.

W rozważaniach nad edukacją kategoria dialogu traktowana jest jako konstytutywna, zarówno jeśli chodzi o formę podmiotowej komunikacji (między nauczycielem a uczniem), jak i zadania szkoły – co uwidacznia się w hasłach „wychowanie przez dialog” i „wychowanie do dialogu”<sup>4</sup>. Opowiadając się po stronie pedagogiki dialogu, Jerzy Bagrowicz zwraca uwagę na jej trzy podstawowe cele: przygotowanie do życia w społeczeństwie pluralistycznym, wychowanie w tolerancji i stworzenie społeczeństwa braterskiego<sup>5</sup>. Zwolennicy idei dialogu w edukacji sięgają m.in. po argumenty natury etycznej, wskazując na podmiotowy status nauczyciela i ucznia, w tym ich prawo do samostanowienia (do własnych wyborów, poglądów, przekonań itp.). Jak jednak dowodzą krytycy współczesnej rzeczywistości szkolnej, mamy do czynienia z istotnym rozdźwiękiem między sferą deklaracji a sferą realizacji. W praktyce bowiem dominuje edukacja monologiczna, wyraźny jest dysonans między hasłami podmiotowości, kreatywności,

---

<sup>2</sup> Por. E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Kraków 2010.

<sup>3</sup> T. Pikus, *Dialog religijny i jego obszary*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2007, T. 20, cz. 1, s. 232.

<sup>4</sup> Zob. *Pytanie, dialog, wychowanie*, J. Rutkowiak (red.), Warszawa 1992.

<sup>5</sup> J. Bagrowicz, *Dialog w edukacji...*, wyd. cyt., s. 221.

twórczości, otwartości, dialogiczności a naciskiem na efektywność i standaryzację kształcenia<sup>6</sup>.

Model edukacji religijnej, w którym idea dialogu stanowi (stanowiłaby) oś teologicznej i pedagogiczno-dydaktycznej konstrukcji, musi być postrzegany jako opozycyjny wobec wspomnianej edukacji monologicznej. Jak zauważa jednak Bogusław Milerski, „pedagogika religii uznając pluralizm za kontekst życiowy i edukacyjny ma starać się wykroczyć poza ową wielość, przez wskazanie na stałe punkty odniesienia, co implikuje dwa przeciwstawne ruchy – w stronę fundamentalizacji religii, albo w stronę zatarcia jej tożsamości”<sup>7</sup>. Należy przy tym pamiętać, że celem edukacji religijnej jest wspieranie wychowanka w „znalezieniu prawdy zbawczej”<sup>8</sup> i formowanie go w zgodzie z określonym wzorem osobowym (typem tożsamości)<sup>9</sup>. Sytuacja ta implikuje pytanie o obecność dialogu oraz jego formy i granice w obszarze tej edukacji.

W pierwszej części artykułu autorka, podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie, odwołała się do założeń i propozycji obecnych na gruncie teoretycznych rozważań dotyczących roli i miejsca dialogu w edukacji religijnej. W drugiej zaś części zajmie się wskazaniem niemieckich podręczników do nauczania religii jako egzemplifikacji realizacji tych postulatów w praktyce. Autorce nie chodzi tu o zachętę do bezkrytycznego przejmowania rozwiązań zastosowanych w analizowanych książkach. Przede wszystkim dlatego, że idea dialogu w edukacji (religijnej) jest organicznie związana z określonym łańdchem publicznym, stanowi (lub nie) emanację jego przesłanek. Nie ma zatem możliwości jej technicznego wdrażania (odgórnego zadekretowania). Kontekstowe uwarunkowania nauczania religii w Niemczech są odmienne od polskich (gdzie mamy nadal do czynienia z hegemonią jednego dyskursu religijnego), w sferze społeczno-kulturowej i edukacyjnej zaznacza się współobecność i równoprawny status religii

---

<sup>6</sup> Zob. D. Klus-Stańska, *Między przedszkolem a szkołą: od monologu do dialogu osób i znaczeń*, w: *Przestrzeń i czas dialogu w edukacji*, D. Waloszek (red.), Kraków 2011.

<sup>7</sup> B. Milerski, *Cele edukacji religijnej w kontekście pluralizmu*, „Paedagogia Christiana” 2002, T. 2 (10), s. 14.

<sup>8</sup> T. Pikus, *Dialog religijny...*, wyd. cyt.

<sup>9</sup> M. Cackowska, P. Stańczyk, *Katecheza szkolna – między demokracją a teologią zstępującą*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2012, nr 1, s. 19–38.

katolickiej i protestanckiej (a także islamu)<sup>10</sup>. Ponadto widoczne jest zaufanie do kompetencji poznawczych i etycznych dziecka (ucznia), co w polskiej szkole wydaje się nadal zjawiskiem marginalnym<sup>11</sup>. Niemniej niemiecka koncepcja dialogicznej edukacji religijnej, którą zrekonstruowano na podstawie analizy wybranych podręczników do klas 1–6, może stanowić inspirację do własnych przemyśleń i poszukiwań<sup>12</sup>.

Autorka artykułu, wybierając podręcznik jako obiekt empirycznych penetracji, kierowała się jego statusem w obszarze edukacji (społeczeństwa), gdzie pełni on funkcję środka intencjonalnej socjalizacji o masowym i długotrwałym oddziaływaniu, oraz faktem, że jest on specyficznym tekstem kulturowym, konstruowanym na podstawie określonych dyskursów społecznych, religijnych, politycznych i pedagogicznych (dydaktycznych). Co więcej, odgrywa on istotną rolę w transmisji i uprawomocnianiu owych dyskursów, zarówno wtedy, gdy służą one konserwacji, jak i wtedy, gdy przekształcają rzeczywistość<sup>13</sup>. Dlatego podręcznik szkolny stanowi dla badacza ważne źródło wiedzy – w tym przypadku – o koncepcji nauczania religii, którą za jego pośrednictwem przenosi się na grunt szkolnej codzienności.

## Dialog jako idea współczesnej edukacji religijnej

Idea dialogu w obszarze religii i edukacji religijnej ma swe źródła zarówno w filozofii i kulturze greckiej (Sokrates, grecka tragedia), jak i w filozofii judeochrześcijańskiej – na jej szczególną rolę wskazywali m.in. Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel i Martin Buber. Podkreślali oni specyficzny charakter Ewangelii jako „narzędzia” dialogu

---

<sup>10</sup> R. Chałupniak, *Niemiecki model nauczania religii katolickiej*, „Studia Katechetyczne” 2010, nr 7, s. 80–96.

<sup>11</sup> D. Klus-Stańska, *Od niechęci wobec dziecięcej samodzielności myślenia do przekazu fikcji społecznej, czyli edukacja dla niekompetencji*, „Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne” 2009, nr 18, s. 15–29.

<sup>12</sup> Jest to odpowiednik polskich klas 1–5.

<sup>13</sup> T. Hoehne, *Schulbuchwissen. Umriss einer Wissens- und Medientheorie des Schulbuches*, Frankfurt am Main 2005.

Boga z człowiekiem, a M. Buber – nazywany nauczycielem dialogu – uważał stosunek wychowawczy za czysto dialogiczny<sup>14</sup>.

Ważną rolę w dostrzeżeniu znaczenia dialogu odegrała także hermeneutyka. Hans-Georg Gadamer pisze, iż uczestniczenie w dialogu „nie polega na samym tylko monologu i forsowaniu własnego stanowiska, lecz jest przemianą we wspólnotę, w której nie pozostaje się tym, czym się było”<sup>15</sup>. Jak zauważa Joanna Rutkowiak, szanse na tworzenie takiej wspólnoty myślowej, a zarazem jej potrzeba ujawniają się z całą mocą w sytuacji napięć, rozbieżności, wątpliwości, gdy „problematyczność jako najogólniejsza zasada doświadczenia wysuwa się na plan pierwszy”<sup>16</sup>.

W takiej perspektywie umieszczona zostaje koncepcja dialogicznego wychowania religijnego jako płaszczyzny formułowania pytań i poszukiwania odpowiedzi, a nie jedynie transmisji wartości i wiedzy. Chodzi zatem o pojmowanie dialogu jako newralgicznego punktu edukacji opartej na podmiotowym traktowaniu jej uczestników (nauczyciela i ucznia). Relacje dialogiczne wymagają bowiem partnerstwa poznawczego. Pamiętając o niebezpieczeństwie instrumentalizacji dialogu, „trzeba jeszcze odróżnić dialog jako pragmatyczną metodę, jako akt, roboczą czynność, przez którą wychowaniu udaje się osiągnąć określony efekt, od zasady dialogowości jako otwartego, procesualnego, krytycznego, wewnętrznie skontrastowanego sposobu myślenia”<sup>17</sup>.

W procesualnie pojmowanym dialogu kategorią podstawową staje się więc pytajność. Wyznacza ona specyficzny stosunek poznającego podmiotu do świata (religii), oparty na permanentnym poszukiwaniu sensu własnego istnienia. W takiej perspektywie tożsamość religijna traktowana być musi nie jako nadana, lecz jako zadana – uwikłana w proces nieustającej refleksji, sekwencję pytań i odpowiedzi.

Niestety, w warunkach szkolnych (typowo szkolnych) to zwykle nauczyciel zawłaszcza sobie zarówno prawo do zadawania pytań, jak i określa kryteria poprawności odpowiedzi. Pytajność ucznia zo-

---

<sup>14</sup> J. Rutkowiak, *O dialogu edukacyjnym. Rusztowanie kategorialne*, w: *Pytanie, dialog...*, wyd. cyt., s. 14–26.

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, B. Baran (tłum.), Kraków 1993, s. 351.

<sup>16</sup> J. Rutkowiak, *O dialogu edukacyjnym...*, wyd. cyt., s. 28.

<sup>17</sup> Tamże, s. 32.

staje zmarginalizowana, a treść nauczycielskich pytań nie inspiruje dziecka do mierzenia się z wieloznacznością i złożonością świata, nie uruchamiania jego wiedzy osobistej. Tymczasem „dopiero pytania, na które w odpowiedzi ujawniają się komplikacje, złożoność i wieloznaczność tego, czego próbujemy się uczyć, sygnalizują głębię i całościowość doświadczenia człowieka – świata”<sup>18</sup>. Wydaje się, że zwłaszcza edukacja religijna stanowi obszar, na którym pojawiają się (powinny się pojawiać) takie pytania.

Dorota Klus-Stańska, rekomendując edukację skoncentrowaną wokół idei dialogu, ostrzega nie tylko przed niebezpieczeństwem instrumentalizacji (opisanym powyżej), ale także przed banalizacją, wynikającą z nazywania dialogiem każdej rozmowy nauczyciela i ucznia, oraz relatywizacją wiedzy, która prowadzi do utraty przez uczniów „poczucia wspólnoty znaczeń wskutek uznania wszystkiego za umowne, chwilowe, skrajnie zindywidualizowane”<sup>19</sup>.

Powyższe rozważania wokół potrzeby i warunków zaistnienia dialogu w edukacji odnoszą się z całą mocą do edukacji religijnej. Znaczenie tej kategorii jako fundamentalnej dla jej modelu wynika z dwóch przesłanek: teologicznej i pedagogiczno-dydaktycznej. Przesłanka teologiczna dotyczy charakteru relacji człowieka z Bogiem i Ewangelią. Relacja ta przybiera formę spotkania, ponieważ „wiera ma charakter dialogiczny”. Z kolei przesłanka pedagogiczno-dydaktyczna odnosi się do równoprawnego statusu podmiotów edukacji i ich wolności decydowania o sobie.

Jeżeli chodzi o koncepcję (koncepcje) edukacji religijnej, to w procesie jej (ich) kształtowania doszło do swoistej ewolucji, którą można opisać jako przejście od modelu zamkniętego i jednowymiarowego do otwartego. Danuta Wajsprych wymienia trzy modele edukacji religijnej obecne w polskiej szkole: konfesyjno-katechumenalny (kerygmatyczny), ponadkonfesyjny i konfesyjno-dialogiczny<sup>20</sup>.

Pierwszy z nich zakłada, że „podstawowym celem nauczania religii jest zwiastowanie Dobrej Nowiny o zbawianiu oraz kształtowanie świadomej przynależności do Kościoła, rozumianego jako Kościół

---

<sup>18</sup> J. Rutkowiak, *O dialogu edukacyjnym...*, wyd. cyt., s. 23.

<sup>19</sup> D. Klus-Stańska, *Konstruowanie wiedzy w szkole*, Olsztyn 2000, s. 85.

<sup>20</sup> D. Wajsprych, *Modele edukacji religijnej we współczesnej szkole*, „Forum Oświatowe” 2009, T. 2, s. 77–87.

wyznaniowy i powszechny zarazem”<sup>21</sup>, a sama lekcja religii postrzegana jest jako „forma misji Kościoła w środowisku szkolnym”<sup>22</sup>. Oceniając ten model, badaczka dostrzega jego anachroniczny charakter, który nie przystaje do warunków życia ucznia funkcjonującego w zlaicyzowanym i pluralistycznym świecie, operowanie językiem biblijnym (trudnym dla dziecka), a także opresyjność i oddalenie od problemów świata i człowieka.

Z kolei model ponadkonfesyjny wiąże się ze szczególnym naciskiem na proces wychowania. „Lekcje religii mają wtedy zmierzać do ukształtowania poglądów na życie z uwzględnieniem tradycji chrześcijańskiej”<sup>23</sup>, a celom edukacji religijnej nadaje się wymiar ogólnoludzki.

Trzeci model edukacji religijnej trafnie charakteryzuje Anna Zellma. Badaczka wskazuje przede wszystkim na jego dwa zadania, takie jak: kształtowanie otwartości, podmiotowości i aktywności ucznia oraz „wspieranie katechizowanych w kształtowaniu stałej gotowości zrozumienia innych ludzi”<sup>24</sup>.

Edukacja religijna jest procesem całościowym, obejmuje wszystkie obszary funkcjonowania człowieka i w tym sensie jest uniwersalna, zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym. Odnosi się ona bowiem do dwóch sfer: sacrum i profanum, najważniejszych płaszczyzn ludzkiego życia. Maja Koza-Granosz, podkreślając heterogeniczny charakter sacrum i profanum, wskazuje na funkcjonowanie dwóch nurtów definiowania tych pojęć: fenomenologicznego, w którym kładzie się nacisk na ich ontologiczną odmiennność, i socjologicznego (Peter Berger i Thomas Luckmann), w którym eksponuje się ich funkcję integracyjną i normotwórczą<sup>25</sup>.

Dorota Mach zauważa, iż zwolennicy ujęcia heterogenicznego „przeciwstawiają sacrum (sakralność, świętość, życie religijne) – profanum (świeckości, powszechności, życiu świeckiemu)”<sup>26</sup>. Traktuje się

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 73.

<sup>22</sup> Tamże, s. 79.

<sup>23</sup> Tamże, s. 82.

<sup>24</sup> A. Zellma, *Wychowanie do...*, wyd. cyt., s. 398.

<sup>25</sup> M. Koza-Granosz, *Analiza pojęcia sacrum w sytuacji współczesnej sekularyzacji*, „Kultura i Historia” 2009, nr 16.

<sup>26</sup> D. Mach, *Miejsce sacrum w religii i kulturze*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia” 2009, nr 7, s. 201.

je zatem jako dwa różne sposoby ludzkiej egzystencji. „Sacrum objawia się zawsze jako realność całkiem innego porządku niż realność naturalna”<sup>27</sup>. Wśród elementów składowych sacrum wymienia się osobę (święci), czas i przestrzeń. Czas oznacza, iż „osią regulacji życia ludzkiego stał się kalendarz religijny i rok liturgiczny. Ustanowił on cykl pracy i wypoczynku oraz dualizm czasu przyjemności, święta i czasu pracy – poprzez własne punkty węzłowe, którymi są święta religijne”<sup>28</sup>. Czas religijny jest ponadhistoryczny i pozahistoryczny, skierowany ku wieczności. Jeżeli chodzi zaś o przestrzeń, to zauważamy, że możliwa jest dialogiczna relacja „wewnątrz” sacrum, na płaszczyźnie: Bóg–człowiek, jednostka–wartości religijne oraz między poszczególnymi postaciami sacrum. Ta ostatnia kwestia wiąże się z ideą dialogu międzyreligijnego.

W zależności od przyjętego stanowiska (w edukacji religijnej) między odmiennymi postaciami sacrum można wyznaczyć linię demarkacyjną, która oddzieli obcych od swoich, lub przekroczyć granice w poszukiwaniu tego, co wspólne oraz inspirujące dla własnego rozwoju. O ile w pierwszym przypadku trzeba dostrzec zagrożenie wynikające z narażenia wychowanka na totalizujący wpływ określonego dyskursu religijnego (problematyczny jest przy tym nie sam dyskurs, ale procedura ustanawiania relacji podmiotu z nim, wykluczająca wątpliwości i refleksyjność), o tyle w drugim przypadku należy liczyć się z niebezpieczeństwem (sygnalizowanym już powyżej) rozmycia własnej tożsamości religijnej, także konwersji. Ostrzegając przed takim zagrożeniem, J. Bagrowicz zauważa, że „uszanowanie partnera dialogu religijnego nie może prowadzić do rezygnacji z własnej tożsamości religijnej (...)”<sup>29</sup>. Obecne w myśli niektórych katechetów przekonanie o konieczności przekazywania (transmisji) „właściwych” wartości i prawd objawionych stoi jednak w sprzeczności z samą ideą dialogu, który „żywi się wątpliwościami”<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, B. Kupis (tłum.), Warszawa 1968, s. 26.

<sup>28</sup> D. Mach, *Miejsce sacrum...*, wyd. cyt., s. 206.

<sup>29</sup> J. Bagrowicz, *Dialog w edukacji...*, wyd. cyt., s. 229.

<sup>30</sup> G. Cackowska, P. Stańczyk, *Katecheza szkolna...*, wyd. cyt., s. 26.

Kolonizacja świata życia jednostki przez bezkrytycznie zaaprobowane (narzucone) sacrum jawi się nam jako szczególnie niebezpieczna, gdy odwołamy się do socjologicznego ujęcia religii (P. Berger, T. Luckmann), w którym rozumiana jest ona jako swoiste uniwersum znaczeniowe, odgrywające pierwszoplanową rolę w konstruowaniu obrazu świata i kształtowaniu światopoglądu, który ma charakter obligatoryjny i kolonizuje cały świat życia jednostki. Podstawową funkcją religii jest podtrzymywanie określonego modelu społecznej rzeczywistości (edukacja religijna służy transmisji i legitymizacji tego modelu). Religijne uniwersum symboliczne, które odnosi się do sfery sacrum, uprawomocnia także sferę profanum. Dlatego „pojawianie się alternatywnego uniwersum stanowi zagrożenie, ponieważ samo jego istnienie wykazuje empirycznie, że nasze uniwersum nie jest jedynym możliwym”<sup>31</sup>. Takie podejście prowadzi nierzadko do konfrontacji wyznawców różnych religii oraz narastania konfliktów na tle religijnym.

Edukacja (religijna) promująca dialog międzyreligijny umożliwia redukcję dystansu i poczucia obcości, może też zapoczątkować proces uczenia się od outsidera<sup>32</sup>. Z samej etymologii słowa „dialog” (grecki przedrostek *dia* oznacza ‘jeden z drugim’) wyprowadzić można podstawowy cel spotkania jednego człowieka z drugim, jakim jest doprowadzenie do porozumienia między stronami. Tak rozumiany dialog, jak pisze Jolanta Nocoń:

- „1. zakłada wymianę idei, sądów, wartości,
2. motywowany jest chęcią poznania i zrozumienia (...),
3. zmierzać powinien do akceptacji odmienności (choć oczywiście nie bezwarunkowej),
4. w rezultacie dać efekt w postaci wzbogacenia kultur i podmiotów tych kultur”<sup>33</sup>.

Edukacja religijna jest zatem obszarem kształtowania kompetencji ważnych w komunikacji międzykulturowej.

---

<sup>31</sup> P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, J. Niżnik (tłum.), Warszawa 1983, s. 172–173.

<sup>32</sup> *Uczenie się od outsidera. Perspektywa europejskiej współpracy edukacyjnej*, J. Rutkowiak (red.), Kraków 1997.

<sup>33</sup> J. Nocoń, *Dialog z tradycją w pewnym typie zadań dydaktycznych*, w: *Dialog kultur w edukacji*, B. Myrdzik, M. Karwatowska (red.), Lublin 2009, s. 288.

W przypadku wskazanej powyżej koncepcji uczenia się od outsidera należy zadać pytanie o możliwe typy relacji międzyludzkich generowanych przez taki dialog i o jego formy. Jak zauważa Tomasz Szkudlarek, wielokulturowość, migracje, pojawianie się wielu religii w przestrzeni społecznej „przyczyniają się wyraźnie do osłabienia uniwersalistycznego rozumienia stylów życia i wartości kultury”<sup>34</sup>. Z drugiej jednak strony obecność innych religii (kultur) może stwarzać szansę na świadomą i refleksyjną identyfikację z własnym sacrum. Joanna Bazaniak konstatuje, iż „bez zrozumienia granic swojskości i obcości nie jesteśmy w stanie zrozumieć sensu ludzkich zachowań oraz konfiguracji postaw jednostkowych i zachowań grupowych, będących efektem tych postaw”<sup>35</sup>.

Współczesna edukacja religijna musi się odnieść do istniejących różnic, a podejmując to wyzwanie, może się odwołać do stanowiska fundamentalistycznego (wykluczającego dialog) lub eksponować (wersja liberalna) tolerancję, zrozumienie i współdziałanie jako istotne składowe etycznego wymiaru relacji między odmiennymi postaciami sacrum a ich przedstawicielami. Jednocześnie, co jest istotne dla treści i celów dialogu między religiami (sacrum), pamiętać trzeba, że „ideał tolerancji opiera się na przekonaniu o podstawowej jednorodności ludzi mimo istniejących między nimi różnic, które są mniej istotne niż podobieństwa”<sup>36</sup>.

Podsumowując, można przywołać typy dialogu międzyreligijnego wyodrębnione przez Dominique’a Maertena, a więc:

- „– dialog życia – dążenie do pokojowego współbycia z osobami wyznającymi inną wiarę,
- dialog w działaniu – dążenie do wspólnego rozwiązywania istotnych problemów społecznych w imię szeroko pojmowanej solidarności międzyludzkiej,

---

<sup>34</sup> T. Szkudlarek, *Pedagogika międzykulturowa*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), Warszawa 2003, s. 417.

<sup>35</sup> J. Bazaniak, *Inność obiektem tolerancji. Kształtowanie postaw tolerancyjnych u dzieci w wieku wczesnoszkolnym w ich środowisku edukacyjnym*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2009, T. 23, s. 323.

<sup>36</sup> A. Grzegorzczak, *Tolerancja – pokonanie własnej pychy*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1995, nr 7, dod. „Przygotowanie do Życia”, s. 2–3.

- dialog wokół dogmatów wiary – dążenie do dyskusji wokół istoty różnych wierzeń,
- dialog duchowy – dążenie do konstruktywnej wymiany własnych doświadczeń duchowych”<sup>37</sup>.

Ponadto trzeba pamiętać, że podstawowe zadania edukacji religijnej związane są z kształtowaniem relacji z wybranym sacrum. Katarzyna Olbrycht, wskazując na edukację religijną jako na wychowanie ku wartościom, stwierdza, iż można mu nadać szersze i węższe znaczenie. To pierwsze wiąże się z kształtowaniem kompetencji krytycznych i dojrzałości aksjologicznej jako składowych postawy wobec wszelkich wartości, to drugie zaś odnosi się do wychowania ku wartościom wskazanym, pożądanym z jakiegoś punktu widzenia. Co istotne, w edukacji religijnej jako cel socjalizacji uważa się kształtowanie tożsamości religijnej, która osadzona jest w chrześcijańskim systemie wartości. Bycie w zgodzie z tymi wartościami (z przesłankami własnego sacrum) wymaga swoistego dialogu z nimi, świadomego i refleksyjnego odwoływania się do nich we własnych działaniach w obszarze profanum<sup>38</sup>. Jak pisze B. Milerski, „w wychowaniu religijnym nie chodzi bowiem w pierwszym rzędzie o transmisję doktrynalnych prawd, ale o wykształcenie religijnego sposobu samorozumienia, orientacji i działania”<sup>39</sup>.

Argumentów za dialogicznym modelem edukacji (religijnej) dostarczają też przesłanki natury psychologiczno-dydaktycznej. Przedmiotem niniejszych rozważań są podręczniki do edukacji religijnej dla dzieci klas 1–6. Uczniowie w tym wieku postrzegani są przez wielu pedagogów jako osoby niekompetentne w sferze poznawczej i moralnej, a co za tym idzie – jako wymagające szczególnej kontroli, kierowania i „urabiania”. Tymczasem, jak stwierdza Beata Zamorska, nawiązując do koncepcji Jeana Piageta, zadanie nauczyciela polega na wspieraniu „naturalnego rozwoju dzieci poprzez stawianie im takich problemów, których rozwiązanie będzie wymagało zastosowania za-

---

<sup>37</sup> Thum. wł.; D. Maerten, *L'apprentissage du dialogue interreligieux a l'ecole catholique, dans une societe secularisee*, w: *Rola religii w edukacji międzykulturowej*, W. Korzeniowska, A. Murzyn, H. Lukašova-Kantorkova (red.), Kraków 2008, s. 195.

<sup>38</sup> K. Olbrycht, *Wychowanie do wartości. W centrum uwagi aksjologicznych dylematów współczesnej edukacji*, „*Paedagogia Christiana*” 2012, T. 1, s. 89–104.

<sup>39</sup> B. Milerski, *Pedagogika religii*, w: *Pedagogika...*, t. 1, wyd. cyt., s. 276.

równy procesów asymilacji, jak i akomodacji”<sup>40</sup>. Chodzi tu o zasadę odpowiedniości, zgodnie z którą rozwój poznawczy, społeczny i moralny dziecka (twórcza adaptacja do wyzwań rzeczywistości) stymulowany jest przez konflikt poznawczy umożliwiający uruchomienie wiedzy osobistej, a zarazem stwarzający warunki do jej rekonstrukcji i zmiany. Koncepcja ta wiąże się z konstruktywistyczną orientacją w edukacji.

W dotychczasowych rozważaniach wskazano na kulturowe, teologiczne, teleologiczne i psychologiczne przesłanki dialogicznej edukacji religijnej oraz ich dydaktyczne implikacje. Rekonstrukcja ta, ze względu na złożony charakter zagadnienia, jest niepełna i podporządkowana zamiarowi zbudowania siatki kategorialnej umożliwiającej analizę niemieckich podręczników do edukacji religijnej w kontekście pytania o obecność dialogu (sposób jego konceptualizacji) w nauczaniu. Wybór podręcznika jako przedmiotu analizy wynika z przekonania o jego istotnej funkcji (zwłaszcza w odniesieniu do polskiego kontekstu) – może on zarówno konserwować, jak i zmieniać charakter szkolnych praktyk.

### **Konceptualizacja idei dialogu w niemieckich podręcznikach do edukacji religijnej**

W tej części artykułu autorka podjęła próbę znalezienia odpowiedzi na pytanie o obecność i sposób konceptualizacji idei dialogu w niemieckich podręcznikach do edukacji religijnej przeznaczonych dla uczniów klas 1–6.

Konstatacja o organicznym związku idei dialogu z określonymi dyskursami publicznymi, politycznymi, kulturowymi i społecznymi (o których była mowa w pierwszej części artykułu) implikuje na wstępie potrzebę określenia kontekstowych uwarunkowań funkcjonowania tych podręczników. Kontekst ten ma bowiem wpływ zarówno na ich treść, jak i przyjęte w nich rozwiązania metodyczne.

Niemcy to państwo o zaawansowanej demokracji, co w obszarze praktyk edukacyjnych wpływa na partnerskie relacje nauczyciela i ucznia (tak istotne z punktu widzenia podmiotowego statusu

---

<sup>40</sup> B. Zamorska, *O mediacjach i dialogu w edukacji*, Wrocław 2012, s. 8.

uczestników dialogu). Zarazem w przestrzeni publicznej zaznacza się współobecność wielu religii (katolicyzmu, protestantyzmu, islamu, judaizmu), z których żadna nie ma pozycji hegemonialnej. Obecność Innego (wyznawcy innej religii) wpisana jest zatem w naturalny sposób w obszar doświadczeń ucznia. Osoby i instytucje odpowiedzialne za edukację religijną stają przed wyzwaniem kształtowania uczniowskich kompetencji do pokojowego współistnienia i prowadzenia dialogu międzyreligijnego, a jednocześnie zmagają się z niebezpieczeństwem konwersji swych wychowanków, którzy obcuja z wieloma postaciami sacrum, oraz z problemem konfliktów na tle religijnym i postępującą laicyzacją społeczeństwa. W tej sytuacji autorzy niemieckich podręczników do nauczania religii muszą sprostać niełatwemu zadaniu znalezienia kompromisu między celami nauczania a doświadczeniami i potrzebami uczniów. Pojawia się zatem pytanie: czy i w jaki sposób twórcy podręczników odwołują się do idei dialogu, a co za tym idzie – jaki ma to wpływ na wybór merytorycznej i metodycznej formuły ich książek?

Obiektem badań, których wyniki zamieszczono poniżej, były zarówno podręczniki do nauczania religii katolickiej, jak i ewangelickiej, adresowane do uczniów klas 1–6<sup>41</sup>. Granice ich empirycznej penetracji wyznaczały cztery pytania, które dotyczyły:

- statusu ucznia w procesie kształtowania tożsamości religijnej;
- obrazu sacrum związanego z tożsamością religijną i preferowanych form relacji z nim;
- obecności i sposobów prezentacji innych dyskursów religijnych;
- orientacji dydaktycznej „wpisanej” w metodyczną obudowę podręczników.

Podjęte penetracje empiryczne prowadzą do wniosku, iż w przypadku analizowanych podręczników mamy do czynienia z:

- podmiotowym statusem ucznia oraz zaufaniem do jego kompetencji poznawczych i etycznych;
- traktowaniem tożsamości religijnej jako zadanej, jako całonocnego przedsięwzięcia wymagającego przyjęcia przez człowieka postawy refleksyjnej;

---

<sup>41</sup> Przedmiotem badań były podręczniki: *Fragen – suchen – entdecken* 1/2; *Fragen – suchen – entdecken* 3/4; *Ich bin da* 1/2; *Ich bin da* 3/4; *Die Reli-Reise* 1/2; *Die Reli-Reise* 3/4; *Reli Plus* 5/6; *Spuren lesen* 1/2; *Spuren lesen* 3/4.

- „otwarcie” przestrzeni własnego sacrum (w granicach wyznaczonych przez obowiązujące dogmaty wiary) na uczniowskie interpretacje, a także z preferencjami dla uczniowskiego dialogu z Bogiem;
- ideą pluralizmu religijnego, o czym świadczy prezentowanie oprócz własnej religii także obrazu innych rodzajów sacrum (islam, judaizm, katolicyzm i protestantyzm); prezentacja ma postać dyskursu naukowego i pozbawiona jest jakichkolwiek negatywnych konotacji, a na plan pierwszy wysuwa się aspekt poznawczy przy jednoczesnym nacisku na poszukiwanie wartości uniwersalnych i podobieństw w zakresie dogmatów wiary oraz w sferze profanum generowanej przez ich przesłanki;

- konstruktywistyczną orientacją dydaktyczną oraz naciskiem na samodzielną i aktywną eksplorację rzeczywistości przez dziecko, w której istotna jest także obecność innych uczniów jako stron dyskusji.

Reasumując, można uznać, że wskazane założenia konstrukcyjne podręczników sprzyjają stosowaniu dialogicznego modelu edukacji religijnej. Poniżej przywołano szczegółowe rozwiązania wykorzystane w podręcznikach, dowodzące zasadności tej tezy.

Dialog możliwy jest tylko wtedy, gdy spełniony zostanie warunek równoprawnego statusu jego uczestników. Adresatem niemieckich podręczników do edukacji religijnej jest uczeń traktowany podmiotowo, jako istota wyjątkowa i неповtarzalna. W rozdziale jednego z podręczników zatytułowanym *Jestem неповtarzalny* zamieszczono wiersz *Kim jestem?*, w którym można przeczytać następujące słowa: „Nikt nie jest taki jak ty/ nikt w twoim kraju/ na twoim kontynencie/ nikt na trzeciej planecie tego Układu Słonecznego i Galaktyce/ którą nazywamy Drogą Mleczną/ Nikt, ponieważ jesteś неповtarzalny?”<sup>42</sup>.

Naturalną konsekwencją afirmacji ludzkiej indywidualności jest przyznanie dziecku prawa do wyrażania własnych opinii i przekonań. Wolność stanowienia wiąże się jednak ze zobowiązaniami intelektualnymi i moralnymi. Postulaty te są jednakowo ważne zarówno wtedy, gdy chodzi o samopoznanie i kształtowanie własnego ja, jak i wtedy, gdy dotyczą roli członka ludzkiej wspólnoty oraz wyznawcy określonego dyskursu religijnego. Podręcznik, towarzysząc dziecku w od-

---

<sup>42</sup> Jeśli nie wskazano inaczej, wszystkich tłumaczeń z języka niemieckiego dokonała autorka. O ile nie podano innego źródła, wszystkie cytaty pochodzą z analizowanych podręczników do nauczania religii, wymienionych w przypisie 41.

krywaniu natury tych zobowiązań, zachęca je do poszukiwania oraz zgłębiania uniwersalnych i fundamentalnych zasad i wartości stanowiących o braterstwie i jedności ludzi. Traktuje dojrzewanie do funkcjonowania w różnych przestrzeniach życia jako proces, w którym progres uzależniony jest od zdolności podjęcia dialogu (autodialogu), znalezienia kompromisu między sprzecznymi oczekiwaniami, różnorodnymi potrzebami i stanowiskami.

Wskazany oczekiwaniom sprzyja zwłaszcza przewodnia idea nauczania religii i koncepcja podręcznika, którą można zawrzeć w słowach, że „najważniejsze w edukacji religijnej jest zadawanie pytań i poszukiwanie odpowiedzi”. Uczeń dowiaduje się, iż „filozofować i rozmyślać o Bogu może każdy. Ty także”. Stwierdzenie to jest zarazem deklaracją wiary w kompetencje dziecka, podkreśla jego status poznawczy. Jak piszą autorzy jednego z podręczników, „punktem centralnym jest pytający, poszukujący i odkrywający uczeń”. Status edukacji religijnej jako obszaru stymulującego rozwój ucznia wynika z jej integrującego i uniwersalnego wymiaru (tj. płaszczyzny spotkania sfery sacrum i profanum). „Każdy rozdział podręcznika dotyczy podmiotu i jego świata życia, a zarazem traktuje o Bogu” (odkrywanie tej zależności jest wyzwaniem dla dziecka).

Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że wskazuje się na aktywny i dialogiczny charakter relacji z własnym sacrum (z Bogiem) i ze sferą profanum (jako obszarem realizowania zasad i wartości związanych z sacrum). Za cel edukacji religijnej uznaje się pomoc w „poszukiwaniu Boga – doświadczaniu Boga”. Rozmowa ze Stwórcą jest nie tylko możliwa, ale i pożądana (w tytułach rozdziałów pojawia się fraza „rozmawiać z Bogiem”).

Zamiarem autorów podręczników jest wsparcie dziecka w znalezieniu własnej drogi, którą obrazują metaforycznie jako labirynt, podobnie jak drogę do Boga. Sformułowanie pytania pełni w tym procesie funkcję aktu inicjacyjnego, przy czym „ważna jest nie tyle ostateczna odpowiedź, ale jej poszukiwanie, to, że jest odpowiedzią naszą lub wspólnie zbudowaną”. Ponieważ „najczęściej możliwe są różne odpowiedzi na zadane pytanie, interesująca jest sama dyskusja nad nimi; im głębsza jest praca nad tematem, tym bardziej ugruntowane sądy powstają”. W autorskich deklaracjach dotyczących koncepcji nauczania religii (realizowanej za pomocą ich podręczników) pojawiają się (implicite i explicite) odniesienia do: prymarnego znaczenia

„pytajności” jako pożądanej postawy podmiotu wobec świata (sfery sacrum i profanum) oraz dyskursywności procesu konstruowania odpowiedzi. Troska o ich wysoką jakość jest istotna ze względu na niebezpieczeństwo banalizacji dialogu (sygnalizowanego w pierwszej części artykułu).

Zamysł koncepcyjny podręczników widoczny jest już w ich tytułach: *Spuren lesen* (Czytanie śladów), *Fragen – suchen – entdecken* (Pytanie – szukanie – odkrywanie) itd. Tytuły i podtytuły poszczególnych rozdziałów w podręcznikach kończą się znakiem zapytania. Chodzi zatem nie o transmisję wiedzy, ale o jej zgłębianie i poszukiwanie. Egzemplifikację stanowią tu ilustracje, które można znaleźć na stronach wszystkich analizowanych podręczników, dotyczące sytuacji dydaktycznych: postaciami pierwszoplanowymi są dzieci w konfiguracjach jednoznacznie wskazujących na interaktywny charakter relacji zachodzących między nimi (np. spotkanie w kręgu); rezultaty ich pracy prezentowane są w postaci map myśli, plakatów, tekstów i rysunków.

Najistotniejsza staje się inspirująca funkcja podręczników, w których zachęca się do poszukiwań poznawczych i moralnych oraz prowadzenia sporów i dyskusji. Wiedza osobista dziecka, a także jego doświadczenia i tworzone na ich podstawie podmiotowe koncepcje rzeczywistości traktowane są jako ważne elementy dialogu. Nie chodzi tu jednak o afirmatywny stosunek do nich, lecz o to, że obecność Innego tworzy okazję do analizy i dekonstrukcji tych koncepcji, refleksji nad nimi. Dialogiczny charakter relacji (z Bogiem, z samym sobą, z Innym) sprzyja tworzeniu strefy najbliższego rozwoju dziecka. Autorzy unikają niebezpieczeństwa infantyilizacji, traktowania dziecka w sposób protekcyjny. Dowodzą tego pytania, z którymi uczeń musi się zmierzyć.

Pytajność stanowi centralną kategorię obudowy metodycznej podręczników. Ich autorzy podkreślają, iż w edukacji religijnej chodzi przede wszystkim o „wielkie pytania”. Być może więc najważniejszą metodą w nauczaniu religii jest zadawanie „wielkich pytań”. Pytania (zadania i polecenia) mają formę otwartą. Formułowane są z zamiarem ukazania dywergencyjnego charakteru odpowiedzi i ich problematyczności oraz odkrywania złożoności i wielowymiarowości świata. Konsekwentnie unika się moralizowania i dydaktyzmu, narzucania dzieciom interpretacji.

Najważniejsze są pytania natury religijnej, dotyczące własnego sacrum, istoty Boga i jego obecności w życiu człowieka: co to jest wiara? Kim jest Jezus? Kto to jest Bóg? Czy możemy Boga zobaczyć, usłyszeć, odczuć jego obecność? Dlaczego nie widzimy Boga? Gdzie mieszka Bóg? Czy Bóg rzeczywiście jest wszędzie? Kto urodził Boga? Co oznacza dla ciebie to, że Bóg stworzył cię na swoje podobieństwo? Czy Bóg w ogóle istnieje? A jeśli tak, to jak wygląda? Czy jest starym człowiekiem? Czy nosi pantofle? Nie lekceważy się doświadczeń dzieci i ich wątpliwości, dlatego pojawiają się pytania typu: dlaczego Bóg pozwala na wojny? Czy Bóg jest okrutny? Dlaczego Bóg zsyła na ludzi głód? W rozmowie ze Stwórcą nie ma kwestii nieważnych i drugorzędnych, jest tu zawsze miejsce na sprawy istotne z punktu widzenia aktualnych doświadczeń dziecka, w tym na pytanie: czy mój kot także pójdzie do nieba?

Praca nad tekstami biblijnymi staje się okazją do namysłu nad istotą relacji między Stwórcą a człowiekiem, jak np. w przypowieści o Abrahamie, który ma złożyć ofiarę z własnego syna. Zadanie uczniów (pracujących w grupach) polega na opracowaniu listy możliwych zachowań Abrahama i ich konsekwencji. Charakterystyczny jest zarówno tytuł rozdziału – *Czy Bóg Abrahama jest inny?* – jak i pytanie o to, jak Abraham mógł uwierzyć, że Stwórca żąda śmierci dziecka. Te i podobne pytania zamieszczone pod tekstami biblijnymi otwierają pole do dyskusji o autonomii i zarazem odpowiedzialności człowieka – istoty rozumnej i obdarzonej własną wolą, zobligowanej do krytycznej refleksji, a nie jedynie ślepego posłuszeństwa.

Dialog ze Stwórcą – do którego konsekwentnie zachęcają uczniów wszystkie analizowane podręczniki – ma formę osobistej rozmowy; dziecko jest jego pełnoprawnym uczestnikiem (tak jak bohaterka pięknego tekstu *Anna pisze do Pana Boga*). Podręczniki pomagają kształtować dialogiczną relację z Bogiem przez:

- działania inicjacyjno-motywacyjne, w których pomagają pytania typu: „Gdybyś mógł wysłać Bogu SMS, o co chciałbyś go zapytać?”, „Wyobraź sobie, że spotkałeś Boga. Co chciałbyś Bogu powiedzieć? O co chciałbyś Boga zapytać?”;
- doskonalenie umiejętności formułowania argumentów, aktywnego słuchania i krytycznego namysłu (szczególną rolę odgrywa tu praca w grupach).

Budowanie własnej tożsamości religijnej postrzegane jest jako proces, zadanie na całe życie. Wspierając dziecko w podejmowaniu wyzwań związanych z realizacją tego celu, autorzy podręczników eksponują dwie istotne kwestie: po pierwsze, integralny oraz interaktywny charakter sfery sacrum i profanum; po drugie, aktywność i samodzielność poznawczą podmiotu oraz jego zdolność do refleksji (szczególnie w wymiarze aksjologicznym). Stanowią one istotne przesłanki dla preferencyjnego traktowania procedur (metod) pozwalających dostrzec sygnalizowaną zależność oraz ujawnić pożądane zachowanie. Ważne jest to, aby pomóc dziecku zauważyć dyskursywny charakter relacji sacrum i profanum poprzez konfrontowanie wyzwań codzienności i związanych z nimi powinności natury moralnej z nakazami i wartościami religijnymi.

Przedmiotem rozważań ucznia stają się sytuacje z życia codziennego (opisane w podręczniku lub odnoszące się do bezpośrednich doświadczeń dziecka), z którymi wiąże się konflikt wartości i postaw, co więcej – które wymagają podjęcia decyzji, dokonania wyboru. Inspirujące są w takim przypadku polecenia typu: „Przedyskutujcie...”, „Rozważcie...”, „Zastanówcie się...”, „Zaproponujcie rozwiązanie...”. Trzeba tu jednak podkreślić, iż sfera sacrum tworzy zawsze kontekst dla uczniowskich poszukiwań, np. przypadki łamania praw ludzkich, przemocy i agresji omawiane są w odniesieniu do boskiego nakazu miłości bliźniego, jednak bez jakiegokolwiek próby ingerowania w dziecięce interpretacje. Gdy autorzy podręcznika pytają dziecko o to, dlaczego istnieją nieludzkie prawa, wówczas wskazują na przykład Martina Lutera Kinga jako orędownika sprawiedliwości, prosząc jednocześnie ucznia o napisanie własnej wersji słynnej przemowy, zaczynającej się od słów „Miałem sen...”. Sfera profanum obecna jest w podręczniku jako przestrzeń „praktykowania” nakazów wiary. Wszystkie wynikające z niej zobowiązania musi odkryć sam uczeń (podręcznik jedynie stwarza do tego okazję).

Progresywny charakter procesu budowania dialogicznej relacji podmiotu (ucznia) ze światem (jego świeckim i religijnym wymiarem) jest wynikiem stosowania zasady stopniowania trudności i korelacji treści podręcznika z potrzebami rozwojowymi dziecka (dzieci młodsze podejmują temat przyjaźni, w klasach starszych pojawia się problem miłości i seksualności człowieka, nastolatki zastanawiają się nad

takimi kwestiami, jak: „Co czyni mnie atrakcyjnym? Jak odczuwa się miłość? Dlaczego ludzie się rozwodzą?”).

Obiektem o szczególnym znaczeniu w prowadzonych debatach i sporach jest nasza planeta jako dzieło zarazem boskie i ludzkie. Wy różnić tu można dwie płaszczyzny problemu. Po pierwsze, poznawczą, związaną z pytaniem o powstanie świata (wszechświata). Kreacjonizm zostaje skonfrontowany z dyskursami współczesnej nauki. Przykładowo w rozdziale *Jak powstał świat?* przedstawione zostały różne koncepcje narodzin wszechświata i odkrycia w dziedzinie geologii, paleontologii, antropologii itp. (zachęca się ucznia do dalszych samodzielnych penetracji w tym zakresie). Autorzy podręczników zachowują postawę neutralną, przyznają dziecku prawo do formułowania własnego stanowiska (podjęcia rozmowy na ten temat z innymi uczniami). Dotyczy to także zagadnienia boskiej kreacji świata i formułowania pytań typu: „Czy można było w tym dziele coś pominąć lub z czegoś zrezygnować”, „Jakie byłyby konsekwencje takiej decyzji?”.

Drugą ważną sferą w budowaniu relacji z ziemią jako obszarem naszego istnienia jest płaszczyzna egzystencjalna (ze szczególnym odniesieniem do sfery wartości). Uczeń od pierwszej klasy poszukuje odpowiedzi na pytania o sens istnienia i własną tożsamość: „Rozważ, po co pojawiłeś się na świecie”, „Skąd przychodzę, dokąd idę, kim jestem, co jest dla mnie ważne?”. Proponuje się dziecku, by spytało o to samo dorosłych. Zwraca się także uwagę na odpowiedzialność: „Przedyskutujcie, jak można wziąć odpowiedzialność za świat”.

Szczególne miejsce w badanych podręcznikach zajmuje dialog międzyreligijny. We wszystkich podręcznikach różnica traktowana jest (i akceptowana) jako składowy element rzeczywistości (sfery sacrum i profanum), co generuje pytanie o sposoby współistnienia podmiotów, o relację z Innym. W tym zakresie mamy do czynienia z:

- odniesieniami do kontekstowych historycznych, społecznych i kulturowych aspektów konstytuowania się dyskursów religijnych.
- orientacją na poszukiwanie tego, co wspólne, odwołaniem się do uniwersalnych wartości religijnych, ogólnoludzkich, wspólnych doświadczeń i przeżyć;
- rzetelną i profesjonalną prezentacją innych religii, w której dominuje wiedza nazewnicza i wyjaśniająca (dotycząca dogmatów wiary oraz ich wpływu na życie codzienne), i rezygnacją z sądów wartościujących.

W procesie zarówno tworzenia przez dziecko własnej wizji Boga, jak i określania statusu innych religii jako obszarów wyłaniania się jego (odmiennego) wizerunku istotne staje się ukazanie genezy tego zjawiska. W rozdziale zatytułowanym *Ewangelicki i katolicki* zadaje się dziecku pytanie o to, dlaczego właściwie są dwa rodzaje chrześcijan. W nawiązaniu do średniowiecznej wykładni Boga karzącego i powszechnej w tym czasie praktyki kupowania odpustów pojawia się pytanie „Czy sądzisz, że jest wolą Boga, by płacić za grzechy?”. Marcina Lutra ukazuje się jako reformatora podejmującego polemikę z obowiązującymi wówczas poglądami. Odkrywanie Boga traktowane jest jako proces nie tylko o wymiarze indywidualnym (o czym była już mowa powyżej), ale także o wymiarze historycznym. W tym celu autorzy podręczników odwołują się do genezy i ewolucji judaizmu, katolicyzmu, protestantyzmu oraz islamu, pozwalają zrozumieć, iż religie stanowią również dzieło ludzkie i jako takie wymagają namysłu, a także autodialogu – gdy w grę wchodzi nasza własna wizja Boga i interpretacja jego nakazów.

Rozważania na temat innych religii prowadzone są w podręcznikach wokół pytań o nasze reakcje na obcych oraz relacje z nimi. Pytanie „Co się dzieje, gdy pojawiają się obcy?” jest punktem wyjścia do opisanie tej sytuacji zarówno przez pryzmat związanych z nią negatywnych emocji, jak i tkwiącego w niej pozytywnego potencjału. W rozdziale *Spotykać obcego* zamieszczono wiersz pod wymownym tytułem *Obcy rodzi strach*, by pokazać, że nasz lęk wynika z niewiedzy i niepewności. Autorzy podręczników dokładają jednak wszelkich starań, by promować postawę tolerancji, byśmy „byli na siebie wzajemnie otwarci”. Co istotne, wskazują również na konsekwencje braku akceptacji i religijnego fundamentalizmu, nawiązując wymownie do problemu uchodźców (przy okazji przypowieści o Józefie). Uczniowie otrzymują polecenie stworzenia stosownego plakatu, którego przygotowanie poprzedzone jest poszukiwaniem potrzebnych informacji. Trzeba jednak nadmienić, że autorzy podręczników dają dzieciom pełną swobodę koncepcyjną (pozostaje kwestią otwartą, czy nie należałoby udzielić uczniom wskazówek umożliwiających dostrzeżenie złożoności tego zjawiska, eskalacji konfliktów na tle religijnym).

We wszystkich podręcznikach wyodrębnione zostały rozdziały dotyczące innych religii; zamieszczono w nich rysunki i fragmenty tekstów źródłowych (Biblii, Koranu i Tory). Autorzy uprzedzają dzieci, iż rozmowy na temat innych religii mogą być trudne, jednocześnie zachęcają do tego, by zastanowić się nad przyczynami poruszania tego tematu (np. „Właściwie dlaczego judaizm jest tematem omawianym na lekcji poświęconej religii katolickiej?”). Inicjatywa w zakresie konstruowania odpowiedzi należy do uczniów (pracujących w grupach).

Spotkanie z Innym przedstawiane jest w podręcznikach z jednej strony jako okazja do krytycznego namysłu nad własną postawą, rozważań na temat *Jak zachowujemy się wobec siebie?*, z drugiej zaś strony jako możliwość nauczania się czegoś, stąd pytanie: „Czego możemy się nauczyć od obcych?”. Podstawą budowania relacji, niezależnie od istniejących różnic, jest to, co wspólne – zarówno w sferze sacrum, jak i w sferze ogólnoludzkich wartości.

Specyficzny wymiar dialogu międzyreligijnego tworzą liczne propozycje porównywania (nie konfrontowania) dogmatów wiary, symboliki, świąt i obyczajów; istotne jest to, co wspólne. W rozdziale *Avram – Abraham – Ibrahim: protoplasta wiary żydów, chrześcijan i muzułmanów* przywołane zostały stosowne fragmenty Tory, Biblii i Koranu, dotyczące tych (tej) postaci. Ich analiza pozwala dostrzec podobieństwa i różnice. Te pierwsze traktowane są jako bardziej znaczące, ponieważ „żyjemy we wspólnym świecie”.

Wyznawcy innej religii prezentowani są jako nasi bliźni, dzielący z nami sferę profanum. W tekstach omawia się nie tylko ich religię, ale także życie codzienne (*W co wierzą żydzi – jak żyją*). Uczniowie, opracowując rozdział o judaizmie, proszeni są o:

1. Przedstawienie podobieństw i różnic między szabasem u żydów a niedzielą u chrześcijan.
2. Opisanie swojej niedzieli i porównanie jej z niedzielą Racheli.
3. Poinformowanie o najbliższej synagodze i zamieszczenie jej zdjęcia.

Sposobem na pokonanie dystansu wobec Innego (obcego) jest podjęcie wysiłku intelektualnego zmierzającego do oswojenia (poznania) jego sacrum, zrozumienia motywów postępowania, dostrzeżenia w nim partnera, osoby, od której można się uczyć. Nawiązując do typologii dialogu międzyreligijnego D. Maertena, uznać można anali-

zowane podręczniki za pomoce wnoszące istotny wkład zwłaszcza w zakresie kreowania postaw otwartości i tolerancji (dialog życia), opartych jednak na solidnej wiedzy na temat wyznawanych przez nich religii (dialog wokół dogmatów wiary).

Reasumując, należy stwierdzić, że niemieckie podręczniki do edukacji religijnej stanowią interesujący przykład zastosowania idei dialogu zarówno w obszarze relacji z własnym sacrum, jak i w przestrzeni budowania więzi z Innym.

EWA ZALEWSKA

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: e.zalewska@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-8964-7286

### **Dialogue as an essential dimension of the relation between sacrum and profanum in German school textbooks for religious education**

In the article the author presents the dialogical model of religious education and its didactical implications as well as analyses the roles of this model in the process of students' religious identity development, creating their relations with other sacrum representatives and developing their ability to dialogue.

In the second part of the text the outcomes of the research concerning German school religion course books treating them as the examples of the model mentioned above. The empirical analysis enabled to point at positive potential of the course books as the tools of creating the attitude of openness towards other religions and their disciples among students as well as taking responsibility for the creation of their own religious identity.

**Key words:** dialog, religion, religion education, school, Germany

**LIDIA BURZYŃSKA-WENTLAND**

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: l.burzynska-wentland@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0003-4707-3736

## **Inicjatywy Kościoła greckokatolickiego w województwie pomorskim na rzecz dzieci i młodzieży w celu pogłębiania ich tożsamości religijnej i narodowej w pierwszym dwudziestoleciu transformacji ustrojowej w Polsce**

**Słowa kluczowe:** Kościół greckokatolicki, województwo pomorskie, dzieci, młodzież, tożsamość religijna

Sytuacja wyznaniowa mniejszości ukraińskiej w Polsce po zakończeniu działań drugiej wojny światowej była szczególnie trudna. Ówczesne władze państwowe w Polsce, podobnie jak w Związku Radzieckim, odmawiały Kościołowi greckokatolickiemu uznania jego osobowości prawnej i równouprawnienia z innymi Kościołami. Władza państwowa wydała jedynie zgodę na jego funkcjonowanie w ograniczonym zakresie i pod warunkiem reprezentowania go przez Kościół katolicki. Zadbano również o to, aby każdorazowa erekcja świątyni greckokatolickiej była możliwa jedynie po uprzednim uzyskaniu zezwolenia Urzędu do Spraw Wyznań.

Osobą, która położyła ogromne zasługi dla budowania struktur Kościoła greckokatolickiego w Polsce i jego legalizacji po drugiej wojnie światowej, był ksiądz Wasyl Hrynyk. Przez wiele lat wysyłał do władz państwowych i kościelnych szereg petycji i pism z prośbami o umożliwienie Ukraińcom i Łemkom wyznania greckokatolickiego praktykowania wyznawanej religii. Niejednokrotnie, nie czekając na

pozytywną odpowiedź władz, organizował parafie greckokatolickie na obszarach, gdzie w 1947 roku przesiedlono ludność ukraińską i łemkowską. Jego długoletnie zabiegi przyniosły w końcu pożądaný skutek. Kardynał Stefan Wyszyński, ówczesny prymas Polski, w 1952 roku zezwolił księdzu Wasylowi Hrynykowi na odprawianie mszy świętej w Bytowie, Nowym Dworze Gdańskim i Baniach Mazurskich, a w 1956 roku utworzył 68 greckokatolickich placówek kościelnych i ośrodków duszpasterskich<sup>1</sup>.

W 1957 roku sytuacja Ukraińców się zmieniła, co było wynikiem polityki narodowościowej prowadzonej przez ówczesne władze państwowe. Mniejszości na ziemiach północnych i zachodnich, czyli w miejscach przesiedlenia Ukraińców wskutek akcji „Wisła”, mogły już nie tylko tworzyć towarzystwa społeczno-kulturalne, ale także podjąć próbę częściowego odrodzenia życia religijnego poprzez uzyskanie zgody na działalność religijną przy parafiach rzymskokatolickich. Liczba parafii greckokatolickich funkcjonujących w województwie gdańskim nie była jednak imponująca, ponieważ znajdowały się one jedynie w pięciu miejscowościach, tj. w Cyganku, Dzierzgoniu, Elblągu, Gdańsku i Lęborku.

Odwilż październikowa nie trwała jednak zbyt długo dla Ukraińców. Pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku nasiliła się walka rządu z nacjonalizmem ukraińskim, co odbiło się również na sferze religijnej. Wyznawcom grekokatolicyzmu uniemożliwiano praktyki religijne, a duchowieństwo poddawano szczególnej kontroli przez Służbę Bezpieczeństwa. Stałą praktyką władz było zastraszanie księży unickich, namawianie ich na przejście do Kościoła rzymskokatolickiego, a w kilku przypadkach – nawet grożenie im śmiercią<sup>2</sup>.

Sytuacja wyznawców grekokatolicyzmu uległa poprawie dopiero w 1964 roku, gdy papież mianował prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego delegatem dla obrządku greckokatolickiego i ormiańskiego w Polsce, przyznając mu wszystkie prawa ordynariusza. Zgodnie z uprawnieniami nadanymi przez papieża prymas wydał 14 marca 1967 roku dekret umożliwiający tworzenie greckokatolickich placówek duszpasterskich w ramach Kościoła rzymskokatolickiego.

---

<sup>1</sup> Z. Wojewoda, *Zarys Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1989-1994*, Kraków 1994, s. 35.

<sup>2</sup> Tamże, s. 40–41.

Jeszcze w tym samym roku prymas mianował księdza mitrata Wasyla Hrynyka wikariuszem generalnym wiernych obrządku bizantyjsko-ukraińskiego w Polsce. Po jego śmierci w 1977 roku funkcję tę pełnił ksiądz mitrat Stefan Dziubyna. Nowy prymas Polski, arcybiskup Józef Glemp, powołał 22 grudnia 1981 roku dwóch wikariuszy generalnych: ojca Jozefata Romanyka (dla Polski północno-zachodniej) i księdza kanonika Jana Martyniaka (dla terenów południowo-wschodnich)<sup>3</sup>.

Prowadzona przez władze państwowe niekorzystna polityka narodowościowa wobec Ukraińców związana była również z Kościołem greckokatolickim. Jego duchowieństwu utrudniano kontakty z hierarchami w Rzymie, poddano ich nadzorowi i ścisłej kontroli przez IV Departament Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Władze w dalszym ciągu ograniczały możliwość otwierania nowych świątyń czy prowadzenia katechez, nie dopuszczały też do uzyskania statusu prawnego Kościoła greckokatolickiego. W tej sytuacji jego wyznawcy praktykowali swoją wiarę potajemnie bądź uczestniczyli we mszach świętych w kościołach rzymskokatolickich. Długoletnie utrudnianie dostępu do praktyk religijnych spowodowało, że wierni zaczęli przechodzić do Kościoła rzymskokatolickiego lub odstępowali od wiary. Pomimo znaczących utrudnień ze strony władz w 1989 roku w Polsce istniały 84 parafie greckokatolickie, w których posługę kapłańską pełniło 43 księży<sup>4</sup>.

Nowy rozdział w historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce rozpoczął się wraz z transformacją ustrojową, wówczas uzyskał on równy status z innymi Kościołami i związkami religijnymi. Budowanie nowych struktur Kościoła greckokatolickiego w Polsce miało związek z powierzeniem w 1989 roku księdzu mitratowi Janowi Martyniakowi początkowo funkcji sufragana prymasa Polski, następnie wikariusza generalnego wiernych obrządku greckokatolickiego, a od 16 stycznia 1991 roku – ordynariusza greckokatolickiej diecezji przemyskiej, po mianowaniu go na to stanowisko przez papieża Jana Pawła II<sup>5</sup>. Tym samym od 1991 roku zaczęto reaktywować greckokatolickie instytu-

---

<sup>3</sup> <http://www.cerkiewgreckokatolickawpolsce> [dostęp: 15 V 2009]; *Kościół greckokatolicki w Polsce*, <http://www.dziedzictwo.ekai.pl/text.show?id=4414> [19 IX 2008].

<sup>4</sup> *Kościół greckokatolicki w Polsce*, <http://www.dziedzictwo.ekai.pl/text.show?id=4414> [19 IX 2008].

<sup>5</sup> Jan Martyniak został konsekrowany na to stanowisko 16 X 1989 roku.

cje, urzędy i sieć parafialną obejmującą całe terytorium Polski. Papież 31 maja 1996 roku podjął również decyzję o utworzeniu w Polsce greckokatolickiej prowincji kościelnej, tj. metropolii przemysko-warszawskiej, która miała usprawnić działalność Kościoła greckokatolickiego. Złożyły się na nią dwie nowo utworzone jednostki administracyjne: archidiecezja przemysko-warszawska i diecezja wrocławsko-gdańska. Ordynariuszem pierwszej z nich został ksiądz arcybiskup Jan Martyniak, drugiej zaś, obejmującej m.in. Kościół greckokatolicki w województwie gdańskim – ksiądz biskup Teodor Majkowicz. Po jego śmierci do 19 czerwca 1999 roku władzę w diecezji wrocławsko-gdańskiej sprawował wikariusz generalny, ksiądz mitrat Piotr Kryk, a po nim – ksiądz biskup Włodzimierz Juszczak.

Diecezja (eparchia) wrocławsko-gdańska została podzielona na dekanaty, które nie pokrywały się z granicami terytorialnymi województw. Do 1999 roku w województwie gdańskim funkcjonowała tylko jedna parafia greckokatolicka. Pozostałe parafie tego Kościoła przed reformą administracyjną leżały w granicach województw: elbląskiego, słupskiego i koszalińskiego. Po zmianie sieci województw większość parafii greckokatolickich stała się częścią dekanatu słupskiego (Barcino, Barkowo, Biały Bór, Bielica, Bobolice, Bytów, Człuchów, Dębica Kaszubska, Drzewiany, Gdańsk, Lębork, Miastko, Międzybórz, Słupia, Słupsk, Smołdzino), przy czym Bielica, Bobolice i Biały Bór nie leżą w granicach administracyjnych województwa pomorskiego. Pozostałe dwie parafie, a więc w Dzierzgoniu (powiat sztumski) i Cyganku (powiat nowodworski), należą do dekanatu elbląskiego diecezji przemysko-warszawskiej.

Po reformie administracyjnej kraju władze województwa pomorskiego musiały pomóc Kościołowi greckokatolickiemu w uzyskaniu siedzib na prowadzenie działalności religijnej. Do tej pory bowiem księża greckokatoliccy pełnili posługę w kilku parafiach jednocześnie, często oddalonych od siebie nawet o kilkadziesiąt kilometrów. W parafiach bez cerkwi duchowni spotykali się z wiernymi jedynie raz w tygodniu na niedzielnej mszy świętej w kościołach rzymskokatolickich. Niemożność odprawiania codziennej mszy świętej i innych obrzędów religijnych spowodowała konieczność ograniczenia praktyk religijnych do niezbędnego minimum oraz każdorazowego przygotowania i składania ikonostasu przez wiernych. W tej sytuacji władze Kościoła greckokatolickiego usilnie zabiegały u władz o przydzielenie

im budynków, które po dostosowaniu do wymogów religijnych mogłyby stać się miejscami kultu religijnego.

Starania grekokatolików zaowocowały w 1997 roku, kiedy władze archidiecezji gdańskiej przekazały im w użytkowanie wieczyste kościół pw. św. Bartłomieja w Gdańsku wraz z domem parafialnym na ulicy Zaulek św. Bartłomieja. Rok później parafianie rozpoczęli prace przygotowawcze nad dostosowaniem kościoła do wymogów obrządku wschodniego, a trzy lata później cerkiew została podniesiona do rangi konkatedry<sup>6</sup>.

W Bytowie przekazano Ukraińcom długo niszczący kościół poewangelicki na ulicy Parkowej 57, który wierni wyremontowali z własnych środków finansowych. Nową cerkiew pw. św. Jerzego poświęcił 28 października 1989 roku ksiądz biskup Jan Martyniak<sup>8</sup>. Z kolei w Miastku i Słupsku władze samorządowe przydzieliły grekokatolikom mocno zniszczone budynki. Zorganizowano w nich centra kultury ukraińskiej i cerkwie. W Słupsku w 2004 roku w budynku po zrujnowanym spichrzu na ulicy Jaracza 6a unicy zorganizowali cerkiew pw. Narodzenia Świętego Jana Chrzciciela, wyświęconą jeszcze w tym samym roku przez księdza biskupa Włodzimierza Juszcza. W Miastku zaś grekokatolikom przekazano trzykondygnacyjną kamienicę (wybudowaną w stylu secesyjnym w 1905 roku), którą w latach 1985–1987 adaptowano na cerkiew i centrum kultury ukraińskiej.

Pozostałe dwie parafie mające własną cerkiew, tj. w Cyganku i Dzierzgoniu, należą do diecezji warszawsko-przemyskiej. Parafia grekokatolicka pw. św. Mikołaja w Cyganku otrzymała cerkiew dopiero w 2002 roku. Przekazany obiekt sakralny znajdował się w katastrofalnym stanie, a jego remont odbywał się pod nadzorem wojewódzkiego konserwatora zabytków. Od 2007 roku budynek jest suk-

---

<sup>6</sup> P. Frankowski, *Wybrane grupy wyznaniowe w Gdańsku*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim. Seria druga*, A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz (red.), Gdańsk 2005, s. 78–79; „Dziennik Bałtycki” 1996, nr 208; „Słowo. Dziennik Katolicki” 1996, nr 185.

<sup>7</sup> Obecnie cerkiew mieści się na placu Szymona Krofeya 5. Z prośbą o zmianę nazwy ulicy wystąpiło do Rady Miasta Bytowa miejscowe koło terenowe Związku Ukraińców w Polsce.

<sup>8</sup> Administratorem parafii od 1989 roku jest ksiądz Roman Malinowski, który pełni w niej funkcję proboszcza.

cesywnie odbudowywany. Z kolei w Dzierzgoniu grekokatolicy mogą korzystać z własnej cerkwi, konsekrowanej w 1957 roku.

W okresie transformacji ustrojowej wierni należący do parafii grekokatolickiej w Człuchowie pobudowali z własnych środków finansowych cerkiew na ulicy Traugutta 12, poświęconą 9 listopada 1996 roku; na jej terenie znajduje się ukraińskie centrum kultury. Poza tym w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku na pozyskanych działkach w Bielicy i Międzyborzu Ukraińcy wzniesli cerkwie. Do budowy kolejnego obiektu sakralnego przygotowuje się też parafia grekokatolicka w Lęborku, która posiada 800-metrową działkę i otrzymała zgodę Rady Miasta Lęborka na budowę<sup>9</sup>. Tym samym na terenie województwa pomorskiego własne świątynie ma dziewięć parafii. Jest to sytuacja zdecydowanie korzystniejsza niż w okresie PRL, wciąż jednak nieporównywalna z warunkami, jakie mają katolicy. W związku z tym, że kilka parafii nadal nie ma własnej świątyni, oraz ze względu na ich diasporalny charakter, księżom w pracy duszpasterskiej pomagają rady parafialne, siostry zakonne, nauczyciele języka ukraińskiego oraz wierni.

Zmiana systemu politycznego w Polsce dała Ukraińcom wyznania grekokatolickiego możliwość utrwalania tożsamości religijnej w nowo organizującym się Kościele, który oprócz swej zasadniczej funkcji próbował konsolidować społeczność ukraińską poprzez inicjatywy daleko wykraczające poza wymiar duchowy. Tym samym Cerkiew grekokatolicka w Polsce po 1989 roku stanęła przed wielkim wyzwaniem, jakim stała się odbudowa życia religijnego wśród ludności ukraińskiej. Szczególne wysiłki parafian ogniskowały się wokół budowy obiektów sakralnych (Człuchów, Międzyrzecz, Bielica) lub odbudowy budynków pozyskanych na działalność religijną (Gdańsk, Bytów, Miastko, Słupsk). Długotrwałe remonty, zbiórki pieniędzy oraz poszukiwania sponsorów przez lata konsolidowały wiernych, którzy tworzyli wspólnotę nie tylko religijną, ale także społeczną.

Cechą działalności każdej parafii grekokatolickiej jest jej wspólnotowy charakter, co oznacza, że w jej życie angażują się wszyscy wierni. Trudno zresztą oddzielić działalność świecką, związaną

---

<sup>9</sup> „Dziennik Bałtycki” 2017, nr 176 (31 VII 2017); <http://www.kanal6.pl/2017> [dostęp: 20 III 2018].

z przynależnością do Związku Ukraińców w Polsce, od aktywności w Kościele greckokatolickim – w obie angażują się ci sami ludzie. Często jest również tak, że wierni włączają się w świeckie inicjatywy kół terenowych Związku Ukraińców w Polsce, choć sami nie są ich członkami.

Kościół greckokatolicki po 1989 roku postawił sobie za cel odbudowę tożsamości religijnej Ukraińców, aktywnie włączając w to zadanie dzieci i młodzież. W wielu parafiach na terenie województwa pomorskiego powstały zespoły muzyczne, dziecięce i młodzieżowe grupy artystyczne, a także chóry, które prezentowały swój repertuar na różnych przeglądach i festiwalach twórczości religijnej, zarówno o zasięgu diecezjalnym, jak i ogólnokrajowym. Władze kościelne diecezji wrocławsko-gdańskiej, włączając dzieci i młodzież w nurt życia religijnego Ukraińców, stawiały sobie za cel odbudowę ich tożsamości religijnej i narodowej oraz przybliżenie w atrakcyjny sposób tradycji, zwyczajów i historii Kościoła unickiego. Jest to tym istotniejsze, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat przybyło wiele małżeństw polsko-ukraińskich, a co za tym idzie – wielu wiernych przeszło z Kościoła greckokatolickiego do rzymskokatolickiego.

Jednym z rodzajów działań Kościoła greckokatolickiego na rzecz dzieci młodszych i starszych jest włączanie ich w ruch oazowy o nazwie „Sarepta”. Wspólnota ta rozpoczęła działalność stosunkowo późno, bo dopiero w 1984 roku. Miejscami spotkań młodzieży są Kołomyża i Nowica w południowo-wschodniej Polsce. Obozy religijne odbywają się latem, gdyż wówczas dziećmi mogą się opiekować alumni z Seminarium Duchownego w Lublinie, siostry zakonne i starsza młodzież. Organizatorzy „Sarepty” każdego roku przygotowują program przeznaczony dla różnych grup wiekowych – od uczniów szkół podstawowych po studentów – dbając o to, by formuła letnich spotkań młodzieży ukraińskiej wyznania greckokatolickiego była połączeniem czynnego wypoczynku (gry, zawody, zabawy, ogniska) z nauką o historii Kościoła greckokatolickiego, jego tradycji i obrzędach. Intencją organizatorów jest pobudzanie młodzieży do samodzielnego szukania i poznawania przeszłości, dlatego podczas turnusów organizowane są wieczory poezji i wspólnego śpiewania pieśni, dyskoteki, piesze wycieczki, górskie wędrówki, wyjazdy, np. do skansenów w Sanoku, nad zaporę solińską, na Połoniny Wetlińskie, na Słowację i w inne miejsca, z których wywodzą się Ukraińcy. Oprócz mo-

dlitwy i zwiedzania pobliskich cerkwi wiele miejsca zajmują dyskusje dotyczące odmienności religijnej i narodowościowej mniejszości ukraińskiej<sup>10</sup>. Popularność tej formy wypoczynku połączonego z edukacją religijną i coraz liczniejsza rzesza chętnych, nie tylko z Polski, ale także z Austrii, Australii, Szwecji czy Kanady, wymusiła na organizatorach zwiększenie liczby turnusów, a nawet zorganizowanie „Sarepty” dla rodzin. W wielu turnusach na przestrzeni lat uczestniczyła również młodzież pochodzenia ukraińskiego z parafii greckokatolickich na terenie województw: gdańskiego, słupskiego i koszalińskiego, a po zmianie podziału administracyjnego – województwa pomorskiego<sup>11</sup>.

Oryginalność formy poznawania historii, zwyczajów i tradycji Kościoła unickiego przyczyniła się do organizacji „Małych Sarept” w parafii greckokatolickiej w Cyganku w województwie pomorskim. Zapoczątkowała je siostra Anna Piecunko, a realizatorem (przeważnie raz na dwa miesiące, w soboty lub dni wolne od pracy, tj. w święta katolickie) jest proboszcz Jan Mariak wraz z nauczycielami religii greckokatolickiej. „Mała Sarepta” różni się od wspólnoty ogólnopolskiej swoim lokalnym charakterem. Licznie w niej uczestniczy młodzież ukraińska (około 600 osób) z wielu miast i wsi województwa pomorskiego oraz warmińsko-mazurskiego. Celem spotkań, poza stricte religijnym, jest przede wszystkim integracja dzieci i młodzieży narodowości ukraińskiej. Osoby te bowiem do tej pory miały ze sobą kontakt jedynie w cerkwiach lub przy okazji udziału w festiwalach twórczości dziecięcej w Koszalinie lub Elblągu i bliżej się nie znały. W nich właśnie pokładane są wielkie nadzieje na umocnienie tradycji ukraińskich w północnych województwach Polski, gdzie mieszka wielu Ukraińców<sup>12</sup>. W parafii w Cyganku organizowano dla młodzieży zajęcia sportowe i rekreacyjne, wycieczki nad morze, pikniki lub ogniska<sup>13</sup>. Ten sposób integracji najmłodszego pokolenia Ukraińców, mocno

---

<sup>10</sup> [https:// www.grekokatolicy.pl/bractwosarepta](https://www.grekokatolicy.pl/bractwosarepta) [6 IV 2009].

<sup>11</sup> Wywiad z Renatą Romanko, nauczycielką języka ukraińskiego w Lęborku, przeprowadzony przez autorkę.

<sup>12</sup> Wywiad z Agatą Nazar, nauczycielką religii i języka ukraińskiego w Ostaszewie oraz religii greckokatolickiej w Marzęcinie, przeprowadzony przez autorkę.

<sup>13</sup> Wywiad z Anną Koblak, nauczycielką języka ukraińskiego w Marzęcinie, przeprowadzony przez autorkę.

zakorzenionych w miejscu przesiedlenia, okazał się bardzo trafnym pomysłem, dlatego tego rodzaju spotkania nadal się odbywają.

Władze kościelne diecezji wrocławsko-gdańskiej w celu umacniania tożsamości religijnej dzieci i młodzieży narodowości ukraińskiej co roku, począwszy od 1992, organizują Festiwal Dziecięcej Twórczości Sakralnej. Dla dzieci z dekanatu słupskiego i koszalińskiego festiwal odbywa się w czerwcu (najczęściej w czasie katolickiego święta Bożego Ciała) w Zespole Szkół Ukraińskich im. Tarasa Szewczenki w Białym Borze. Od listopada 2004 roku festiwal organizowany jest także w Górowie Iławeckim po to, by mogła w nim uczestniczyć młodzież ze wschodniej części województwa pomorskiego i warmińsko-mazurskiego, dla której dojazdy do Białego Boru były uciążliwe i generowały koszty wykraczające poza możliwości finansowe ich rodziców. Oba festiwale na stałe wpisały się w kalendarz ważnych uroczystości religijnych Kościoła greckokatolickiego.

W zależności od hasła przewodniego festiwali w danym roku dzieci przedstawiają odpowiednio dopasowaną do tematu formę artystyczną, co zmusza księży, nauczycielki języka ukraińskiego i siostry zakonne do przygotowania inscenizacji. Festiwalom co roku towarzyszą turnieje piłki nożnej dla chłopców w dwóch kategoriach wiekowych oraz gry i zabawy dla młodszych uczestników. W Białym Borze przygotowuje je tradycyjnie młodzież z Zespołu Szkół Ogólnokształcących, a w Górowie Iławeckim – nauczyciele religii greckokatolickiej z województwa pomorskiego i warmińsko-mazurskiego oraz aktywni parafianie.

Oba festiwale mają na celu umocnienie świadomości religijnej oraz przynależności eklezjalnej dzieci i młodzieży. Młodzież ukraińska z Pomorza, a ściślej: z Bytowa<sup>14</sup>, Miastka<sup>15</sup>, Międzyborza<sup>16</sup> i Słupska<sup>17</sup>,

---

<sup>14</sup> Przez kilka lat występował zespół „Tempo” prowadzony przez Jarosława i Darię Bułków, a od 2004 roku – szkolny zespół teatralno-wokalny „Żorżyna” pod kierunkiem Mirosławy Hanasko.

<sup>15</sup> Grupa parafialna z Miastka, prowadzona przez księdza Stefana Prychożdenkę i nauczycielkę języka ukraińskiego – Mirosławę Prychożdenko, przedstawiała różne formy teatralne.

<sup>16</sup> Grupa z Międzyborza przedstawiała programy przygotowane pod kierunkiem siostry Melanii Kuzio, m.in. *Isus wczit nas ljubiti Batkiw*.

<sup>17</sup> Zespół ze Słupska pod kierownictwem Ireny Boruszczak przeważnie prezentował montaż słowno-muzyczny.

co roku zaznaczała swoją obecność na festiwalu. Przez lata ważnym punktem programu festiwalowego była część rekreacyjna, m.in. gry sportowe<sup>18</sup>, turniej piłkarski, ognisko, konkursy, zabawy dla najmłodszych, a także konkurs literacki i plastyczny<sup>19</sup>.

W Festiwalu Dziecięcej Twórczości Sakralnej w Górowie Iławeckim z województwa pomorskiego brali udział przede wszystkim uczniowie pochodzenia ukraińskiego z powiatu nowodworskiego, reprezentujący parafię greckokatolicką w Cyganku. Osobami odpowiedzialnymi za przygotowanie programu były: Agata Nazar, nauczycielka religii i języka ukraińskiego, oraz Anna Koblak, również nauczycielka języka ukraińskiego<sup>20</sup>. Obie nauczycielki otrzymywały corocznie bardzo duże wsparcie rodziców dzieci. Dorośli z wielkim zaangażowaniem pomagali dzieciom w uczeniu się na pamięć wierszyków, pieśni religijnych, własnoręcznie wykonywali kostiumy, a nawet przyprowadzali młodsze dzieci, nieobjęte jeszcze obowiązkiem szkolnym, i włączali ich kwestie do scenariusza występów. Rodzice każdego roku we własnym zakresie organizowali transport dla dzieci, dowożąc je kilkoma samochodami do Górowa Iławeckiego. W opinii opiekunki i nauczycielki języka ukraińskiego, Agaty Nazar, uczniowie bardzo chętnie uczestniczyli w festiwalu w Górowie Iławeckim, ponieważ oprócz prezentacji treści religijnych mieli również okazję poznać rówieśników z Braniewa, Elbląga, Olsztyna i Węgorzewa<sup>21</sup>.

Chcąc jak najszerzej włączyć dzieci i młodzież w życie religijne Kościoła greckokatolickiego, Komisja ds. Dzieci i Młodzieży Diecezji Wrocławsko-Gdańskiej od 2001 roku organizowała w Białym Borze ogólnodiecezjalny turniej piłkarski dla ministrantów z parafii greckokatolickich dekanatu koszalińskiego i słupskiego. Na przestrzeni lat uczestniczyły w nim drużyny młodzieżowe z Barkowa, Bytowa, Człuchowa i Miastka w dwóch kategoriach wiekowych: szkoła podstawowa i gimnazjum<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> <http://www.bractwosarepta.pl/pl/historia> [dostęp: 7 VI 2007].

<sup>19</sup> Tamże [dostęp: 6 IV 2009].

<sup>20</sup> Wywiad autorki z Anną Koblak.

<sup>21</sup> Wywiad autorki z Agatą Nazar.

<sup>22</sup> <http://www.cerkiew.net.pl> [dostęp: 11 XI 2006].

W życiu wiernych wszystkich parafii greckokatolickich ważną rolę odgrywały święta religijne, a także uroczystości związane z nauką religii dla dzieci (rozpoczęciem i zakończeniem roku katechetycznego), obchodami dnia św. Mikołaja, Bożym Narodzeniem czy Wielkanocą. Księża greckokatolicy wraz z katechetami i nauczycielkami języka ukraińskiego w międzyklasowych i międzyszkolnych zespołach nauczania języka ukraińskiego co roku przygotowywali liturgię w cerkwiach i część zabawowo-piknikową poza świątynią.

Oczekiwanym świętem religijnym, zwłaszcza przez najmłodszych, był dzień św. Mikołaja, obchodzony według kalendarza juliańskiego 19 grudnia. Księża zadbali o to, by dzień ten miał wymiar bardziej religijny, dlatego dzieci głównie uczestniczyły we mszy świętej i poznawały postać św. Mikołaja. Dla uczczenia św. Mikołaja spotykali się wszyscy parafianie, a dzieci prezentowały część artystyczną. Dorosli przynosili kawę i własne wypieki, dopełniając tym samym atmosfery święta. W Człuchowie 19 grudnia dzieci obchodziły tradycyjnie z rodzicami i dziadkami. Co warto podkreślić, każdego roku liturgia sprawowana jest w intencji dzieci, które pod kierunkiem Marii Opar, nauczycielki języka ukraińskiego, oraz księdza Romana Ferenca przygotowują montaż słowno-muzyczny przybliżający postać św. Mikołaja i recytują wiersze tematyczne<sup>23</sup>. W pobliskim Barkowie w tym dniu dzieci przeważnie recytowały wiersze<sup>24</sup>, a w Bytowie, np. w 2005 roku, uczniowie z grupy teatralnej „Żorżyna”, uczęszczający do międzyszkolnego zespołu nauczania języka ukraińskiego, przedstawili inscenizację *Wieczór św. Mikołaja*<sup>25</sup>. Szczególnie uroczyście dzień ten wygląda w parafii greckokatolickiej pw. św. Mikołaja w Cyganku, ponieważ 19 grudnia przypada odpust. Tradycyjnie po uroczystej mszy świętej uczniowie ukraińscy recytowali wierszyki opowiadające o św. Mikołaju lub przedstawiali jakąś inną formę teatralną przygotowaną z nauczycielkami języka ukraińskiego – Agatą Nazar i Anną Koblak<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Tamże [dostęp: 20 XII 2007].

<sup>24</sup> Tamże [dostęp: 25 XII 2006].

<sup>25</sup> Kronika zespołu „Żorżyna” z międzyszkolnego zespołu nauczania języka ukraińskiego w Bytowie. Wywiad z Mirosławą Hanasko, nauczycielką języka ukraińskiego i opiekunką zespołu „Żorżyna”, przeprowadzony przez autorkę.

<sup>26</sup> Wywiad autorki z Agatą Nazar.

W religii greckokatolickiej szczególne miejsce zajmuje Szczedryj Weczir, czyli druga wieczerza wigilijna przed Chrztę Pańskim. Z okazji tego święta parafianie z Człuchowa i Miastka spotykali się po liturgii na uroczystej wieczerzy w centrach kultury ukraińskiej. W styczniu 2007 roku w Miastku ksiądz Stefan Prychożdenko gościł po raz pierwszy reprezentantów wszystkich mniejszości narodowych z tego miasta – Niemców i Kaszubów<sup>27</sup>, przedstawicieli środowiska lokalnego oraz władze miejskie<sup>28</sup>. Również w Człuchowie Szczedryj Weczir, zwłaszcza w 2007 roku, miał szczególną oprawę. Po tradycyjnym spotkaniu liturgicznym w cerkwi, odśpiewaniu troparionu święta Objawienia Pańskiego i wysłuchaniu Ewangelii wierni spotkali się w świetlicy Domu Ukraińskiego na poczęstunku przygotowanym przez parafianki. Spotkaniu towarzyszyły kolędy i śpiewy<sup>29</sup>. Wspólne pieczenie oraz spożywanie potraw miało jednoczyć rodziny wokół ukraińskiej tradycji, którą co roku pielęgnowały dzieci<sup>30</sup>.

Boże Narodzenie to szczególne święto nie tylko w Kościele katolickim, ale także w Kościele greckokatolickim (w tym drugim przypada 6 stycznia). Jest to również czas szczególnej aktywności dzieci z międzyszkolnych zespołów nauczania języka ukraińskiego i punktów katechetycznych w parafiach leżących na terenie województwa pomorskiego.

Ciekawą inicjatywę związaną z okresem Bożego Narodzenia podjęła w 1999 roku nauczycielka języka ukraińskiego z Człuchowa, Maria Opar, która aby zdobyć środki finansowe na wyjazdy z dziećmi i młodzieżą na Ukrainę i do południowo-wschodniej Polski, co roku urządzała jasełka w cerkwi, a następnie kolędowała z nimi po domach Ukraińców. Po kilku latach funkcję opiekuna grupy na czas odwiedzania domostw Ukraińców przejął od niej ksiądz Roman Ferenc<sup>31</sup>.

W pozostałych parafiach greckokatolickich województwa pomorskiego nie przyjął się zwyczaj kolędowania po domach, gdyż było to

---

<sup>27</sup> W myśl ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych Kaszubi są mniejszością posługującą się językiem regionalnym.

<sup>28</sup> <http://www.cerkiew.net.pl> [dostęp: 18 I 2007].

<sup>29</sup> Tamże [dostęp: 18 I 2007].

<sup>30</sup> Tamże [dostęp: 19 I 2010].

<sup>31</sup> Wywiad z Marią Opar, nauczycielką języka ukraińskiego w Człuchowie, przeprowadzony przez autorkę.

zadanie trudne logistycznie<sup>32</sup>. Dlatego też nauczycielki języka ukraińskiego wraz z dziećmi corocznie przygotowywały jasełka, które wystawiały w szkołach, cerkwiach lub siedzibach pomorskich kół terenowych Związku Ukraińców w Polsce. Niekiedy program związany z tematyką świąt Bożego Narodzenia prezentowany był dla całego środowiska lokalnego, jak np. w Człuchowie, gdzie w grudniu 2006 roku w Miejskim Domu Kultury odbyły się międzykulturowe Spotkania z Kolędą, w których brał udział parafialny zespół „Dwa Kolory” z Międzyborza<sup>33</sup>. Z kolei w Bytowie odwiedziny kolędników (młodzieży z Ukraińskiego Zespołu Szkół Ogólnokształcących im. Tarasa Szewczenki) z Białego Boru w cerkwi pw. św. Jerzego miały już wieloletnią tradycję i były oczekiwane z niecierpliwością<sup>34</sup>. Od 2004 roku do programu włączał się również zespół „Żorżyna”, który przedstawiał m.in. szopkę bożonarodzeniową, a także ukraińskie jasełka, wystawiane w podbytowskiej wsi Rabacino i w Zespole Szkół Ekonomicznych w Bytowie<sup>35</sup>. Również miastecka młodzież ukraińska co roku przygotowywała program artystyczny. Szczególnie aktywna była przy organizacji w swoim mieście Przeglądu Form Kolędniczych, który odbył się w 2003 roku<sup>36</sup>. Ta forma prezentacji tradycyjnych kolęd ukraińskich i starszych pieśni bożonarodzeniowych, trochę już zapomnianych, z początków XX wieku, oraz inscenizacji o tematyce bożonarodzeniowej jest w Miastku nadal kultywowana<sup>37</sup>. Również w Gdańsku dzieci z grupy przedszkolnej od lat wystawiają jasełka w Domu Ukraińskim na ulicy Zaulek św. Bartłomieja<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> Dzieci uczące się w międzyszkolnych zespołach nauczania języka ukraińskiego mieszkają w różnych miejscowościach, często oddalonych od siebie o kilkanaście kilometrów. Musiałaby się znaleźć osoba, a nawet kilka osób, które mogłyby poświęcić się dla tej inicjatywy i zorganizować trzy-cztery samochody. Bez takiej pomocy przemieszczanie się dzieci i regularne odwiedziny domów ukraińskich nie jest właściwie możliwe.

<sup>33</sup> <http://www.cerkiew.net.pl> [dostęp: 18 XII 2006].

<sup>34</sup> Tamże [dostęp: 7 I 2007].

<sup>35</sup> Tamże [dostęp: 7 I 2007].

<sup>36</sup> Wywiad z Mirosławą Prychożdenko, nauczycielką języka ukraińskiego w Miastku, przeprowadzony przez autorkę.

<sup>37</sup> <http://www.cerkiew.net.pl> [dostęp: 24 VII 2011]. W 2011 roku koncert kolęd przygotowała Irena Rengacz.

<sup>38</sup> Tamże [dostęp: 30 XII 2017].

We wszystkich parafiach greckokatolickich rady parafialne obdarowują dzieci paczkami ze słodyczami. Na przykład w Miastku 19 grudnia 2009 roku św. mikołaj na saniach przywiózł dla dzieci prezenty przygotowane we współpracy z Caritas Diecezji Wrocławsko-Gdańskiej Kościoła Greckokatolickiego w Polsce<sup>39</sup>. Z kolei w Człuchowie w tym samym roku przekazano 30 paczek dla uczniów klas 0–III i IV–VI<sup>40</sup>.

W grudniu 2011 roku Komisja ds. Dzieci i Młodzieży Diecezji Wrocławsko-Gdańskiej ogłosiła konkurs na najładniejszą kartkę bożonarodzeniową, powierzając jego rozstrzygnięcie księdzu Stefanowi Prychożdenko i Mirosławowi Prychożdenko z Miastka. Celem konkursu było zachęcenie dzieci i młodzieży do czytania Pisma św. i życia zgodnie z Ewangelią, a także do wzbogacania i pielęgnowania ukraińskich zwyczajów związanych z Bożym Narodzeniem. Dzieci ukraińskie w różnym wieku z 11 miejscowości przysłały 65 prac<sup>41</sup>. Z kolei w Człuchowie w styczniu 2010 roku odbywał się tradycyjny Wertep, czyli koncert kołęd w wykonaniu dzieci i młodzieży w tradycyjnych strojach ludowych; byli to uczniowie międzyszkolnego zespołu nauczania języka ukraińskiego. Spotkanie stanowiło również okazję do zbiórki pieniędzy dla niepełnosprawnej dziewczynki z Lisewa koło Przechlewa.

Również zapusty związane z okresem wielkanocnym były okazją do spotkań integracyjnych grekokatolików. Na przykład w Centrum Kultury Ukraińskiej w Człuchowie organizowano je głównie z myślą o dzieciach i młodzieży. Obchodom święta towarzyszyły zabawy, wspólne śpiewanie i tańce w rytm ukraińskich melodii. Tradycyjnie młodzież dbała o oprawę muzyczną i stronę kulinarną spotkań<sup>42</sup>.

Ponadto w Bytowie z nową inicjatywą wyszli ukraińscy uczniowie, którzy swymi występami uświetnili sakrament Pierwszej Komunii Świętej swoich młodszych kolegów i koleżanek, prezentując program przygotowany na Festiwal Twórczości Sakralnej w Białym Borze<sup>43</sup>.

Rozpoczęcie i zakończenie roku katechetycznego na stałe wpisało się w działania integrujące dzieci i młodzież ukraińską. W Człuchowie

---

<sup>39</sup> Tamże [dostęp: 30 XII 2017].

<sup>40</sup> Tamże [dostęp: 15 IV 2010].

<sup>41</sup> <http://www.cerkiew.net.pl> [dostęp: 20 VIII 2011].

<sup>42</sup> Tamże [dostęp: 10 II 2007].

<sup>43</sup> Do 2007 roku były to stałe punkty programu zespołu „Żorżyna”.

np. rok szkolny 2010/2011 zainaugurowała msza święta, po której odbył się piknik integracyjny dla dzieci ze Szkoły Podstawowej nr 1 oraz młodzieży z Gimnazjum nr 1 i Zespołu Szkół Agrobiznesu<sup>44</sup>.

W każdej pomorskiej parafii greckokatolickiej zakończenie roku szkolnego było okazją nie tylko do podsumowania pracy w mijającym roku, ale także do spotkań o charakterze integracyjnym. Rozdanie świadectw z religii greckokatolickiej, pomimo ocen z tego przedmiotu na świadectwie ukończenia klasy, miało wymiar symboliczny i wspólnotowy. Po mszy świętej uczniowie ukraińscy ze szkół i punktów katechetycznych w województwie pomorskim uczestniczyli wraz z rodzicami w festynie lub pikniku połączonym z ogniskiem i pieczeniem kiełbasek. W Lęborku spotkania takie odbywają się w scenerii Jeziora Lubowidzkiego, a dzieci tradycyjnie wręczają rodzicom czerwoną różę<sup>45</sup>. Z kolei w Międzyborzu rozdaniu świadectw towarzyszyła prezentacja programu przygotowywanego co roku na Festiwal Dziecięcej Twórczości Sakralnej w Białym Borze i samodzielny śpiew dzieci w cerkwi<sup>46</sup>. W Człuchowie zakończenie roku szkolnego i katechetycznego przyjęło formę pikniku, na którym śpiewano tradycyjne pieśni ukraińskie<sup>47</sup>. W Gdańsku dzieci z przedszkola przycerkiewnego „Hrobiatka” tradycyjnie przygotowują inscenizację bajek ukraińskich, a wspierają je w tym nauczycielki: Helena Kostyk i Marta Skuratko oraz rodzice<sup>48</sup>.

Odpusty w parafiach oraz obchody ważnych rocznic narodowych są również okazją do integracji dzieci i młodzieży z dorosłą populacją Ukraińców. W każdej parafii dorośli przygotowują tradycyjne potrawy ukraińskie, a dzieci starsze i młodsze pod kierunkiem nauczycieli języka ukraińskiego lub katechetek prezentują formy muzyczno-wokalne.

Dzięki ścisłej współpracy księży greckokatolickich z nauczycielami języka ukraińskiego dzieci mają również możliwość poznawania tradycji i symboliki świąt religijnych na lekcjach języka ukraińskiego,

---

<sup>44</sup> <http://www.cerkiew.net.pl> [dostęp: 1 IX 2010].

<sup>45</sup> Wywiad autorki z Renatą Romanko.

<sup>46</sup> <http://www.cerkiew.net.pl> [dostęp: 19 IV 2007]. W 2007 roku w Międzyborzu trzydzieścioro uczniów pod kierunkiem siostry Melanii Kuzio przygotowało na zakończenie roku katechetycznego program *Sława Isusu Chrystu*.

<sup>47</sup> Tamże [dostęp: 20 IV 2006]; wywiad autorki z Marią Opar.

<sup>48</sup> Tamże [dostęp: 17 VI 2007].

w ramach warsztatów tematycznych lub dzięki udziałowi w projektach edukacyjnych. W Lęborku w 2006 roku nauczycielka Renata Romanko uczestniczyła z uczniami w kaszubskim projekcie edukacyjnym *Święta w duszy grają*. Była to dla dzieci okazja do poznania symboliki i zwyczajów świąt wielkanocnych w Kościele greckokatolickim. Na warsztatach tematycznych organizowanych w ramach projektu uczono dzieci i młodzież wykonywania pisanek (*Szkola pisanek*), ksiądz Jarosław Roman z Człuchowa wygłosił prelekcję na temat sposobów zdobienia pisanek i ukraińskich zwyczajach wielkanocnych, a doktor Olga Solarz miała odczyt dotyczący zwyczajów święta zmarłych, które w Cerkwi greckokatolickiej odbywa się na Wielkanoc<sup>49</sup>. Również w Miastku od wielu lat podtrzymuje się tradycję wykonywania pisanek, a zwłaszcza starych motywów przywołujących wiosnę. Dzieci na lekcjach języka ukraińskiego miały możliwość wysłuchania historii powstawania pisanek opowiadanej przez wybitnego specjalistę zaproszonego na zajęcia, poznały techniki ozdabiania jajek w różnych regionach Ukrainy, a następnie same wykonały pisanki<sup>50</sup>. Podobne warsztaty dla dzieci i młodzieży odbywały się również w Centrum Kultury Ukraińskiej w Człuchowie, a w 2008 roku w „Domiwce” dla lęborskiej i człuchowskiej młodzieży ukraińskiej na wspólnie zorganizowanych warsztatach, na których tworzone pisanki w tradycji narodowej.

Zaangażowanie młodzieży greckokatolickiej w życie własnego Kościoła w okresie transformacji ustrojowej doprowadziło do powołania przez arcybiskupa metropolitę przemysko-warszawskiego Bractwa Młodzieży Greckokatolickiej „Sarepta” z siedzibą w Krynicy-Zdroju. Oddziały „Sarepty” funkcjonują również w parafiach znajdujących się na terenie województwa pomorskiego. Bractwu nadano osobowość prawną na mocy rozporządzenia ministra spraw wewnętrznych i administracji w marcu 2017 roku<sup>51</sup>.

Celem statutowym stowarzyszenia jest organizacja letnich i zimowych wyjazdów dzieci, młodzieży i rodzin, wypoczynku połączo-

---

<sup>49</sup> Wywiad autorki z Renatą Romanko.

<sup>50</sup> Wywiad autorki z Mirosławą Prychoźdenko.

<sup>51</sup> Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 8 marca 2017 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie nadania osobowości prawnej Stowarzyszeniu Bractwa Młodzieży Greckokatolickiej „Sarepta”, Dz.U. z 2017 r., Nr 693.

nego z formacją religijną i terapeutyczną, włączanie się w przygotowania imprez kulturalno-oświatowych oraz współorganizowanie plenerów malarskich i rzeźbiarskich<sup>52</sup>. Plenery dla pisarzy ikon<sup>53</sup> odbywają się w Nowicy w województwie podkarpackim od 2008 roku. Ich organizatorami są: Stowarzyszenie Przyjaciół Nowicy, Bractwo Młodzieży Greckokatolickiej „Sarepta” oraz Katedra Sztuki Sakralnej Akademii Sztuk Pięknych we Lwowie<sup>54</sup>.

Odrodzenie się Cerkwi greckokatolickiej w pierwszym dwudziestym wieku transformacji ustrojowej w Polsce, a zwłaszcza angażowanie w jej życie dzieci i młodzieży, w dużej mierze było zasługą księdza Piotra Barana, który do 11 grudnia 2006 roku pełnił obowiązki przewodniczącego Komisji ds. Dzieci i Młodzieży Diecezji Wrocławsko-Gdańskiej. Duchowny ten, blisko współpracując z księżmi z dekanatu słupskiego i koszalińskiego, przez wiele lat organizował turnieje piłki nożnej dla chłopców oraz wyjazdy na „Sarepty” do Komańczy i Nowicy. Współpracował ponadto z parafialnymi zespołami młodzieżowymi i przyczyniał się do podtrzymywania tradycji organizowania festiwali kultury sakralnej w Białym Borze. Wyczerpująca praca i brzemień odpowiedzialności za odrodzenie się Kościoła greckokatolickiego sprawiły, że duchowny zrezygnował z pełnienia swej funkcji i decyzją biskupa Włodzimierza Juszczaka został powołany na duszpasterza leśników<sup>55</sup>.

Stanowisko po księdzu Piotrze Baranie jeszcze w grudniu tego samego roku przejął ksiądz dziekan dr Arkadiusz Trochanowski, który od 26 czerwca 2015 roku pełni funkcję dyrektora Wydziału Duszpasterskiego ds. Dzieci i Młodzieży Diecezji Wrocławsko-Gdańskiej<sup>56</sup>. Zmiana komisji na wydział świadczy o realizacji bardzo wielu zadań związanych z umacnianiem tożsamości religijnej dzieci i młodzieży, w którą zaangażowana była cała pomorska greckokatolicka społecz-

---

<sup>52</sup> <http://www.krynica-zdroj.pl/pl/348/1333/stowarzyszenie-bractwa-mlodziezy-greckokatolickiej-sarepta-.html> [dostęp: 10 III 2018].

<sup>53</sup> Ikony w tradycji greckokatolickiej się pisze, a nie maluje, co związane jest z mistycznymi przeżyciami podczas ich tworzenia.

<sup>54</sup> *Pierwsze Damy Ukrainy i Polski otworzyły wystawę ikon*, <http://www.niedziela.pl/artukul/26036/Pierwsze-Damy-Ukrainy-i-Polski-otworzyly> [dostęp: 1 II 2018].

<sup>55</sup> Tamże [dostęp: 2 XII 2006].

<sup>56</sup> <https://www.greckokatolicywalc.pl> [dostęp: 15 VIII 2010].

ność ukraińska przy wydatnej pomocy księży, nauczycieli i katechetów. Zasługi księży z greckokatolickich parafii na terenie województwa pomorskiego dla kształtowania tożsamości religijnej najmłodszego pokolenia Ukraińców są niewątpliwie imponujące. Księża ci są bowiem zaangażowani w życie narodowe własnej mniejszości, a niekiedy, oprócz posługi kapłańskiej, działają na rzecz pojednania polsko-ukraińskiego.

Przykładem może tu być ksiądz Roman Ferenca z Człuchowa, który od wielu lat współpracuje z katechetami uczącymi religii rzymskokatolickiej. Każdego roku cerkiew greckokatolicką odwiedzają uczniowie Szkoły Podstawowej nr 1 im. Przyjaciół Ziemi w Człuchowie, aby poznać symbolikę świątyni i tradycyjnego wyposażenia, bardzo różniącego się od tego, które znamy z kościołów rzymskokatolickich. W 2007 roku cerkiew odwiedziło 200 polskich uczniów<sup>57</sup>. W ten sposób ksiądz Roman Ferenc wraz z małżonką, nauczycielką języka ukraińskiego, oraz Robertem Kozłowskim, katechetą katolickim, zainicjowali cykliczne spotkania przybliżające historię i tradycję Kościołów wschodnich<sup>58</sup>.

Na szczególne wyróżnienie zasługuje również ksiądz Roman Malinowski, który jest silnie zaangażowany w działalność społeczno-kulturalną Ukraińców w powiecie bytowskim. Jest on również współorganizatorem Bytowskiej Watry, która stanowi jedną z ważniejszych imprez kulturalnych Związku Ukraińców w Polsce i odbywa się każdego roku, w lipcu, we wsi Udorpie koło Bytowa. Oprócz niego należy także wyróżnić księdza Stefana Prychożdenkę z Miastka i księdza Jana Mariaka z Cyganka, którzy aktywnie wspierają wszelkie działania mające na celu kształtowanie tożsamości religijnej i narodowej dzieci i młodzieży narodowości ukraińskiej. Ich praca duszpasterska nie byłaby możliwa bez wydatnej pomocy nauczycielek języka ukraińskiego: Anny Koblak, Agaty Nazar, Mirosławy Prychożdenko, Marii Opar, Mirosławy Hanasko, Renaty Romanko, Tatiany Słojko oraz wielu innych osób, które przyczyniają się do aktywnego uczestnictwa dzieci i młodzieży w życiu Kościoła greckokatolickiego. Jest to tym ważniejsze, że Kościół greckokatolicki, oprócz sfery du-

---

<sup>57</sup> Tamże [dostęp: 15 III 2007].

<sup>58</sup> Tamże [dostęp: 18 IX 2009].

chowej, dba także o to, aby dzieci w każdym wieku mogły rozwijać swoje zdolności sportowe i artystyczne.

LIDIA BURZYŃSKA-WENTLAND

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: l.burzynska-wentland@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0003-4707-3736

**Initiatives of the Greek Catholic Church in Pomeranian Voivodeship  
aimed to deepen the religious and national identity of the children  
and the youth in first two decades of Polish political transformation**

After the war was over, the situation of the Greek Catholic Church was particularly difficult, because the state authorities refused to recognize its legal personality and equal rights along with other churches. There has been issued a permit for its functioning to a limited extent, in condition of being represented by the Roman Catholic Church. Erection of each new Greek Catholic temple was possible only after obtaining permission from the Denomination Office. Limitations in access to religious practices, lasting for years, caused the worshippers to move to the Roman Catholic Church or to abandon the faith.

The situation of the Greek Catholic Church could improve only after political transformation in Poland in the year 1989. After many years of limited pastoral activity, the hierarch started intensive actions in favour of the children and the youth to build and deepen their religious and national identity. In the first 20 years of political transformation there have been numerous events organized for the children and the youth, just as "Sareptas", "Little Sareptas", Festival of Children's Sacral Art in Biały Bór and Górowo Haweckie. In many Pomeranian parishes there have emerged children and youth artistic groups, musical bands and choirs, presenting their repertoire at various reviews and festivals in diocesan level, as well as elsewhere in the country. The Greek Catholic Church made also efforts to bring forward Ukrainian language, tradition and rituals in ways attractive for the children and the youth, for example: by organising football competitions, Christmas and Easter card contests, thematic workshops, Ukrainian Easter egg school or icon painting classes.

**Key words:** Greek Catholics, Pomeranian Voivodeship, children and youth, religious education, religious and national identity



**MONIKA MAZUREK**

Uniwersytet Gdański

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa

Zakład Antropologii Społecznej

e-mail: socmm@univ.gda.pl

ORCID: 0000-0001-8142-5630

## **„Zimny albo gorący”<sup>1</sup> – prezentacja (wstępnych) badań religijności**

**Słowa kluczowe:** skala religijności, religia, nowa duchowość

### **Wprowadzenie**

Głównym celem artykułu jest zaprezentowanie skali mierzącej religijność (skali religijności). Wcześniej jednak konieczne jest przedstawienie w kilku słowach teoretycznych założeń koncepcji wspomnianej skali. Ważne jest zatem dokonanie rozróżnienia pomiędzy wiarą traktowaną jako zjawisko społeczno-kulturowe a wiarą ujmowaną jako fakt religijny<sup>2</sup>. Ponadto należy pamiętać podczas analizowania kwestii związanych z wiarą, że przedmiotem badań nie jest jej treść, lecz całość zachowań, postaw, wartości będących jej wynikiem. Wiara jest w tym kontekście traktowana jako system przekonań o określonej treści. Należy zaznaczyć, iż treści te nie są przedmiotem niniejszej analizy (w tym artykule).

---

<sup>1</sup> Słowa te są nawiązaniem do wersu z Apokalipsy św. Jana, Ap3,15 („Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący!”).

<sup>2</sup> Por. E. Ciupak, *Stefan Czarnowski jako socjolog religii*, w: *Oblicza religii i religijności*, I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), Kraków 2008, s. 22.

Wiara religijna w tym ujęciu jest zatem przejawem faktu kulturowego, interpretowanego w kategoriach zachowań społecznych. Biorąc pod uwagę deklaracje Polaków złożone w badaniach, można stwierdzić, że prawie całe polskie społeczeństwo jest wierzące (90% badanych tak zadeklarowało w 2017 roku w badaniach CBOS-u<sup>3</sup>, dwa lata wcześniej, w 2015 roku, w raporcie opublikowanym przez GUS było to 92,8%<sup>4</sup>), a połowa osób przyznaje się do czynnego praktykowania wiary<sup>5</sup>. Jednocześnie w badaniu przeprowadzonym przez Instytut Badań Opinii Homo Homini 46% Polaków posłałoby swoje dziecko na lekcje religii<sup>6</sup> (dane na temat liczby uczniów uczestniczących w tych lekcjach nie są zbierane).

*Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*<sup>7</sup> umożliwia edukację religijną w szkole na zasadzie konfesyjnej, co oznacza, że poszczególne Kościoły nauczają religii według własnych programów. Struktura polskiego społeczeństwa powoduje, iż nauczanie religii w szkole to głównie nauczanie katolickie. Możemy zatem mówić o dość dużej rozbieżności, sięgającej 40–50% (w zależności od źródła danych), pomiędzy deklaracją wiary a uczestniczeniem w praktykach

---

<sup>3</sup> *Przynależność Polaków do ruchów i wspólnot religijnych*, komunikat z badań CBOS (ISSN 2353-5822), nr 84/2017, [https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K\\_084\\_17.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_084_17.PDF) [dostęp: 7 VII 2018].

<sup>4</sup> *Życie religijne w Polsce*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce,3,1.html> [dostęp: 7 VII 2018].

<sup>5</sup> Najnowsze jednak badania opublikowane przez Centrum Badawcze Pew pokazują, że 45% osób deklarujących się jako katolicy jednocześnie przyznało, że uczęszcza raz w tygodniu do kościoła; *Religijność i przynależność narodowa w Europie Środkowo-Wschodniej. Przenikanie się tożsamości narodowej i religijnej w regionie dawniej zdominowanym przez ateistyczne reżimy*, N. Sahgal i in. (oprac.), <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/15120322/POL-Overview-FOR-WEB.pdf> [dostęp: 4 VII 2018].

<sup>6</sup> *Sondaż: 46 procent Polaków posłałoby swoje dziecko na lekcje religii w szkole*, <http://www.nton.pl/polska-i-swiat/art/4162567,sondaz-46-procent-polakow-poslaloby-swoje-dziecko-na-lekcje-religii-w-szkole,id,t.html> [dostęp: 7 VII 2018].

<sup>7</sup> *Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425. Inne akty prawne regulujące nauczanie religii w szkole to: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483, art. 53 ust. 4; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych*, Dz.U. 1992, nr 36, poz. 155 wraz z późniejszymi nowelizacjami; *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318, art. 12.

religijnych. Można zaryzykować stwierdzenie, iż ogólnie przyjęte jest, że dana jednostka deklaruje się jako osoba wierząca (jako dziecko uczestniczy w zajęciach religii, następnie chrzci swoje potomstwo). U podstaw tej deklaracji leży prawdopodobnie przekonanie, że tak jest przyjęte w polskim społeczeństwie, bądź też obawa przed sankcją społeczną.

Celem artykułu – o czym była już mowa na początku – jest zaprezentowanie skali mierzącej religijność chrześcijańską. Co ważne, bez wskazywania konkretnego wyznania.

## Religia – religijność – duchowość

Na samym wstępie należy jednak sprecyzować znaczenia trzech pojęć: religii, religijności oraz duchowości. Nie ma jednej, ogólnie przyjętej i zadowalającej wszystkich definicji religii<sup>8</sup>. Na użytek projektowanej skali mierzącej „wiarę” religia została potraktowana jako zjawisko kulturowo-społeczne, z którym związane są określone praktyki czy też działania wynikające z przekonań o otaczającym świecie. Owe akty behawioralne stanowią wyraz wiary bądź niewiary w określone założenia. Założenia te znajdują punkt wyjścia w jednej z bodajże najbardziej uniwersalnych definicji religii, zaproponowanej przez Clifforda Geertza. Według amerykańskiego badacza religia to: „(1) system symboli, (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje, (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”<sup>9</sup>.

Ów system symboli tworzących wzorce kulturowe stanowi zewnętrzne źródło informacji – w przypadku katolików jest to krzyżyk na szyi czy też różaniec (bransoletka lub pierścionek). Jak podkreśla C. Geertz<sup>10</sup>, wzorce kulturowe pełnią podwójną rolę: z jednej strony powodują, że rzeczywistość społeczna i psychologiczna przystosowuje

---

<sup>8</sup> Por. I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Kraków 2001, s. 49.

<sup>9</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, M. M. Piechaczek (tłum.), Kraków 2005, s. 112.

<sup>10</sup> Tamże, s. 115.

się do nich, z drugiej zaś strony – same też się przystosowują do niej, co jest niezwykle ważne. Motywacja wskazywana przez amerykańskiego antropologa kultury generalnie wyznacza kierunek działania. Z kolei my sami możemy określić nastrojem natężenie owego działania<sup>11</sup>. Koncepcje ogólnego ładu istnienia tłumaczą rzeczywistość. Ma to związek z perspektywą, zwaną perspektywą religijną<sup>12</sup>, której podstawą jest wiara, albowiem „(...) ten, kto pragnie wiedzieć, musi wpierw uwierzyć”<sup>13</sup>.

Pojawia się zatem obok pojęcia religii kolejne, niezwykle ważne pojęcie religijności. Religijność jest atrybutem jednostki<sup>14</sup> (wówczas jest obszarem zainteresowania psychologii) lub zbiorowości<sup>15</sup> (wówczas stanowi przedmiot zainteresowania socjologii). Religijność może być również ujmowana procesualnie. Za Charlesem Y. Glockiem oraz Rodneyem Starkiem można wskazać pięć uniwersalnych wymiarów charakteryzujących religijność<sup>16</sup>.

Kolejne ważne pojęcie, które należałoby wyjaśnić, to duchowość – ujmowana religijnie i niereligijnie. Duchowość traktowana jest jako jedna z przyczyn, a zarazem jeden ze skutków postępującej w społec-

---

<sup>11</sup> Samą motywację C. Geertz definiuje jako pewną trwałą tendencję (skłonność) „(...) do wykonywania określonego rodzaju działań i doświadczania określonego rodzaju uczuć w określonych rodzajach sytuacji”; tamże, s. 118.

<sup>12</sup> C. Geertz zwraca uwagę, iż obok perspektywy religijnej, za pomocą której człowiek tłumaczy świat, możemy wyróżnić perspektywę zdroworozsądkową, naukową i estetyczną; tamże, s. 132.

<sup>13</sup> Tamże, s. 132.

<sup>14</sup> Za Józefem Wilkiem można powiedzieć, że religijność jednostki związana jest z indywidualnym przeżyciem jednostki, jej doświadczeniem Boga. Por. J. Wilk, *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002, s. 126.

<sup>15</sup> W tym kontekście najczęściej mówi się o postępującej sekularyzacji społeczeństw zachodnich, rozumianej za Peterem Bergerem jako „(...) proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwala się spod dominacji instytucji i symboli religijnych”; P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, W. Kurdziel (tłum.), Kraków 1997, s. 150.

<sup>16</sup> Wyróżniamy zatem: 1) globalne wyznanie wiary – wymiar ideologiczny (dotyczący przekonań i wierzeń); 2) wymiar praktyk religijnych (rytuały); 3) wymiar poznawczy (intelektualny, związany z wiedzą na temat religii); 4) wymiar etyczny; 5) wymiar wspólnotowo-instytucjonalny. Por. R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowski (wyb.), Kraków 1998, s. 184.

czeństwach zachodnich sekularyzacji, będącej wynikiem indywidualizacji współczesnych społeczeństw.

Duchowość może być rozumiana jako wyraz wiary bez przynależności (*believing without belonging*<sup>17</sup>). Janusz Mariański definiuje ją jako „(...) religijność nowego typu (zindywidualizowana) [która] zakłada kontakt z tym, co transcendentne, bez pośrednictwa instytucji, w tym Kościołów w tradycyjnym kształcie”<sup>18</sup>. To tu pojawia się miejsce na wszelkiego rodzaju przekonania i wierzenia rodem z Dalekiego Wschodu (np. wiara w feng shui) czy też zainteresowanie kartami tarota lub układem planet w horoskopie<sup>19</sup>, co jest wyrazem prywatyzacji religii<sup>20</sup>.

W przypadku tak rozumianej religijności (czy raczej duchowości) mamy do czynienia również z wiarą, ale w wersji odmiennej od tej, którą prezentuje Kościół katolicki, czy szerzej – chrześcijaństwo. Jest to wiara odnosząca się do sfery pozaempirycznej, w znacznym stopniu koncentrująca się na indywidualnym doświadczeniu, co wynika wprost z przekonań jednostki na temat otaczającej rzeczywistości (sił nadprzyrodzonych). Jest to też wiara w energię kosmiczną wszechświata przenikającą wszystko, wiara w układ planet wpływający na codzienne życie lub w moc zawartą w drzewach i kamieniach (kamienie z rysunkami, których rzut pozwala przewidzieć przyszłość). Nie ma zatem predestynacji, w której główną rolę odgrywa Bóg, lecz

---

<sup>17</sup> Pojęcie wiary bez przynależności wprowadziła Grace Davie. Ma ono pozwolić na opisanie osób wierzących i nienależących do żadnego z Kościołów; G. Davie, *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*, Oxford 1994.

<sup>18</sup> J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, w: *Oblicza religii...*, wyd. cyt., s. 97.

<sup>19</sup> Por. choćby: H. Mielicka-Pawłowska, *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków 2017.

<sup>20</sup> Koncepcja prywatyzacji religii Thomasa Luckmanna zakłada, że proces rozwoju społeczeństw nie skutkuje zanikiem religii, lecz jej prywatyzacją: zmiany wewnętrzne jednostki (a nie społeczeństwa) prowadzą do dostosowania religii do potrzeb własnych jednostki. Zdaniem T. Luckmanna bardzo ważne są tu indywidualne akty transcendencji zachodzące w jednostce bez uczestnictwa we wspólnocie. Religia staje się zindywidualizowaną formą praktyk i przekonań, często pochodzących z różnych religii, i jest wyrazem uniezależnienia się jednostki od autorytetu Kościoła (w szczególności chrześcijańskiego). Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, L. Bluszcz (tłum.), Kraków 2006; N. Luhmann, *Funkcja religii*, D. Motak (tłum.), Kraków 2007.

jest to wynik tranzytów i układów planet. Zbigniew Pasek na opisanie tego rodzaju wiary proponuje pojęcie nowej duchowości<sup>21</sup>. Należy podkreślić, iż podstawą zarówno religii i duchowości jest wiara: przekonanie do określonego stanu rzeczy, bez względu na to, czy jest to sprawdzalne, czy nie.

Ważne jest, aby podczas analizy całego spektrum pola religijnego pamiętać, że badamy zawsze tylko te aspekty, które można zwerbalizować. Obszar związany z kwestią doświadczenia religijnego pozostaje – moim zdaniem – poza możliwością badań ilościowych. Badacz (badaczka) zajmujący się (zajmująca się) religijnością ma (przyjmuje) – że powtórzę za J. Mariańskim – perspektywę określoną mianem metodologicznego antyredukcjonizmu<sup>22</sup>.

### **Stan rzeczy, czyli krótki (subiektywny) przegląd skal**

Jednym z pierwszych polskich narzędzi służących badaniu religijności jest Skala Intensywności Postawy Religijnej (SIPR), skonstruowana przez Władysława Prężynę (po raz pierwszy została opublikowana w 1968 roku<sup>23</sup>). Skala ta ponownie została poddana walidacji przez Jacka Śliwaka i Rafała P. Bartczuka<sup>24</sup>. Wśród innych skal uży-

---

<sup>21</sup> Zbigniew Pasek nową duchowość definiuje jako „(...) ten rodzaj duchowości, w której starania jednostki do transgresji dokonują się w ścisłej współpracy wymiaru cielesnego i psychicznego człowieka. [I dalej:] W nowej duchowości człowiek dokonuje rozwoju sam albo przy pomocy mistrzów duchowych, ale nie w wyniku darowanej nadnaturalnej siły, jaką jest w ujęciu chrześcijańskim łaska Boga”; Z. Pasek, *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Kraków 2010, s. 60–61.

<sup>22</sup> Janusz Mariański pisze wprost, że „(...) interpretacja religijności jest świadomie ograniczona do społeczno-kulturowych przejawów postaw i zachowań religijnych oraz jest aksjologicznie neutralna. Nie określa więc »istoty« religii, lecz jej społeczne formy i treści zorientowane na działania”; J. Mariański, *Tożsamości religijne...*, wyd. cyt., s. 94.

<sup>23</sup> W. Prężyna, *Skala postaw religijnych*, „Roczniki Filozoficzne” 1968, T. 16, nr 4, s. 75–89.

<sup>24</sup> J. Śliwak, R. Bartczuk, *Skala Intensywności Postawy Religijnej W. Prężyny*, w: *Psychologiczny pomiar religijności*, M. Jarosz (red.), Lublin 2011, dostępny też pod linkiem: [https://www.researchgate.net/publication/256975011\\_Skala\\_Intensywnosci\\_Postawy\\_Religijnej\\_W\\_Prezyny\\_The\\_Intensity\\_of\\_Religious\\_Attitude\\_Scale\\_by\\_W\\_Prezyna](https://www.researchgate.net/publication/256975011_Skala_Intensywnosci_Postawy_Religijnej_W_Prezyny_The_Intensity_of_Religious_Attitude_Scale_by_W_Prezyna) [dostęp: 7 VII 2018].

wanych na gruncie polskim<sup>25</sup> możemy wskazać Skalę Indywidualnej Religijności, opracowaną przez Andrzeja Latałę i Pawła Sochę. Skala bada postawy wobec religii katolickiej (a dokładniej – stopień zbieżności między przekonaniami religijnymi osoby badanej a modelem „kościelnym” oraz „obyczajowym”).

W bardzo bogatej w tym zakresie literaturze amerykańskiej można znaleźć inne tego rodzaju narzędzia, np. Intrinsic Religious Orientation Scale i Extrinsic Religious Orientation Scale, stworzone przez Gordona W. Allporta i J. Michaela Rossa<sup>26</sup>. Gordon Allport dokonał ważnego rozróżnienia między religijnością wewnętrzną (*intrinsic*) a zewnętrzną (*extrinsic*); religijność zewnętrzna używana jest do własnych celów (np. dla uspołecznienia, dla uzyskania odpowiedniego statusu społeczno-ekonomicznego)<sup>27</sup>. W przypadku religijności wewnętrznej religia staje się głównym motywem działania jednostki, celem samym w sobie. Te dwa typy religijności mierzyły dwie podskale – odpowiednio – Skala Zewnętrzności i Skala Wewnętrzności.

Uzupełnieniem skali stworzonej przez G. W. Allporta jest Inwentarz Życia Religijnego, opracowany przez Daniela Batsona i jego współpracowników. Daniel Batson potraktował to narzędzie jako trzecią z podskali: Quest Religious Orientation Scale. Mierzy ona stopień, w jakim „(...) religijność jednostki zawiera otwarty, odpowiedzialny dialog z pytaniami egzystencjalnymi, wywołany przez sprzeczności i dramaty życia”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Przeglądu skal wraz z komentarzem dokonał Paweł Socha; zob. P. M. Socha, *Skale do badania religijności – aktualny stan i zagadnienia psychometryczne*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 3(209), s. 203–216.

<sup>26</sup> G. W. Allport, J. M. Ross, *Personal religious orientation and prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1967, Vol. 5, No. 4, s. 432–443.

<sup>27</sup> Por. D. Wulff, *Psychologia religii: klasyczna i współczesna*, P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha (tłum.), Warszawa 1999, s. 207–208. Jak zaznacza David Wulff, skala ta, mimo dosyć dużych niedociągłości, jest popularna, szczególnie wśród „(...) tych, którzy podzielają pragnienie Allporta ustrzeżenia prawdziwej pobożności przed hańbą religijnej bigoterii, jak również z braku równie wygodnych alternatyw”; tamże, s. 499.

<sup>28</sup> C. D. Batson, P. Schoenrade, W. L. Ventis, *Religion and the individual: A social-psychological perspective*, New York 1993, s. 169, cyt. za: D. Wulff, *Psychologia...*, wyd. cyt., s. 212; por. C. D. Batson, P. Schoenrade, *Measuring religion as quest: 1. Validity concerns*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1991, Vol. 30, No. 4, s. 416–429.

Interesująca wydaje się także Skala Fundamentalizmu Religijnego autorstwa Boba Altemeyera i Bruce'a Hunsbergera<sup>29</sup>, zaadaptowana do polskich warunków. Skala pozwala na zbadanie przekonań i związanych z nimi sposobów kategoryzacji świata bez odnoszenia się do konkretnej religii (czy też przekonań politycznych)<sup>30</sup>.

### **Założenia teoretyczne konstruowanej skali**

Punktem odniesienia dla konstruowanej skali mierzącej religijność, obok wywiadów swobodnych z osobami deklarującymi przynależność do Kościoła katolickiego, Kościoła Zielonoświątkowego i Kościoła Chrześcijan Baptystów oraz osobami określającymi się jako niewierzące, była wspomniana już definicja religii zaproponowana przez C. Geerzta.

Konstruowanie każdej skali mierzącej określone postawy opiera się także na podstawowym i bodajże najważniejszym założeniu, że są one mierzalne w sposób empiryczny<sup>31</sup>. Przyjęta w niniejszym badaniu definicja postawy jest klasyczną definicją mówiącą o tym, iż jest to względnie trwała tendencja do oceny pozytywnej lub negatywnej obiektu (osoby, przedmiotu, idei, zdarzenia)<sup>32</sup>.

Postawy wobec określonych w przestrzeni obiektów czy zachowań wynikają z wyznawanej ideologii – w tym przypadku z wyznawanej wiary (wyznawanej religii). Taką samą podstawę mają także nasze oceny określonych zjawisk czy też obiektów. Zakłada się zatem spójność pomiędzy poznawczymi, afektywnymi i behawioralnymi elementami postawy. Ta spójność nie jest jednak warunkiem bezwzględnym przyjętej postawy, o czym świadczą badania przeprowadzone choćby przez Shelly Chaiken i jej współpracowników<sup>33</sup>. To tu-

---

<sup>29</sup> Polskiej adaptacji skali dokonali Tomasz Besta i Magdalena Błazek; *Polska adaptacja Skali Fundamentalizmu Religijnego autorstwa B. Altemeyera i B. Hunsbergera*, „Przegląd Psychologiczny” 2007, T. 50, nr 4, s. 347–365.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 351.

<sup>31</sup> Por. R. N. Oppenheim, *Kwestionariusze, wywiady, pomiary postaw*, S. Amsterdamski (tłum.), Poznań 2004; G. Böhner, M. Wänke, *Postawy i zmiany postaw*, J. Radzicki (tłum.), Gdańsk 2004.

<sup>32</sup> Por. B. Wojciszke, *Psychologia społeczna*, Warszawa 2013, s. 200.

<sup>33</sup> Badania Shelly Chaiken – podobnie jak analizy Morrisa Rosenberga (1960) – wskazują, że wysoką spójnością wartościująco-afektywną mogą się odznaczać postawy

maczy, dlaczego można się uznawać za katolika i jednocześnie przeglądać horoskopy w gazecie czy szczególnie na siebie uważać trzynastego w piątek. Zdaniem Gerda Böhnera i Michaeli Wänke<sup>34</sup> osoby o takich postawach „(...) prawdopodobnie opierają się bardziej na swych uczuciach niż na swych przekonaniach”. Można zatem powiedzieć, iż dana postawa jest zgodna z pewnymi elementami i jednocześnie nie jest zgodna z innymi: jednostka wybiera sobie te elementy, które jej pasują, a te, które nie – odrzuca. Do określonego pola postawy trafiają różne obiekty niczym towary do koszyka w supermarkecie – jednostka wybiera do niego to, co chce lub czego potrzebuje (często w danym momencie).

Wracając jednak do związku pomiędzy postawą a ideologią, należy wspomnieć również o tym, co jest bardzo ważne z punktu widzenia religijności jednostki, a mianowicie to, iż postawa wpływa na to, w jaki sposób jednostka myśli, na jej percepcję oraz zachowanie. I co najważniejsze, postawy pełnią funkcję określaną mianem ekspresji wartości. Postawy związane z religijnością należą do postaw mających zasadnicze znaczenie dla jednostki, dla jej Ja, a ich aktywizacja potwierdza najważniejsze wartości wyznawane przez daną osobę. Ponadto prezentowanie takich postaw jest ważne jako wyraz tożsamości społecznej.

Kolejnym założeniem poczynionym na użytek badania jest supozycja, iż religijność jest jednym z pól, z którymi powiązane są określone wartości czy też postawy. Pola<sup>35</sup> mogą być rozmaite (artystyczne, związane z władzą czy też – najbardziej interesujące w kontekście

---

o niskiej spójności wartościująco-poznawczej; S. Chaiken, E. M. Pomerantz, R. Giner-Sorolla, *Structural Consistency and Attitude Strength*, w: *Attitude Strength: Antecedents and Consequences*, R. E. Petty, J. A. Krosnick (red.), Mahwah, NJ, 1995, s. 387–412.

<sup>34</sup> G. Böhner, M. Wänke, *Postawy...*, wyd. cyt., s. 72.

<sup>35</sup> Pierre Bourdieu formułuje następującą definicję pola: „W kategoriach analitycznych pole można zdefiniować jako sieć albo konfigurację obiektywnych relacji między pozycjami. Pozycje zaś są zdefiniowane obiektywnie ze względu na swoje istnienie i ze względu na uwarunkowania, jakie narzucają osobom czy instytucjom je zajmującym, określając ich aktualną i potencjalną sytuację (situs) w strukturze dystrybucji różnych rodzajów władzy (czy kapitału). Posiadanie zaś owej władzy (kapitału) określa dostęp do specyficznych korzyści, o które toczy się gra w danym polu”; P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, A. Sawisz (tłum.), Warszawa 2001, s. 78.

niniejszego artykułu – religijne). Każde pole wytwarza zespół specyficznych form zainteresowania, reguł gry oraz – co ważne – uznawanych wartości. Pierre Bourdieu, twórca pojęcia pola, wprowadził również koncepcję habitusu. To właśnie pole warunkuje wykształcenie się habitusu (który nabiera cechy zgodne w wymogami pola lub układu pól)<sup>36</sup>. Od pola religijności zależy nabycie konkretnych wartości z nim związanych oraz zachowania (rytuały).

Powyżej zostały przedstawione dwie koncepcje (postaw i pól) wywodzące się z dwóch różnych obszarów wiedzy (odpowiednio: psychologii i socjologii). Wydaje się jednak, iż połączone ze sobą dosyć dobrze wyjaśniają religijność jednostki.

W obszarze, czyli polu związanym z religijnością, znajdują się wszelkiego rodzaju postawy i habitusy, połączone ze sobą zależnościami. Należy przy tym zauważyć, iż pole religijności u danej jednostki może, ale nie musi być powiązane z innymi jej polami. O powiązaniu możemy mówić wówczas, gdy wartości religijne wpływają na codzienne życie jednostki, co więcej – jest ona osobą spójną. O niespójności możemy mówić wówczas, gdy dana osoba zna, co prawda, wartości i zasady typowe dla (swojej, tj. wyznawanej) religii, ale wyraźnie je oddziela od zachowań codziennych i rezerwuje je tylko dla obszaru związanego z uczestnictwem w wydarzeniach dotyczących określonej religii. Można powiedzieć, korzystając z podziału na *sacrum* i *profanum*<sup>37</sup>, iż jednostka sferę religijną sprowadza tylko do *sacrum*.

---

<sup>36</sup> Por. tamże.

<sup>37</sup> Konceptualizację oraz upowszechnienie kategorii *sacrum* zawdzięczamy Rudolfowi Otcie i Mircei Eliademu, a na gruncie socjologii – Emilowi Durkheimowi. Por. B. Walendowska, *Sacrum/profanum* (hasło), w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa – Poznań 1987, s. 322; M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, B. Baran (tłum.), Warszawa 2008; R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, B. Kupis (tłum.), Wrocław 1993.

## **Opis metody badawczej wraz z prezentacją wyników badań**

Konstruowanie skali mierzącej religijność rozpoczęło się od przeprowadzenia wywiadów swobodnych zarówno z osobami określającymi siebie mianem ateistów, jak i z osobami wierzącymi (nie tylko katolikami, w tym teologiem katolickim, ale także protestantami z Kościoła Zielonoświątkowego i Kościoła Chrześcijan Baptystów). Na podstawie wywiadów sformułowano stwierdzenia, które weszły w skład skali religijności. Na samym wstępie należy zaznaczyć, iż skala docelowo jest przeznaczona do badań porównawczych prowadzonych wśród wyznawców różnych religii chrześcijańskich w Polsce (badania w toku). W założeniach nie jest to narzędzie służące badaniu religijności innej aniżeli związanej z chrześcijaństwem.

Badanie pilotażowe skali religijności zostało przeprowadzone wiosną 2018 roku wśród studentów Uniwersytetu Gdańskiego (podczas wykładu ogólnouczeniowego, w którym uczestniczyli studenci socjologii i politologii, zarówno studiów pierwszego, jak i drugiego stopnia) oraz wśród pełnoletnich mieszkańców Gdańska i Gdyni. Zostało ono zrealizowane z pomocą Michała Kubiaka<sup>38</sup>. Średnia wieku badanych wyniosła 38 lat (najmłodsza osoba badana miała 19 lat, najstarsza – 84). W badaniu udział wzięło 170 osób.

Osoby badane zostały poproszone o ustosunkowanie się do zaprezentowanych stwierdzeń poprzez zaznaczenie odpowiedniej cyfry na pięciostopniowej skali ocen, w której 1 oznaczało, że badany nie zgadza się z wyrażoną opinią, a 5 – że się z nią zgadza. Jest to klasyczna, zaproponowana przez Rensisa Likerta, pięciopunktowa skala ocen, która ma również pozycję neutralną, środkową (odpowiedzi typu: „Trudno się zdecydować” albo „Częściowo się Pan(i) zgadza, a częściowo nie”). Wydaje się, że gdy osoba badana ma kłopot z podjęciem decyzji, jakiej odpowiedzi udzielić, czuje się bardziej komfortowo podczas badania, gdy ma możliwość wskazania odpowiedzi.

---

<sup>38</sup> Doktor Michał Kubiak jest adiunktem w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego. Wyniki badań prezentowane w tej części artykułu są małą częścią projektu, który razem realizujemy. Omawiana skala religijności jest mojego autorstwa. Została skonstruowana i weszła w skład kwestionariusza, który był pilotażem badań aktywności; skala jest niezależna od wspomnianego projektu.

Ma to tym większe znaczenie, gdy badany jest pytany o kwestie światopoglądowe.

Osoby badane zapytano również, czy uczęszczają do kościoła<sup>39</sup> (bez wskazania kościoła katolickiego). Uzyskane dane zaprezentowano w tabeli 1.

Tabela 1. Deklaracja uczęszczania do kościoła

| Zadeklarowane uczęszczanie do kościoła |                             |          |         |                 |                     |
|----------------------------------------|-----------------------------|----------|---------|-----------------|---------------------|
|                                        |                             | Częstość | Procent | Procent ważnych | Procent skumulowany |
| <b>Ważne</b>                           | Nigdy                       | 24       | 14,1    | 14,3            | 14,3                |
|                                        | Raz w roku albo rzadziej    | 39       | 22,9    | 23,2            | 37,5                |
|                                        | Kilka razy w roku           | 23       | 13,5    | 13,7            | 51,2                |
|                                        | Raz w miesiącu              | 15       | 8,8     | 8,9             | 60,1                |
|                                        | Kilka razy w miesiącu       | 15       | 8,8     | 8,9             | 69,0                |
|                                        | Raz w tygodniu              | 44       | 25,9    | 26,2            | 95,2                |
|                                        | Częściej niż raz w tygodniu | 8        | 4,7     | 4,8             | 100,0               |
|                                        | Ogółem                      | 168      | 98,8    | 100,0           | –                   |
| <b>Braki danych</b>                    | Systemowe braki danych      | 2        | 1,2     | –               | –                   |
| <b>Ogółem</b>                          |                             | 170      | 100,0   | –               | –                   |

Dla osiemnastu pozycji skali religijności współczynnik alfa Cronbacha wynosi  $\alpha = 0,93$ ,  $N = 165$ . Uzyskany wynik pozwala zatem zakładać rzetelność prezentowanego narzędzia badawczego.

<sup>39</sup> Co ciekawe, w badaniu przeprowadzonym przez Pew Research Center 45% osób zadeklarowanych jako katolicy jednocześnie przyznało, że uczęszcza raz w tygodniu do kościoła; zob. *Religijność i przynależność...*, wyd. cyt. [dostęp: 4 VII 2018].

Tabela 2. Wyniki uzyskane dla poszczególnych stwierdzeń skali – rzetelność stwierdzeń na podstawie współczynnika alfa Cronbacha

| Lp. | Pozycje skali                                   | Średnia skali po usunięciu pozycji | Wariancja skali po usunięciu pozycji | Korelacja pozycji ogółem | Współczynnik alfa Cronbacha po usunięciu pozycji |
|-----|-------------------------------------------------|------------------------------------|--------------------------------------|--------------------------|--------------------------------------------------|
| 1.  | Życie bez Boga nie ma sensu                     | 41,2                               | 290,615                              | ,720                     | ,920                                             |
| 2.  | Wiara pozwala mi przetrwać trudne chwile        | 41,3                               | 286,331                              | ,821                     | ,918                                             |
| 3.  | Dobrze jest wiedzieć, że inni też wierzą w Boga | 41,2                               | 288,266                              | ,770                     | ,919                                             |
| 4.  | Porządni ludzie wierzą w Boga                   | 42,2                               | 303,154                              | ,611                     | ,923                                             |
| 5.  | Wiara dla mnie oznacza przestrzeganie dekalogu  | 41,5                               | 294,922                              | ,651                     | ,922                                             |
| 6.  | Zdarza mi się modlić o coś                      | 40,9                               | 290,438                              | ,701                     | ,921                                             |
| 7.  | Czasem chodzę do kościoła po poradę             | 41,9                               | 292,127                              | ,711                     | ,921                                             |
| 8.  | Bóg wyznacza sens mojego życia                  | 41,7                               | 290,690                              | ,792                     | ,919                                             |
| 9.  | Wiara dla mnie to najważniejsza sprawa w życiu  | 41,7                               | 289,693                              | ,838                     | ,918                                             |
| 10. | Modlę się kilka razy dziennie                   | 42,2                               | 294,888                              | ,747                     | ,920                                             |
| 11. | Modlę się tylko w kościele                      | 42,6                               | 325,025                              | ,117                     | ,931                                             |
| 12. | Nie uznaję innych religii                       | 42,4                               | 315,712                              | ,273                     | ,930                                             |
| 13. | Cokolwiek się zdarza – Bóg tak chce             | 41,9                               | 295,121                              | ,703                     | ,921                                             |
| 14. | Gdy tylko mam czas, idę do kościoła             | 42,3                               | 301,147                              | ,643                     | ,923                                             |
| 15. | Czytam Biblię                                   | 42,2                               | 309,390                              | ,444                     | ,926                                             |
| 16. | Trzeba chodzić do kościoła                      | 41,8                               | 285,857                              | ,396                     | ,938                                             |
| 17. | Moje zdrowie jest w rękach Boga                 | 41,9                               | 292,206                              | ,756                     | ,920                                             |
| 18. | Zdarza mi się zawierać swoje problemy Bogu      | 41,2                               | 284,823                              | ,789                     | ,919                                             |

Badanym zaproponowano dwa pozornie podobne stwierdzenia: „Życie bez Boga nie ma sensu” oraz „Bóg wyznacza sens mojego życia”. Rozkład odpowiedzi uzyskany w badaniu pilotażowym pokazuje, że możliwość wyboru spośród już sformułowanych stwierdzeń wpływa znacząco na udzielanie odpowiedzi przez badanych (por. tabela 3). Należy zauważyć, iż procent osób, które zgadzają się z powyższymi stwierdzeniami, w szczególności z pierwszym („Życie bez Boga nie ma sensu”), pokrywa się z odsetkiem osób deklarujących uczęszczanie do kościoła raz lub częściej niż raz w tygodniu oraz kilka razy w miesiącu (około 40% badanych). Prawie połowa badanych zgadza się ze stwierdzeniem, że „Życie bez Boga nie ma sensu”. Nie oznacza to jednak takiej samej aprobaty dla myśli, że „Bóg wyznacza sens mojego życia”.

Tabela 3. Rozkład odpowiedzi na dwa podobne pytania (odpowiedzi w procentach)

|              |                       | <b>Życie bez Boga<br/>nie ma sensu</b> | <b>Bóg wyznacza<br/>sens mojego życia</b> |
|--------------|-----------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------|
| <b>Ważne</b> | Nie zgadza się        | 30,0                                   | 37,1                                      |
|              | Raczej się nie zgadza | 6,5                                    | 9,4                                       |
|              | Trudno się zdecydować | 19,4                                   | 28,2                                      |
|              | Raczej się zgadza     | 22,9                                   | 13,5                                      |
|              | Zgadza się            | 21,2                                   | 11,2                                      |
|              | Ogółem                | 100,0                                  | 99,4                                      |

Stwierdzenie kontrolne, którym posłużono się podczas konstruowania skali: „Tylko wiara katolicka jest słuszna”, z jednej strony wskazuje na ortodoksję wyznania, z drugiej zaś jest pytaniem o wyznawaną wiarę. Skala docelowo ma być zbudowana tak, aby można było za jej pomocą badać również osoby będące protestantami. Ponieważ nie można badanych wprost zapytać o wyznanie, zastosowano odpowiedź sugerowaną przez osoby, z którymi przeprowadzono wywiady na wstępie. Ich zdaniem osoby, które są wierzące i są chrześcijanami, odpowiedzą negatywnie na to pytanie, z kolei katolicy w większości udzielą na nie pozytywnej odpowiedzi.

Drugie stwierdzenie kontrolne, które zaproponowano badanym, a które nie weszło w skład skali, brzmi: „Religia to zabony, nic więcej”. Osoby niewierzące, zgodnie z założeniami, powinny się z tym stwierdzeniem zgodzić.

Kolejnym stwierdzeniem różnicującym protestantów i katolików jest według badanych zdanie, które weszło w skład skali: „Czytam Biblię”. W ich opinii jest to czynność różnicująca katolików i protestantów – ci ostatni są bardziej skłonni do takiej lektury. Oczywiście zawsze się znajdują katolicy codziennie czytający Biblię i protestanci nieczytający jej w ogóle.

Stwierdzenie to jest o tyle interesujące, że prezentuje praktyczny wymiar indywidualnego doświadczania religii oraz sacrum w codzienności. Wymiar ten przekłada się wprost na kolejne akty, które z niego wynikają, na konkretne praktyki religijne (uczestnictwo w nabożeństwach, przestrzeganie określonych zasad etycznych). Jest to również przejaw autodeklaracji wiary, podobnie jak modlitwa. Należy jednak zauważyć, iż czytanie Biblii jest warunkiem bezwzględny wiary. Można jednak być ateistą i też czytać Biblię albo wyznawcą innej religii niż chrześcijańska i również ją czytać. Podobnie jest z dekalogiem<sup>40</sup> – wyznawcy judaizmu także go przestrzegają.

Czytanie Biblii i utożsamianie wiary z przestrzeganiem dekalogu w bardzo dużym i istotnym stopniu koreluje z religijnością. Stwierdzenie „Wiara oznacza dla mnie przestrzeganie dekalogu” koreluje wysoko z religijnością mierzoną prezentowaną skalą (korelacja r-Pearsona, tj.  $r = ,669$ ,  $p < 0,0001$ ). Aprobata stwierdzenia „Czytam Biblię” również koreluje z poprzednim stwierdzeniem (korelacja r-Pearsona, a więc  $r = ,495$ ,  $p < 0,0001$ , może być określona jako znacząca). Korelacje pomiędzy poszczególnymi stwierdzeniami prezentuje tabela 4.

---

<sup>40</sup> Dekalog (dziesięć przykazań) możemy odnaleźć w Księdze Wyjścia (2 Mojżeszowej) 20,2–17 oraz w Księdze Powtórzonego Prawa (5 Mojżeszowej) 5,6–21.

Tabela 4. Korelacja pomiędzy religijnością mierzoną skalą religijności a stwierdzeniami: „Wiara oznacza dla mnie przestrzeganie dekalogu” oraz „Czytam Biblię” (dla N = 170)

|                                                | Religijność | Wiara oznacza dla mnie przestrzeganie dekalogu | Czytam Biblię |
|------------------------------------------------|-------------|------------------------------------------------|---------------|
| Religijność                                    | 1           | ,669**                                         | ,495**        |
| Wiara oznacza dla mnie przestrzeganie dekalogu | ,669**      | 1                                              | ,472**        |
| Czytam Biblię                                  | ,495**      | ,472**                                         | 1             |

\*\* korelacja istotna na poziomie 0,01 (dwustronnie)

Tabela 5. Korelacje r-Pearsona pomiędzy religijnością mierzoną skalą religijności a poszczególnymi stwierdzeniami kontrolnymi

|                                    | Tylko wiara katolicka jest słuszna | Religia to zabobony, nic więcej | Czytam Biblię |
|------------------------------------|------------------------------------|---------------------------------|---------------|
| Religijność                        | ,714**                             | -,53**                          | ,495**        |
| Tylko wiara katolicka jest słuszna |                                    | -,37**                          | ,321**        |
| Religia to zabobony, nic więcej    |                                    |                                 | -,18*         |

\*  $p < 0,02$ ; \*\*  $p < 0,00001$

Stwierdzenie „Tylko wiara katolicka jest słuszna” sformułowano w wyniku dyskusji, która się odbyła podczas wywiadów swobodnych. Badani (oprócz jednej osoby – teologa), którzy brali w nich udział, byli przeświadczeni, że katolicy są w tym względzie nietolerancyjni. Co ciekawe, to stwierdzenie dość nisko (choć istotnie, gdyż  $r = 0,3$  na  $p < 0,0001$ ) koreluje ze stwierdzeniem „Nie uznaję innych religii”. Analiza wariancji ANOVA wykazała różnice w odpowiedziach na oba stwierdzenia w zależności od wieku osób badanych: „Nie uznaję innych religii”  $F_{(34, 167)} = 0,67$ ,  $p < 0,9$ ; „Tylko wiara katolicka jest słuszna”  $F_{(34, 167)} = 1,42$ ,  $p < 0,08$ .

Religijność mierzona opisaną skalą przejawia się w określonych poglądach i postawach. Wpływa na to, czy dana osoba uczęszcza do kościoła, czy nie. Okazuje się, że – zgodnie z przewidywaniami – uczęszczanie do kościoła jest mocno skorelowane z religijnością

i ujemnie (co interesujące – słabo) z przekonaniem, iż „Wiara w Boga nie jest związana z chodzeniem do kościoła”. Występuje tu zatem zgodność między deklaracją przekonań a konkretnymi aktami behawioralnymi. Osoby religijne mają motywację wewnętrzną, aby uczęszczać do kościoła, wynikającą wprost z ich przekonań.

Bardzo wysoka korelacja między religijnością osób badanych a uczęszczaniem do kościoła dowodzi, że w Polsce dominuje religijność, którą za J. Mariańskim można określić mianem religijności kościelnej. „(...) W rzeczywistości ci, którzy uczestniczą w życiu kościelnym, realizują praktyki kultowe i czują się emocjonalnie związani z Kościołem, są równocześnie bardziej religijni niż wierzący będący poza Kościołem”<sup>41</sup>. Jak podkreśla socjolog, religijność kościelna jest w dużej mierze efektem zarówno socjalizacji rodzinnej, jak i nauczania religii w szkołach. Interesujące jest to, że religijność pozakościelna – niezależna od instytucji Kościoła, a więc niepodlegająca jego kontroli – jest trudniejsza do zbadania „(...) w ramach stosowanych technik i sposobów analizy socjologicznej oraz z trudem poddaje się procesowi operacjonalizacji”<sup>42</sup>. To powoduje, że tego rodzaju religijność można badać głównie metodami jakościowymi, a nie ilościowymi.

Tabela 6. Korelacja r-Pearsona między religijnością a uczęszczaniem do kościoła

|                                                               | Wiara w Boga nie jest związana<br>z chodzeniem do kościoła | Uczęszczanie<br>do kościoła |
|---------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| Religijność                                                   | -,189*                                                     | ,701**                      |
| Wiara w Boga nie jest<br>związana z chodzeniem<br>do kościoła |                                                            | -,188*                      |

\* korelacja istotna na poziomie 0,05 (dwustronnie)

\*\* korelacja istotna na poziomie 0,01 (dwustronnie)

Wyłączanie obserwacjami N = 165

<sup>41</sup> J. Mariański, *Tożsamości religijne...*, wyd. cyt., s. 107.

<sup>42</sup> Tamże, s. 98.

## Religijność a nowa duchowość

Najciekawszym wnioskiem, który jednocześnie dowodzi, że współczesna religijność ściśle łączy się z tzw. nową duchowością, jest to, że religijność mierzona omawianą skalą koreluje z przesadami lub wiarą (?) w astrologię. Religijność współczesna (badana za pomocą dość konserwatywnych stwierdzeń) nie wyklucza poglądów sprzecznych z założeniami wyznawanej religii (w tym przypadku katolickiej). Różne przesady, np. że czarny kot przynosi pecha, trzynasty w piątek nie jest zbyt szczęśliwą datą albo że przed maturą lepiej nie ścinać włosów, są prawdopodobnie tak silnie wplecione w kulturę, że osoby zgadzające się z nimi przyjmują je bezrefleksyjnie. Wyniki badań potwierdzają panujące powszechnie przekonanie, że współczesna religijność, poza nielicznymi wyjątkami, jest przykładem eklektyzmu, a ludzie wybierają tylko te elementy związane z wiarą, które im odpowiadają.

Religijność koreluje pozytywnie z przekonaniem osób badanych wyrażonym stwierdzeniem „Zdarzyło mi się pytać znajomych, spod jakiego są znaku zodiaku” ( $r = ,3$ ;  $p < 0,0001$ ) oraz zdaniem „Uważam na siebie i nie podejmuję ważnych decyzji trzynastego w piątek” ( $r = ,275$ ;  $p < 0,0001$ ). Chociaż trzynastego w piątek ma dla badanych nadal magiczną moc, to wydaje się, iż czarny kot już ją powoli traci. Religijność w bardzo słabym stopniu (i raczej nieistotnym) koreluje z przekonaniem badanego wyrażonym w stwierdzeniu „Zdarza mi się zwracać uwagę na czarnego kota, gdy przebiegnie mi drogę” ( $r = ,181$ ;  $p < 0,18$ ).

## Konkluzje

Większość powszechnie dostępnych badań (zaprezentowanych w literaturze czy też udostępnionych w formie komunikatów z badań) wskazuje, że choć blisko 90% polskiego społeczeństwa uważa siebie za osoby wierzące, to tylko około 40% stanowią osoby wierzące praktykujące. Religijność tych osób, mimo że mocno jest związana z instytucją Kościoła, ma charakter wybiórczy. Nawet jeśli religijność opiera się na instytucji, nie jest wolna od elementów sprzecznych z naukami Kościoła. Elementy te (astrologia, przesady) tak dalece przeniknęły do współczesnej kultury, że oddziałują na jednostki

wręcz niezauważalnie. Można zadać sobie pytanie: czy tylko refleksyjność jednostki i świadomy wybór wiary powodują, że odrzuca ona elementy sprzeczne z naukami Kościoła?

Najważniejszy cel badania został osiągnięty: okazało się, iż skala religijności bada to, co miała badać. Oczywiście, jak każde narzędzie typowo ilościowe ma swoje ograniczenia (poruszamy się w polu zdefiniowanym przez badacza, wokół zoperacjonalizowanych zmiennych), ale wydaje się, że jeśli zostanie uzupełniona o metody jakościowe, pozwoli na uchwycenie religijności nowego typu. Nie można bowiem negować tego, że współczesna religijność jest w dużym stopniu religijnością indywidualistyczną, nawet jeśli opiera się na wspólnocie wiernych (zarówno katolików, jak i protestantów). Śmiem zaryzkować stwierdzenie, że 40% społeczeństwa, które deklaruje się jako osoby wierzące, stanowią te jednostki, które świadomie realizują swój projekt tożsamościowy oparty na wierze w Boga. Należy zadać jednak pytanie (na które odpowiedzi będę szukać w kolejnych badaniach): czy tylko refleksyjny wybór realizowania określonych zasad religijnych powoduje, że jednostka odrzuca elementy sprzeczne, czy też we współczesnym świecie jest to zasada przestrzegana przez nielicznych?

We współczesnym świecie trudno jest uciec od elementów popkultury, przenikają bowiem każdy aspekt naszego życia i niemalże wyskakują z lodówki. Zjawisko to wpływa również na wiarę Polaków, która staje się – jak trafnie ujął to J. Mariański – religijnością sprywatyzowaną. „Wierzą oni [współcześni wierzący – dop. red.], że drogę do Boga (rozmaicie rozumianego) odnajduje się nie poprzez społecznie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swojego Boga, swoje niebo, swoje zbawienie, swoje małe credo”<sup>43</sup>. Można się oczywiście zastanawiać, czy takie osoby są „zimne czy gorące”, nie można im jednak odmówić tego, iż są wierzące.

---

<sup>43</sup> Cyt. za: tamże, s. 102.

MONIKA MAZUREK

University of Gdańsk

Faculty of Social Sciences

Institute of Philosophy, Sociology and Journalism

Department of Social Anthropology

e-mail: socmm@univ.gda.pl

ORCID: 0000-0001-8142-5630

### **“Cold or hot” (Ap3, 15) – presentation of religious studies (pilot)**

The aim of the article is to present a pilot study related to the construction of the Religiousness Scale. Cronbach’s tool alpha was  $\alpha = 0.93$ ,  $N = 165$ , and the study was carried out on persons studying at the University of Gdańsk and among adult residents of the Tri-City agglomeration.

The article presents the relation between the measured scale of religiosity and the selected aspects that are part of the so-called “new spirituality”. The presented study also confirms the results obtained in other studies of this type, that about 40% of Poles are people who call themselves a believer – a practitioner. In addition, it turns out that even people whose religiosity is an institutional type religion does not interfere with faith in astrology or bad luck associated with the 13<sup>th</sup> on Friday.

**Key words:** scale of religiosity, religion, new spirituality

**BOGUSŁAW GOGOL**

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni  
Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych  
e-mail: b.gogol@amw.gdynia.pl  
ORCID: 0000-0002-0139-9047

**„Kler w naszym województwie przejawia  
bardzo zamaskowaną działalność”,  
czyli oblicza walki cenzury z religią  
na Pomorzu Gdańskim w latach stalinizmu.  
Analiza dokumentów Wojewódzkiego Urzędu  
Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk  
w Gdańsku**

**Słowa kluczowe:** cenzura, Pomorze Gdańskie, Kościół katolicki, stalinizm, religia

„Kler w naszym województwie przejawia bardzo zamaskowaną działalność” – zdanie to jest cytatem pochodzącym z jednego ze sprawozdań specjalnego kontrolera drukarni Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk (dalej: WUKP) w Gdańsku za czerwiec 1953 roku. Jego naczelnik Jerzy Niewodowski informował Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk (dalej: GUKP) o specyfice kontroli powielaczy przez kościelne instytucje. Cytat dobrze oddaje nastawienie, z jakim cenzorzy podchodzili do wykonywania swoich obowiązków na tzw. odcinku katolickim w latach stalinizmu<sup>1</sup>. Od początków Polski Ludowej, później zaś Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej Polska Partia Robotnicza, a od grudnia 1948 roku Polska Zjednoczona Partia Robotnicza zabiegała o akceptację przez Polaków komunistycznej

---

<sup>1</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APG), sygn. 1214\3673, s. 26.

ideologii, zasad stalinizmu jako wzorca systemu politycznego, gospodarczego i społecznego państwa<sup>2</sup>. W latach 1945–1956, kiedy komunistyczna władza wprowadzała w Polsce model stalinowskiego państwa na wzór Związku Sowieckiego, stale wskazywano na rzeczywistych i domniemanych wrogów tej koncepcji, wrogów podstaw ideologicznych komunizmu i stalinizmu. W pewnym uproszczeniu oficjalna propaganda wszystkie wrogie siły określała wspólnym pojęciem reakcji. W tej kategorii mieścił się też Kościół katolicki<sup>3</sup>. Konflikt między nową władzą a Kościołem katolickim przybierał różną formę i natężenie, zależnie od przyjętej przez komunistów taktyki. Spór ten toczył się na wielu płaszczyznach, w tym od początku na płaszczyźnie ideologicznej, a więc w sferze wartości i światopoglądu, materializmu i religijności. Nie mogło być inaczej, skoro te dwa obozy dzieliły fundamentalne różnice światopoglądowe oraz całkowicie odmienna koncepcja modelu państwa i społeczeństwa w komunizmie<sup>4</sup>.

Wsparciem propagandy reżimu w konfrontacji władzy z Kościołem były działania cenzury przewencyjnej realizowane na mocy dekretu z 6 lipca 1946 roku. Instytucją odpowiedzialną za tego rodzaju działania był GUKP i jego struktury terenowe. Formalne usytuowanie urzędu przy Radzie Ministrów oraz treść zapisów dekretu miały sugerować opinii publicznej, że urząd w imieniu państwa broni interesów całego społeczeństwa<sup>5</sup>. W rzeczywistości cenzura była narzędziem w rękach decydentów z Polskiej Partii Robotniczej (PPR), a później Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR). Polityka partii była polityką reżimu państwa, także w dziedzinie propagandy i cenzury.

---

<sup>2</sup> A. Werblan, *Stalinizm w Polsce*, Warszawa 2009, s. 11–29.

<sup>3</sup> K. W. Trembicka, *Wrogowie w myśli politycznej Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej*, Lublin 2013, s. 136–157.

<sup>4</sup> Różnym aspektom relacji państwo–Kościół w PRL poświęcono wiele opracowań, tu wymienię tylko te związane z tematem artykułu: J. Stefaniak, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945–1953*, Lublin 1998; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006; R. Graczyk, *Cena przetrwania? SB wobec Tygodnika Powszechnego*, Warszawa 2011; L. Potykanowicz-Suda, *Państwo a Kościół katolicki w województwie gdańskim w latach 1945–1970*, Warszawa 2011.

<sup>5</sup> Dekret z nowelizacjami obowiązywał do nowej ustawy o cenzurze przyjętej w lipcu 1981 roku. Jego bardzo ogólnikowa treść pozwalała na szerokie, wręcz dowolne, stosowanie przez urząd cenzury. Zob. *Dekret z dnia 5 VII 1946 r. o utworzeniu Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk*, Dz.U. 1946, nr 34, poz. 210.

W styczniu 1946 roku, a więc zanim pojawił się dekret o cenzurze, na ogólnokrajowej naradzie cenzorów dyrektor GUKP przedstawił zadania urzędu: „Założeniem naszej pracy jest służba (...) dla naszego demokratycznego państwa. (...) Demokracja nasza nie będzie sobie kopłała grobu własnymi rękami. (...) Nasze urzędy powołane są do tego, żeby z całą surowością wkraczać tam, gdzie reakcja, już nie rewolwerem, ale piórem, chce walczyć z naszą demokracją. Stoimy na straży prawdy (...). Prasa (...) nie może być wyzyskiwana jako narzędzie ciemnych mocy dla tych czy innych celów”<sup>6</sup>. Jeśli te słowa o „reakcji” jeszcze nie odnosiły się bezpośrednio do Kościoła, to już wkrótce się to zmieniło. Na naradzie w dniach 4–5 czerwca 1948 roku wicedyrektor GUKP Tadeusz Karpowski stwierdzał: „Stanął przed nami nowy nieprzyjaciół: Kościół”. Jako zadanie najistotniejsze dla cenzury wymienił utrwalenie „nowej demokratycznej świadomości, walkę o nową psychikę obywatela nowej Polski. Wiadomo nam, że przemiany świadomości ludzkiej nie nadążają za przemianami natury politycznej i ustrojowej”<sup>7</sup>.

Aktywność cenzury musiała się wpisać w nurt konfrontacji PZPR z Kościołem. Zakres działań cenzury zwiększał się do odwilży w 1956 roku. Im gorsze były relacje między władzą ludową a Kościołem, tym więcej cenzorskich zapisów nakładali decydenci z partii na „odcinek katolicki”. Ograniczenia cenzorskie miały szeroki zakres tematyczny, odnosiły się bowiem do różnych kwestii związanych z ciągiem relacji: komunistyczne państwo – Kościół katolicki – religia<sup>8</sup>.

Nadzór nad periodykami czy wydawnictwami określanymi jako wyznaniowe to tylko pewien odcinek działań cenzury wymierzonych w Kościół katolicki. Obszarów na styku cenzury, religii i Kościoła katolickiego było więcej – przyjrzymy się im dokładniej w dalszej części artykułu. W tym miejscu wymienimy tylko kilka z nich, były to m.in. tytuły czytelnikowskie i regionalne, prasa ugrupowań partyj-

---

<sup>6</sup> Trzecia krajowa narada cenzorów, Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 14.

<sup>7</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 3, k. 12–13.

<sup>8</sup> Więcej o roli cenzury jako narzędzia PZPR w walce z Kościołem oraz znaczeniu zapisów i zaleceń dotyczących Kościoła wraz z przykładami materiałów szkoleniowych i ingerencji w prasie – zob. B. Gogol, *Cenzura wobec „odcinka katolickiego” w PRL w latach 1945–1966 na przykładach ingerencji, zapisów i zaleceń Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Warszawie*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 3 (265), s. 45–79.

nych, w tym nawet PZPR, audycje rozgłośni radiowych. Niemal wszystko, co wiązało się z szeroko rozumianą religijnością społeczeństwa i katolicką tradycją, co zahaczało o temat religii i Kościoła, a co nie było w danej chwili inspirowane czy wykorzystywane przez władzę – wzbudzało czujność cenzury i jej podejrzenia, zarówno co do intencji autorów, jak i co do tego, że nieświadomie popełniają błąd, który cenzura, dokonując skreśleń, musi naprawić. Były to czasami działania pozornie sprzeczne. Z jednej strony starano się obniżyć rangę Kościoła i religii, z drugiej jednak – nie pozwalano na obrażanie uczuć wierzących czytelników. Nie do pominięcia jest opiniotwórcza rola cenzury, która w przypadku ocen prasowych rzutowała nawet na przyszłość wydawanego periodyku.

Urzędnicy cenzury pracujący w terenie kontrolowali amatorskie widowiska artystyczne, które nierzadko były oparte na motywach religijnych, nadzorowali rozpowszechnianie wszelkich, w tym kościelnych, urzędowych druków odbijanych na powielaczach przez parafie, kontrolowali drukarnie i zakłady fotograficzne, czy nie wykonuje się w nich nielegalnie zamówień dla Kościoła. Ponadto prowadzili obserwację, sprawdzając, czy przestrzegany jest obowiązek posiadania debitu komunikacyjnego na czasopiśmie. Cenzorzy konfiskowali nawet świąteczne kartki pocztowe, jeśli ich sprzedawcy nie mieli wymaganych zezwoleń na ich rozpowszechnianie. Kontroli podlegały też zasoby publicznych księgozbiorów, szkolnych bibliotek, a nawet parafii. W tym przypadku jednak przestrzegano cenzorów przed nadgorliwością. Wicedyrektor GUKP Antoni Bida na naradzie w czerwcu 1949 roku stwierdzał: „Z ostrym nożem trzeba wjechać na biblioteki publiczne, które obsługują większą część narodu, żeby go nie zatruwały. Oczyszcmy biblioteki organizacji społecznych, samopomocy chłopskiej, związków zawodowych, zajrzyjmy do bibliotek publicznych, a nie uganiajmy się za wyrwaniem księdzu spod sutanny książki (...)”<sup>9</sup>.

Obraz mniej rozpoznanego zakresu kontroli cenzorskiej na „odcinku katolickim” został ukazany w artykule z perspektywy działań jednej cenzorskiej placówki – Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Gdańsku, podległemu bezpośrednio Głównemu

---

<sup>9</sup> AAN, WUKP w Gdańsku, sygn. 421, t. 4, k. 217.

nemu Urzędowi Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Analiza obejmuje lata 1945–1956, a więc okres wprowadzania i umacniania w Polsce systemu stalinowskiego. Biorąc pod uwagę hierarchiczną strukturę instytucji cenzury, należy stwierdzić, że gdański urząd realizował podobne zadania co pozostałe urzędy cenzury w kraju, otrzymywał te same zapisy, zalecenia i instrukcje, osłabiał lub intensyfikował nadzór cenzorski w zależności od bieżącej sytuacji w kraju i polityki władz.

Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Gdańsku nie odbiegał od wielu innych wojewódzkich oddziałów cenzury, mieścił się w średniej krajowej<sup>10</sup>. Tym, co jednak różniło gdański oddział od pozostałych, to charakter społeczeństwa Pomorza Gdańskiego. Aglomerację Trójmiasta po 1945 roku zamieszkiwała w przeważającej liczbie ludność napływowa, często byli to Zabuzanie, oderwani od swojego miejsca pochodzenia, ale w większości mocno przywiązani do religii. Na pozostałym obszarze Pomorza Gdańskiego, a właściwie Kaszub, większość stanowili Kaszubi, ludność autochtoniczna, w swojej masie głęboko przywiązana do własnego regionu, jego tradycji, języka i religii katolickiej. Dostrzegła to także gdańska cenzura, która w swoim sprawozdaniu napisała: „W przebiegu historycznym na ukształtowanie się charakterystycznych cech pojęcia – regionalizm kaszubski – wpłynęła między innymi złożoność następujących czynników, uwydatniających odrębność psychiczną, obyczajową i językową autochtonicznej, propolskiej ludności: rolniczo-morski teren pracy, zapóźnienie w rozwoju kulturalno-społecznym wskutek długotrwałej okupacji, skażenie mowy w wyniku polityki germanizacyjnej i wpływ kościoła wyzyskiwany przez zniemczony kler dla celów eksterminacyjnych”<sup>11</sup>. I choć nie ukazywała się wówczas w województwie gdańskim prasa wyznaniowa, poza tzw. urzędówkami kurii gdańskiej i chełmińskiej, które w tym czasie kontrolowała Warszawa, to właśnie dlatego w Gdańsku „odcinek katolicki” nabierał szczególnego znaczenia<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> O wielu aspektach działań gdańskiej cenzury – zob. B. Gogol, *„Fabryka fałszywych tekstów”. Z działalności Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Gdańsku w latach 1945–1958*, Warszawa 2012.

<sup>11</sup> Charakterystyka „Zrzeszy” za 1946 r. opracowana na 9 września 1946 r. przez cenzor Irenę Dubowicz, APG, sygn. 1214\357, k. 63.

<sup>12</sup> Gdański Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk utworzono 1 czerwca 1945 roku (wówczas nosił nazwę Biuro Prasy, Publikacji i Widowisk) jako

## **„Zrzesz Kaszëbskô. Katolickie pismo ludu kaszubskiego”**

Dla wydajnej pracy cenzury kluczowe były wspomniane krajowe narady w warszawskim GUKP, odbywające się co kilka miesięcy. Podczas tych spotkań oceniano sytuację polityczną w kraju oraz omawiano zadania stojące przed cenzurą. Stenogramy narad pokazują oblicze cenzury oraz intencje ówczesnej władzy. Trzeba bowiem pamiętać, że były materiałem tajnym, przeznaczonym dla funkcjonariuszy reżimu. Czytając stenogramy, można zauważyć, jak z narady na naradę zaostrzał się język politycznych deklaracji. Cenzura służyła do rozprawienia się z tymi, którzy nie chcieli uznać dominacji PPR.

Ze względu na intensywność walki politycznej w kraju pierwsza narada w GUKP w 1946 roku odbyła się już w styczniu. Zwrócono wówczas uwagę na działalność Kościoła, który się angażował w sprawy polityczne i sprzeciwiał „demokratycznym” zmianom w kraju. Cenzor musiał właściwie odczytać sens tekstów w prasie wyznaniowej oraz intencje ich autorów, aby w razie konieczności ingerować w treść<sup>13</sup>. Wicedyrektor GUKP Józef Gutenbaum mówił: „Prasa »katolicka«, klerykałna skupia wszystkie siły wsteczne poza 6 stronnictwami politycznymi uznanymi przez KRN”. Stwierdzał ponadto, że dla części tytułów „nazwa »katolickie pisma« nie jest odpowiednia, bo pisma te zajmują się sprawami politycznymi. (...) Jeżeli to jest pismo nazywające się katolickim, jeżeli zajmuje się sprawą ścierania się różnych podstawowych ideologii, my pozwolimy na to (...), ale jeśli dane pismo próbuje przejść na tory walki politycznej, to wtedy podcinamy skrzydła (...) dlatego, że to jest wróg”<sup>14</sup>.

W latach 1946–1947 za wroga władzy ludowej uznawano prasę Polskiego Stronnictwa Ludowego, określaną przez rządzących jako „nielojalną” i „reakcyjną”. Podobne zarzuty stawiano na Kaszubach pismu „Zrzesz Kaszëbskô” wydawanemu w Wejherowie. Powołano je

---

jeden z pierwszych urzędów nowych władz w Gdańsku. Było to spowodowane pojawieniem się „Dziennika Bałtyckiego”, który musiał być cenzurowany. W APG zbiór gdańskiego WUKP liczy 3828 jednostek archiwalnych. Pochodzące z lat 1945–1971 materiały ukazują różne aspekty działania tej placówki.

<sup>13</sup> Referat „ob. Kowalczyka” o prasie katolickiej, AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 38–39.

<sup>14</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 97.

do życia 30 września 1945 roku dzięki staraniom działaczy kaszubskich. „Zrzesz Kaszëbskô” była gazetą niskonakładową, o zasięgu regionalnym, przeznaczoną dla czytelnika Kaszuby<sup>15</sup>. Odmienność w traktowaniu tego tytułu polegała na tym, że cenzorzy WUKP z samego założenia sceptycznie podchodzili do pisma „Zrzesz Kaszëbskô”, do jego publikacji oraz inicjatyw podejmowanych przez kolegium redakcyjne starające się zachować polityczną neutralność i akcentować wątki regionalne. Krytyka postawy miejscowych władz wobec Kaszubów, poruszanie takich tematów, jak tożsamość Kaszubów oraz ich prawa, potrzeby i oczekiwania, częste nawiązywanie do katolickich tradycji, podejmowanie wątków filozoficznych czy społecznych – to wszystko było traktowane przez cenzurę jako powód do ingerencji, inspirowało wnioski podważające sens wydawania tytułu.

Powstawały obszerne „charakterystyki” czasopisma – żaden inny tytuł ukazujący się w tym okresie na Wybrzeżu nie doczekał się podobnych analiz. Charakterystykę profilu gazety „Zrzesz Kaszëbskô”, przygotowaną w maju 1946 roku, przesłano do Warszawy, do wiadomości GUKP. Czytamy w niej, że „Zrzesz” to „pismo katolickie, częściowo redagowane w gwarze kaszubskiej. (...) Redagowane w duchu katolickim, w tym sensie selekcjonuje materiał informacyjny i naświetla sprawy ogólne. Pod kątem tendencji katolickich rejestruje wydarzenia polityczne, co wpływać musi ujemnie na pożądaną obiektywizm w ocenie aktualnych zagadnień. Upraszcza sobie zadanie eliminując z zasięgu tematy niewygodne”. W podobnym tonie utrzymane są kolejne uwagi: „Jest typowym pismem prowincjonalnym o aspira-

---

<sup>15</sup> „Zrzesz Kaszëbskô” (w podtytule: „Pismo ludu kaszubskiego”) wydawano od 4 października 1945 roku. Pierwszym redaktorem naczelnym (odpowiedzialnym) został Brunon Richert. Pismo o objętości czterech stron (podobnie jak ówczesny „Dziennik Bałtycki”) wychodziło trzy razy w tygodniu w nakładzie ośmiu tysięcy egzemplarzy. Ważnym uzupełnieniem numeru był dodatek „Chëcz Kaszëbskô”, w którym publikowano utwory literackie twórców kaszubskich. Szerzej na ten temat zob. W. Pepliński, *„Zrzesz Kaszëbskô” (1945-1947). Geneza, wzloty i upadek, „Pomerania”* 1992, z. 6, s. 14–20; A. Paczoska, *Oskarżenia o separatyzm. Działania tajnych służb PRL wobec działaczy kaszubskich w latach 1945-1970*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2004, T. 3, nr 2, dostępny pod linkiem <http://www.naszekaszuby.pl/modules/artykuly/article.php?articleid=149> [dostęp: 22 XI 2010]; zob. też szerzej: B. Gogol, „Fabryka...”, wyd. cyt., s. 383–410; tenże, *Cenzura a kaszubski separatyzm. Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Gdańsku wobec dwutygodnika „Kaszëbë” 1957–1961*, „Colloquium” 2017, nr 3 (27), s. 55–80.

cjach zawężonych do potrzeb wyodrębnionego regionu z katolickim stemplem ponadto. Stąd układ pisma – (...) kolumna 1 i 2, koktajl wiadomości w sosie rzymsko-regionalnym, brak oryginalnego materiału, kolumna 3 i 4 zawiera stałe odcinki: »Kultura, nauka i sztuka« – słabo, »Życie gospodarcze« – na poziomie. (...) Dodatek »Checz« zawiera dział »Służba Boża« z ewangelią na każdą niedzielę – poza tym opowiadania i opisy dziejów i zwyczajów kaszubskich, bajki i legendy w oryginalnej gwarze. (...) Narzuca się luźny wniosek: dodatek »Checz« ma uzasadnienie, rację bytu na tym terenie, natomiast »Zrzesz Kaszëbskô« jest zbędnym dodatkiem”<sup>16</sup>.

Gazetę szybko uznano za „nielojalną”, tak jak inne tytuły prasy „katolickiej” czy mikołajczykowskiego PSL. Zarzucano jej „reakcyjność” i głoszenie idei separatyzmu. Temat powrócił w maju tego samego roku. „Zmiana szyldu. Przez wmontowanie gryfa w tytuł o identycznej formie graficznej z »Polską Ludową« – zgłoszono akces do PSL-u” – pisała kilka miesięcy później cenzor Irena Dubowicz<sup>17</sup>. Wiosną 1946 roku, przed referendum mającym się odbyć 30 czerwca, w niedatowanym piśmie do GUKP pisano: „Redaktorem Naczelnym jest B. Richert redagujący pismo bardzo nieudolnie. Poziom literacki gazety niski, (...) dało się zauważyć w wyborze tematów przez Redaktora Naczelnego skłanianie się do prasy pseudodemokratycznej i klerykalnej. (...) Podłożem poważniejszych artykułów jest zbyt silnie charakteryzowany regionalizm i separatyzm (...)”<sup>18</sup>.

Charakterystyka gazety „Zrzesz Kaszëbskô” za lipiec 1946 roku stanowiła jeszcze jedną zapowiedź jej likwidacji: „»Zrzesz Kaszëbskô« nie spełnia roli łącznika między Polakami z okolic centralnej Polski a Polakami, Kaszubami. Celowe podtrzymywanie i pielęgnowanie odrębności Kaszubów. Zbyt silnie akcentowany regionalizm i separatyzm wpływa ujemnie na (...) obiektywizm w ocenie aktualnych zagadnień. Nasuwa się ważny wniosek: »Zrzesz Kaszëbskô« jest zupełnie zbędnym dodatkiem na Wybrzeżu”.

---

<sup>16</sup> Charakterystyka „Zrzeszy Kaszëbskô” z 12 maja 1946 r. przesłana do GUKP, APG, sygn. 1214\357, k. 56.

<sup>17</sup> Chodzi o „Polskę Ludową”, konspiracyjny miesięcznik Stronnictwa Ludowego „Roch”, wydawaną w latach 1943–1944 w Warszawie; Charakterystyka „Zrzeszy” od 1 stycznia 1946 do 9 września 1946, APG, sygn. 1214\357, k. 64.

<sup>18</sup> Niedatowane, brak autora, APG, sygn. 1214\357, k. 57.

Cenzorzy oceniali również postawę redakcji wobec pytań referendalnych: „»Zrzesz« na pierwsze pytanie nie chce odpowiedzieć »nie« i nie chce odpowiedzieć »tak«, pozostawiając Kaszubom swobodę decyzji<sup>19</sup>. Motywem wzbraniającym się (...) jest mocno naciągnięty argument: »reprezentują pismo poświęcone tylko i wyłącznie regionalizmowi«, ale i tak swoiście pojmowany regionalizm nie zwalnia chyba od zajęcia stanowiska w egzaminie polskości. (...) Redakcja »Zrzeszy« prowadzi rozkładową robotę w terenie, a przyciśnięta do muru głosowaniem, wykręca się katolicyzmem, bezpartyjnością, chowając się tchórzliwie za niski parkan regionalizmu”<sup>20</sup>.

W niespełna rok od ukazania się pierwszego numeru gazety „Zrzesz Kaszëbskô” gdański WUKP formułuje następującą ocenę: „W bilansie »Zrzeszy Kaszebskiej« (...) można odróżnić trzy etapy: I faza, od nr 1 do 59 [I – V 1946], regionalizm, II faza, od nr 60 do 87 [VI – VIII], pro-PSL-owski, III faza, od nr 88 do 100 – zdecydowany kurs separatystyczny, reakcyjny, klerykalny”<sup>21</sup>.

Prawie miesiąc pracy redakcji, w sierpniu i we wrześniu 1946 roku, oceniono, rzucając wyjątkowo ciężkie oskarżenia. Oprócz GUKP prawdopodobnymi adresatami opinii były również władze PPR oraz Ministerstwo Informacji i Propagandy. Ocena była obszerna, wzbogacona o omówienia artykułów i odrębne opinie o redaktorze naczelnym, kaszubskiej inteligencji i jej dążeniach. Cenzor stwierdzała: „»Zrzesz Kaszëbskô« (...) uległa dalszemu przeobrażeniu zaakcentowanemu tym razem w podtytule. (...) »Katolickie pismo ludu kaszubskiego«”. W tej samej opinii pisała: „Numer 88 »Zrzeszy« (13 VIII) z apelem »Do Braci Kaszubów« otwiera nową erę pisma. (...) Odezwa ta jest (...) deklaracją ideową pisma. (...) Zamiast konstruktywnych, w ramach państwowości wysuwanych postulatów, uderza z miejsca w bojowy ton obiecując walkę w obronie zagrożonych rzekomo dóbr swojego nowego protektora – Kościoła. (...) Pozytywnym zaś wkładem ma być praca, ale tylko dla dobra wyłącznie ojczyzny kaszubskiej i Kaszubów”. W dalszej części pisma komentowała: „Dziennikarze

---

<sup>19</sup> Pierwsze pytanie referendum z 30 czerwca 1946 r. brzmiało: „Czy jesteś za zniesieniem Senatu?”.

<sup>20</sup> Charakterystyka „Zrzeszy” za czerwiec, 4 VII 1946, APG, sygn. 1214\357, k. 58.

<sup>21</sup> Charakterystyka 100 numerów „Zrzeszy Kaszëbskô” za 1946 r., opracowana na 8 IX 1946, APG, sygn. 1214\357, k. 63, 64.

z »Zrzeszy Kaszëbskô« (...) zamiast asymilować Kaszubów uświadamiając ich narodowo w duchu polskości, uparczywie wpajają im poczucie odrębności już nie regionalnej, ale narodowo-kaszubskiej (...), [a to] jest robotą antypaństwową, odstawianą przez aferzystów politycznych rekrutujących się z grona inteligencji kaszubskiej ze zgermanizowanym klerem na czele”. Ponadto zwracała uwagę na „niewyrobioną” świadomość czytelnika: „Przeciętny Kaszuba nie może oczywiście nadażyć za rewolucyjnymi przemianami »Zrzeszy«. Nie zna kulis tej akcji, lecz wierzy im na słowo, tym bardziej że i »Słowo boże« wtóruje brudnej robocie kombinatorów politycznych”<sup>22</sup>.

Cenzura analizowała też działy tematyczne gazety: „Dobór materiału i ataki selekcjonowane były pod kątem wykazanego (...) reakcyjnego, klerykalnego i separatystycznego – oblicza redakcji, jako źródło służyła prasa peeselowska”. Zauważa ponadto z pewnym zdziwieniem, że „mimo bezprzykładnie niskiego poziomu pisma – krąg czytelników zwiększa się [nr 97]. Przy hasle: Przeczytaj i oddaj dalej »Zrzesz Kaszëbskô« czyni niezłe spustoszenie”<sup>23</sup>. Cenzorów przestrzegano przed tego rodzaju hasłami. We wrześniu 1949 roku w piśmie instrukcyjnym nr 13 pisano, że w „Głosie Katolickim” skonfiskowano slogan: „Po przeczytaniu »Głosu Katolickiego« pożycz go sąsiadowi”. Zauważano przy tym, że „podobne nawoływania zamieszczane były w czasie okupacji przez prasę podziemną”. Na tej podstawie wyciągano wnioski, skądinąd słuszny, że „zamieszczanie tego sloganu przez prasę katolicką stwarza sugestię, iż prasa ta jest w Polsce prześladowana i dlatego należy ją konfiskować”<sup>24</sup>.

W konkluzji opinii można przeczytać, że twórcy gazety złamali deklarację założycielską z września 1945 roku: „Zespół redakcyjny »Zrzeszy Kaszëbskô« (...) nadużył papieru i zaufania na prowadzenie antypaństwowej akcji i to z pobudek niskich, gdyż separatyzm kaszubski w samym założeniu jest nonsensem (...). Cały zespół z redaktorem naczelnym Bruno Richertem ponosi odpowiedzialność kolegialnie za słowa i postęпки podważające spoistość narodową”. Cenzor

---

<sup>22</sup> Wcześniejszy podtytuł: „Pismo ludu kaszubskiego”; Charakterystyka 100 numerów..., wyd. cyt., k. 63–64.

<sup>23</sup> Tamże, k. 65.

<sup>24</sup> Pismo naczelnika Wydziału Instruktażu GUKP z 10 września 1949 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 254.

nie przebierał w słowach: „»Zrzesz Kaszëbskô« (...) daje schronienie renegatom i defetystom, jest siedliskiem skrajnej opozycji i stąd jej kurs ideologicznie wrogi, antyrządowy. [A zatem] Wskazana byłaby całkowita zmiana kolegium redakcyjnego”<sup>25</sup>.

Sposób, w jaki cenzura postrzegała redakcję czasopisma „Zrzesz Kaszëbskô”, miał wpływ na działania podejmowane przez władze wobec zespołu redakcyjnego. Redakcja pisma była stale inwigilowana przez Urząd Bezpieczeństwa. We wrześniu 1946 roku wskutek nieustannych ataków rezygnację złożył dotychczasowy redaktor naczelny. Od tej pory gazetą kierowało nowe kolegium redakcyjne<sup>26</sup>.

Przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego, pod koniec października 1946 roku, cenzura opracowała nową „charakterystykę” gazety „Zrzesz Kaszëbskô”. Obejmowała ona kolejne numery pisma, od 111 do 119 (od 10 do 31 października 1946 roku). W nowej „charakterystyce” zwracano uwagę na kilka kwestii: „(...) Prasę peeselowską zastąpiono w cytatach wypowiedziami katolickich pism (...). Jest to zwykły manewr, który przez angażowanie religii na użytek wstecznictwa, zmierza do jawnego, czy też cichego poparcia antydemokratycznego frontu przez rzucenie autorytetu kościoła na szalę rozgrywek partyjnych. Na razie są to dość subtelne aluzje pokryte mętną frazeologią, z której wyłania się (...) ich nieprzejednane stanowisko wobec zablokowanych stronnictw”. Opinia ta została poparta przykładami z artykułów, które miały być dowodem na słuszność tezy sformułowanej przez cenzora. Wywód cenzora kończyło stwierdzenie: „Należy wyciągnąć wniosek, iż z tym nastawieniem, które kończy się pełnym poparciem PSL-u, »Zrzesz Kaszëbskô« zamierza pójść do wyborów”<sup>27</sup>.

Atmosfera politycznej kampanii przed zbliżającymi się wyborami do Sejmu była wyraźnie odczuwalna podczas narady w warszawskim GUKP (5–6 listopada 1946 roku). Uczestnicy spotkania kontynuowali tam ataki na PSL i jego prasę. Dyrektor urzędu cenzury Tadeusz Zabłudowski wskazał głównych wrogów władzy ludowej w walce wyborczej: „Jeżeli więc dokonać przeglądu sił reakcji przed wielką bitwą wyborczą, to PSL jest (...) czołowym oddziałem reakcji. Obok należy postawić decydujące czynniki kleru, które również nie

---

<sup>25</sup> Charakterystyka 100 numerów..., wyd. cyt., k. 65.

<sup>26</sup> APG, sygn. 1214\3667, k. 53.

<sup>27</sup> Charakterystyka 100 numerów..., wyd. cyt., k. 67.

chcą się pogodzić z nową Polską”<sup>28</sup>. Podkreślał, że „reakcja” za pomocą „wrogiej prasy” prowadzi ofensywę ideologiczną obejmującą życie kulturalne, umysłowe i polityczne<sup>29</sup>.

Zdaniem lokalnej cenzury podobne zagrożenia udało się powstrzymać na Pomorzu Gdańskim, przejmując kontrolę nad gazetą „Zrzesz Kaszëbskô” – i to jeszcze przed wyborami. Gdańska cenzura nie zamierzała tolerować pisma „nielojalnego”, popierającego katolicyzm, separatyzm i „peeselowską reakcję”. Już w końcu października 1946 roku władze dokonały przewrotu w redakcji, wykorzystując spółdzielczą formę własności gazety i spory personalne w redakcji. Powołano nowego redaktora naczelnego, Ignacego Szutenbergę<sup>30</sup>, który kontestował dotychczasową linię programową czasopisma<sup>31</sup>. Zmienił się również skład kolegium redakcyjnego. Uchwalono rezolucję, w której, eksponując rzekomą państwową rację stanu, postawiono staremu kolegium liczne zarzuty. W rezolucji można przeczytać, że „poziom i kierunek gazety »Zrzesz Kaszëbskô« nie odpowiada zadaniom i celom państwowym, gdyż jak dotychczas ograniczyła się jedynie do pisania li tylko o sprawach regionalnych i zbyt mało albo wcale nie wynikało z dotychczasowego kierunku pisma, aby kontynuowało pracę nad zjednoczeniem narodu polskiego”<sup>32</sup>. „Wątek katolicki” był stale obecny w ingerencjach cenzury dokonywanych w tekstach gazety „Zrzesz Kaszëbskô”. Na tej podstawie cenzor opracowywał swoją opinię o piśmie<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 120.

<sup>29</sup> Tamże, k. 117, 120, 122, 141.

<sup>30</sup> Ignacy Szutenberg (1901–1975) był w okresie międzywojennym redaktorem odpowiedzialnym czasopisma „Zrzesza Kaszëbskô”.

<sup>31</sup> APG, sygn. 1214\3667, k. 39–43.

<sup>32</sup> Nowe kolegium redakcyjne tworzyli: A. Labuda, F. Kowalski (przewodniczący PRN w Wejherowie) oraz redaktor naczelny I. Szuttenberg, APG, sygn. 1214\3667, k. 39–43.

<sup>33</sup> „Po zmianach, jakie zaszły w kolegium redakcyjnym, sprawom katolickim redakcja »Zrzeszy« poświęca stosunkowo niewiele miejsca. (...) Wprowadzona jest rubryka »Sprawy Katolickie«. W rubryce tej omawiane i podawane są krótkie wzmianki o życiu kapłanów katolickich, spraw dotyczących obowiązkowego nauczania religii w szkołach i zakładach naukowych oraz ogólne wiadomości z życia Katolików poza granicami kraju. Na uwagę zasługują artykuły wstępne (...) pisane przeważnie z okazji świąt kościelnych, z których przebija troska o wychowanie i uświadamianie społeczeństwa kaszubskiego w duchu katolickim, wpajając im po-

Po tych zmianach „Zrzesz Kaszëbskô” stała się tytułem „bez regionalnego wyrazu”, za to z materiałami w dużej części propagandowymi, odpowiadającymi potrzebom władzy. Ministerstwo Informacji i Propagandy zmiany zaakceptowało, ale czytelnicy już nie, o czym świadczy spadek ich liczby<sup>34</sup>. Władza wreszcie zapanowała nad pismem, które już nie mogło swobodnie wspierać „peeselowskiej reakcji” przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego<sup>35</sup>.

W marcu 1947 roku, po dwóch miesiącach od wyborów, na naradzie pełnomocników powiatowych w Gdańsku Stefan Mościpan z Wejherowa zanotował: „Oddziaływanie »Zrzeszy Kaszëbskô« jest pozytywne, nastawienie społeczeństwa lepsze”<sup>36</sup>. Neutralność pisma, choć właściwie należałoby mówić o jego bezbarwności, narzucona przez władzę na początku zimy 1946 roku, przy aktywnym udziale cenzury, skutkowałą pogłębiającymi się kłopotami finansowymi, mniejszą częstotliwością wydawania i spadkiem nakładu<sup>37</sup>. Jak pisał pełnomocnik: „Jedni chcieliby, żeby gazeta była drukowana wyłącznie w gwarze kaszubskiej, ograniczała się, jak najwięcej do warunków lokalnych i była wybitnie gazetą katolicką. Inni znowu (to jest większość) potępiają regionalizm, chcieliby usunięcia całkowicie gwary kaszubskiej i by wiadomości były takie, które by orientowały czytelnika o wszystkim i to w porę”. Spełnienie tych oczekiwań przy tym charakterze gazety było, co oczywiste, nawet „technicznie” niemożliwe<sup>38</sup>.

Ostatnie cenzorskie oceny dotyczyły upadku gazety we wrześniu 1947 roku. Informowano, że zwroty sięgają 20%. Cenzor podsumowywał: „Ogólnie oceniając pismo należy stwierdzić wybitną poprawę doboru materiału, po naszej linii racji stanu. Pismo »Zrzesz Kaszëbskô« po usunięciu drobnych mankamentów ma duże możliwości rozwoju jako pismo regionalne. Ludność kaszubska ze względu na swoją

---

czucie łączności i spoistości narodowej”; Zagadnienie katolickie na łamach „Zrzesz Kaszëbskô” za kwiecień–maj 1947 r., APG, sygn. 1214\357, k. 82.

<sup>34</sup> W. Pepliński, „Zrzesz Kaszëbskô”..., wyd. cyt., s. 18–19.

<sup>35</sup> „Zrzesz Kaszëbskô” nr 121, 24 XII 1946, APG, sygn. 1214\357, k. 41.

<sup>36</sup> Protokół z odprawy pełnomocników powiatowych z 15 marca 1947 r., APG, sygn. 1214\ 3654, k. 85.

<sup>37</sup> APG, sygn. 1214\3667, k. 49.

<sup>38</sup> Charakterystyka „Zrzeszy Kaszëbskô” za miesiąc maj, APG, sygn. 1214\357, k. 81.

odrębną mentalność potrzebuje mieć swój organ informacyjno-publicystyczny”<sup>39</sup>.

Po prawie dwóch latach ukazywania się czasopisma na Pomorzu Gdańskim, pierwszego po drugiej wojnie światowej kaszubskiego tytułu, 14 września 1947 roku wyszedł jego ostatni numer. Gazeta najpierw była bezpardonowo atakowana, później sterowana, aż wreszcie, zmęczona ciągłą inwigilacją, zakończyła działalność. Gdańska cenzura w końcu się uwolniła od mocno angażującego ją problemu<sup>40</sup>.

### **„Reakcja”. Garść ingerencji z „odcinka katolickiego” pochodzących z prasy wybrzeża gdańskiego**

Na wspomnianej naradzie w GUKP (5–6 listopada 1946 r.) szef cenzury Tadeusz Zabłudowski podkreślał: „Charakterystyczne jest, że prasa katolicka, stając przeciwko demokracji, robi wypadki przeciwko materializmowi dziejowemu, który ma być w Polsce obowiązującą doktryną demokracji. Dyskusja na temat materializmu to właśnie próba ideologicznej rozgrywki z demokracją”<sup>41</sup>. W gazecie „Zrzesz Kaszëbskô” z maja 1946 roku usunięto fragment artykułu z podtytułem *Wyjaśniamy!*, w którym można było przeczytać następujące oświadczenie: „Nie jesteśmy pismem politycznym. Nie jesteśmy pismem wyznającym marksizm. Nie jesteśmy marksistami. (...) Ale o to przed pismem naszym i osobami nim kierującymi staje drugi zarzut »reakcjonizmu«. Istnieją na terenie Wejherowa ludzie, dla których »Zrzesz Kaszëbskô« i niektóre osoby nim kierujące są uosobieniem »czarnej reakcji«. (...) A czy jednak wolno nas tak wprost nazywać reakcjonistami dlatego tylko, że czujemy się Katolikami (...)”. Uzasadnienie skreślenia brzmiało: „Ukrywanie się za parawanem bezpartyjności to zwykły frazes, a odżegnywanie się od marksizmu to jasne stwierdzenie faktu, że redakcja nie dorosła do zrozumienia logiki oczywistych zjawisk. Stwierdzenie to dyskredytuje autora afiszującego się swoją ignorancją”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Ocena za wrzesień 1947 r., APG, sygn. 1214 \ 357, k. 83–85.

<sup>40</sup> W. Pepliński, „Zrzesz Kaszëbskô”..., wyd. cyt., s. 19.

<sup>41</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 120.

<sup>42</sup> APG, sygn. 1214 \ 352, k. 4.

W sierpniu 1946 roku cenzor z Gdyni dokonujący tzw. cenzury wtórnej uznał za „przeoczenie” pozostawienie fragmentu artykułu *Sprawiedliwość społeczna*. Szczególnie poirytowało go podkreślone zdanie: „Twierdzenie jakoby przemiany społeczne wywodziły się z przemiany gospodarczej albo jakoby wytwórczość zrodziła idee, jest dzisiaj śmieszne i płytkie, i dzisiaj każdy sztubak to zrozumie. Sam marksizm jest ideą. A ta idea nie powstała przecież z maszyn Manchesteru, lecz z głowy tegoż Marksa. A nie jest tajemnicą nawet dla ucznia, z jakich to idei niemieckich filozofów ona powstała”. W pełnym emocji uzasadnieniu powodów wskazania tego przeoczenia czytamy: „Bzdurny wywód filozoficzny jest obrazem bezkarności tego pismaka. Zarówno styl, poziom i bezsens tych bredni jest zwykłym nadużyciem miejsca w prasie. Wulgaryzowanie Marksa na użytek katolickich sztuczek przynosi takie oto opłakane rezultaty”<sup>43</sup>.

W ingerencjach i konfiskatach gdańskiej cenzury przeprowadzonych w codziennej prasie dominowały sprawy „dnia codziennego”, dotyczące wzrostu cen towarów i usług, zaopatrzenia w sklepach, wzrostu wynagrodzeń, ponadto obsesyjnie przestrzegano tajemnicy państwowej. Zapisy i zalecenia dla cenzury odnoszące się do „odcinka katolickiego” wpisywały się w nurt coraz szerszej konfrontacji władz z Kościołem, ukazując jej charakter. Im więcej zapisów nakładano na „odcinek katolicki”, tym bardziej rosła liczba ingerencji. Dokładniejsze poznanie pracy cenzury jest możliwe tylko wtedy, gdy przyjrzymy się ingerencjom w publikacjach periodycznych, a szczególnie w prasie codziennej. Pisma urzędowe wydawane przez diecezje, dewocjalia, literatura piękna i naukowa o treści wyznaniowej były od początku 1951 roku kontrolowane centralnie, tj. przez Wydział Wyznań GUKP w Warszawie. Ingerencje w tematykę kościelną oznaczano na protokołach ingerencji najczęściej jako „społeczno-polityczne”. Ingerowano nawet w ogłoszenia. W „Dzienniku Bałtyckim” cenzor skreślił zwrot „kościelna wioska”: „37 morgów pszennej ziemi – budynki, światło, inwentarz, kościelna wioska, powiat Starogard. Sprzedam 35 000 zł”. W uzasadnieniu ingerencji czytamy: „Kościół nie jest kryterium jakości wsi”<sup>44</sup>. Ogłoszenia o takim brzmieniu jak to były usuwane:

---

<sup>43</sup> „Zrzesz Kaszëbskô” nr 92, 20 VIII 1946, APG, sygn. 1214\352, k. 17.

<sup>44</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 254, 24 X 1953, AAN, GUKP, sygn. 291, k. 33.

„W niedzielę 9 XI odbędzie się o godzinie 10-tej w kaplicy sióstr Elżbietanek w Gdańsku przy placu 1 maja miesięczne nabożeństwo dla głuchoniemych”. Cenzor bowiem stwierdził, że „to ogłoszenie winno się ukazać w piśmie katolickim”<sup>45</sup>.

Wiele istotnych zaleceń dotyczyło publikacji o przedstawicielach władz PRL, a zwłaszcza prezydenta Bolesława Bieruta. Symptomatyczny był zapis z września 1947 roku: „Dla zapobieżenia ukazywaniu się w prasie nieściśłych wiadomości dotyczących osoby Prezydenta RP [między innymi – przyjazdów, wyjazdów itp.] zarządza się, że wszelkie wiadomości dotyczące osoby Prezydenta mogą być podawane wyłącznie za PAP-em”<sup>46</sup>. W 1950 roku polecano: „Nie zezwalać na druk życzeń, artykułów, notatek o imieninach towarzysza Bieruta”<sup>47</sup>. Na przykład we wrześniu 1953 roku pojawił się zagadkowy zapis: „Nie zezwalać na publikowanie zdjęć z uroczystości dożynkowych w Szczecinie przedstawiających towarzysza Bieruta z dzieckiem”<sup>48</sup>. O ingerencji mógł decydować pilny zapis przesłany z GUKP, jak w przypadku tej skreślonej notki: „Rozalia Topp odznaczona srebrnym krzyżem zasługi”. Skreślenia dokonano dlatego, że „siódmy z rzędu syn jest synem chrzestnym towarzysza Bieruta”<sup>49</sup>.

W październiku 1945 roku wszystkie urzędy cenzury otrzymały do przestrzegania okólnik nr 36 zatwierdzony przez dyrektora GUKP. Dokument dotyczył „komunikatów o nowych partiach i drukach nowych organizacji”. Informowano w nim o przypadkach tolerowania przez cenzurę takich materiałów w prasie. Zgodnie z wytycznymi nie należało „zezwalać na komunikaty o nowych niezalegalizowanych partiach lub organizacjach (np. Akcja Katolicka). Nowym organizacjom zezwalać na druk tylko po uprzednim sprawdzeniu legalności danej organizacji lub stowarzyszenia w odnośnych wojewódzkich organach władzy”<sup>50</sup>. Kierując się tym zapisem, cenzorzy skonfiskowali

<sup>45</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 268, 7 XI 1952, AAN, GUKP, sygn. 278, k. 89.

<sup>46</sup> Okólnik nr 126 z 20 września 1947 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 99; Zapis z połowy 1952 r.: „Zwracać uwagę na konieczność szczególnej kontroli tekstów dotyczących towarzysza Bieruta – odpowiedzialność ponoszą naczelnicy”; APG, sygn. 1214\3657, k. 19.

<sup>47</sup> Zapis z 12 lipca 1950 r., APG, sygn. 1214\3657, k. 207.

<sup>48</sup> APG, sygn. 1214\3657, k. 35.

<sup>49</sup> „Głos Wybrzeża” nr 185, 18 VIII 1954; AAN, GUKP, sygn. 344, k. 105.

<sup>50</sup> Okólnik nr 36 z 15 października 1945 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 25.

artykuł z grudnia 1946 roku. Z „Dziennika Bałtyckiego” usunięto list członka Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej, który pytał o przyczyny trudności ze wznowieniem działalności tej organizacji. Odpowiedź redakcji brzmiała: „Nie wydaje się nam by mogły istnieć przeszkody we wznowieniu działalności przez organizacje katolickie. (...) Reaktywowanie działalności przedwojennej organizacji zależy od chęci i energii jej członków”. Cenzorzy skreślili również wyjaśnienie redakcji, uzasadniając swoją ingerencję następująco: „Wiemy, że K.S.M.M. było organizacją o tendencjach faszystowskich i z tych względów wznowienie działalności wymienionego stowarzyszenia jest niedopuszczalne. (...) Podobna dyskusja na łamach »Dziennika Bałtyckiego« jako organu »Czytelnika« nie powinno mieć miejsca”<sup>51</sup>.

W 1950 roku charakterystyczne były ingerencje w relacje z procesów w sprawie rzekomych nadużyć kościelnego Caritasu<sup>52</sup>. Zapis z grudnia 1950 roku był jasny: „Nie publikować informacji o procesie »Caritasu« w Gdańsku”<sup>53</sup>. W lutym 1950 roku cenzorzy, postępując ściśle według zapisu z Warszawy, zmienili tytuł agencyjnego artykułu. Pierwotny tytuł *Nieudana prowokacja kierowniczych kół polskiego episkopatu* zastąpiono nowym: *Próba sterroryzowania działaczy »Caritasu« zawiodła*<sup>54</sup>. Cenzorzy musieli zachowywać czujność. W artykule „Dziennika Bałtyckiego” zatytułowanym *Dokumenty o przestępczej działalności »Caritasu«* (rzekomo ujawnione w Gdańsku i Gdyni) skreślono fragment: „Halina Hesse, wdowa po zamordowanym w Dachau kolejarzu, umarła nie doczekawszy się pomocy”. Cenzor podał logiczne uzasadnienie swojej ingerencji: „to obosieczne”<sup>55</sup>. W materiale zawierającym wiele notatek o podobnej treści, zamieszczonym pod wspólnym hasłem: „Chcemy iść u boku ludu polskiego – mówią księża Województwa Gdańskiego – surowe potępienie nadużyć w »Caritasie«”, skreślono m.in. zdanie cytowanego księdza: „Wiara nie boi się zdrowej krytyki”. W uzasadnieniu czytamy: „Krytyka przestępczej działalności władz »Caritasu« nie jest krytyką wiary katolickiej”. Naczelnik dodawał: „To odgrażanie się księdza jest pieczeniem

---

<sup>51</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 351, 20 XII 1946, APG, sygn. 1214\3758, k. 7.

<sup>52</sup> APG, sygn. 1214\3657, k. 202, 208, 265.

<sup>53</sup> Zapis z 21 XII 1950, APG, sygn. 1214\ 3657, k. 270.

<sup>54</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 46, 15 II 1950, AAN, GUKP, sygn. 91b, k. 15.

<sup>55</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 26, 26 I 1950, AAN, GUKP, sygn. 91b, k. 2.

klerykalnej pieczeni przy »caritasowym« ogniu”<sup>56</sup>. Z kolei w artykule *Caritas stał się teraz naprawdę katolicką instytucją*, w którym zamieszczono „spontaniczne” wypowiedzi mieszkańców Sopotu, usunięto passus: „Nie byłoby tych nadużyć, powiedział ob. Wielgosz, gdyby rząd Polski Ludowej dawno już skontrolował działalność instytucji charytatywnych”. W uzasadnieniu cenzora czytamy: „Stwarza wrażenie żalu i wymówki”<sup>57</sup>. Przykładem manipulacji była ingerencja w tytuł artykułu, który ukazał się w „Dzienniku Bałtyckim”. Tytuł „*Caritas*” w Pelplinie pracował bez zarzutu zastąpiono tytułem „*Caritas*” w Pelplinie pracuje bez zarzutu”. Konieczność zmiany tłumaczono tym, że „nie było wątpliwości co do okresu czasu”<sup>58</sup>.

Nie należało pokazywać z pozytywnej strony działań Kościoła, nawet w zamierzchłej przeszłości. Zapowiadano więc, że: „Pojawiające się w prasie katolickiej artykuły na temat roli zakonów w Polsce będą poddane ostrzejszej kontroli. Należy mianowicie wyeliminować artykuły mające za zadanie wyolbrzymianie znaczenia zakonów dla historii i kultury polskiej”. W tego typu sytuacjach cenzorom pozostawiono pewną swobodę w podejmowaniu decyzji, sugerowano jednak, aby „w wypadkach wątpliwych przesłać artykuły do decyzji GUKP”<sup>59</sup>. Z kolei w „Dzienniku Bałtyckim” z maja 1953 roku usunięto fragment z artykułu „List CPLiA<sup>60</sup> i nasza odpowiedź”. Cenzorowi nie spodobały się w liście trzy zdania: „Przy okazji haftowania wspieramy klasztor w Żarnowcu i Żukowie – założone jeszcze w Średniowieczu. Pierwszy założony dla Norbertanek przez Mestwina I miał duży wpływ na kulturę kaszubską. Klasztor Żukowski miał zawsze charakter polski i cieszył się od początku opieką książąt”. Cenzor w uzasadnieniu stwierdzał: „Wycięto fragment niesłusznie uwypuklający wpływ kościoła na kulturę kaszubską”<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 28, 28 I 1950, sygn. 91b, k. 5.

<sup>57</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 42, 11 II 1950, AAN, GUKP, sygn. 91b, k. 13.

<sup>58</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 149, 1 VI 1950, AAN, GUKP, sygn. 91b, k. 110.

<sup>59</sup> Pismo instrukcyjne nr 14 naczelnika Wydziału Instruktażu GUKP z 12 X 1949, APG, sygn. 1214\3656, k. 257.

<sup>60</sup> Centrala Przemysłu Ludowego i Artystycznego (1949–1954); od 1962 r. używa się nazwy Cepelia.

<sup>61</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 111, 10–11 V 1953, AAN, GUKP, sygn. 291, k. 49.

Jedną z pierwszych ingerencji zachowanych w materiałach gdańskiej cenzury było skreślenie w gazecie „Zrzesz Kaszëbskô” z listopada 1945 roku. W artykule *Myśli o kaszubskiej rzeczywistości* usunięto zwrot: „Dla nauki katolickiej obojętna jest forma rządu”. Cenzor w uzasadnieniu stwierdzał: „Są jednak formy rządów, które dla Katolików nie powinny być obojętne, np. faszyzm”<sup>62</sup>. Na odprawach krajowych ostrzegano cenzorów, że prasa katolicka stosuje różne „chwyt” i „nieczyste argumenty”, np. polemikę, analogię, ukryty kontekst, a nawet alegorię (z nawiązaniem do Ewangelii). W styczniu 1946 roku przytoczono przykłady takich praktyk: „Jeżeli chodzi o akcję prasową Kościoła katolickiego to bardzo często jest ona złośliwa, perfidna. Twierdzą oni, że wszystkie stronnictwa chodzące w skład koalicji mają swój program oparty o światopogląd materialistyczny, przy czym w niesłychanie cyniczny sposób wskazuje się materializm dziejowy hitleryzmu”. Cenzor winien odczytywać intencje autorów tekstów, aby wiedzieć, jak skutecznie ingerować<sup>63</sup>.

Za „przeoczenie” cenzora uznano dopuszczenie do druku artykułu *Reakcja* napisanego przez redaktora naczelnego czasopisma „Zrzesz Kaszëbskô”, Brunona Richerta. Autor artykułu stwierdzał, że tytułowy termin był celowo nadużywany przez władze. Podkreślał, że „są ludzie, którzy twierdzą, że obóz postępowy to oczywiście cztery partie tzw. bloku demokratycznego (...). Polskie Stronnictwo Ludowe oraz Stronnictwo Pracy stanowiące dzisiaj opozycję rządową (...) – czyni się im zarzuty, że zawierają w sobie elementy reakcyjne, że są narzędziem reakcji”. Brunon Richert pisał ponadto: „Tu nie chodzi o NSZ i niedobitki faszyzmu. To nie byłoby dużo. Pod zarzutem reakcyjności stoi dzisiaj duża część społeczeństwa, zwłaszcza inteligencji. Mianem reakcji określa się obóz katolicki w Polsce. Tym samym mianem obdarcza się często Kaszubów. Dlaczego?”. Po chwili redaktor naczelny sam udziela odpowiedzi na swoje pytanie: „Bo nieufnie odnoszą się do dotychczasowych przemian, czasem nawet negatywnie. To jednak (...) nie znaczy bynajmniej by to byli reakcyjniści, którzy nie chcą żadnych zmian, ale to znaczy, że albo uważają, że te reformy trzeba przeprowadzać innym sposobem (...). Owszem przyznajemy się, że

---

<sup>62</sup> APG, sygn. 1214\ 352, k. 1.

<sup>63</sup> Referat „ob. Kowalczyka”..., wyd. cyt., k. 38–39.

społeczeństwo nasze było na ogół konserwatywne i tradycyjne. Jednak wojna upowszechniła wśród nas przekonanie, że po niej musi wyłonić się nowy porządek, lepszy, sprawiedliwszy, naprawdę demokratyczny (...). Tymczasem dzisiaj za postępowe uważa się tylko to, co mieści się w ciasnym programie danej partii. Wszystko inne jest reakcyjne". Dalej dodawał: „Tymczasem katolicyzm domaga się wyraźnie przebudowy całego ustroju społeczno-gospodarczego. Tak myśli ideowa młodzież katolicka, myśl katolicka i tego domagają się wskazania hierarchii kościelnej, w oparciu o nie mniej wyraźne stanowisko papieża”. Brunon Richert podkreślał również istotę przedstawionego punktu widzenia: „Katolicy nie mogą zrezygnować z zasadniczego wpływu na te reformy i żądają, aby postulaty katolickiej doktryny społeczno-gospodarczej były w należytej mierze uwzględnione, skoro ogromna część społeczeństwa uważa tę naukę za swoją”. Tacy ludzie chcą brać udział w dyskusji, nawet jeśli będzie się ich określało jako „reakcjonistów”.

Do uzasadnienia wykrycia „przeoczenia” zamieszczono aż dwa komentarze. Pierwszy, krótszy, był dosyć prosty, jeśli chodzi o treść: „Reakjoniści bronią się przed zarzutem reakcji. Argumentacja oczywiście naciągnięta. Wsteczność wychodzi z nich wszelkimi szpalami. Zarzut ten ma pełne uzasadnienie odnośnie kolegium redakcyjnego »Zrzeszy Kaszëbskô«. Drugie uzasadnienie było obszerniejsze i głębsze, chciano w nim bowiem uchwycić istotę „przeoczenia”: „Rozciągnięcie tego epitetu na dużą część społeczeństwa, zwłaszcza inteligencji i na cały obóz katolicki jest grubym fałszem, a ma na celu sugerowanie czytelnikowi, jakim jest Kaszuba, wiary w liczebność elementów wstecznych uprawiających bezkarnie politykę antydemokratyczną pod płaszczykiem katolicyzmu. Dalej ze szczerością godną podkreślenia przyznaje autor, że duża część społeczeństwa – to nie reakjoniści, oni chcą tylko innych »postępowych« zmian naprawdę demokratycznych. (...) Czytelnik domyśla się, iż chodzi tu o przywrócenie karteli i obszarniczo-pańszczyźnianych stosunków”. Odnośnie do linii politycznej pisma cenzor dodał następującą uwagę: „Okazuje się, że ideolodzy »Zrzesz Kaszëbskô« nie mieszczą się w ciasnych programach partii rządowych przeciwstawiając im niesformowane, najbardziej ogólnikowe treści, określenia watykańskie, postulaty katolickiej doktryny społeczno-gospodarczej. Z katolicyzmu

robią doktrynę, program polityczny, pod którym przemycają wrogie antydemokratyczne treści”<sup>64</sup>.

Wobec przedruków z prasy krajowej cenzorzy wykazywali czujność. Z zaczerpniętego fragmentu artykułu Marii Wicowskiej zatytułowanego *Komunizm czy komunia*, który ukazał się w cyklu „Z prasy katolickiej” na łamach „Tygodnika Warszawskiego”, usunięto zdanie: „Nie reformy ekonomiczne, społeczne żłobią między komunizmem i chrześcijaństwem przepaść nieprzebytą. Konflikt jest o wiele tragiczniejszy”. W uzasadnieniu napisano: „Wśród ludności kaszubskiej głęboko wierzącej w Boga nie można wywoływać mniemania o nieprzebytych różnicach dzielących marksizm od chrześcijaństwa. Wywoływałoby to wrogi stosunek do partii marksistowskiej”<sup>65</sup>.

Cenzurowanie tekstów dotyczących stosunków państwo–Kościół w Polsce czy polityki Watykanu najczęściej uznawano za „ingerencje wewnętrzne”. Już w grudniu 1946 roku z „Dziennika Bałtyckiego” usunięto materiał *O pokój między narodami* będący szerokim, zawierającym cytaty, omówieniem orędzia świątecznego Piusa XII. W orędziu można było przeczytać m.in. o tym, że Kościół wobec narastającej groźby nowych konfliktów nie może milczeć w sprawie utrzymania pokoju na świecie. W artykule stwierdzano, że Kościół katolicki nie opowiada się po konkretnej stronie sporów politycznych, niemniej „ludzie oczekują od Kościoła przewodnictwa”. Papież – jak pisano – „wezwał raz jeszcze o użyczenie wszelkiej pomocy krajom zniszczonym przez wojnę, celem odwrócenia od nich widma głodu”. W uzasadnieniu ingerencji czytamy: „Fałszywa ocena sytuacji międzynarodowej, wbrew dodatnim wynikom prac ostatniej sesji ONZ i ma wyraźnie defetystyczny wydźwięk, jest wyrazem nastrojów międzynarodowej reakcji”<sup>66</sup>.

W „Dzienniku Bałtyckim” w okresie tzw. walki o pokój usunięto nawet tytuł: „Praca nad zachowaniem pokoju jest dla duchowieństwa polskiego sieją ewangelii chrystusowej” i zastąpiono go nowym, który brzmiał: „W rozmowach prywatnych i na zebraniach, w kościele na ambonie propagować i realizować będziemy uchwały Drugiego Światowego Kongresu Pokoju. Wielkie zebranie duchowieństwa i działaczy

---

<sup>64</sup> „Zrzesz Kaszëbskô” nr 93, 22 VIII 1946, APG, sygn. 1214 \ 352, k. 20.

<sup>65</sup> „Zrzesz Kaszëbskô” nr 69, 15 VIII 1947, APG, sygn. 1214 \ 352, k. 50.

<sup>66</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 356, 27 XII 1946, APG, sygn. 1214 \ 3758, k. 9.

katolickich w Tczewie". W uzasadnieniu zmiany czytamy: „Tytuł nie uwypukla zasadniczego znaczenia walki o pokój, a raczej niepotrzebnie na pierwszym miejscu stawia Ewangelię”<sup>67</sup>. Ingerencje cenzora nie ominęły również artykułu *XX wiek najkrwawszy w dziejach świata*. Autor tekstu opisał zagrożenie, jakie dla wyznawców chrześcijaństwa stanowi islam. Cenzor zmienił zdanie: „Zapewne nie koniec tym burzom przeciw chrystusowym” na „Zapewne na tym nie koniec, albowiem zagraża nam znów świat muzułmański”. Cenzor w uzasadnieniu stwierdzał: „Autor stara się napisać o grożącym niebezpieczeństwie dla chrześcijan, a słabo uwypuklił, że chodzi o świat muzułmański”. Jego zdaniem należało podkreślić, że zagrożenie dla chrześcijaństwa nie płynie ze strony komunizmu<sup>68</sup>.

Cenzura z jednej strony deprecjonowała Kościół katolicki i religię, z drugiej zaś nie pozwalała na drażnienie uczuć wierzących czytelników. Obok notatki w „Dzienniku Bałtyckim” poświęconej planowemu przeprowadzaniu prac porządkowych umieszczono zdjęcie, na którym widoczny był krzyż. Jak podkreślał cenzor, krzyż został „umieszczony tak, jakby miał zaśmieczać”. Zdjęcie usunięto, aby „nie prowokować konfliktu” z wierzącymi<sup>69</sup>. Usunięto również reportaż kwestionujący sens rozbioru zniszczonego podczas wojny elbląskiego kościoła, którego stare cegły zostały przeznaczone do odbudowy gdańskiej starówki. Tytuł artykułu był wymowny: *Bajeczka na sto... lat*. Jego autor wątpił w obietnicę odbudowy kościoła w przyszłości złożoną przez lokalne władze. Cenzor stwierdzał: „Złośliwy komentarz o rozbiorze kościołów”<sup>70</sup>.

Innym razem cenzor skreślił notatkę, uznając pierwotną ingerencję za konieczną: „Przemianowanie nazwy ulicy Kościelnej na Bohaterów Stalingradu”<sup>71</sup>. Podobną ingerencję w tekst informujący o zmianie nazw ulic w jednym z miast Wybrzeża – z ulicy Bolduana na Mariana Buczka, św. Jana na Feliksa Dzierżyńskiego czy Klasztorną na Ludwika Waryńskiego – cenzor uzasadniał: „Zbyteczne informowanie w prasie o przemianowaniu ulic wybitnie katolickich – może sugerować wstępne

<sup>67</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 345, 16 XII 1950, AAN, GUKP, sygn. 91, k. 220.

<sup>68</sup> „Zrzesz Kaszëbskô” nr 100, 8 IX 1946, APG, sygn. 1214 \ 352, k. 25.

<sup>69</sup> Ingerencja w „Dziennik Bałtycki”, 28 XI 1952, AAN, GUKP, sygn. 278, k. 96.

<sup>70</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 185, 7 VII 1951, AAN, GUKP, sygn. 263, k. 99.

<sup>71</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 47, 16 II 1950, AAN, GUKP, sygn. 91b, k. 22.

prześladowanie Kościoła w Polsce – niepotrzebne drażnienie kleru i części społeczeństwa. Redakcja opierała się decyzji cenzora”<sup>72</sup>. Pracowała także cenzura wtórna.

Za przeoczenie uznano również fragment zdania w artykule *Święty Jan Budes*: „Odbywają się kolonie na Kaszubach, misje parafialne. Władza państwowa dba o zewnętrzny porządek, nie pozwalając na zakłócanie go przez elementy antyreligijne lub męty uliczne”. W uzasadnieniu cenzora czytamy: „Zakreślone zdanie wywołuje mniemanie, że w Polsce istnieje zorganizowana akcja antyreligijna”<sup>73</sup>. Jako przeoczenie potraktowano dopuszczenie do druku notatki *Ateizm w szkołach*. W tekście tym można było przeczytać następujący fragment: „Mówca węgierski o poglądach komunistycznych oświadczył otwarciu na kursach reedukacyjnych dla nauczycieli, że ateizm [tzn. bezbożnictwo] będzie podstawową zasadą dla przyszłych szkół na Węgrzech”. Cenzor stwierdzał, że „wzmiankę należało skreślić ze względu na szczególną drażliwość katolików na tym punkcie. (...) Wzmianki w piśmie wybitnie katolickim o zniesieniu nauczania religii w szkołach na Węgrzech zaniepokoi polską opinię katolicką”<sup>74</sup>.

Cenzura nie tylko dokonywała kontroli prewencyjnej, ale także monitorowała rynek prasy. Każdy tytuł prasowy był przez nią przynajmniej raz w miesiącu oceniany pod kątem zgodności z jego własną „linią polityczną”. W listopadzie 1946 roku, podczas jednej z odpraw, naczelnik Wydziału Prasy i Radia GUKP Ferdynand Chaber podkreślał: „W ocenie miesięcznej należy podsumować, jak gazeta (...) naświetlała główne aktualne sprawy, czy umiała się rozprawiać z wrogą propagandą w terenie”. Zaznaczył ponadto: „Przenikanie obcych poglądów i wrogich tendencji na łamy prasy demokratycznej – należy natychmiast sygnalizować specjalnym pismem do GUKP”<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Prawdopodobnie chodzi o Wejherowo, którego przedwojennym burmistrzem był T. Bolduan; „Głos Wybrzeża” nr 68, 10 III 1951, AAN, GUKP, sygn. 263, k. 18. Ingerowano w notkę *Nowe nazwy ulic w Elblągu*, usunięto notkę o zmianie ulicy św. Wojciecha na ks. Ściegiennego. Jak tłumaczono: „Ingerowano, aby nie dopuścić do ewentualnych plotek na tle religijnym”; AAN, GUKP, sygn. 263, k. 112.

<sup>73</sup> „Zrzesz Kaszëbskô” nr 73, 14 IX 1947, APG, sygn. 1214\357, k. 54.

<sup>74</sup> „Zrzesz Kaszëbskô” nr 51, 1\2 V 1946, APG, sygn. 1214\ 352, k. 4.

<sup>75</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 165–166.

Temat ocen prasy powrócił na naradzie w GUKP w czerwcu 1948 roku. Wicedyrektor cenzury T. Karpowski stwierdzał, że „znajomość ogólna linii, po jakiej pismo idzie, znajomość odchyłeń od prawidłowej linii pisma, znajomość piszących w tym piśmie staje się równie ważna, jak codzienne ingerencje prewencyjne”. Dodawał, że „obowiązek ocen prasowych (...) to obowiązek służbowy cenzora”. Ocena miała uwzględniać „specyfikę” gazety – należało odróżniać „odcinek katolicki” w prasie ludowej, PPR-owskiej i czytelnikowskiej. Na czerwcowej naradzie naczelnik gdańskiego WUKP przyznawał, że „dać co miesiąc ocenę, która dałaby obraz dziennika, jest za trudno, bo wszystko się powtarza. Np. »Dziennik Bałtycki« nie prowadzi w ogóle kolumny publicystycznej”<sup>76</sup>. Odpowiadając na tę uwagę, T. Karpowski stwierdzał: „Skarżył się naczelnik Stańczak na »Dziennik Bałtycki«, że nie prowadzi działu publicystyki politycznej. To nic nie szkodzi. Jest tak dużo wiadomości PAP (...), że przy dobrym zestawieniu dziennik będzie ciekawy. Ja raczej mam takie zarzuty, że »Dziennik Bałtycki« wysuwa na plan pierwszy takie sprawy lokalne, jak uroczystości Bożego Ciała itp.”<sup>77</sup>. Uczestnicy narady zwracali uwagę na błędy popełniane przez cenzorów, np. „bagatelizowanie i niewidzenie własnego terenu. Właśnie to, co jest najbardziej cenne i potrzebne – ocena terenowego aspektu – tego brak”<sup>78</sup>.

Przykładowa ocena „Dziennika Bałtyckiego”, uznawanego za tytuł czytelnikowski, uwzględniająca tzw. odcinek katolicki, ukazuje charakter opracowań cenzorskich. Na przykład w *Uwagach o pracy „Dziennika Bałtyckiego” opracowanych na podstawie ingerencji i przeoczeń za okres od 1 VI do 1 IX 1950* czytamy: „Dziennik bazuje na materiale agencyjnym, materiał własny jest rozproszony, bez większej wartości. (...) W 1950 r. w 240 numerach dokonano ponad 300 ingerencji”. W punkcie *Rola partii* odnotowano: „Dziennik nie uwypukla roli partii i organizacji partyjnych w zakładach”. Przytaczano przykład konfiskaty następującej notatki w „Dzienniku Bałtyckim”: „»Wiele, wioska, jakich wiele«, partia ukazana na szarym końcu, wymieniona jako ta, która buduje socjalizm, po sołtysie itp.”. Skreślenie artykułu uzasadniano: „Jest on propagandą klerykalizmu i zachęceniem do pielgrzymki do tamtejszej Kalwarii”.

<sup>76</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 3, k. 34, 49.

<sup>77</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 3, k. 54.

<sup>78</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 4, k. 73–74.

Artykuł *Wiele, wioska, jakich wiele*, skreślony w sierpniu 1950 roku, ukazywał życie tej kaszubskiej miejscowości. Wspomniano tamtejszą kalwarię jako miejsce uroczystości religijnych. Opisywano raczej wartość kulturalną samego Wiela niż miejscowe stosunki gospodarcze. Podkreślano, że jego mieszkańcy szanują przywiązanie do tradycji, nie gonią za nowym, dlatego nie liczą na wielkie zmiany. Cenzor skreślił całość, pisząc w uzasadnieniu, że jest to „artykuł odpolityczniony. Z sympatią odnosi się do dawnych, starych czasów”<sup>79</sup>. Tekst został ponownie oddany do druku pod tytułem *Wiele, wioska, jakich niewiele*. Wykreślono w nim m.in. informację o tym, że jedną z intencji budowy kalwarii w Wielu było upamiętnienie ofiar pierwszej wojny światowej, przywrócono też pierwotny tytuł<sup>80</sup>.

W kolejnym przykładzie oceny czytamy: „Omawiając sprawę pelplińskiego Caritasu, już po reorganizacji dano następujący tytuł: »Caritas w Pelplinie pracował bez zarzutu«, z tytułu można sądzić, że jest to obrona starego Caritasu”<sup>81</sup>. Wnioski urzędników WUKP brzmiały groźnie: „Jak widać, istota walki klasowej jest zupełnie nie zrozumiała dla drobnomieszczańskich, inteligenckich współpracowników redakcji. Zdaniem WUKP stan obecny wymaga natychmiastowej interwencji ze strony odpowiednich władz, gdyż sytuacja taka trwa już dłuższy czas i ulega stałemu pogorszeniu”<sup>82</sup>.

Nie wszystkie opinie zawierały tak daleko idące konkluzje. W ocenie z lipca 1949 roku omówiono konkretny artykuł: „Komunikat o ujęciu bandy, która dokonała napadu rabunkowego na bank w Krakowie pt. »Banda Emira w potrzasku« [nr 185]. Nie podkreślono w nim, że przywódcą bandy był ksiądz (...)”<sup>83</sup>.

Na odprawie w czerwcu 1951 roku o pracy gdańskiego urzędu cenzury mówił dyrektor GUKP. Stwierdził on z naciskiem, że „towarzysze z Gdańska (...) muszą nauczyć się właściwie kwalifikować materiały – niektóre ich sygnały dowodzą bowiem, że nie zdają sobie sprawy z wyraźnie szkodliwych pozycji”<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 232, 24 VIII 1950, AAN, GUKP, sygn. 91a, k. 104.

<sup>80</sup> „Dziennik Bałtycki” nr 263, 23 IX 1950, AAN, GUKP, sygn. 91, k. 143

<sup>81</sup> AAN, GUKP, sygn. 124, k. 99–109.

<sup>82</sup> AAN, GUKP, sygn. 124, k. 114.

<sup>83</sup> Ocena prasy „Czytelnika”, AAN, GUKP, sygn. 124, k. 184.

<sup>84</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. IV, k. 25, 79.

Od kontroli cenzorskiej nie były też wolne audycje radiowe. Cenzorzy ingerowali w programy gdańskiej rozgłośni Polskiego Radia. Wstrzymano do „całkowitego przeredagowania” m.in. audycję *Samodzielnie, ale nie sami*. Wyjaśnienie decyzji jest obszerne i ujawnia kulisy jej podjęcia: „Audycja deformuje obraz szkoły ludowej przedstawiając jedynego uświadomionego ideologicznie chłopca w całej klasie – bitego i szykanowanego przez kolegów. Atmosfera bigoterii i bezdennej głupoty w klasie nie jest rozładowana w zakończeniu, a pozostawienie dziecięcej argumentacji [początek audycji] bez dostatecznego wyjaśnienia wywarłoby na słuchaczu najgorsze wrażenie. Nauczyciel ukazany jako słaby, zakłamaný. Jedyną jego reakcją na kołtuństwo i religianctwo klasy jest uwaga: »Jeżeli już musicie latać do kościoła, to nie pod oknami partii – przynosicie złą opinię szkole«. Pozostawienie audycji w tej formie sugerowałoby słuchaczom, że tego rodzaju stosunki i niski poziom nauczania połączone z obłudą nauczyciela są typowe dla naszych szkół”. Naczelnik uznał, że można było zezwolić na emisję programu, poza fragmentem, który dotyczył „biegania na religię pod oknami komitetu partii”<sup>85</sup>.

### **Cenzura w terenie. Powielacze, druki, pocztówki i widowiska...**

Adresatami zapisów i zaleceń GUKP byli także pracownicy cenzury (w nomenklaturze urzędu określani jako inspektorzy drukarni i inspektorzy widowisk) zatrudnieni w wydzielonym referacie inspekcji i widowisk w WUKP. Każdą upublicznianą formę przekazu oraz to, co służyło do jej upublicznienia, np. drukarnie, a nawet powielacz w parafii, należało objąć kontrolą. Oznaczało to konieczność zwiększenia liczby pracowników, aby WUKP mógł podołać wszystkim obowiązkom. Na terenie ówczesnych powiatów kontrolę druków, widowisk i bazy poligraficznej przeprowadzali powiatowi pełnomocnicy cenzury, a w rzeczywistości pracownicy powiatowych rad narodowych (od maja 1949 roku określani jako referenci społeczni). Zgody na wydawanie lokalnych wydawnictw periodycznych, bro-

---

<sup>85</sup> Audycja gdańskiej rozgłośni Polskiego Radia z 26 maja 1954 r., AAN, GUKP, sygn. 344, k. 79.

szur, książek czy części druków ulotnych mógł jednak udzielić tylko WUKP<sup>86</sup>. W województwie gdańskim referenci społeczni zajmujący się cenzurą pracowali w Gdyni, Malborku, Elblągu, Kwidzynie, Tczewie, Starogardzie Gdańskim, Wejherowie, Lęborku, Kartuzach i Kościerzynie<sup>87</sup>. W czerwcu 1948 roku na naradzie w GUKP wicedyrektor urzędu T. Karpowski stwierdził: „Referaty przy starostwach to są najdalsze czułki i macki systemu kontroli, które chcemy jak najbardziej uczulić”<sup>88</sup>.

Inspektorzy WUKP do spraw drukarni kontrolowali również wytwórnice pieczętek, właścicieli matryc i powielaczy oraz punkty sprzedaży tego rodzaju artykułów. Jak pisano w sprawozdaniu z pracy GUKP za rok 1946 przygotowanym dla Urzędu Rady Ministrów: „Nie ma prawie urzędu, gdzie nie istniałaby choćby jedna drukarnia (...). Kontrole drukarni mają na celu stwierdzenie, czy kierownictwa drukarni przestrzegają zarządzeń o trybie drukowania i rozpowszechniania druków, książek, czasopism”. Cenzorzy ci pilnowali pośredniego, ale istotnego etapu dotyczącego przekazu, kontrolowali, czy urządzenia służące do druku lub powielania są zarejestrowane, czy nie drukuje się materiałów bez zezwolenia, wreszcie – czy zlecony nakład nie został przekroczony<sup>89</sup>.

Kwestia rejestrowania powielaczy i kontroli ich użytkowania oraz sprzedaży matryc drukarskich wracała za każdym razem, gdy zmieniały się przepisy. Zaostrzenie przepisów w czerwcu 1952 roku wyjaśniał na odprawie krajowej dyrektor GUKP Marian Mikołajczyk: „Tu chcę zaznaczyć jedno (...) – mianowicie: w kogo dekret ten uderza<sup>90</sup>. (...) Nie przejmujcie się, że wam KW [komitet wojewódzki PZPR] czy KP [komitet powiatowy PZPR] nie zarejestrował swego powielacza. (...) Byłoby nonsensem, abyśmy żądali od KW rejestracji powielaczy

---

<sup>86</sup> APG, sygn. 1214/3654, k. 86.

<sup>87</sup> Tamże, k. 85, 120–121, 141, 156.

<sup>88</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 3, k. 49.

<sup>89</sup> APG, sygn. 1214/3654, k. 87; Okólnik nr 4, b.d.w, sygn. 1214\ 3656, k. 1–2.

<sup>90</sup> Nowelizacja dekretu o cenzurze wprowadzały ostre sankcje za nieprzestrzeganie przepisów: *Dekret z dnia 22 kwietnia 1952 r. o częściowej zmianie dekretu z dnia 5 lipca 1946 r. o utworzeniu Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk*, 22 IV 1952, Dz.U. 1952, nr 19, poz. 114. Nowelizacji towarzyszyło *Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów w sprawie rejestracji niektórych zakładów wytwarzających druki i ilustracje oraz kontroli niektórych publikacji*, Dz.U. 1952, nr 19, poz. 124.

partyjnych – jeżeli przyjdą sami i zarejestrują, to w porządku, jeżeli nie – nie należy się tym przejmować. (...) Takiego stosunku nie możemy mieć do rady narodowej, (...) jeżeli macie tę pewność, że w którejś z rad narodowych jest pracownik, który powieła klechom, pociągnięcie go do odpowiedzialności. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że dekret bije w naszych wrogów. (...) Kuria w Pelplinie oświadczyła, że w tej sprawie pertraktują z Rządem. Musicie im odpowiedzieć, że nic o tym nie wiecie. Na razie dekret obowiązuje tak Kurię, jak i wszystkie inne instytucje”. Po chwili, już spokojniej, dodawał: „Nie przejmujcie się za bardzo tym, jeżeli jakiś powielacz nie został zarejestrowany (...). Nie potrzebujemy się spieszyć. Prędzej czy później obejmiecie wszystkie powielacze, bo to nam w końcu pomoże zapanować nad sytuacją, pomoże zorientować się, czy te ściśle reglamentowane materiały, jak matryce, nie przeciekają do rąk ludzi, do których nie mamy zaufania”. Zalecał ponadto: „W tej chwili należy zwrócić szczególną uwagę na punkty sprzedaży matryc – wydajcie polecenie, żeby nie sprzedawano osobom prywatnym”. Przy tej okazji wyjawiał również istotny dla pracy cenzury charakter wydawanych norm prawnych oraz dekretu o cenzurze: „Trudno było wydać dekret, który by ściśle precyzował, kogo on dotyczy. Łatwiej było postąpić w ten sposób, zwłaszcza że pozostała furtka, że Prezes Rady Ministrów może zwalniać pewne jednostki z tego obowiązku”. Naczelnik gdańskiego urzędu stwierdzał: „Sprawa rejestracji i kontroli powielaczy. (...) Akcja ta rozwinęła się na naszym terenie, ale gdybyśmy siedzieli za biurkiem w urzędzie, to nikt by się nie zgłosił. Dużo trudności nastrecza kler – dwie diecezje (...)”<sup>91</sup>.

Inspektorzy drukarni oraz pełnomocnicy powiatowi stale byli włączani w pracę na „odcinku katolickim”. Gorliwie wypełniali służbowe obowiązki. Odnosili w tych policyjnych działaniach sukcesy: „W Pelplinie wykryliśmy produkcję obrazków świętych i pocztówek z motywami religijnymi. Producentowi – fotografowi obywatelowi Szymkowskiemu skonfiskowaliśmy klisze i aparaty fotograficzne”<sup>92</sup>. Na „odcinku katolickim” dobrze widać, jak władza i cenzura zawzięcie walczyły z Kościołem. Kontrolowano też powielacze znajdujące się

<sup>91</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 6, k. 95, 108–109.

<sup>92</sup> Sprawozdanie miesięczne za miesiąc maj 1953 r., APG, sygn. 1214\3673, k. 29.

w posiadaniu księży lokalnych parafii. Naczelnik Jerzy Niewodowski w czerwcu 1953 roku poruszył tę kwestię w piśmie do GUKP, informując o „podchodach” księży, którzy próbują ominąć cenzurę: „Kler w naszym województwie przejawia bardzo zamaskowaną działalność. Podczas kontroli powielaczy zarejestrowanych nie stwierdziliśmy używania ich [były suche], ale poszczególni księża otwarcie się przyznawali, że wiedząc, że gdy u nas zgłoszą druk, to muszą czekać miesiącami i najczęściej nie otrzymują zezwolenia, więc wolą posadzić parę maszynistek i tą drogą bez naszej łaski robić potrzebne im druki. Podobne widowiska urządzają w kościołach w celu ominięcia naszej kontroli. Odnosnie kontroli, które przeprowadzamy w Kuriach, czy u księży zasięgamy naprzód opinii urzędu do spraw wyznań”<sup>93</sup>.

Urzędnicy cenzury przeprowadzali kontrole także w lipcu 1953 roku, ale nie wykryli żadnych nadużyć. Jeden z nich w sprawozdaniu pokontrolnym napisał: „W Kurii biskupiej w Pelplinie podczas ostatniej kontroli zlecieliśmy skomasowanie wszystkich posiadanych powielaczy w jednym pomieszczeniu. Stwierdziliśmy, że Kuria posiada ogromne zapasy różnych powielanych formularzy, nie udało się nam jednak przyłapać na powielaniu ich. W miesiącu sierpniu planujemy zabezpieczenie ich powielaczy jako nieużywanych”<sup>94</sup>.

Dowodem trudności, które spotykały kontrolerów drukarni, była odpowiedź GUKP na pytanie zadane przez wrocławski WUKP o sposób postępowania wobec księdza kolportującego ulotki odbite na powielaczu. Odpowiedź GUKP udzieloną WUKP we Wrocławiu traktowano jako wytyczną dla innych urzędów, żeby wiedziały, jak postępować w podobnych przypadkach. W piśmie tym stwierdzano, że druki odbite na powielaczu nie muszą być zgłaszane do kontroli, są bowiem z założenia przeznaczone do użytku wewnętrznego organizacji i instytucji. Jeśli jednak druki odbite na powielaczu byłyby później kolportowane, to zgodnie z dekretem z lipca 1946 roku muszą być skontrolowane. Ponadto informowano, że „w wypadku jeśli treść tego rodzaju druku, zgodnie z przepisami Dekretu, ma charakter przestępczy, druk

---

<sup>93</sup> Tamże, k. 26.

<sup>94</sup> Tamże, k. 20.

ulega konfiskacie, a winny jego rozpowszechniania ponosi odpowiedzialność karną”<sup>95</sup>.

Urząd cenzury nawiązywał też współpracę z instytucjami państwowymi, szukając u nich wsparcia swoich działań. Jak ta współpraca wyglądała w praktyce, widać na przykładzie opisanym w sprawozdaniu naczelnika ze stycznia 1953 roku. W dokumencie tym można przeczytać, że przeprowadzono kontrolę „zakładów powielarskich, w związku z powielaniem materiałów przez Biuro Parafialne św. Antoniego w Gdyni bez naszego zezwolenia. Skonfiskowano powielacz oraz sprawę skierowano do Prokuratora Miasta Gdyni”<sup>96</sup>. W lutym 1953 roku w „powielarniach klerykalnych” po kontroli skonfiskowano trzy powielacze, a jedną sprawę skierowano do prokuratury<sup>97</sup>. Wiosną tegoż roku napisano: „Jeśli chodzi o odcinek katolicki, współpracujemy z tutejszym Urzędem ds. Wyznań i z odpowiednim oddziałem Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa”<sup>98</sup>.

Ważne było nie tylko, kto i na czym powiela, ale także co powiela. Referat inspekcji i widowisk WUKP otrzymywał instrukcje z GUKP. Dotyczyły one np. druków formularzy wymaganych przez instytucje państwowe. Instrukcje często odnosiły się tylko do kwestii „technicznych” związanych ze zmianą obowiązujących przepisów. Urząd cenzury musiał być jednak o nich informowany, aby jego kontrolerzy nie popełniali błędów, nie przeoczyli czegoś istotnego. Ostatecznie to przecież urząd udzielał zgody na druk. Choć cenzura druków drobnych należała formalnie do referatu publikacji nieperiodycznych, którego decyzję zatwierdzał sam naczelnik urzędu, to zarówno zgoda na druk, jak i sama treść materiałów drukowanych były ostatecznie weryfikowane przez inspektorów drukarni. W tych kontekście często pojawia się „odcinek katolicki”. Specjalne zalecenie, którego autorem było Ministerstwo Administracji Publicznej, dotyczyło nakazu wykonywania przez drukarnie jednolitych wzorów formularzy, których używali księża parafialni do wydawania zainteresowanym wypisów z ksiąg

---

<sup>95</sup> Pismo szefa Działu Prasy i Radia GUKP, 1 X 1948, APG, sygn. 1214\3656, k. 141, 142.

<sup>96</sup> APG, sygn. 1214\3673, k. 36, 39.

<sup>97</sup> Tamże, k. 37.

<sup>98</sup> Tamże, k. 29.

metrykalnych<sup>99</sup>. Inny zapis, skierowany do kontrolerów drukarni i druków drobnych, był wymowny, a brzmiał: „Nie udzielać do odwołania zezwoleń na druk wszelkiego rodzaju legitymacji dla członków stowarzyszeń wyznaniowych (bractw, sodalicii itp.)”. Zapis ten był rozszerzony o jeszcze dodatkowy istotny punkt: „Nie zezwalać na drukowanie tzw. ślepych legitymacji”<sup>100</sup>.

Podczas kontroli druków dotyczących zbiorów publicznych cenzorzy żądali od ich organizatorów okazania zezwoleń na przeprowadzenie tego rodzaju akcji. Zezwolenia były wydane przez wydziały społeczno-polityczne urzędów wojewódzkich. Organizatorzy byli dodatkowo informowani o tym, że konieczność uzyskania zezwolenia „odnosi się (...) również do przesyłania w listach cegiełek, zawiadomień, wezwań itp. wydawanych często przez organizacje kościelne”<sup>101</sup>. W innym piśmie doprecyzowano, że chodzi tu o zbiórki prowadzone przez – jak określono to enigmatycznie – „nowo powstające fundusze”. Informację, o który fundusz m.in. chodzi, podano w piśmie instrukcyjnym nr 6 z maja 1949 roku: „GUKP przypomina, że wszelkie publikacje odnośnie »Funduszu Wydawniczego im. Kardynała A. Hlonda« należy wstrzymywać”<sup>102</sup>. W instrukcji tej przeważały zapisy, które były wymierzone w różnorodne inicjatywy Kościoła. W piśmie instrukcyjnym nr 1 stwierdzano, że prymas Stefan Wyszyński, kierujący Prymasowską Radą Odbudowy Kościołów, zachęcał w swojej odezwie do rozpowszechniania albumu ukazującego przebieg uroczystości pogrzebowych kardynała Augusta Hlonda. W piśmie zacytowano odpowiedni fragment odezwy: „Dając wam do ręki pamiątkę zgonu i pogrzebu śp. Kardynała Prymasa Augusta Hlonda prosimy, byście nam w zamian nie odmówili ofiar, aby dzieło, które wzrastało przez

---

<sup>99</sup> Pismo z 3 grudnia 1948 r. adresowane do GUKP – *Wydawanie wypisów z ksiąg metrykalnych przez osoby duchowne*, APG, sygn. 1214\3656, k. 139, 140.

<sup>100</sup> Okólnik nr 4 Naczelnego Dyrektora GUKP, 11 VIII 1949, APG, sygn. 1214\3656, k. 246.

<sup>101</sup> Pismo naczelnika Wydziału Instruktażu GUKP, 15 VII 1949, APG, sygn. 1214\3656, k. 234.

<sup>102</sup> Naczelnik Wydziału Instruktażu GUKP w piśmie z 27 maja 1949 r. podkreślał: „Ponieważ ww. fundusz ma powstać ze składek i ofiar całego społeczeństwa (...) wymaga uzyskania zezwolenia właściwych władz administracyjnych. Urzędy Kontroli Prasy przed wydaniem zezwolenia na druk, winny żądać od zainteresowanych okazania uprzedniej zgody władz na zbiórkę publiczną”; APG, sygn. 1214\3656, k. 221.

całe wieki i pokolenia mogło być dźwignięte dłońmi i ofiarnością pokolenia naszego. Pragniemy, aby Warszawa miała gdzie się modlić". Ze względu na prawdopodobieństwo prób upublicznienia tego tekstu władze nakazywały jednoznacznie: „Odezwę tę należy skonfiskować w całości”<sup>103</sup>.

Już w październiku 1947 roku pojawił się zapis dotyczący istotnego pola sporu między władzą a Kościołem: „Nie należy udzielać zezwolenia na drukowanie i rozpowszechnianie listu Episkopatu Polskiego do Prezydenta RP w sprawie nauki religii w szkołach i w związku z tym odpowiedzi Prezydenta RP i wszelkich na ten temat wzmianek”<sup>104</sup>. W maju 1949 roku zapisy odnosiły się do zakazu publikowania kolejnej odezwy prymasa Stefana Wyszyńskiego zatytułowanej *Drogie dziecko* i skierowanej do uczniów kończących szkołę. *Instrukcję o kanonicznej wizytacji biskupiej* i *Plan protokołu wizytacji kanonicznej parafii* należało przesłać do rozpatrzenia przez GUKP. Ponadto *Kwestionariusz o stanie parafii* autorstwa księdza Stefana Wyszyńskiego nakazano skonfiskować w całości<sup>105</sup>. Nie inaczej było w przypadku listu polskiego duchowieństwa: „Nie zezwalać na opublikowanie w całości lub fragmentów »Listu Episkopatu Polskiego do duchowieństwa i wiernych«, odczytanego z ambon w niedzielę dnia 24 IV 1949 r.". Władze nie mogły się bowiem zgodzić na to, aby Kościół konkurował z nimi w obchodach Święta Pracy. Należy dodać, że tekst obłożonego zapisem listu Konferencji Episkopatu Polski został już wcześniej upubliczniony. Mamy jednak charakterystyczny w takich przypadkach passus: „Prasa demokratyczna w artykułach polemicznych może przytoczyć urywki”<sup>106</sup>.

Przykładem absurdów walki z religijnością w latach stalinizmu była kuriozalna „akcja pocztówkowa”. Ministerstwo Kultury i Sztuki w piśmie z listopada 1948 roku skierowanym do GUKP prosiło o niezezwalanie, bez uprzedniej zgody ministerstwa, na drukowanie oraz rozpowszechnianie pocztówek, obrazków i wszelkich druków

---

<sup>103</sup> Pismo instrukcyjne nr 1 z 15 kwietnia 1949 r. wystosowane przez naczelnika Wydziału Instruktażu GUKP, APG, sygn. 1214\3656, k. 212.

<sup>104</sup> Bez dokładnej daty dziennej, APG, sygn. 1214\3657, k. 150.

<sup>105</sup> APG, sygn. 1214\3656, k. 221.

<sup>106</sup> Pismo instrukcyjne nr 4 z 6 maja 1949 r. wystosowane przez naczelnika Wydziału Instruktażu M. Manelię, APG, sygn. 1214\3656, k. 216.

o charakterze religijnym. Prośbę motywowano dwoma względami: ideologicznym i „estetycznym”. W ministerialnym piśmie napisano: „Jest to konieczne, gdyż rynek zalewany jest systematycznie wydawnictwami demoralizującymi społeczeństwo, obniżającymi smak artystyczny i stanowiącymi jawną przeszkodę w upowszechnianiu kultury. (...) Ministerstwo Kultury i Sztuki żywi nadzieję, że jeszcze przed sezonem świątecznym da się zapobiec zalewowi szkodliwych wydawnictw”. Regularnie, dwa razy w roku, wszystkie urzędy cenzury, niezależnie od szczebla, uczestniczyły w okresach przedświątecznych w tzw. akcji pocztówkowej. Wychwytywano, konfiskowano i niszczone setki świątecznych kart pocztowych o charakterze religijnym, pochodzących głównie z prywatnych punktów sprzedaży<sup>107</sup>. Wkrótce pojawił się jeszcze precyzyjniejszy zapis, w którym GUKP przypominało, że „wszelkie widokówki, kartki pocztówki itp. należy przesyłać do decyzji Głównego Urzędu Kontroli Prasy. To samo dotyczy obrazków o treści religijnej”<sup>108</sup>.

Już w listopadzie 1951 roku dyrektor GUKP Marian Mikołajczyk instruował cenzorów: „W ostatnim czasie dało się zauważyć duże nasilenie kart świątecznych wykonywanych bez zezwolenia naszego urzędu. Wykonywane są różnymi metodami – przeważa na nich tematyka religijna. Należy wycofywać wszystkie karty, które nie mają zezwolenia naszego urzędu”. Cenzorom nakazywano ponadto „wykryć wszystkie warsztaty wykonujące karty lub ewentualnych wydawców”. Skonfiskowane karty pocztowe należało przesyłać do GUKP, co nie było jednak proste ze względu na obfite „plony” tej akcji<sup>109</sup>. Przed Bożym Narodzeniem w 1951 roku z zapalem przeprowadzano specjalną akcję wycofywania ze sprzedaży części świątecznych kart pocztowych, które – jak sugerowano – budziły wątpliwości co do miejsca ich wykonania i wymowy motywów religijnych<sup>110</sup>. Akcja ta wywoływała coraz większe zamieszanie, które trzeba było wyjaśnić w oddzielnym zaleceniu: „W związku z zarządzeniem wewnętrznym naczelnego dyrektora nr 18,

---

<sup>107</sup> Pismo Ministra Kultury i Sztuki do GUKP z 27 listopada 1948 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 157–158.

<sup>108</sup> Pismo naczelnika Wydziału Instruktażu GUKP z 15 lipca 1949 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 235.

<sup>109</sup> Pismo z 27 listopada 1951 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 342.

<sup>110</sup> APG, sygn. 1214\3673, k. 41, 45, 70, 83, 87.

karty widokowe, karty z życzeniami świątecznymi, bilety wizytowe wydane przez PTTK<sup>111</sup>, Ruch należy dopuścić do obrotu handlowego, nie konfiskować, choć nie mają danych wydawniczych”<sup>112</sup>. Po „akcji pocztówkowej” nakazywano: „W związku z zakończeniem w dniu 31 XII 1951 r. akcji konfiskat kart pocztowych wydawanych nielegalnie [powinno się:] 1. Karty pocztowe, widokówki ręcznej roboty tzw. brokaty – o ile nie budzą tematycznych zastrzeżeń, zwrócić sprzedawcom lub producentom, dopuścić do handlu. Resztę komisyjnie zniszczyć. 2. Zezwalać na wydawanie kart pocztowych, widokówek czy też fotografii tylko tym firmom, które mają licencję Centralnego Urzędu Wydawniczego”<sup>113</sup>. W województwie gdańskim w grudniu 1951 roku skonfiskowano „tylko” 3713 kartek, pocztówek i laurek<sup>114</sup>.

Podobną operację w województwie gdańskim przeprowadzono w marcu 1952 roku w związku ze świętami wielkanocnymi. Z obiegu wycofano wówczas 17 493 pocztówki. Sprzedawcom zwrócono 8700 pocztówek, a producentom oddano 34 wzory. Zniszczono („oddano na przemiał”) 65 wzorów kart pocztowych i ponad 8000 pocztówek<sup>115</sup>. W sprawozdaniu za marzec 1953 roku naczelnik gdańskiego urzędu tak opisywał podobne działania: „Akcja pocztówkowa objęła na razie jedynie teren Trójmiasta. Skonfiskowano 4859, zabezpieczono 34 366 sztuk. W akcji tej zaplanowanej na dzień 25 marca br. przeszkodziła ogólna akcja szczepienia przeciwko ospie, do przeprowadzenia której Prezydium Rad Narodowych zmobilizowały wszystkie możliwe samochody, tak że w tym czasie dysponowaliśmy jedynie autem wypożyczonym z Teatru »Wybrzeże«”<sup>116</sup>. W 1954 roku GUKP przesłało do WUKP w Gdańsku pismo z wykazem przedsiębiorstw, które otrzymały z Głównego Urzędu Wydawnictw koncesję na wydawanie pocztówek w następnym roku. Takie uprawnienie otrzymała m.in. późniejsza Cepelia. W piśmie tym przedstawiono definicję samej pocztówki: „Poza wymienionymi wydawnictwami i tylko w zakresie podanej w niniejszym piśmie tematyki nie można nikomu udzielać

---

<sup>111</sup> Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze.

<sup>112</sup> Zarządzenie dyrektora GUKP z 12 grudnia 1951 r., APG, sygn. 1214\3657, k. 10.

<sup>113</sup> APG, sygn. 1214\3656, k. 345.

<sup>114</sup> Tamże, k. 346.

<sup>115</sup> Dane z 21 kwietnia 1952 r., APG, sygn. 1214\3656, k. 349.

<sup>116</sup> APG, sygn. 1214\3673, k. 33.

zezwoleń na wydawanie pocztówek. (...) Pod pojęcie pocztówki podpadają wszelkie reprodukcje fotograficzne, jak i oryginalne fotografie w ilości większej niż na indywidualne zapotrzebowanie osób widocznych na fotografii”<sup>117</sup>.

W 1954 roku temat kartek świątecznych powrócił w wystąpieniu dyrektora GUKP Mariana Mikołajczyka, który mówił o braku elastyczności w podchodzeniu do tematyki kościelnej: „Warto przytoczyć jako przykład stanowisko niektórych naszych towarzyszy w sprawie kart świątecznych, stanowisko, które nie wiadomo kiedy stało się stanowiskiem urzędu – więcej: przekazano je innemu urzędowi, a ten przekraczając kompetencje i praworządność stosował we własnej praktyce nie zezwalając na napis »Wesołego Alleluja«. Słusznie domagaliśmy się kiedyś, aby wydawcy produkowali również pocztówki ze zwykłymi życzeniami świątecznymi, gdyż są ludzie, którzy temu zwyczajowi nie chcą nadawać cech religijnych. Niektórzy towarzysze wyciągnęli stąd wniosek, że z Alleluja należy w ogóle skończyć”<sup>118</sup>.

We wrześniu 1945 roku jeszcze Centralne Biuro Kontroli Prasy wskazywało cenzorom z Gdańska zajmującym się kontrolą widowisk błędy w ich pracy, czyli zbędne i szkodliwe ingerencje. W jednym z tekstów widowiska teatralnego cenzor niepotrzebnie skreślił jedną zwrotkę znanej pieśni kościelnej *Boże coś Polskę*<sup>119</sup>. Każdy Polak, zdaniem cenzora z cenzury wtórnej, wiedział, że powstała ona przed rokiem 1945, a więc nie odnosi się do bieżącej sytuacji<sup>120</sup>. Cenzorzy widowisk mieli wiele różnych obowiązków, w tym sporo pracy wykonywanej w terenie<sup>121</sup>. Do nich należała kontrola zgłoszonych utworów scenicznych, nadzór nad próbami generalnymi oraz tzw. kontrola wtórna spektakli i filmów. W przypadku teatru cenzor prawie od początku miał uczestniczyć w procesie powstawania sztuki, a potem przyglądać się, jak odbierają ją widzowie. Ważna była bowiem obserwacja reakcji publiczności podczas pierwszych spektakli oraz lektura

---

<sup>117</sup> Pismo z 21 marca 1954 r. podpisał szef Działu Ogólnego GUKP, APG, sygn. 1214\3656, k. 359.

<sup>118</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. VII, k. 26–27.

<sup>119</sup> Pieśń powstała w pierwszej połowie XIX wieku w ówczesnym Królestwie Polskim pod zaborem rosyjskim.

<sup>120</sup> Pismo z 10 września 1945 r., APG, sygn. 1214\3654, k. 58.

<sup>121</sup> APG, sygn. 1214\3654, k. 211.

recenzji teatralnych w prasie<sup>122</sup>. Zespoły amatorskie w terenie mieli kontrolować pełnomocnicy powiatowi. Sugerowano im, aby zorganizowali sobie na wsiach sieć „informatorów, którzy podawaliby, co jest wystawiane, jak to jest przyjmowane przez mieszkańców itd. (...)”<sup>123</sup>. Główny urząd cenzury żądał od pełnomocników powiatowych zestawień zawierających informacje o: tytułach wystawianych sztuk, charakterze zespołów teatralnych, liczbie odegranych przedstawień, miejscach lub miejscowościach, w których je wystawiano, frekwencji i reakcji publiczności, a także recenzje prasowe. Cenzura interesowała się nawet „zespołami świetlicowymi”.

Już na naradzie w GUKP w dniach 5–6 listopada 1946 roku naczelnik Wydziału Widowisk Elżbieta Kozłowska, omawiając nadzór nad życiem teatralnym, zarówno zawodowym, jak i amatorskim, stwierdziła, że okazywano tolerancję wobec „działalności widowiskowej albo całkowicie obojętnej dla spraw dnia dzisiejszego, albo sympatyzującej z tradycjami, które już się przeżyły, albo jawnie lub ukrycie nieprzychylniej rzeczywistości dzisiejszej”<sup>124</sup>. O teatrze amatorskim i jego repertuarze powiedziała, że „rozplecił się jak chwast i w tej postaci jest raczej szkodliwy niż pożyteczny”. Po wyborach w styczniu 1947 roku pełnomocnik powiatowy tak ocenił sytuację panującą wówczas w Kościerzynie: „Nastawienie społeczeństwa jest nadal reakcyjne. Po wyborach kler zaczął grupować młodzież wokół chórów kościelnych i urządzać imprezy o charakterze religijnym i mieszczańskim”<sup>125</sup>.

Cenzor zajmujący stanowisko inspektora widowisk musiał działać na „odcinku katolickim”. Jak wynikało z bardzo szczegółowych danych przedstawionych na naradzie w GUKP, w czerwcu 1948 roku 6,3% sztuk wystawianych przez teatry amatorskie poruszało treści religijne<sup>126</sup>. Dużą część pracy wykonywali również referenci społeczni w powiatach, którzy kontrolowali sztuki wystawiane na ich terenie oraz przedstawienia zespołów amatorskich. Podczas narady w czerwcu

---

<sup>122</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 157.

<sup>123</sup> Wypowiedź T. Zabłudowskiego, dyrektora GUKP, na naradzie z naczelnikami WUKP w Warszawie w listopadzie 1946 r., AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 157

<sup>124</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 144–149.

<sup>125</sup> APG, sygn. 1214\3673, k. 67.

<sup>126</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 2, k. 12.

1948 roku T. Karpowski, wicedyrektor GUKP, tak opisywał obowiązki cenzorów w zakresie kontroli widowisk: „Zagadnienie naszej pracy (...) w coraz poważniejszej mierze przesuwają się nie na skreślenia w tekście, ale na to, kto sztukę wystawia, jakiego jest ona charakteru, z jakim odgłosem się spotyka, jaką trasę odbywa”. Podawał przykład województwa gdańskiego, w którym 21% spektakli wystawianych przez zespoły amatorskie miało charakter religijny. Był to najwyższy wynik wśród wszystkich WUKP. Stwierdzał ponadto, że „Gdynia jest zalana sztukami o charakterze religijnym”. Co ciekawe, tego rodzaju sztuki wystawiali nawet członkowie Związku Walki Młodych<sup>127</sup>.

Na naradzie w GUKP w lutym 1949 roku ponownie utyskiwano, że w niektórych województwach co piąta sztuka wystawiana przez zespoły zawodowe czy amatorskie, a nawet świetlicowe, zawiera treści religijne. Do tego nie wszystkie widowiska są zgłaszane instytucjom cenzury. Wicedyrektor T. Karpowski stwierdzał: „(...) Osiągnęliśmy wprowadzić i w dziedzinie kontroli widowisk pewne wyniki, ale raczej powierzchownej natury. Potrafiliśmy ze scen polskich usunąć sztuki o treści antyradzieckiej, prosanacyjnej, potrafiliśmy z całego szeregu widowisk wykastrować takie właśnie akcenty, potrafiliśmy wreszcie – niestety – w pewnym tylko stopniu – utrudnić dostęp do widza pornograficznej, rewijowej, drobnomieszczańskiej szmirze”<sup>128</sup>. Na lutowej naradzie cenzor z Gdańska podkreślała: „Społeczeństwo Wybrzeża, w szczególności Kaszubi i Zabuzanie, są bardzo religijni. Wpływy kleru zataczały w ubiegłych latach szerokie kręgi. Przyciągało młodzież do różnych stowarzyszeń katolickich i wysługiwało się nią w najrozmaitszy sposób. Sprawdzianem tego była niesamowicie wielka ilość sztuk o tematyce religijnej”. Dodawała jednak z optymizmem: „W ostatnim (...) okresie młodzież na skutek powstałych w terenie wielu organizacji – masowo przechodziła do obozu postępowego, w wyniku czego ilość granych sztuk katolickich znacznie zmalała”. Cenzorów niepokoiło jednak to, że „przy każdej parafii jest zespół parafialny, którego aktywność zmalała ostatnio, o ile można sądzić z ilości sztuk nadchodzących do kontroli”. A były to oczywiście najczęściej sztuki o charakterze religijnym. Cenzorzy przyznawali, że

---

<sup>127</sup> Województwo krakowskie 3,5%, Rzeszów 10%, Poznań 13% , Szczecin 14%; AAN, GUKP, sygn. 421, t. 3, k. 44.

<sup>128</sup> APG, sygn. 1214\211, k. 1–31.

ostatnio nastąpiła poprawa jakości przedstawień, ponieważ „zespoły zaczęły sięgać po scenariusze bardziej wartościowe, związane z bardziej zasadniczymi zagadnieniami współczesności”<sup>129</sup>.

Stalinizm, mający wpływ na różne sfery życia w Polsce, nie pominął również teatru. Ta dziedzina sztuki była niezwykle ważnym nośnikiem wielu kwestii. W lutym i czerwcu 1951 roku sprawa kontroli życia teatralnego powracała na kolejnych odprawach krajowych. Cenzorzy wskazywali na pewną zmianę: „Jeżeli chodzi o imprezy typu religijnego, jest ich mniej, ale jakość nabrała cech negatywnych”<sup>130</sup>. Na czym polegały wykroczenia, które dostrzegł urząd cenzury w tej dziedzinie życia? W maju 1953 roku naczelnik urzędu tak opisał pracę referatu widowisk na „odcinku katolickim”: „Na terenie powiatu wejherowskiego złapaliśmy dziką imprezę amatorską. Zespół Seminarium Duchownego z Pelplina wystawiał wycofaną sztukę bez naszego zezwolenia”<sup>131</sup>. To były stałe trudności z kontrolą występów zespołów amatorskich, o czym można przeczytać w sprawozdaniu przygotowanym dla GUKP: „Osobnym zagadnieniem jest sprawa dzikich zespołów. Wyłapywanie ich to nie jest prosta sprawa. Grasują one nie tylko po miastach powiatowych, ale i gminnych, po PGR-ach itp. Dużym utrudnieniem dla nas jest fakt, że niekiedy zespoły te mają zezwolenie GUKP, a referent widząc pieczętkę GUKP, automatycznie daje zezwolenie. Również zdarzają się przypadki, że Ministerstwo Kultury i Sztuki informuje zespoły, że są zwolnione od obowiązku zgłaszania programów wtedy, kiedy nie mają tekstów słownych”<sup>132</sup>. Czytelnik sprawozdań cenzorskich z tego odcinka walki z Kościołem miał wrażenie, że w dłuższej perspektywie czasu cenzura nie mogła tego starcia wygrać. Działania administracyjne wymagały zbyt wielu środków.

---

<sup>129</sup> Wystąpienie Ireny Dubowicz na konferencji cenzorów widowiskowych w Warszawie w lutym 1949 r., AAN, GUKP, sygn. 421, k. 18–19.

<sup>130</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 5, k. 185–186.

<sup>131</sup> APG, sygn. 1214\3673, k. 29.

<sup>132</sup> AAN, GUKP, sygn. 421, t. 6, k. 113

## Podsumowanie

Jak próbowano udowodnić w artykule, aktywność cenzury prewencyjnej w PRL wpisywała się w obszary konfrontacji komunistycznej władzy z Kościołem katolickim. Polska Partia Robotnicza czy późniejsza Polska Zjednoczona Partia Robotnicza wprowadziły monopol na przekaz propagandowy zgodny z ideologią stalinowską, wyraźnie odciskający swoje piętno na życiu społeczeństwa. Z tego powodu zakres działań i aktywność cenzury do 1956 roku stale się zwiększały.

Artykuł jest próbą ukazania, jakimi metodami władza komunistyczna, wspierana przez instytucje cenzury, próbowała ograniczyć, a nawet całkowicie usunąć obecność Kościoła katolickiego oraz zwyczajów i wartości religii katolickiej z różnych sfer życia społeczeństwa. Cenzura odgrywała w tym procesie zazwyczaj rolę użytecznego ortodoksyjnego strażnika odrealnionego obrazu budowanego ustroju i nowego człowieka. Kościół katolicki, jego instytucje i zwolenników władza ludowa określała słowem „reakcja”. Okres stalinizmu to obsesyjna walka władzy z Kościołem i religią, dlatego cenzura wciąż miała wiele do zrobienia.

BOGUSŁAW GOGOL

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: b.gogol@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-0139-9047

**“Clergy in our province has a very masked activity”.**

**Faces of the battle of censorship with religion in the years of Stalinism in Gdańsk Pomerania. Based on the documents of the Voivodship Office of Press Control, Publications and Entertainment in Gdańsk**

The activity of preventive censorship in the People's Republic Poland was clearly part of the confrontation between the Polish United Workers' Party and the Catholic Church. After 1945, the communist party built a monopoly on propaganda in the spirit of Stalinism shaped in Poland, clearly imprinting its mark on the life of society. Hence the scope of activity and the activity of censorship increased steadily until 1956.

The article is an attempt to show in what ways the communist authorities tried to limit or even completely remove the presence of the Church, customs and values of the Catholic religion in various spheres of society. In this process, censorship played a role of a completely subordinate communist, usually unusually useful, orthodox guardian of the unreal image of the constitution and the new human being, in which the Catholic Church, its institutions and supporters were located at the level referred to as "reaction".

The article presents censorship in the People's Republic Poland in its local dimension, in Gdańsk Pomerania, from the perspective of local press control, with its regional specificity, but also as a supervisor over any form of printing and image published in the region or its dissemination by the Church. The topic was prepared on the basis of documents of the Voivodship Office for Press, Publishing and Entertainment from the years 1945–1956.

**Key words:** censorship, Pomerania Region, Catholic Church, Stalinism, religion

**PAWEŁ KOWAL**

Polska Akademia Nauk  
Instytut Studiów Politycznych  
e-mail: prkowal@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0513-6180

## Kwestia ukraińska podczas IV pielgrzymki Jana Pawła II do Polski<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, Ukraina, Polska, pielgrzymka, papież

### Wprowadzenie

Polityka Jana Pawła II wobec Ukrainy wciąż nie doczekała się całościowego opracowania, mimo że kwestia ta w oczywisty sposób stanowiła jeden z istotnych elementów strategii politycznej papieża wobec Związku Socjalistycznych Republik Sowietkich (ZSRS). Był to z pewnością potencjalnie ważny sygnał polityki Stolicy Apostolskiej wobec Polski w okresie transformacji z punktu widzenia badań nad procesem współdziałania Stolicy Apostolskiej i Stanów Zjednoczonych w walce z ZSRS w latach osiemdziesiątych, a także wcześniej<sup>2</sup>. Podobnie

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał na podstawie moich badań nad genezą polskiej polityki wschodniej. Wyniki badań przedstawiłem w publikacji *Testament Prometeusza. Źródła polityki wschodniej III Rzeczypospolitej* (Warszawa 2018), której fragmenty wykorzystałem w niniejszym artykule. Nie jest on jednak częścią tej książki, ale oddzielnym opracowaniem, wzbogaconym przeze mnie o szereg nowych kwestii opracowanych na podstawie dodatkowej kwerendy.

<sup>2</sup> Kwestie te znajdują się ostatnio w polu zainteresowania kilku badaczy, m.in.: G. F. Domber, *Empowering Revolution: America, Poland, and the End of the Cold War*, Chapel Hill 2014; J. Tyszkiewicz, *Rozbijanie monolitu. Polityka Stanów Zjednoczonych wobec Polski 1945-1988*, Warszawa 2015; P. Zyzak, *Efekt domina. Czy Ameryka obaliła komunizm w Polsce?*, t. 1–2, Warszawa 2016; S. G. Jones, *A covert action Reagan, the CIA, and the Cold War struggle in Poland*, New York 2018.

zresztą nie doczekała się opracowania polityka Jana Pawła II wobec Polski w okresie transformacji, już po przełomie lat 1989–1991, a przecież IV pielgrzymka bez wątpienia stanowiła jej kluczowe ogniwo.

Kontekst międzynarodowy IV pielgrzymki Jana Pawła II do Polski był szczególny. W 1991 roku został rozwiązany Układ Warszawski i Związek Sowiecki, czyli doszło do faktycznego rozpadu sowieckich struktur imperialnych. Pielgrzymka z 1991 roku z punktu widzenia Jana Pawła II należała do tych trudniejszych. W Polsce trwały bowiem spory o rolę Kościoła katolickiego w państwie. George Weigel podkreśla dystans polskiego rządu do papieża w tamtym okresie<sup>3</sup>. Tłumacząc ówczesną sytuację w Polsce, G. Weigel wskazuje także na słabe przygotowanie pielgrzymki przez biskupów<sup>4</sup>. W 1994 roku, już z pewnego dystansu, Jan Paweł II powiedział, że ze względu na treść swojego nauczania stał się wtedy w Polsce „persona non grata”<sup>5</sup>. Tak ostra papieska ocena przyjęcia jego nauczania w Polsce świadczy o skali emocji, jakie wywołały słowa wypowiedziane przez papieża w ojczyźnie.

Kwestie wschodnie, mocno obecne w ówczesnym przekazie papieża, w ogólnym wydźwięku pielgrzymki nie zostały odpowiednio wyeksponowane wśród innych spraw żywo wtedy dyskutowanych. Program duszpasterski wizyty był przede wszystkim wyrazem stosunku papieża do kwestii dziesięciu przykazań i ich interpretacji w odniesieniu do nowej sytuacji politycznej Polski. Sprawy wschodnie, którym poświęcono dużo miejsca, nie znalazły odpowiedniego oddźwięku w ówczesnych komentarzach ani w późniejszych opracowaniach historyków i interpretacjach znaczenia wizyty Jana Pawła II.

W niniejszym artykule, ze względu na obszerność dostępnego materiału, skupię się na kwestii ukraińskiej w nauczaniu papieża podczas jego wizyty w Polsce w 1991 roku. Sprawy, które dotyczą Litwy, Litwinów i Białorusinów oraz relacji z prawosławnymi w szerszym ujęciu (kwestie te również stanowiły ważny element papieskiego nauczania podczas omawianej pielgrzymki do Polski) przedstawię w oddzielnym opracowaniu. Terminem „kwestia ukraińska” określam w niniejszym

---

<sup>3</sup> Relacja pisemna JKB udzielona autorowi w 2017 roku.

<sup>4</sup> G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, D. Chylińska, J. Illg, J. Piątkowska, R. Śmietana, M. Tarnowska (tłum.), Kraków 2005, s. 814–815.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Warszawa 2007, s. 66–67.

artykule sprawy poruszone przez Jana Pawła II w kontekście relacji polsko-ukraińskich oraz problemów wewnątrzkościelnych, w tym przemyskiego sporu o karmel jako szczególnego przykładu realnego konfliktu polsko-ukraińskiego u zarania III Rzeczypospolitej. Choć sprawom ukraińskim papież poświęcił dużo miejsca, to jednak wyraźnie unikał odniesień politycznych do sytuacji Ukrainy sowieckiej w ramach ZSRS. W czerwcu 1991 roku Ukraina była już po ogłoszeniu deklaracji suwerenności (16 lipca 1990 r.), szerokiej fali protestów studenckich (październik 1990 r.), tzw. rewolucji na granicie i referendum (17 marca 1991 r.), które dotyczyło zachowania ZSRS (70,5% Ukraińców opowiedziało się za utrzymaniem zreformowanego ZSRS, jednak różnice w wynikach głosowania wewnątrz Ukrainy były na tyle duże, że na zachodzie kraju 88,4% obywateli poparło pełną niepodległość Ukrainy).

Celem mojego artykułu będzie zbadanie kilku hipotez. Przyjmuję, że Jan Paweł II, przyjeżdżając do Polski, miał oprócz programu ściśle duszpasterskiego również rozbudowany program nauczania w dziedzinie politycznych aspektów funkcjonowania odradzającego się państwa polskiego, w tym jego relacji ze wschodnimi sąsiadami, szczególnie Ukrainą, Litwą i Białorusią (akcenty „rosyjskie” pozostały wyraźnie z boku). W czasach PRL władze utrudniały Janowi Pawłowi II odwiedzanie diecezji na wschodzie kraju, dlatego rozłożona na dwa etapy IV pielgrzymka do ojczyzny skupiała się przede wszystkim na tych częściach Polski. W odniesieniu zaś do Litwy i Ukrainy można ją odczytywać jako próbę przezwyciężenia trudności uniemożliwiających zorganizowanie wizyt w obu krajach. Należy bowiem pamiętać, że formalnie nadal istniał Związek Sowiecki, którego członkami były obie republiki.

## **Papież wobec Ukrainy po 1978 roku**

W 1990 roku Jan Paweł II wyznał, że podczas inauguracji pontyfikatu 22 października 1978 roku modlił się po białorusku, litewsku, polsku i ukraińsku<sup>6</sup> – cicha modlitwa w kluczowym, z punktu widzenia

---

<sup>6</sup> Por. G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001, s. 5. Podczas tego samego seminarium narodził się pomysł, by na nowo napisać historię

przywódcy religijnego, momencie mogła być uznana za zapowiedź nowej linii politycznej Stolicy Apostolskiej wobec państw środkowo-europejskich, ale także wobec republik wchodzących w skład ZSRS.

Dla zrozumienia znaczenia kwestii ukraińskiej w polityce Jana Pawła II, a szczególnie dla zrozumienia jej wymowy w kontekście wizyty papieża w Polsce w 1991 roku, konieczne jest zarysowanie jej tła. Należy zwrócić uwagę na cztery główne aspekty, a mianowicie: relacje Jana Pawła II i Stolicy Apostolskiej z Kościołem greckokatolickim, sytuację Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie, stosunki polsko-ukraińskie oraz geopolityczne znaczenie Ukrainy dla programu walki z komunizmem w szerszym planie Zachodu.

Wypada zacząć od wydarzenia, które miało wymiar symboliczny. Przywódca wspólnoty greckokatolickiej na świecie, kardynał Josyf Slipyj, był obok prymasa Stefana Wyszyńskiego drugim dostojnikiem kościelnym, któremu podczas homagium nowy papież nie pozwolił uklęknąć<sup>7</sup>. Jan Paweł II spotkał się z kardynałem Slipyjem już 20 listopada 1978 roku, czyli niespełna miesiąc po inauguracji pontyfikatu. W oficjalnej korespondencji Jan Paweł II nazywał go „patriarchą”, w prywatnej korespondencji z kardynałem nawiązywał do historycznych relacji polsko-ukraińskich<sup>8</sup>. Podczas pierwszej rozmowy papieża ze Slipyjem zapadła decyzja, by do milenium chrztu Rusi, przypadającym w 1988 roku, przygotowywać się przez dziesięć lat. Trudno nie dostrzec w tym posunięciu, mającym zmobilizować wiernych, podobieństw do obchodów milenium chrztu Polski sprzed ponad dekady.

Papież zerwał z polityką swoich poprzedników – trzymania Slipyja na dystans – i poparł zwołanie synodu Kościoła greckokatolickiego. Zapewnił tym samym sprawną sukcesję po schorowanym hierarsze, a jego następcę, arcybiskupa Myrośława Lubacziwskiego, już w 1985 roku kreował kardynałem. Podczas wizyty w Polsce w 1983 roku Jan Paweł II przyjął na tajnej audiencji przedstawicieli Kościoła

---

Polski, Ukrainy, Białorusi i Litwy. W centrum nowych podejść badaczy, polemicznych wobec wcześniejszych stanowisk, miały się znaleźć takie kwestie, jak społeczeństwa, ich europejskie ambicje i wizje wspólnoty Europy Środkowo-Wschodniej. Por. J. Kłoczowski, *Historia Polski od czasów najdawniejszych do końca XV wieku*, Lublin 2000, s. 5.

<sup>7</sup> P. Kowal, *Testament Prometeusza. Źródła polityki wschodniej III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2018, s. 345.

<sup>8</sup> Tamże, s. 323.

greckokatolickiego w Polsce<sup>9</sup>. W kwestii sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie papież dążył do zbudowania jego administracyjnej pozycji oraz rozbudowy jego struktur, zdając sobie wyraźnie sprawę z jego strukturalnej słabości w porównaniu z pozycją Kościoła greckokatolickiego. Jeśli chodzi o relacje polsko-ukraińskie, to pod osobistym patronatem Jana Pawła II został zainicjowany dialog rzymskokatolickich i grekokatolickich biskupów, a w ślad za nim – kilka inicjatyw intelektualistów, duszpasterzy i studentów w Polsce. Demonstracyjne wręcz było wsparcie papieskie dla grekokatolików podczas ich obchodów tysiąclecia chrztu Rusi, które odbywały się w 1988 roku<sup>10</sup>.

W kontekście specjalnych relacji Stolicy Apostolskiej ze Stanami Zjednoczonymi na szczególną uwagę zasługuje sprawa geopolitycznego znaczenia Ukrainy z punktu widzenia rywalizacji amerykańsko-sowieckiej. Sowietów od samego początku uznali nowego papieża za polityka, który stwarza szczególne zagrożenie dla Związku Sowieckiego właśnie ze względu na popieranie grekokatolików i ukraińskiej tożsamości oraz szermowanie hasłami wolności obywatelskich, a zwłaszcza wolności religii i wyznania<sup>11</sup>. Dostrzeżenie tych elementów polityki Jana Pawła II wobec Ukrainy pozwala właściwie zrozumieć ukraiński wątek jego wizyty w Polsce w kontekście relacji polsko-ukraińskich.

## **Sprawy ukraińskie w okresie poprzedzającym wizytę**

Po rozmowach z Gorbaczowem w 1990 roku Jan Paweł II wykorzystał dobrą koniunkturę do administracyjnego uporządkowania struktur kościelnych w Związku Sowieckim. Władze republikańskie, szczególnie ukraińskie, nalegały, by przerwać sytuację, w której katolicy mieszkający na terytoriach republik formalnie podlegają jurysdykcji polskich biskupów. Nowe sowieckie prawo gwarantujące wolności religijne zostało ogłoszone 1 października 1990 roku, więc ryzyko powrotu do polityki prześladowania katolików wyraźnie się zmniejszyło.

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 345–346.

<sup>10</sup> Por. tenże, *Misja na Wschodzie. Wizyty kard. Józefa Glempa w ZSRR w 1988 r. oraz ich polityczno-międzynarodowy kontekst*, „Dzieje Najnowsze” 2016, R. 48, nr 1.

<sup>11</sup> P. Kowal, *Testament...*, wyd. cyt., s. 309.

Odrębną kwestią była sprawa organizacji kościelnej na terenie Federacji Rosyjskiej.

Stolica Apostolska 16 stycznia 1991 roku ogłosiła decyzje Jana Pawła II dotyczące organizacji kościelnej na Ukrainie. Odnośnie do Ukraińskiego Kościoła Katolickiego, czyli grekokatolików, papież zatwierdził trzech ordynariuszy, którzy już wcześniej zostali konsekrowani w podziemiu, i siedmiu biskupów pomocniczych, dodatkowo mianował biskupa diecezji przemyskiej obrządku bizantyjsko-ukraińskiego<sup>12</sup>. Oznaczało to całościowe uporządkowanie kwestii Kościoła grekokatolickiego na wstępnym etapie zarówno na Ukrainie, jak i w Polsce.

Trzeba jednak podkreślić, że proces odradzania się Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie był już na poziomie społecznym zaawansowany, np. już od 19 sierpnia 1990 roku katedra św. Jura we Lwowie była w rękach prawowitych właścicieli. Jan Paweł II 16 stycznia 1991 roku mianował także trzech ordynariuszy i dwóch biskupów pomocniczych Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie<sup>13</sup>. Decyzja ta oznaczała, że na sowiecką wciąż Ukrainę wracają biskupi katoliccy obrządku łacińskiego, jednak już z planem, by działać w strukturach Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie. W tym celu 9 lutego 1991 roku Jan Paweł II spotkał się z synodem biskupów Ukraińskiego Kościoła Katolickiego. W krótkim wystąpieniu określił cele, wśród których znalazła się kwestia organizacji kościelnej na Ukrainie, nazywana przez papieża „halicką prowincją kościelną”<sup>14</sup>. Jan Paweł II 2 marca 1991 roku wysłał krótki list do metropolity lwowskiego arcybiskupa Mariana Jaworskiego dotyczący konsekracji we Lwowie trzech biskupów: Jana Olszańskiego, Rafała Kiernickiego i Marcjana Trofimiaka. W liście tym pisał o swej radości z powodu powrotu Kościoła do „miasta, z którym był od tylu stuleci związany!”. Równocześnie podkreślał, że „zbliża się w waszym mieście dzień przybycia

---

<sup>12</sup> *Przywrócenie struktur kościelnych na Ukrainie*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 2–3, s. 29.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> *Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone 9 lutego do uczestników Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Katolickiego*, Rzym, 9 II 1991, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 2–3, s. 28.

kard. Mirosława Lubaczińskiego”<sup>15</sup>. Charakterystyczne jest to, że Jan Paweł II demonstrował, że nie wyróżnia żadnego z dwóch obrządków katolickich i stara się wspierać rozwój obu – oczywiście zdając sobie sprawę, w jaki sposób ich potencjały zostały zweryfikowane przez drugą wojnę światową i jej skutki.

Warto w tym kontekście przypomnieć, że 13 kwietnia 1991 roku Stolica Apostolska ogłosiła powstanie administratur apostolskich w Rosji. Watykan, żeby nie prowokować ostrych reakcji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, nie zdecydował się na powołanie diecezji. Tymczasem właśnie na tym tle doszło do poważnego zadrażnienia<sup>16</sup>.

Papież 1 maja 1991 roku ogłosił encyklikę *Centesimus annus*, która w znacznej części była poświęcona interpretacjom wydarzeń politycznych ostatnich lat. Przebieg wizyty w Polsce trzeba odczytywać właśnie w świetle tego wyjątkowego dokumentu, który jest swego rodzaju summą politycznej myśli Jana Pawła II na temat transformacji postkomunistycznej i zasad, na jakich należy budować nowy porządek międzynarodowy. Papież podkreślał w encyklice znaczenie wydarzeń w Polsce, postrzegał je jednak jako część światowego trendu. W rozdziale zatytułowanym *Rok 1989* czynił następujące uwagi: „Punktem kulminacyjnym były niewątpliwie wydarzenia roku 1989 w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, ale obejmują one okres dłuższy i szerszy horyzont geograficzny. W ciągu lat osiemdziesiątych stopniowo upadają w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej, a także Afryki i Azji, dyktatorskie rządy ucisku”<sup>17</sup>. W innym miejscu pisał: „Wydarzenia roku 1989, które rozgrywały się głównie w krajach wschodniej i środkowej Europy, mają znaczenie uniwersalne, ponieważ ich pozytywne i negatywne konsekwencje dotyczą całej rodziny ludzkiej”<sup>18</sup>.

Globalna wizja kontekstu wydarzeń w Polsce jako części ogólnego trendu była zaskakująco bliska pracy Samuela Huntingtona zatytułowanej *Trzecia fala demokratyzacji* (wydanej zresztą także w 1991 roku).

---

<sup>15</sup> List Ojca Świętego do metropolity lwowskiego abpa Mariana Jaworskiego, Watykan, 2 III 1991, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 2–3, s. 7.

<sup>16</sup> G. Weigel, *Świadek...*, wyd. cyt., s. 806–811.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 1991, n. 22, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html#m3](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html#m3) [dostęp: 5 XII 2017].

<sup>18</sup> Tamże, n. 26.

To, co dla amerykańskiego politologa było trzecią falą, dla Jana Pawła II oznaczało, podobny w gruncie rzeczy, proces szukania przez obywateli sprawiedliwości i możliwości partycypacji w życiu publicznym<sup>19</sup>. Lektura encykliki, swego rodzaju deklaracji papieskiego realizmu, szczególnie w odniesieniu do aspektów dotyczących polityki, ale też szerzej – transformacji, pozwala lepiej zrozumieć papieskie podejście do ściśle regionalnych problemów Europy Środkowej i Wschodniej.

### **Sprawy wschodnie w programie wizyty**

Przesłanie wizyty z 1991 roku w odniesieniu do spraw międzynarodowych brzmiało następująco: Polska powinna uczestniczyć w zacieraniu cywilizacyjnego podziału na Wschód i Zachód, a we własnym interesie powinna prowadzić politykę wschodnią bez historycznych resentymentów. Program polityki międzynarodowej miał się opierać na zinterpretowanej na nowo tradycji jagiellońskiej, którą od początku pontyfikatu rozwijał Jan Paweł II<sup>20</sup>.

Już sama trasa pielgrzymki z 1991 roku – Rzeszów, Przemyśl, Lubaczów, Łomża i Białystok – pokazywała, że kwestie wschodnie będą odgrywać istotną rolę w czasie tej wizyty. Rzecz jasna, nie bez znaczenia było też to, że podczas wcześniejszych trzech pielgrzymek Jana Pawła II do komunistycznej Polski władze pilnowały, by papież nie zbliżał się do wschodniej granicy kraju. Oczywiście było więc to, że tym razem odwiedzi diecezje położone na wschodzie kraju, ale trudno byłoby dowodzić, że tylko z tego powodu duża część pielgrzymki obejmowała wschód Polski. Zresztą większość ze wschodnich diecezji wciąż formalnie miała granice z 1939 roku, a terytoria położone za Bugiem pozostawały pod władzą polskich biskupów. Właśnie podczas wizyty w 1991 roku Jan Paweł II zlikwidował wieloletnie prowizoryczne funkcjonowanie administratur apostolskich na wschodzie

---

<sup>19</sup> Por. M. Rhonheimer, *Polityczny i ekonomiczny realizm współczesnego świata oraz jego założenia etyczne i kulturowe. Encyklika „Centesimus annus” – 1 maja 1991*, w: Jan Paweł II teolog. Komentarze do encyklik, G. Borgonovo, A. Cattaneo (red.), E. Augustyn, R. Cielicki (tłum.), Warszawa 2009, s. 151–172.

<sup>20</sup> Por. P. Kowal, *The Last Jagiellonian: John Paul II and the Jagiellonian Idea*, „Politeja” 2017, Vol. 14, nr 51, s. 117–140.

Polski i podniósł je do rangi diecezji<sup>21</sup>. Oznaczało to, że od tego momentu granice diecezji pokrywają się z granicami państwa, a na terytorium wschodnich sąsiadów Polski zostanie utworzona nowa administracja kościelna, odpowiednio: białoruska, ukraińska i litewska. Zmiany te zostały zatwierdzone w następnym roku decyzjami z 25 marca 1992 roku. Jeśli chodzi o granicę z Ukrainą, to diecezja przemyska, która przed wojną wchodziła w skład archidiecezji lwowskiej, została archidiecezją<sup>22</sup> w granicach Polski, a administratura apostolska w Lubaczowie, czyli część archidiecezji lwowskiej, stała się częścią diecezji zamojsko-lubaczowskiej znajdującej się w całości na terenie Polski.

Najpoważniejszym problemem, przed którym stanął Jan Paweł II, była sprawa katedry greckokatolickiej w Przemyślu. Przedmiotem zapomnianego nieco sporu był przemyski kościół św. Teresy, odebrany grekokatolikom w 1946 roku. Wedle relacji księdza Stanisława Bartmińskiego biskup Ignacy Tokarczuk nie popierał początkowo idei powstania biskupstwa greckokatolickiego w Przemyślu<sup>23</sup> – nawet jeżeli tak było, to zapewne zmienił zdanie, dowiedziawszy się, jak duże znaczenie ma ta sprawa dla papieża. Dodatkowo w mieście – co podkreśla Stanisław Stępień – panowały antyukraińskie nastroje, także w środowisku działaczy Solidarności. „Z góry zakładano, że będzie konflikt. Natomiast problem jest taki, że strona ukraińska nie była zdolna do jakiegokolwiek konfliktu, bo była za słaba. Malowano tryzuby na szubienicy, które nie pochodziły od Ukraińców, to nie Ukraińcy to robili. Jeśli któraś strona się obawiała – co dla mnie było dziwne – to polska strona się bała. Ale czego się bała? Ani państwo ukraińskie nie istniało,

---

<sup>21</sup> W „Annuario Pontificio” z 1992 roku nie ma już informacji o administracji apostolskiej w Białymstoku w kontekście archidiecezji wileńskiej (s. 733) – pojawia się natomiast diecezja w Białymstoku (s. 95) z datą utworzenia 5 czerwca 1991 roku i biskupem diecezjalnym Edwardem Kisielem. Administratorem apostolskim diecezji pińskiej jest biskup Kazimierz Świątek, jako biskup mińsko-mohylewski z adresem w Pińsku na Białorusi (s. 523). Za oddzielną diecezję została uznana diecezja drohiczynska z oddzielnym biskupem (s. 209), utworzona 5 czerwca 1991 roku. Jako rządcę archidiecezji lwowskiej (s. 392) wskazano arcybiskupa Mariana Jaworskiego (od stycznia 1991 r.). Pojawia się też diecezja lubaczowska (s. 385) z datą utworzenia 3 czerwca 1991 roku.

<sup>22</sup> W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1989–2011*, Warszawa 2011, s. 73.

<sup>23</sup> J. Bartmiński, Z. Budzyński, S. Bartmiński (ks.), *Spór o przemyski Karmel. Relacje świadków historii*, J. Bartmiński (red.), „Rocznik Przemyski” 2015, T. 51, z. 2, s. 212.

ani nie było silne, ani Ukraińców nie było tutaj zbyt wielu. Pan Matusiewicz [Andrzej Matusiewicz – dop. red.] zapytał mnie w pewnym momencie, gdy zawieszał tę Komisję Mniejszości przy Komitecie Obywatelskim, jak sobie to wyobrażam, przecież jak tu przyjedzie 500 tysięcy Ukraińców, to zmieni się charakter miasta. Ja mu na to: – A jak pan sobie znowu wyobraża, że przyjedzie 500 tysięcy, bo liczone, że tyle jest [Ukraińców] w Polsce, gdzie będą mieszkać, gdzie będą pracować? [Matusiewicz odpowiedział:] – A, pan ich nie zna, jak to oni potrafią!”<sup>24</sup>.

Wszystkie te czynniki doprowadziły do najpoważniejszego u zarania III Rzeczypospolitej Polskiej konfliktu narodowościowego na jej terytorium. W styczniu 1991 roku grekokatolicy umówili się z zakonem karmelitów bosych, że kościół ten powróci na pięć lat do unitów; papież popierał takie rozwiązanie. W Warszawie 15 lutego biskupi rzymskokatolicy (biskup Ignacy Tokarczuk oraz przedstawiciele episkopatu: Józef Glemp i Bronisław Dąbrowski), nowo mianowany przez papieża biskup grekokatolicki Jan Martyniak, nuncjusz apostolski Józef Kowalczyk oraz przełożony karmelitów bosych w Polsce Benignus Wanat podpisali odpowiednią umowę. Odpowiedzią na porozumienie, nieakceptowane przez przemyskie środowiska nacjonalistyczne, było powstanie Społecznego Komitetu Obrony Polskiego Kościoła Ojców Karmelitów Bosych w Przemyślu<sup>25</sup> i organizowane przez komitet pikiety pod pałacem biskupa Ignacego Tokarczuka. Na czele komitetu stanął Stanisław Żółkiewicz, w przeszłości działacz Solidarności, aktywista kresowy, były wicewojewoda przemyski, politycznie związany z Porozumieniem Centrum (1990–1992), a potem ze Stronnictwem Narodowym<sup>26</sup>. Anna Hayder, rzeczniczka Społecznego Komitetu Obrony Kościoła, tak wspomina ten czas: „(...) Akcja [się] rozwijała. Wyszła sprawa, żeśmy zaczęli pikietować kurię biskupią z inicjatywy pana Żółkiewicza, bo on jest waleczny człowiek. Mnie się to za bardzo nie podobało, ale jak trzeba było, to trzeba, jak weszłam

---

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Używam tej nazwy za: *Encyklopedia Solidarności*, [http://www.encysol.pl/wiki/Stanis%C5%82aw\\_%C5%BB%C3%B3%C5%82kiewicz](http://www.encysol.pl/wiki/Stanis%C5%82aw_%C5%BB%C3%B3%C5%82kiewicz) [dostęp: 15 IV 2017]. W rozmaitych źródłach nazwa komitetu występuje w kilku postaciach, np. jako Społeczny Komitet Obrony Kościoła.

<sup>26</sup> Tamże.

już w ten krąg ludzi. Pikietowaliśmy pod pałacem biskupim, ale śpiewaliśmy nabożne pieśni, nie było jakiegoś tam wykrzykiwania, czy coś. Były takie dwa hasła [na dużych banerach]”<sup>27</sup>. Sytuacja w mieście się zaostrzyła. Pojawiły się pogłoski, podobno podzielane także przez biskupa Tokarczuka, że powstanie komitetu było inspirowane przez KGB<sup>28</sup>.

Skala niepokoju musiała być tak znacząca, że biskup Tokarczuk zdecydował się wystosować list do diecezjan. Rzeszowskie „Nowiny” z 8 kwietnia 1991 roku na pierwszej stronie prezentowały list biskupów z 5 kwietnia tegoż roku, mający wyjaśnić wiernym działania papieża wobec grekokatolików. Biskupi z Przemyśla zawiadamiali wiernych, że została wznowiona działalność diecezji rzymskokatolickich w Kamieńcu Podolskim oraz Żytomierzu i że mianowano tam biskupów ordynariuszy. Ponadto informowali wiernych, że papież zatwierdził działających dotąd w ukryciu biskupów grekokatolickich w archidiecezji „lwowskiej i stanisławowskiej” (nie użyli nazwy „iwanofrankowska”), a w Przemyśle przywrócono diecezję grekokatolicką i mianowano w niej biskupa. Biskupi ogłaszali też, że katedrą grekokatolicką na maksymalnie pięć lat będzie kościół św. Teresy (czyli kościół oo. Karmelitów Bosych). Podkreślali, że świątynia była katedrą grekokatolicką przez 165 lat, do 1946 roku, oraz przypominali losy biskupów grekokatolickich w czasach komunistycznych. Ten fragment listu był kluczowy, przedstawiał bowiem sytuację w kategoriach przywrócenia sprawiedliwości. Ponadto biskupi podali datę 13 kwietnia jako dzień ingresu do katedry biskupa Jana Martyniaka<sup>29</sup>.

W tej samej gazecie, tuż obok listu biskupów, pojawiła się informacja o odwołaniu ingresu do katedry lwowskiej arcybiskupa Mariana Jaworskiego i jego powrocie do Lubaczowa<sup>30</sup>. Przytoczono też wypowiedź burmistrza Lwowa, który wyjaśniając tę decyzję, zarzucił

---

<sup>27</sup> J. Bartmiński, Z. Budzyński, S. Bartmiński, *Spór o...*, wyd. cyt., s. 188.

<sup>28</sup> A. Orzechowski, *Pogranicze 1991–1998. Romantyzm i niezależność*, Przemyśl 2009, s. 46.

<sup>29</sup> *Słowo biskupów przemyskich. W sobotę ingres bp. J. Martyniaka*, „Nowiny”, 8 IV 1991, s. 1–2.

<sup>30</sup> Ostatecznie uroczysty ingres do katedry we Lwowie arcybiskupa Mariana Jaworskiego odbył się dopiero 18 maja 1991 roku.

Kościółowi rzymskokatolickiemu brak konsultacji z Radą Najwyższą Ukrainy w sprawie nominacji. Ponadto zawiadomił, że władze ukraińskie nie zgadzają się, aby stolicą archidiecezji był Lwów<sup>31</sup>.

List biskupów skupiał się na przekazie kilku istotnych treści. Po pierwsze, że gesty wobec grekokatolików są odpowiedzią na podobne zachowania wobec rzymskich katolików na Ukrainie, a nie jednostronnym aktem otwartości strony polskiej. Chodziło o to, by podkreślić wzajemność podejmowanych działań – ten przekaz miał być argumentem za „wypożyczeniem” kościoła św. Teresy grekokatolikom. Po drugie, podkreślano motywację papieską, czyli chęć zadośćuczynienia za zbrodnie komunistyczne przeciwko grekokatolikom. Po trzecie, porządek wymienionych intencji modlitw biskupów przemyskich świadczył o tym, że nieco inaczej się traktuje diecezje rzymskokatolickie na Ukrainie i grekokatolików w Polsce. W pierwszym przypadku podejście było bardziej instytucjonalne, w drugim zaś – osobiste. List, co trzeba podkreślić, twardo prezentował, choć bez jakiegokolwiek wylenności, papieską wolę w sprawie kościoła św. Teresy.

Ponieważ apel biskupów w oczywisty sposób nie zadowalał uczestników protestów, podjęli oni – jak sami pisali – „całodobowe czuwanie”, co w rzeczywistości oznaczało okupację karmelu. W kolejnych dniach prasa regionalna informowała o tym, że protestujący organizują w nim zamknięte msze, osoby postronne nie są wpuszczane do środka, a co najważniejsze – od kilkudziesięciu do kilkuset osób rozpoczęło blokadę kościoła św. Teresy. Anna Hayder ogłosiła, że w kościele trwają „dni skupienia”, a uczestnicy są zdeterminowani nie dopuścić do ingresu biskupa Martyniaka. W negocjacjach uczestników protestu wsparli dwaj miejscowi znaczący działacze Solidarności: Andrzej Matusiewicz, przewodniczący Rady Miasta Przemyśla, i Marek Kamiński, szef przemyskiej Solidarności<sup>32</sup>. Już samo zaangażowanie w protest ważnych postaci pokazywało potencjał konfliktu polsko-ukraińskiego uśpionego na pograniczu.

Oczywiście nie wszyscy mieli do tej sprawy jednakowe podejście. Komentarz redakcyjny dziennika regionalnego „AZ”, związanego z miejscową Solidarnością, pokazywał, że lokalne elity solidarności-

<sup>31</sup> *Burmistrz Lwowa o przyczynach odwołania ingresu (TASS), „Nowiny”, 8 IV 1991, s. 2.*

<sup>32</sup> A. Orzechowski, *Pogranicze 1991–1998...*, wyd. cyt., s. 45.

we są w sprawie konfliktu poważnie podzielone: „Dobra sława Przemysła jest właśnie przekreślana. Instrumentem nienawiści uczyniono świątynię, która służyć ma umacnianiu miłości”<sup>33</sup>. Kontakt z przedstawicielami przemyskiego komitetu próbował nawiązać sekretarz episkopatu biskup Alojzy Orszulik, jednak bez efektu. Postanowiono, że nabożeństwa greckokatolickie czasowo będą odprawiane w kościele garnizonowym pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Przemyśle<sup>34</sup>. Władze, zarówno świeckie, jak i kościelne, były przeciwne siłowemu rozwiązaniu konfliktu. Ingres biskupa Martyniaka przeniesiono zatem do katedry łacińskiej pw. Najświętszej Maryi Panny i św. Jana Chrzciciela. Uroczyste objęcie diecezji przez biskupa Jana Martyniaka odbyło się w gościnie u biskupa Ignacego Tokarczuka. W prasie pojawiła się też informacja, że Komisja Majątkowa Rządu RP i Episkopatu Polski podzieliła sporną nieruchomość między karmelitów bosych a diecezję greckokatolicką, oddając jej to, co zostało zabrane po wojnie<sup>35</sup>.

## Rzeszów i Przemyśl

Lokalna prasa zwracała uwagę na trzy aspekty podkarpackiego etapu papieskiej pielgrzymki: pierwszy – diecezja przemyska jako kolejna w papieskim planie wizyt we wszystkich diecezjach; drugi – odwiedzenie archidiecezji w Lubaczowie, „zachodniego przyczółka metropolii lwowskiej”; trzeci – wizyta w diecezji przemyskiej obrządku bizantyjsko-ukraińskiego<sup>36</sup>.

Jan Paweł II kwestie polsko-ukraińskie poruszył podczas wizyty w Przemyśle i Lubaczowie, jednak wiernych z Ukrainy (archidiecezja lwowska, diecezja żytomierska i diecezja kamieniecka) przywitał już podczas wystąpienia w Rzeszowie<sup>37</sup>. Lecąc do Przemyśla, papież wiedział już o czekających go wyzwaniach właśnie na polu relacji polsko-ukraińskich. Ani determinacja ówczesnego biskupa Ignacego Tokarczuka, by w przeddzień przyjazdu papieża do Przemyśla zażegnać

<sup>33</sup> (młyn), *Okupacja kościoła*, „AZ. Dziennik Obywatelski”, 10 IV 1991.

<sup>34</sup> (młyn), *Krajobraz po ingresie*, „AZ. Dziennik Obywatelski”, 17 IV 1991, s. 1–2.

<sup>35</sup> M. Nyczek, *Ingres władzy przemyskiej*, „Nowiny”, 15 IV 1991, s. 3.

<sup>36</sup> Tenże, *Trzy etapy*, 31 maja – 2 czerwca 1991, „Nowiny”, 3 VI 1991, s. 1, 3.

<sup>37</sup> *Rozważania przed modlitwą „Anioł Pański”*, Rzeszów, 2 VI 1991, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/modlitwy/07rzeszow\\_02061991.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/07rzeszow_02061991.html) [dostęp: 4 XII 2018].

kryzys, ani starania władz nie przyniosły efektu. Do przybycia Jana Pawła II do Polski w czerwcu 1991 roku konflikt nie został rozwiązany. Ostatecznie papież za podpowiedzią I. Tokarczuka – według późniejszej relacji samego arcybiskupa<sup>38</sup> – ofiarował grekokatolikom kościół garnizonowy i tam spotkał się ze społecznością grekokatolicką w Polsce.

W kościele tym Jan Paweł II, który przemawiał częściowo po ukraińsku, wygłosił fundamentalne przemówienie, swego rodzaju summe własnego postrzegania Kościoła grekokatolickiego w okresie prześladowań i w początkach zmian politycznych. Na spotkaniu obecny był kardynał Myrośław Lubacziwski<sup>39</sup>. W imieniu grekokatolików przemawiał biskup Jan Martyniak, który przypominał zdarzenie z 1975 roku, kiedy to kardynał Karol Wojtyła miał podczas pobytu w Przemyślu udzielić błogosławieństwa „ludziom za wschodnią granicą”<sup>40</sup>. Jan Paweł II zaczął od porównania milenium chrztu Rusi z obchodami milenium chrztu Polski w 1966 roku. Wspomniał, jak przebiegały obchody milenium chrztu Rusi w Rzymie i na Jasnej Górze. Zinterpretował je jako zapowiedź zakończenia trudnego okresu prześladowań grekokatolików w ZSRS („Uroczysta liturgia tysiąclecia chrztu Rusi, której dane mi było przewodniczyć w Bazylice św. Piotra w Rzymie, stała się jakby zapowiedzią tych przemian”<sup>41</sup>). Następnie papież przypominał martyrologię grekokatolików, która w jego interpretacji doprowadziła do „wyjścia z katakumb”. Wystąpienie Jana Pawła II nie pozostawiało wątpliwości, jak bardzo zależy mu na relacjach polsko-ukraińskich: „Jakże serdecznie bym pragnął, bracia i siostry, aby tamte jasnogórskie uroczystości Kościoła grekokatolickiego [chodzi o uroczystości milenijne z 1988 roku – z woli Jana Pawła II odbywały się na Jasnej Górze, ponieważ nie można było ich zorganizować na Ukrainie – P. K.] okazały się jeszcze pod jednym

---

<sup>38</sup> J. Bartmiński, Z. Budzyński, S. Bartmiński (ks.), *Spór o...*, wyd. cyt., s. 170–171.

<sup>39</sup> *Konflikt o Karmel rozwiązany*, inf. własna, „Nowiny”, 3 VI 1991, s. 2.

<sup>40</sup> *Przemówienie biskupa przemyskiego obrządku bizantyńsko-ukraińskiego Iwana Martyniaka, Przemyśl, 2 VI 1991, Czwarta Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, Poznań–Warszawa 1991, s. 256.*

<sup>41</sup> *Przemówienie do wiernych Kościoła bizantyńsko-ukraińskiego, Przemyśl, 2 VI 1991*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/09przemysl\\_02061991.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/09przemysl_02061991.html) [dostęp: 5 XII 2018].

względem prorocze: aby Bóg raczył je przyjąć jako symboliczną pieczęć pojednania i prawdziwego braterstwa Ukraińców i Polaków. Tyle goryczy i udręki przeszły oba nasze narody w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Niech to doświadczenie posłuży jako oczyszczenie, które ułatwi spojrzenie z dystansem na dawne spory, pretensje i wzajemne nieufności, a przede wszystkim ułatwi wzajemne przebaczenie dawnych krzywd. Dzisiaj dosłownie wszystko – a przede wszystkim wspólna wiara w Jezusa Chrystusa – wzywa do pojednania, braterstwa i wzajemnego szacunku; do szukania tego, co łączy. Wzniesienie dawnych nacjonalizmów i niechęci byłoby działaniem przeciwko chrześcijańskiej tożsamości; byłoby również rażącym anachronizmem, niegodnym obu wielkich narodów. O, jakże serdecznie pragnę, aby się wzajemnie miłowali katolicy obydwóch obrządków!”<sup>42</sup>.

Oprócz grekokatolików z Polski na spotkanie z papieżem przyjechało również kilka tysięcy Ukraińców z kardynałem Lubacziwskim z sowieckiej Ukrainy, a także przedstawiciele diaspory. W swoim wystąpieniu Jan Paweł II podkreślał znaczenie jedności grekokatolików z całego świata. Przekazując kościół w ręce wiernych grekokatolików, papież przypominał, że wcześniej znajdowały się w nim relikwie Józefa Sebastiana Pelczara, którego wyniesiono na ołtarze podczas mszy świętej w Rzeszowie. Ojciec Święty przedstawił go jako zwolennika dobrych relacji polsko-ukraińskich, „wielkiego apostoła jednania i harmonijnej współpracy dwu obrządków”<sup>43</sup>.

Wydarzenia w Przemyślu po raz pierwszy od 1989 roku pokazały, jak wielki potencjał mają historyczny konflikt i rywalizacja polsko-ukraińska. Nawet autorytet papieża nie okazał się dostateczny, by udało się wyciszyć wrogie nastroje na granicy polsko-ukraińskiej. Oddrębną sprawą byłaby próba głębszej analizy przyczyn przemyskich wydarzeń, w tym o podłożu lokalnym. Bez wątpienia jednak pokazały one, jak chybotliwe może być poparcie społeczne dla nowej polityki wschodniej realizowanej przez III Rzeczpospolitą Polską. Oczywiście nie można wykluczyć także prowokacji czy inspiracji ze strony ko-

---

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> *Przekazanie kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa w Przemyślu wiernym obrządku bizantyńsko-ukraińskiego*, Przemyśl, 2 VI 1991, Czwarta Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, Poznań–Warszawa 1991, s. 42.

munistycznych służb specjalnych, zarówno polskich, jak i sowieckich, jako źródła przemyskich zająć – ten wątek wymaga dalszego badania. Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że kryzys przemyski pokazał drżący potencjał sytuacji konfliktowych nie tylko między Polską a niepodległą Ukrainą, ale także między Polakami a mniejszościami w Polsce. Za sprawą konfliktu w Przemyśle doszło do jedynej chyba przypadkowej w historii Kościoła katolickiego okresu III Rzeczypospolitej Polskiej, kiedy decyzje Jana Pawła II nie zostały wykonane przez instytucje kościelne, więcej nawet – kiedy demonstrowano nieposłuszeństwo wobec jego woli i musiał on zmienić swoje stanowisko. Także ówczesny biskup Ignacy Tokarczuk nie był w stanie nakłonić niedawnych działaczy przemyskiej opozycji do zaakceptowania woli papieża. W tym przypadku sprawa nie jest jednak tak jednoznaczna, albowiem na początku również biskup Tokarczuk nie podzielał w pełni papieskiej wizji współżycia dwóch katolickich obrządków w Przemyśle.

Konflikt o karmel pokazał, jak trudne mogą być przyszłe relacje Polski z niepodległą Ukrainą i jak istotną rolę mogą odegrać w nich kwestie mniejszości narodowych<sup>44</sup> oraz potencjał wzrostu postaw nacjonalistycznych na pograniczu<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Por. *Notatka Polska–Ukraina. Pola konfliktów*, teczka 061, Współpraca z Kancelarią Prezydenta 1992–1994, Archiwum OSW, s. 21–24. Eksperti OSW rekomendowali pozostawienie kopuły kościoła Karmelitów bez przebudowy oraz rekonstrukcję rozebranej latarni i krzyża z kościoła Karmelitów; tamże, s. 22.

<sup>45</sup> Komentując słowa papieża wygłoszone w przemyskim kościele przekazywanym grekokatolikom, warto zaznaczyć, że kwestia niebezpieczeństw związanych z odrodzeniem się nacjonalizmów w regionie była omawiana w obecności Jana Pawła II już latem 1987 roku, podczas trzeciego kolokwium w Castel Gandolfo (20–22 sierpnia), którego myśl przewodnia brzmiała: „Europa i co z tego wynika”. W obecności papieża mówił o tym m.in. Czesław Miłosz – zwracał uwagę na wzrost nacjonalizmu w krajach, które „utraciły swą warstwę wyższą”; *Rozmowy w Castel Gandolfo*, K. Michalski (oprac.), t. I, Warszawa–Kraków 2010, s. 365. Wśród dyskutantów był także amerykański socjolog Edward Shils, który uczulał Jana Pawła II na to, że „nacjonalizm jest rywalizujący, nakierowany na konkurowanie i łatwo prowokuje konflikty”; tamże, s. 393.

## Lubaczów – pożegnanie Lwowa

Tezę, że pielgrzymka do Polski w 1991 roku jest tylko przystankiem w drodze papieża na Wschód, potwierdzały papieskie komentarze w Lubaczowie. Arcybiskup Mieczysław Jaworski przyjmował Jana Pawła II w Lubaczowie jeszcze jako administrator apostolski tej struktury kościelnej, ale będąc już arcybiskupem metropolitą lwowskim<sup>46</sup>. Papież, nazywając go w przemówieniu „spadkobiercą apostolskiego dziedzictwa błogosławionego Jakuba Strzemię”<sup>47</sup>, już w pierwszym wystąpieniu w Lubaczowie nawiązywał aluzyjnie do związków z archidiecezją lwowską. Jan Paweł II w swoich rozważaniach prowadzonych podczas wieczornego spotkania w lubaczowskiej prokatedrze 3 czerwca 1991 roku podkreślał znaczenie historii I Rzeczypospolitej w kontekście relacji z Ukrainą i Litwą. Papież mówił wówczas: „Tak więc od samego początku znajdujemy się na obszarze spotkania dwóch tradycji chrześcijańskich i dwóch kultur: bizantyńskiej, związanej z Rusią, i łacińskiej, związanej z Polską, naprzód jeszcze piastowską, później jagiellońską. To, co rozwinęło się z kolei w Rzeczpospolitą wielu narodów, ma właśnie w metropolii lwowskiej swój punkt odniesienia, podobnie jak historyczne dziedzictwo Piastów miało swój punkt odniesienia w metropolii gnieźnieńskiej”<sup>48</sup>.

Z jednej strony wizyta papieska w Lubaczowie była swego rodzaju ukoronowaniem i zamknięciem dziejów archidiecezji lwowskiej w granicach Polski<sup>49</sup>. Z drugiej zaś strony to właśnie dzieje tej diecezji stały się dla papieża pretekstem do wypowiedzi na temat tego, jaka powinna być Polska. Mógł bowiem rozwijać swą myśl o jagiellońskiej naturze Polski. Idea ta z biegiem lat odgrywała – jak się wydaje – większą rolę w jego rozważaniach niż nawiązania do tradycji piastowskiej. Model Polski jagiellońskiej był w tym ujęciu przede wszystkim pretekstem do

---

<sup>46</sup> S. Wilk (ks.), *Struktura administracyjna Kościoła w Polsce przed bullą „Totus Tuus Poloniae Populus”*, w: J. Walkusz, *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 12, Lublin 2013, s. 139–140.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie nawiedzenia prokatedry*, Lubaczów, 2 VI 1991, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/10lubaczow\\_02061991.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/10lubaczow_02061991.html) [dostęp: 15 IV 2017].

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Warto przypomnieć, że 18 września 1975 roku kardynał Karol Wojtyła odprawił na Jasnej Górze mszę z okazji 600-lecia archidiecezji lwowskiej.

podkreślania wielonarodowej tradycji I Rzeczypospolitej i przypominania jej jako wzoru współpracy z innymi narodami w Europie Środkowej już w kontekście współczesnej Polski<sup>50</sup>.

Papież odprawił mszę świętą na stadionie w Lubaczowie 3 czerwca 1991 roku. Podczas swojego wystąpienia również nawiązywał do historii archidiecezji lwowskiej i związanych z nią wydarzeń historycznych. Tym razem jednak położył nacisk na polską tradycję Lwowa: „Król Jan Kazimierz, klęcząc w katedrze lwowskiej przed obrazem Matki Bożej Łaskawej, przyłącza się do wielu pokoleń tych, którzy łakną i pragną Bożej Mądrości – dla siebie, dla swego królestwa, dla ludów, wśród których z Bożej Opatrzności przyszło mu sprawować władzę królewską w czasach szczególnie trudnych. (...) Dobrze się przeto stało, że te śluby królewskie z katedry lwowskiej w różnych momentach dziejów były odnawiane i aktualizowane. Z nich zrodziło się w naszym stuleciu ślubowanie milenijne, związane z tysiącleciem chrztu Polski”<sup>51</sup>.

Po mszy 3 czerwca, w trzecim już wystąpieniu podczas pobytu w Lubaczowie, papież podkreślił rolę obecnego na uroczystościach biskupa Władysława Kiernickiego, czyli ojca Rafała, legendarnego polskiego księdza katolickiego z czasów komunizmu, wcześniej żołnierza Armii Krajowej i zesłańca, który pracował po wojnie jako stróż nocny w parku Stryjskim we Lwowie<sup>52</sup>. Papież prowadził też publiczny dialog z przedstawicielami ukraińskiego duchowieństwa. W pewnym momencie dodał: „Za Sanem, za Zbruczem, na Wschodzie Kościół powraca do życia”. Właśnie w Lubaczowie zapowiedział, że chciałby odwiedzić Lwów, „tamte ziemie, tamte kościoły”<sup>53</sup>.

Kazania z Przemyśla i Lubaczowa, szczególnie te, w których papież zwracał się do katolików obrządków wschodnich, miały – jak pisze Grzegorz Przebinda – szczególny wymiar symboliczny, bo skiero-

---

<sup>50</sup> Por. A. M. Wierzbicki (ks.), *Piastowski Wyszyński, jagielloński Wojtyła. Dwie chrześcijańskie interpretacje polskości*, „Więź” 2016, nr 1, s. 32–33.

<sup>51</sup> *Homilia w czasie mszy św.*, Lubaczów, 3 VI 1991, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/homilie/11lubaczow\\_03061991.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/11lubaczow_03061991.html) [dostęp: 5 XII 2018].

<sup>52</sup> J. Mandziuk, *Z dziejów archidiecezji lwowskiej*, „Saeculum Christianum” 1995, nr 2, s. 52; M. Leszczyński, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w granicach Polski 1944–1992*, Lublin 2011, s. 455.

<sup>53</sup> M. Nyczek, *Za Sanem, za Zbruczem Kościół powraca do życia*, „Nowiny”, 4 VI 1991, s. 1–2.

wane były do „spadkobierców chrztu Rusi Kijowskiej 988 roku i dzieciów unii brzeskiej 1596 roku”<sup>54</sup>. Wystąpienia papieża w Przemyśle, jak i cały jego pobyt w tym mieście, skupione były na kwestiach stosunków polsko-ukraińskich oraz relacji między dwoma katolickimi obrządkami. Wizyta w Lubaczowie była z kolei swego rodzaju sentymentalnym pożegnaniem z archidiecezją lwowską jako częścią Polski. Nominacja na arcybiskupa we Lwowie jednego z najbliższych przyjaciół papieża, arcybiskupa Mariana Jaworskiego, świadczyła o wadze, jaką papież przykładał do tej diecezji. Jednak słowa wypowiedziane w Lubaczowie i nawiązania do dziejów wschodniej diecezji brzmiały jak próba zamknięcia pewnego rozdziału w historii.

### Sumienie Wschodu

Dnia 12 czerwca, już po powrocie do Rzymu, Jan Paweł II w swoim wystąpieniu podczas audyencji generalnej podsumował pobyt w Polsce. W pierwszej części podsumowania uwypuklił znaczenie odwiedzin we wschodnich diecezjach Polski oraz związanego z tym procesu pojednania Polaków z sąsiadami<sup>55</sup>. Podsumowanie to najlepiej pokazuje, jak dużą wagę przywiązywał papież do tych kwestii.

Wschodnie aspekty wizyty Jana Pawła II w Polsce nie były jednak szerzej omawiane w mediach, z wyjątkiem – rzecz jasna – sporu o przemyski karmel. Wśród osób, które podjęły temat, był Marek Zieliński z „Więzi”, który wcześniej przez kilka lat był związany z paryską „Kulturą”. W tekście *Sumienie Wschodu*<sup>56</sup> podsumowywał wątki wschodnie papieskiej pielgrzymki. Podkreślał, że podczas warszawskiego spotkania z dyplomatami Ojciec Święty lansował koncepcję Europy „jako duchowo-materialnej całości”. Czynił aluzje do niedawnych wydarzeń, które wstrząsały Przemyślem podczas wizyty papieża. Wśród nielicznych omówień wizyty pod kątem jej wschodniego programu, które ukazały się w Polsce, wyróżnia się właśnie esej Marka Zielińskiego. Publicysta „Więzi” widział zagrożenia dla polskiej poli-

---

<sup>54</sup> G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001, s. 9.

<sup>55</sup> *Przemówienie podczas audyencji generalnej po IV pielgrzymce do Polski*, wyd. cyt., s. 242.

<sup>56</sup> M. Zieliński, *Sumienie Wschodu*, „Więź” 1991, nr 9, s. 67–73.

tyki wschodniej w postawach społecznych – widmo przemyskiego sporu o karmel odcisnęło wyraźne piętno na jego przemysłeniach. Marek Zieliński tak skomentował nauczanie papieskie głoszone szczególnie podczas spotkań z grupami Ukraińców, Litwinów, Kazachów i Rosjan: „Pielgrzymka miała na celu uodpornić Polskę przed infekcją, której źródłem są stare choroby: egoizm społeczny, partykularyzm, nienawiść do innych, niesprawiedliwość”<sup>57</sup>.

Jako kontynuację dawnych wątków w nauczaniu papieża odczytywał odwołania do wspólnoty na kontynencie, wspólnych korzeni i chrześcijaństwa. Było jasne, że Jan Paweł II, jeżdżąc po wschodniej części Polski i korzystając ze sposobności do spotkań z przedstawicielami wschodnich narodów, niejako przygotowuje się do kolejnych podróży, tym razem na Wschód<sup>58</sup>. Charakterystyczne, jak M. Zieliński rozumiał sens papieskich deklaracji w sprawach polityki wschodniej: „Rosjanie, Litwini, Ukraińcy, Białorusini potrzebują Polski i Polaków. Nie jako kolonizatorów Wschodu, bo te czasy minęły na szczęście. I nie jako obrońców świętych okopów albo spragnionych rewindykacji utraconych ziem. Jesteśmy dla nich ważni jako chrześcijanie, jako ludzie sumienia, wiary, tolerancji i wolności, ludzie krzyża Chrystusa”<sup>59</sup>.

Religia i misja ewangelizacyjna Kościoła na Wschodzie, na której w oczywisty sposób zależało papieżowi, miały gwarantować realizację całkowicie innego niż dotychczas programu polityki wschodniej.

## Podsumowanie

Artykuł prezentuje IV pielgrzymkę papieża Jana Pawła II do Polski w kontekście politycznym: jako wizytę głowy państwa – Stolicy Apostolskiej – w Polsce, a także w formule kluczowego autorytetu społecznego dla obywateli Polski oraz współtwórcy polityki Zachodu wobec ZSRS i jej współrealizatora. Z tej perspektywy formułuję wnioski wynikające z analizy kwestii ukraińskiej podczas wizyty papieża w Polsce w 1991 roku. Po pierwsze, sprawy relacji ze wschodnimi sąsiadami i miejsca odrodzonej Polski w Europie to, obok rozważań

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 69–70.

<sup>58</sup> Tamże, s. 71.

<sup>59</sup> Tamże, s. 72.

religijnych związanych z analizą dziesięciu przykazań, wiodące wątki papieskiej pielgrzymki. Głównym motywem papieskich wypowiedzi była interpretacja idei jagiellońskiej. Przypominanie tradycji I Rzeczypospolitej jako fundamentu odradzającego się państwa miało służyć podkreśleniu znaczenia pojednania historycznego oraz konieczności zagwarantowania praw mniejszości narodowych i religijnych, a także zaznaczeniu wagi wspólnego doświadczenia komunizmu.

Kwestia polityki wschodniej odrodzonego państwa polskiego była w ujęciu Jana Pawła II częścią całościowej wizji polityki Polski w kontekście europejskim, a IV pielgrzymka papieża do ojczyzny stanowiła swego rodzaju summę. Czerwcowe kazania z Przemyśla, Lubaczowa, Łomży i Białegostoku oraz sierpniowe z Krakowa tworzyły podczas dwóch wizyt papieża w 1991 roku łańcuch wypowiedzi dotyczących relacji Polski i Polaków ze wschodnimi sąsiadami, a także roli Polski na arenie międzynarodowej w kontekście procesu jednoczenia się Europy – w tym świetle należy postrzegać kwestię ukraińską w programie wizyty Jana Pawła II.

Po drugie, ukraińskie aspekty wizyty Jana Pawła II w Polsce stanowiły podsumowanie jego aktywności na tym polu w poprzednich latach, tj. od samego początku pontyfikatu w 1978 roku.

Po trzecie, konflikt o przemyski karmel był nie tylko demonstracyjną odmową posłuszeństwa papieżowi przez grupę katolików, ale także uderzeniem w jego politykę wobec ZSRS i regionu dawnej dominacji sowieckiej.

Po czwarte, mimo niepowodzenia w Przemyśle przekaz papieża w kluczowym okresie zmian w polityce wschodniej był politycznie klarowny. Co najważniejsze, papież nie zmodyfikował ogólnego przekazu w odniesieniu do relacji polsko-ukraińskich. Jan Paweł II tak mocno stawiał na dobre relacje Polski ze wschodnimi sąsiadami z kilku powodów. Oprócz jego formacji intelektualnej i doświadczenia, nie mniej znaczące są powody ściśle pragmatyczne: nacjonalistyczne napięcie w Polsce stanęłoby na przeszkodzie papieskim planom ewangelizacyjnym na terenie dogorywającego ZSRS.

Po piąte, czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski stanowiła preludium do przyszłych wizyt w państwach dawnego ZSRS, a zwłaszcza na Litwie i Ukrainie. Papież przygotowywał się już niejako bezpośrednio do tego, by zwrócić się ze swoim przekazem religijnym do poszczególnych narodów ZSRS.

Po szóste, podczas wizyty Jana Pawła II w ojczyźnie w 1991 roku, inaczej niż w kontekście litewskim (Łomża), nie doszło na terytorium Polski do spotkań papieża z przedstawicielami państwa ukraińskiego. Papież miał okazję do rozmów z duchownymi i to jedynie z hierarchią greckokatolicką oraz oczywiście z wiernymi z Ukrainy i przedstawicielami mniejszości ukraińskiej w Polsce.

I wreszcie po siódme, wschodni przekaz papieża, biorąc pod uwagę skalę jego zaangażowania, nie przebił się nadmiernie w polskich środkach przekazu i na wiele lat pozostał ukrytym w cieniu aspektem wizyty z 1991 roku.

PAWEŁ KOWAL

Polish Academy of Sciences

Institute of Political Studies

e-mail: prkowal@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0513-6180

### **The Ukrainian case during the fourth pilgrimage of John Paul II to Poland**

The article presents the 4<sup>th</sup> pilgrimage of Pope John Paul II to Poland as a visit of a head of state – the Holy See – to Poland, with respect to the pope's Eastern-European policy: towards the collapsing USSR, Ukraine and the Ukrainians and Polish-Ukrainian relations.

The analysis takes account of Ukrainian threads of the pope's visit in the context of his earlier Ukraine and the Ukrainians policy. The subject of re-born Polish state's eastern policy was, in the pope's point of view, a part of comprehensive Polish vision of policy in the European context. Sermons from Przemyśl, Lubaczów, Łomża and Białystok, as well as from Kraków in August, during two parts of the pope's 1991 visit, were a chain of statements regarding relationships of Poland and the Poles with their eastern neighbours and the role of Poland in the international arena in the context of the unification of Europe – this is how one should perceive the issue of Ukraine in John Paul II's visit schedule.

The strongest political accent was the conflict concerning the Carmel of Przemyśl. It was not only a demonstrative refusal of obedience to the pope, shown by a group of Catholics, but also an attack on his policy towards the USSR and the region of former Soviet domination.

The fourth visit of John Paul II to Poland was a prelude to forthcoming visits to the former USSR states, particularly Lithuania and Ukraine. The papal message concerning the East, compared to the degree of his involvement in the problem, did not make its way to the Polish mass media and remained absent in the 1991 visit's studies.

**Key words:** John Paul II, Ukraine, Poland, pilgrimage, Pope



**STANISŁAW MUSIAŁ**

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: s.musial@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-8156-382X

## **Państwo a islam w krajach Maghrebu**

**Słowa kluczowe:** islam, religia, Maghreb, polityka, władza

### **Wprowadzenie**

Maghreb w tradycyjnym ujęciu obejmuje Maroko, Algierię i Tunezję – i właśnie ten obszar będzie przedmiotem analizy w artykule. Wspomniane trzy państwa łączy kilka elementów, takich jak: bliskość geograficzna, znaczenie geopolityczne, korzenie berberyjskie, fala islamizacji arabskiej i przeszłość kolonialna (w przypadku Maroka i Tunezji – jako protektoratów Francji, a w przypadku Algierii – jako części terytorium francuskiego). Przeszłość kolonialna odcisnęła swój ślad na dzisiejszym obrazie tych krajów, głównie poprzez kulturowy wpływ kolonizatora francuskiego.

### **Świat islamu – różnorodność relacji między państwem a religiami**

Organizacja Współpracy Islamskiej<sup>1</sup>, jedyna polityczno-religijna organizacja międzynarodowa skupiająca państwa, zrzesza 57 krajów

---

<sup>1</sup> Organizacja Współpracy Islamskiej formalnie powstała w 1971 roku jako Organizacja Konferencji Islamskiej (OKI), chociaż de facto istniała już od konferencji w Rabacie w 1969 roku. W czerwcu 2011 roku OKI zmieniła nazwę na obecną; ma stałego przedstawiciela przy Organizacji Narodów Zjednoczonych.

mających łącznie 1,6 mld ludności. Jednak tylko w 43 z nich populacja islamska liczy ponad 50%. Państwa te cechuje odmienny typ relacji między władzą a religią.

**1. Typ pierwszy:** państwo lub władza polityczna dominuje nad władzą religijną. W tej grupie znajdują się takie państwa, jak: Turcja, Syria, Irak, Liban, Jordania, Turkmenistan, Uzbekistan, Azerbejdżan, Kirgistan, Tadżykistan, Afganistan, Bangladesz, Indonezja, Malezja, Singapur, Brunei, Oman, Jemen, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Kuwejt, Somalia, Egipt, Sudan, Libia, Tunezja, Algieria, Niger, Mali, Mauretania, Senegal, Gwinea i Gwinea Bissau.

**2. Typ drugi:** władza religijna kontroluje państwo. Przykładem kraju, w którym panuje taka zależność, jest Iran.

**3. Typ trzeci:** władza religijna wspiera władzę polityczną, lecz nie dominuje. W tej grupie państw mieszczą się: Arabia Saudyjska, Bahrajn, Katar, Pakistan i Maroko.

Osobną grupę tworzą państwa, w których muzułmanie stanowią od 30% do 50% ludności, a więc: Etiopia, Erytrea, Uganda, Kenia, Rwanda, Tanzania, Mozambik, Czad, Republika Środkowoafrykańska, Nigeria, Kamerun, Ghana, Burkina Faso, Togo, Benin, Wybrzeże Kości Słoniowej, Liberia i Kazachstan.

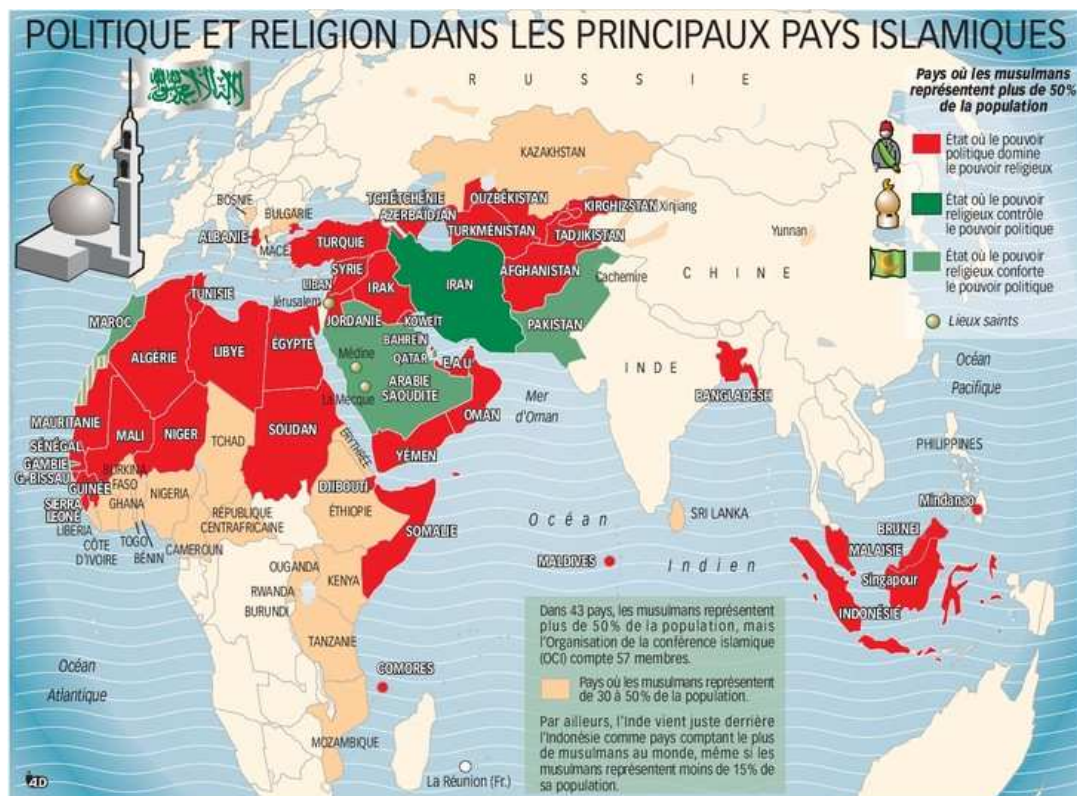
Prawie wszystkie kraje w świecie arabskim i muzułmańskim (z wyjątkiem Libanu, który jest państwem wielowyznaniowym) odnoszą się do islamu w swych konstytucjach. W takim ujęciu możemy wyróżnić trzy grupy:

1. Państwa, w których konstytucyjnym źródłem prawa jest szariat, np. kraje Środkowego Wschodu.

2. Państwa, które w swoich zapisach konstytucyjnych ograniczają się do traktowania islamu jako religii państwowej, ale szariat nie jest prawem państwowym, np. kraje Maghrebu (o tym szerzej w dalszej części artykułu), Afganistan, Pakistan, Egipt, Mauretania, Afganistan, Iran, Bahrajn, Pakistan lub Jemen.

3. Państwa, które w swoich konstytucjach nie wskazują islamu jako religii państwowej, np. Turcja, Syria, Liban, Azerbejdżan i niektóre państwa afrykańskie (Burkina Faso, Mali, Senegal i Czad).

Rycina 1. Polityka a religia w głównych państwach islamskich



Źródło: A.-B. Hoffner, *L'islam dans les Constitutions des pays du monde musulman*, [https://www.la-croix.com/Religion/Spiritualite/L-islam-dans-les-Constitutions-des-pays-du-monde-musulman-\\_NG\\_-2013-02-01-906436](https://www.la-croix.com/Religion/Spiritualite/L-islam-dans-les-Constitutions-des-pays-du-monde-musulman-_NG_-2013-02-01-906436) [dostęp: 20 XII 2017].

## Historyczne oraz ideologiczno-polityczne źródła różnic między krajami Maghrebu w kontekście relacji państwo–islam

Czy możemy mówić o wspólnocie historycznej Maghrebu?<sup>2</sup> Na pewno tak, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę przedział czasowy od 650 do 1516 roku. W tym właśnie okresie dochodzi do największych, rewolucyjnych przemian w regionie – Maghreb staje się obszarem muzułmańskim. W VII wieku Arabowie szybko zdobywają ziemię, a ludności podbitej narzucają swoją wiarę. Dopiero jednak około pięciu wieków później napływ osadników ze wschodu przyczynia się do „arabizacji” regionu.

<sup>2</sup> Szerzej na ten temat zob. S. Musiał, *Maghreb i znaczenie jego obecności we Francji*, Gdynia 2016, s. 17–40.

Okres od 1516 roku, w którym to roku korsarze Sulejmana Wspaniałego instalują się w Tunisie i Algierze, do inwazji Francuzów na Algier w 1830 roku oraz objęcia przez nich protektoratu nad Tunezją w 1881 roku – to czas panowania w Maghrebie tureckiego Imperium Osmańskiego. Powstają wówczas dwie regencje: Algieru i Tunisu podległe sułtanowi tureckiemu. Maroko natomiast staje się państwem niepodległym. Jako państwo nieobjęte wpływami osmańskimi zachowuje własną specyfikę i tradycję kulturową.

Lata 1830–1962 to okres francuskiego kolonizowania Maghrebu. Algierię na mocy konstytucji w 1848 roku włączono jako trzy departamenty do terytorium francuskiego. Od tego czasu rozpoczęła się w większej skali osiedleńcza migracja francuska do Algierii i włączanie jej we francuski państwowy system prawny. Z kolei Tunezja na mocy traktatu z Bardo w 1881 roku stała się protektoratem imperium francuskiego<sup>3</sup>. Na podobnych warunkach w 1912 roku zostało włączone Maroko<sup>4</sup>. Te trzy terytoria: Algieria, Tunezja i Maroko stworzyły dzisiejszy Maghreb Centralny.

Tunezja nie była bezpośrednio administrowana przez funkcjonariuszy francuskich, lecz podlegała francuskiemu ministerstwu spraw zagranicznych, a nie – jak Algieria – ministerstwu spraw wewnętrznych. Podobnie było w przypadku Maroka, którym rządził nominalnie sułtan. Przywiązanie do tradycji i stopniowa modernizacja Maroka stały się fundamentem stosunkowo łagodnej drogi do uzyskania przez Maroko niepodległości w 1956 roku. W tym samym roku niepodległość proklamuje Tunezja. Tylko Algieria wskutek krwawej wojny z kolonizatorem dochodzi do samodzielnego bytu państwowego dopiero w 1962 roku.

Trzy państwa Maghrebu należą do kulturowego obszaru islamskiego. Wskazują na to nie tylko historyczne zaszłości, o których była już mowa, ale także prawne uregulowania i codzienność bytowania ich społeczeństw. W okresie islamizacji prawie zniknęły chrześcijańskie i żydowskie enklawy na tym obszarze. Procesy dekolonizacji dopełniły obrazu. Można stwierdzić, iż ludność Maghrebu jest w dużym

---

<sup>3</sup> Zob. W. Dobrzycki, *Historia stosunków międzynarodowych 1815-1945*, Warszawa 2003, s. 298–299.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 300–305.

stopniu homogeniczna pod względem religijnym i szerzej – kulturowym.

Po odzyskaniu niepodległości przez Maroko, Tunezję i Algierię każde z tych państw i ich społeczeństw musiało określić własną tożsamość kulturową w stosunku do sąsiadów w regionie. Przy tej okazji nasuwa się istotne dla tożsamości kulturowej pytanie: czy istnieją oddzielne narody – algierski, marokański i tunezyjski?

Słowo „naród” lub „wspólnota”, po arabsku *umma*, wywodzi się z języka arabskiego od słowa *umm* ‘matka’. Pojęcie narodu odnosi się do wspólnoty ludzkiej, którą łączy jedyna prawdziwa więź – religia muzułmańska. Wspólnota obejmuje całość organizacji społeczeństwa, zarówno sfery duchowej, jak i doczesnej. Dla koncepcji wspólnoty ważne jest inne pojęcie, a mianowicie *Dar el Islam*, które dosłownie należy tłumaczyć jako „Dom Islamu”. Pojęcie to oznacza zmienną przestrzeń rozciągającą się wszędzie tam, gdzie żyje wspólnota muzułmańska, *umma*, i przesuwającą się wraz z nią. Terytorium islamskie nie jest więc ufundowane ani na *ius loci*, ani na *ius sanguinis*, lecz na *ius religionis*. Wewnętrzne podziały polityczne jako doczesne uważane są za tymczasowe, gdyż jedność religijna je przewyższa. Te założenia są przyjmowane przez Arabów, których uznaje się za depozytariuszy tradycji islamskiej, co ma implikacje dla pojmowania terytorium arabskiego. Pozostaje jednak pytanie: czy istnieje regionalna tożsamość kulturowa Maghrebu? Jak na razie wszelkie regionalizmy, które nie są oparte na trybalizmie, określa się w języku arabskim pejoratywnym słowem *iqlimiyya* (‘regionalizm’).

Najistotniejszym elementem identyfikacji kulturowej jest język, traktowany nie tylko jako prosty środek komunikacji, ale także jako wyznacznik tożsamości kulturowej. W Maghrebie możemy wyróżnić trzy poziomy językowe, które tworzą tożsamość etniczną, narodową i kulturową. Nie występują one rozdzielnie, lecz wzajemnie na siebie nachodzą. Pierwszy poziom tworzą tzw. języki matczyne, którymi społeczność Maghrebu posługuje się na co dzień. Przede wszystkim są to odmiany języka arabskiego: w Algierii – dardża, w Maroku – dardża, a w Tunezji – dardża tunezyjska. W tej grupie są też języki berberyjskie: w Algierii – tamazight (w konstytucji określony jako „język narodowy”, ale nie oficjalny), w Maroku – amazigh (obok języka arabskiego uznawany za język oficjalny), w Tunezji zaś niewielka mniejszość berberyjska używa własnej odmiany języka.

Drugi poziom i to, co buduje tożsamość ponadetniczną, stanowi literacki język arabski, język oficjalny, używany w edukacji, w środkach masowego przekazu oraz instytucjach publicznych.

Trzeci poziom tworzy język ekspresji kulturowej (język twórczości). W tej grupie znajduje się zarówno język Arabów i Berberów, jak i – co jest szczególną cechą trzech państw Maghrebu – język francuski. Oczywiście znajomość języka arabskiego jest powszechna. Językiem berberyjskim posługuje się mniejszość narodowa zamieszkująca trzy państwa. Z kolei język francuski – pomimo polityki arabizacji prowadzonej po uzyskaniu niepodległości przez państwa Maghrebu, szczególnie w Algierii – używany jest powszechnie w życiu publicznym i ekonomicznym, w mediach oraz jako język twórczości kulturalnej i naukowej.

Język francuski uznawany jest w Maghrebie za narzędzie awansu społecznego, trudno bowiem bez znajomości tego języka zajmować wyższe pozycje w stratyfikacji społecznej. Stosunkowo najbardziej rozpowszechniony jest on w Tunezji, gdzie posługuje się nim 64% ludności<sup>5</sup>. W takich dziedzinach, jak administracja, wymiar sprawiedliwości, edukacja czy działalność artystyczna, panuje dwujęzyczność<sup>6</sup>. W dużym stopniu podobnie jest w Maroku, gdzie wśród osób powyżej piętnastego roku życia język francuski zna 39%<sup>7</sup>. Częściej posługują się nim mieszkańcy miast niż wsi. Jest on jedynym językiem wykładowym w naukach ścisłych. Większość uczelni wykłada po francusku również nauki prawne, ekonomiczne i społeczne<sup>8</sup>. W Maroku szkoły podstawowe zostały zarabizowane już w latach osiemdziesiątych XX wieku, lecz istnieje wiele szkół prywatnych z wykładowym językiem francuskim. To sprawia, że już na poziomie szkolnym następuje niekorzystna dla uboższych grup społecznych selekcja dzieci. W Algierii znajomość

---

<sup>5</sup> Zob. *Le dénombrement des francophones*, s. 14, <http://www.francophonie.org/IMG/pdf/1e.pdf> [dostęp: 15 I 2014].

<sup>6</sup> S. Ghorbal, *Le français a-t-il encore un avenir?*, „Jeune Afrique”, 27 avril 2008, s. 77–78.

<sup>7</sup> Nie bierze się pod uwagę tych osób, które w tym języku tylko mówią. Zob. *Le dénombrement des francophones*, s. 11, <http://www.francophonie.org/IMG/pdf/1e.pdf> [dostęp: 15 I 2014].

<sup>8</sup> Zob. *La langue française dans le monde 2010*, A. Wolff (red.), Paris 2010, s. 112, [http://www.francophonie.org/IMG/pdf/langue\\_francaise\\_monde\\_integral.pdf](http://www.francophonie.org/IMG/pdf/langue_francaise_monde_integral.pdf) [dostęp: 15 I 2014].

języka francuskiego i marokańskiego jest na zbliżonym poziomie. Języka francuskiego używa się w szkołach podstawowych i wyższych, a także w mediach, życiu ekonomicznym i działalności artystycznej. Tym, co różni Algierię od Maroka, jest prawie całkowita arabizacja administracji państwowej, aczkolwiek główne akty prawne są drukowane po arabsku i francusku.

## **Arabska Wiosna a rozstrzygnięcia prawno-polityczne w relacjach między religią a państwem**

Arabska Wiosna rozbudziła w społeczeństwach krajów islamskich nadzieję na fundamentalne zmiany społeczne, w tym w relacjach państwo–islam. W poniższej analizie przedstawimy przebieg wydarzeń Arabskiej Wiosny i omówimy ich wpływ na stanowisko rządów państw Maghrebu w kontekście tych relacji.

### **Wpływ Arabskiej Wiosny na relacje państwo–islam**

Arabska Wiosna, która rozpoczęła się na przełomie 2010 i 2011 roku, miała różne skutki dla relacji państwo–islam w poszczególnych krajach Maghrebu. W Maroku przebiegała odmiennie niż w Algierii, Tunezji, Egipcie, Libii, Syrii czy Jemenie. Jej wynikiem nie była istotna zmiana na szczytach władzy, całkowite odnowienie elity rządzącej czy też znaczący wzrost roli radykalnych ugrupowań islamskich w polityce krajowej. Oczywiście ludność demonstrowała swoje niezadowolenie na ulicach, pojawiły się zorganizowane formy protestu, lecz nie miały one takiej siły oddziaływania jak w wymienionych krajach arabskich. Główną przyczyną spokojnego przebiegu Arabskiej Wiosny w Maroku była poprawiająca się od dekady sytuacja gospodarcza państwa<sup>9</sup>, a przede wszystkim polityczna zręczność Muhammada VI i jego umiejętność wyprze-

---

<sup>9</sup> Szczególną zasługą Muhammada VI było tworzenie w Maroku klasy średniej, która napędzała popyt wewnętrzny i umacniała pokój społeczny. Znaczącym wskaźnikiem popytu wewnętrznego w Maroku jest liczba rejestrowanych rocznie nowych samochodów osobowych: w 2000 roku było to 5 tys. sztuk, a w 2012 roku – już 130 tys.; zob. F. Gabay, *Le Maroc n'a pas connu de "Printemps arabe": 3 raisons pour l'expliquer*, <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/1278516-le-maroc-n-a-pas-connu-de-printemps-arabe-3-raisons-pour-l-expliquer.html> [dostęp: 10 XII 2014].

dzania swoimi decyzjami żądań manifestantów, a co za tym idzie – wytrącenia im oręża z rąk.

Najsilniejszy odłam obozu protestu przeciwko władzy przybrał formę Ruchu 20 Lutego, którego nazwa pochodzi od daty pierwszej manifestacji. Ruch skupiał się na hasłach walki z korupcją i klientelizmem politycznym, a także z bezrobociem, zwłaszcza wśród osób młodych, opowiadał się za demokratyzacją systemu politycznego i respektowaniem praw człowieka oraz ograniczeniem wszechpotęgi króla. Ruch 20 Lutego zrzeszał przedstawicieli różnorodnych organizacji i grup społecznych. Była to koalicja partii politycznych – od radykalnej lewicy po stowarzyszenia islamskie – czy też działaczy organizacji społeczeństwa obywatelskiego, jak Marokańskie Stowarzyszenie Praw Człowieka. Główne partie polityczne zachowały jednak wstrzeźliwość, obawiając się powrotu twardej polityki króla. Zaskakujące może być to, iż jedyne legalne ugrupowanie odwołujące się do islamizmu, tj. Partia Sprawiedliwości i Rozwoju (franc. Parti de la Justice et du Développement), zakazała swym zwolennikom uczestnictwa w manifestacjach. Inna z kolei, tym razem nielegalna, organizacja islamistyczna o nazwie Sprawiedliwość i Duchowość (arab. Al Adl Wal Ihsane, franc. Justice et Spiritualité), kierowana przez szejka Yassine'a, stała się jednym z motorów Ruchu 20 Lutego z racji żarliwych wystąpień publicznych swych członków.

Ruch 20 Lutego nie żądał odejścia króla czy też zniesienia monarchii. Brak takiego postulatu wynikał z religijności Marokańczyków oraz ich przywiązania do Muhammada VI jako potomka proroka Mahometa, a tym samym przewodnika religijnego i duchowego ojca narodu. Manifestanci żądali tylko zmian prerogatyw króla na rzecz demokratyzacji systemu w myśl hasła „Król panuje, ale nie rządzi”.

Monarcha przedstawił projekt nowej konstytucji 16 czerwca 2011 roku. Ustawa zasadnicza została opracowana przez komisję konsultacyjną mianowaną przez króla, a nie przez rząd – jak w przypadku poprzedniej konstytucji. Nowa ustawa zasadnicza została zatwierdzona w referendum 1 lipca 2011 roku<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> *La Constitution. Edition 2011*, Royaume du Maroc. Secrétariat Général du Gouvernement (Direction de l'Imprimerie Officielle), [http://www.amb-maroc.fr/constitution/Nouvelle\\_Constitution\\_%20Maroc2011.pdf](http://www.amb-maroc.fr/constitution/Nouvelle_Constitution_%20Maroc2011.pdf) [dostęp: 10 VIII 2014].

Arabska Wiosna w Algierii miała wymiar szczególny, w porównaniu z jej przebiegiem w innych krajach Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu, głównie z powodu braku masowego poparcia dla radykalnych haseł politycznych. Wypada więc się zastanowić nad przyczynami tego stanu rzeczy.

Pierwszą przyczyną na pewno była społeczna pamięć islamskiego terroru i wojny domowej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Trauma wyniesiona z tej wojny w dużym stopniu tłumaczy silną potrzebę pokoju społecznego odczuwaną przez Algierczyków. Co więcej, pozwala też zrozumieć – szczególnie ze względu na wydarzenia w Libii – postawę wyrażoną w słowach „myśmy już to przeżyli” i traktowanie Arabskiej Wiosny jako zagrożenia, a nie rewolucji, która miałaby nieść im wyzwolenie społeczne<sup>11</sup>.

Drugą przyczyną braku masowego poparcia dla radykalnych haseł była sprawność socjotechniczna władz algierskich w przeciwdziałaniu zorganizowanym ruchom protestu. Najdobitniejszym tego przykładem było wykorzystanie wizerunku prezydenta Abd al-Aziza Butefliki jako gwaranta stabilności politycznej Algierii od 1999 roku. Sam prezydent, doceniając znaczenie islamu w tym kraju, oparł się na wpływowych bractwach religijnych Zaouia Tidżania<sup>12</sup>, a co za tym idzie – dopuścił do uczestnictwa islamistów w oficjalnym życiu politycznym (ale bez używania określenia „islamistyczne”). W ten sposób, uznając ich prawo do reprezentacji politycznej, władza wytrąciła im główny oręż z ręki w rywalizacji politycznej. Walkę z opozycją ułatwiał także zakaz manifestacji ulicznych obowiązujący w Algierze nieprzerwanie od 2001 roku. Zakaz ten pozwalał służbom specjalnym na pacyfikowanie buntu jeszcze w zarodku. W innych krajach arabskich tego rodzaju manifestacje

---

<sup>11</sup> Zob. K. Daoud, *Pourquoi l'Algérie est vaccinée contre le printemps arabe. Face à la contagion révolutionnaire, le régime algérien brandit la menace du chaos islamiste pour refuser toute démocratisation. Une théorie qui s'appuie sur le traumatisme de la décennie noire des années 1990*, <http://www.slateafrique.com/84399/algerie-printemps-arabe-maladie-islamisme> [dostęp: 29 V 2013]; *Pourquoi l'Algérie est restée à l'écart du printemps arabe*, [http://www.lesechos.fr/19/12/2012/LesEchos/21337-036-ECH\\_pourquoi-l-algerie-est-restee-a-l-ecart-du-printemps-arabe.htm](http://www.lesechos.fr/19/12/2012/LesEchos/21337-036-ECH_pourquoi-l-algerie-est-restee-a-l-ecart-du-printemps-arabe.htm) [dostęp: 10 I 2013].

<sup>12</sup> S.-M. Nehad, M. Lazar, *Tribune: Pourquoi l'Algérie ne connaît pas son printemps arabe. Alger demeure loin des agitations tunisienne, syrienne, libyenne ou bahreïni*, <http://www.slateafrique.com/87009/pourquoi-l-algerie-election-legislative-printemps-arabe> [dostęp: 10 X 2012].

niezadowolenia początkowo były zwoływane właśnie za pośrednictwem portali społecznościowych. Co istotne, wielkość algierskich służb specjalnych, które pod względem skuteczności działania (jeśli wziąć pod uwagę tylko państwa arabskie) mogą się równać tylko ze służbami marokańskimi<sup>13</sup>, sama w sobie już stanowiła blokadę działań opozycyjnych. Poza tym władze Algierii miały możliwość socjotechnicznego oddziaływania przez korzystanie z renty naftowej i dużych zasobów rezerw walutowych<sup>14</sup>. Uruchomienie ich pozwala niejako zapewnić sobie spokój społeczny.

Trzecią z przyczyn braku znaczącego poparcia wśród Algierczyków dla radykalnych ugrupowań islamskich w okresie Arabskiej Wiosny był – wynikający z dwóch poprzednich motywów – immobilizm społeczny jako rezultat atomizacji społeczeństwa algierskiego. W tym kierunku m.in. szły regulacje prawne zachęcające do tworzenia partii, stowarzyszeń, związków zawodowych, a jednocześnie przeciwdziałające budowaniu ich wspólnych struktur. Okolicznością sprzyjającą takiemu rozwiązaniu był brak w społeczeństwie algierskim elit przywódczych, które zostały zniszczone najpierw przez kolonistów francuskich, a następnie skutek wojny domowej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Sytuacja wyglądała więc zupełnie inaczej niż w Tunezji i Maroku. Pomimo łagodniejszego przebiegu Arabskiej Wiosny w Algierii trudno uznać jej sytuację społeczno-polityczną za gwarantującą pokój społeczny.

Spośród trzech państw Maghrebu najsilniej Arabską Wiosnę odczuła Tunezja. Nabrzmiące problemy demograficzne, ekonomiczne i polityczne osiągnęły tu punkt krytyczny. Wystarczyło jedno tragiczne zdarzenie: samospalenie zrozpaczonego z powodu swej sytuacji bytowej młodego sprzedawcy warzyw i owoców, do którego doszło 17 grudnia 2010 roku, by w styczniu 2011 roku rozpoczęły się demonstracje antyrządowe. Doprowadziły one do całej sekwencji zdarzeń. W styczniu 2011 roku prezydent Zajn al-Abidin Ibn Ali w przemówieniu telewizyjnym zapowiada demokratyzację systemu politycznego,

---

<sup>13</sup> Zob. *Country Reports on Terrorism 2014*, United States Department of State Publication, June 2015, s. 158–163 oraz 198–202, <https://www.state.gov/documents/organization/239631.pdf> [dostęp: 15 II 2018].

<sup>14</sup> Na koniec 2012 roku rezerwy te wynosiły 205 mld dolarów, a dług publiczny – 9% PKB; zob. *Pourquoi l'Algérie est restée à l'écart du printemps arabe*, wyd. cyt.

dzień później pod naciskiem opinii publicznej ustępuje ze stanowiska i opuszcza kraj. Tego samego dnia zastępuje go premier Muhammad al-Ghannuszi, a w kraju wprowadzony zostaje stan wyjątkowy. Następnie na szerokiej bazie politycznej tworzy się „rząd jedności narodowej”, który uwalnia więźniów politycznych, legalizuje wszystkie partie polityczne i stowarzyszenia oraz gwarantuje prawa i wolności obywatelskie. Parlament przyznaje prezydentowi *par interim* (łac., ‘tymczasowo’) dodatkowe uprawnienia, w tym prawo do rozwiązania parlamentu. W lutym tego samego roku, po gwałtownych demonstracjach, dotychczasowy prezydent ustępuje z urzędu na rzecz Al-Badżiego Ka’ida as-Sibsiego, dawnego ministra prezydenta Habiba Burguiby.

Po okresie względnego spokoju, we wrześniu 2011 roku nastąpiła kulminacja zamieszek, którym przewodzili tunezyjscy salafici. Pretekstem do rozruchów stał się amerykański film *Innocence of Muslims* (Niewinność muzułmanów), który według nich obrażał Proroka. W Tunezji podczas zamieszek, które ogarnęły cały świat islamski<sup>15</sup>, grupy salafickie, przy pasywnej postawie policji, wdarły się do ambasady Stanów Zjednoczonych i podpaliły ją, niszcząc budynki i pojazdy. Dopiero silna presja Amerykanów spowodowała, że rząd tunezyjski wysłał do ambasady wojska oraz oddziały gwardii prezydenckiej, które wyparły stamtąd demonstrantów. Zdarzenie to dobitnie pokazało, jak duże niebezpieczeństwo grozi władzom tunezyjskim ze strony fundamentalistów islamskich. W następnych miesiącach siły bezpieczeństwa rozbiły grupy salafickie, tak że w styczniu 2014 roku możliwe było uchwalenie nowej konstytucji, w marcu – zniesienie stanu wyjątkowego, a w październiku – wybory parlamentarne.

Wszystkie opisane wydarzenia były dopiero zapowiedzią krwawych starć władz tunezyjskich z dżihadystami. Co prawda, władze Tunezji od czasów prezydenta Habiba Burguiby były zwalczane przez islamskich radykałów. Laickość państwa, prawa kobiet oraz działania podnoszące poziom oświaty ludności – to postulaty, które zdecydowanie stały w sprzeczności z programem islamistów. Co więcej, przekształcenia systemu politycznego w latach 2011–2014, przegrana islamskiej partii Ennahdha w wyborach parlamentarnych w 2014 roku i to,

---

<sup>15</sup> W wyniku zamieszek zginął amerykański ambasador J. Christopher Stevens oraz trzech inni pracownicy amerykańskiej placówki dyplomatycznej.

że Tunezja spośród krajów, które przeszły przez Arabską Wiosnę, najlepiej radziła sobie z wprowadzaniem reform – wszystko to zdecydowało, że stała się ona głównym celem działań dżihadystów. Potwierdzeniem tego były dwa krwawe zamachy przeprowadzone przez islamistów: w Tunisie (18 marca 2015 r.) i Susie (26 czerwca 2015 r.).

### **Aktualne rozstrzygnięcia prawne dotyczące relacji państwo–islam**

Spośród krajów Maghrebu najsilniejsze związki między państwem a islamem występują w **Maroku**. Ustrój państwa opiera się na monarchii dziedzicznej. Maroko od wieków rządzone jest przez dynastię sunnicką. Aż 98% ludności stanowią muzułmanie sunniccy. Obecny monarcha z dynastii Alawitów, król Muhammad VI, jest – jak głosi miejscowa tradycja – potomkiem proroka Mahometa.

Według konstytucji<sup>16</sup> z 2011 roku Maroko jest „monarchią konstytucyjną, demokratyczną, parlamentarną i socjalną” (art. 1), a „religią państwową jest Islam, przy czym państwo gwarantuje wszystkim wolność wyznania” (art. 3). W ramach szczególnie pojmowanego systemu demokratycznego mieści się także istnienie i działalność partii politycznych. W artykule 7 konstytucji ustawodawca normuje to następująco: partie polityczne „tworzą się i działają w sposób wolny, z poszanowaniem Konstytucji i ustawy. System jednopartyjny jest sprzeczny z prawem”. W tymże artykule zawarte są jednak szczególne ograniczenia, a mianowicie: „Zakazuje się tworzenia partii politycznych o charakterze religijnym, opartych na kryterium językowym, etnicznym oraz regionalnym lub jakimkolwiek innym kryterium dyskryminującym lub sprzecznym z prawami człowieka. Zakazane jest tworzenie partii politycznych, których cele są sprzeczne z religią muzułmańską, ustrojem monarchicznym, zasadami konstytucyjnymi, zasadami demokracji albo naruszają jedność narodową i integralność

---

<sup>16</sup> Wszystkie cytowane zapisy konstytucji pochodzą z: *Konstytucja Królestwa Maroka*, T. Chauvin (tłum.), Biblioteka Sejmowa. Konstytucje świata, Warszawa 2015, [http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/09/Maroko\\_pol\\_010115.pdf](http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/09/Maroko_pol_010115.pdf) [dostęp: 15 II 2018]. Zachowano zapis zgodny z oryginałem.

terytorium Królestwa. Organizacja i funkcjonowanie partii politycznych winny być zgodne z zasadami demokracji”.

Z wymienionych ograniczeń dotyczących funkcjonowania partii politycznych szczególną wagę ma zakaz działania partii, których cele są sprzeczne z religią muzułmańską. Pewnym złagodzeniem tej regulacji jest fragment artykułu 1 konstytucji, który brzmi: „W swoim życiu wspólnotowym Naród wspiera się na trwałych elementach jednoczących, w szczególności na umiarkowanej religii muzułmańskiej, jedności narodowej spajającej liczne elementy wielokulturowe oraz na zasadach monarchii konstytucyjnej i zasadzie demokracji”.

W ustawie zasadniczej podkreśla się i legitymizuje dominującą pozycję króla, przede wszystkim jako religijnego zwierzchnika marokańskich muzułmanów. Dowodzi tego następujący zapis artykułu 41 konstytucji: „Król, Amir al-Muminin [książę wiernych, odpowiednik kalifa – dop. S. M.], czuwa nad poszanowaniem Islamu. Jest gwarantem władzy i swobody sprawowania kultów. Król przewodniczy Wysokiej Radzie Naukowej [która składa się z ulemów, tj. muzułmańskich teologów i uczonych – dop. S. M.], odpowiedzialnej za rozpatrywanie zagadnień, które są jej przedkładane. Rada jest jedyną instancją właściwą do wydawania, zgodnie z zasadami, nakazami i wzorami otwartego Islamu, opinii teologicznych (fatw), w sprawach, które są jej przedkładane. Opinie te podlegają oficjalnemu zatwierdzeniu. Zakres działania, skład i sposób działania Rady określa dekret królewski. Król za pomocą dekretów wykonuje prerogatywy religijne właściwe funkcji Amira al-Muminina, które niniejszy artykuł przyznaje mu na zasadzie wyłączności”.

Dopiero w następnych artykułach wskazuje się świeckie uprawnienia monarchy i podkreśla, że jest on „Głową państwa, jego Najwyższym Przedstawicielem, Symbolem jedności Narodu, Gwarantem trwałości i ciągłości państwa oraz Najwyższym Arbitrem rozstrzygającym spory między organami” (art. 42), a także że „Osoba Króla jest nietykalna i należy się Jej szacunek” (art. 46). W kolejnych artykułach wylicza się dalsze kompetencje króla jako najwyższej państwowej władzy wykonawczej, m.in. mianowanie szefa rządu spośród członków partii, która zdobyła najwięcej głosów w wyborach do Izby Reprezentantów (art. 47), oraz przewodniczenie Radzie Ministrów (art. 48).

Widoczną oznaką podstawowej roli islamu i jego ochrony ze strony państwa marokańskiego są przepisy kodeksu karnego (*Code Penal*)<sup>17</sup>. Zabraniają one prozelityzmu praktykowanego przez niemuzułmanów oraz dystrybuowania wśród ludności muzułmańskiej materiałów religijnych innych niż islamskie. Artykuł 220 kodeksu karnego stwierdza, że „ktokolwiek, gwałtem czy groźbą, zmusza lub przeszkadza jednej lub wielu osobom uprawiać kult religijny lub asystować przy nim, podlega karze więzienia od sześciu miesięcy do trzech lat oraz karze grzywny od 100 do 500 dirhamów”. Kodeks stanowi dalej, że „jest karany w tym samym wymiarze ktokolwiek, kto stosuje środki przekupstwa w celu zachwiania wiary muzułmanina lub jego przejścia na inną religię bądź wykorzystując jego słabość lub potrzeby, bądź też wykorzystując w tym celu instytucje nauczania, zdrowia, przytułki lub sierocińce”. Chrześcijańscy misjonarze muszą więc wykazywać się dużą ostrożnością i ograniczać się do ewangelizowania tylko niemuzułmanów, co więcej – powinni czynić to bardzo dyskretnie.

Konwersja<sup>18</sup> dobrowolna nie jest penalizowana ani przez kodeks karny, ani przez kodeks cywilny, zdarzają się jednak przypadki naruszania tej zasady. Kruchości dotychczasowego rozstrzygnięcia prawnego w tym zakresie dowodzi fakt, że w kwietniu 2013 roku Najwyższa Rada Ulemów opublikowała dekret religijny (fatwę), w którym oświadcza, że muzułmanie marokańscy opuszczający islam winni być skazani na śmierć. Na razie jednak rząd nie nadał biegu prawnemu temu dekretowi<sup>19</sup>.

Kodeks karny penalizuje też bluźnierstwo. Artykuł 219 przewiduje karę więzienia od roku do pięciu lat dla każdej osoby winnej „uwłaczania, obrazy lub obelgi wobec Allaha, jego proroków i jego przesłań”. Z kolei artykuł 223 mówi o karze od sześciu miesięcy do dwóch lat dla osób, które dopuściły się profanacji miejsc kultu lub

---

<sup>17</sup> *Code Penal. Version consolidée en date du 15 décembre 2016*, Royaume du Maroc. Ministère de la Justice et des Libertés. Direction de la Legislation, <http://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/Nouveautes/code%20penal.pdf> [dostęp: 20 V 2018].

<sup>18</sup> W artykule stosuje się szerszą definicję konwersji, a więc w znaczeniu „zmiana wyznania w obrębie wyznań chrześcijańskich lub przejście z innej religii na chrześcijaństwo”.

<sup>19</sup> *Maroc*, L’Observatoire de la Liberté Religieuse, <http://www.liberte-religieuse.org/maroc/> [dostęp: 25 V 2018].

świętych tekstów religijnych. Sankcje karne przewiduje się także za publiczne odstępstwo od ramadanu. Przestępstwo to zagrożone jest karą sześciu miesięcy więzienia i grzywną w wysokości 500 dirhamów.

Regulacje dotyczące statusu osobistego obywateli muzułmańskich są oparte na lokalnej interpretacji szariatu. Zgodnie z przyjętymi normami muzułmanie mogą poślubić niemuzułmanki, lecz muzułmanki nie mogą zawrzeć małżeństwa z niemuzułmaninem.

Regulacje prawne w **Algierii** nie ujawniają tak ścisłego związku władzy państwowej z islamem jak w przypadku Maroka. Przede wszystkim nie ma związku personalnego między naczelną władzą państwową a władzą religijną. Algieria jest republiką. Zachowano w niej jednak duży obszar przenikania się tych dwóch sfer.

Konstytucja Algierii została znowelizowana (ale bez istotnych zmian odnośnie do relacji państwo–islam) w 2016 roku<sup>20</sup>. W preambule do ustawy zasadniczej stwierdza się, że islam jest fundamentalnym składnikiem tożsamości państwa, co dodatkowo doprecyzowuje artykuł 2, który mówi, że islam jest religią państwa. Sfera moralności również została podporządkowana nakazom tej religii, o czym informuje artykuł 10, który zakazuje instytucjom „praktyk sprzecznych z moralnością islamską”.

Państwo gwarantuje jednak wolności religijne, aczkolwiek nie bezpośrednio. Tak można bowiem interpretować artykuł 32 konstytucji, który brzmi: „Obywatele są równi wobec prawa, nie mogą być dyskryminowani z powodu pochodzenia, rasy, płci, poglądów lub z powodu każdego innego warunków lub okoliczności osobistych lub społecznych”. Zapisem nowym, wprowadzonym nowelą z 2016 roku, jest artykuł 36, który dotyczy równości płci. Wydaje się on trudny do pogodzenia z prawem szariatu. Można w nim przeczytać, że „państwo dąży do promowania parytetu między mężczyznami i kobietami na rynku pracy. Państwo zachęca do tego, aby dopuszczać kobiety do stanowisk w instytucjach i administracji publicznej, jak też na poziomie przedsiębiorstw”. Podobnie efektem Arabskiej Wiosny jest artykuł 37,

---

<sup>20</sup> *Constitution Algérienne Démocratique et Populaire*, République Algérienne Démocratique et Populaire. Présidence de la République. Secrétariat Général du Gouvernement, <https://www.joradp.dz/trv/fcons.pdf> [dostęp: 21 V 2018].

który nakłada na państwo obowiązek opieki nad ludźmi młodymi we wszelkich dziedzinach życia.

Niezmienny pozostał jednak zapis konstytucji mówiący, iż prezydentem Algierskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej może zostać tylko muzułmanin (art. 87). Prawo algierskie nie uważa apostazji za przestępstwo. Inaczej natomiast traktuje każdą obrazę proroka i wysłanników Boga lub oczernianie dogmatu albo wskazań islamu w dowolnej formie, czy to pisemnej, obrazkowej, słownej czy jakiegokolwiek innej. Zgodnie z artykułem 144 bis 2 kodeksu karnego<sup>21</sup> grozi za to kara więzienia od 3 do 5 lat i grzywna od 50 tysięcy do 100 tysięcy dinarów (czyli od 631 do 1263 dolarów amerykańskich).

W Algierii, podobnie jak w Maroku, kara grozi za prozelityzm. Pozwala się jednak na działalność organizacji humanitarnych. Za prozelityzm może zostać ukarany każdy, kto nie jest muzułmaninem. A zatem „ktokolwiek, kto nawołuje, zmusza lub wykorzystuje środki przekupstwa w celu konwersji muzułmanina na inną wiarę, lub wykorzystuje w tym celu ośrodki nauczania, oświaty, służby zdrowia, o charakterze socjalnym lub kulturalnym albo instytucje kształcenia (...) lub każde narzędzie finansowe”.

Istotny dla funkcjonowania innych kultów religijnych niż islam jest dekret nr 06-03<sup>22</sup> z 2016 roku podpisany przez prezydenta Abd al-Aziza Buteflikę. Dokument ten zawiera regulacje wzmacniające ograniczenia w praktykowaniu kultów innych niż islam. Postępowanie sądowe i grzywna grozi tym, którzy przeszli na chrześcijaństwo, a grzywna w wysokości nawet miliona dinarów i kara pięciu lat więzienia – osobom, które drukują, magazynują i rozpowszechniają materiały nakłaniające muzułmanów do konwersji na inną religię, zwłaszcza na religię chrześcijańską.

---

<sup>21</sup> *Code penal*, République Algérienne Démocratique et Populaire. Présidence de la République. Secrétariat Général du Gouvernement, <https://www.joradp.dz/trv/fpenal.pdf> [dostęp: 10 III 2018].

<sup>22</sup> *Conventions et accords internationaux – lois et decrets, arretes, decisions, avis, communications et annonces (traduction française)*, Journal officiel de la République Algérienne Démocratique et Populaire, <https://www.joradp.dz/ftp/jo-francais/2006/f2006046.pdf> [dostęp: 25 VI 2018].

Problemy związane ze statusem cywilnym obywateli regulowane są głównie przez prawo szariatu. Według kodeksu rodzinnego, jeszcze z 1984 roku, mężczyzna muzułmanin może poślubić kobietę niemuzułmankę, jeśli wyznaje ona wiarę monoteistyczną. Natomiast muzułmanka nie może wyjść za mąż za niemuzułmanina, chyba że mężczyzna przejdzie na islam. Dzieci zrodzone z ojca muzułmanina są uważane za muzułmanów, niezależnie od wiary matki<sup>23</sup>. Kodeks ten został znowelizowany dwukrotnie, tj. w 2005 i 2015 roku. Zmiany dotyczyły m.in. zwiększenia praw kobiet – wprowadzono np. kary za przemoc wobec nich. W mocy pozostał jednak artykuł 56, zgodnie z którym kobieta może zostać pozbawiona opieki nad dzieckiem, jeśli powtórnie wyjdzie za mąż<sup>24</sup>.

Spośród państw Maghrebu, czy nawet szerzej – państw arabskich, **Tunezja** wybrała szczególną drogę, odpowiadając na aspiracje liberalne społeczeństwa wyrażone w demonstracjach w latach 2010–2011. Odpowiedzią na nie miała być nowa konstytucja wprowadzona w styczniu 2014 roku<sup>25</sup>. Nie okazała się ona jednak takim przełomem w porządku prawnym państwa, jakiego spodziewali się zwolennicy głębokich reform. Już bowiem w preambule podkreśla się przywiązanie ludu Tunezji do „nauczania islamu”, jego przynależność kulturową i cywilizacyjną do arabskiej i islamskiej *Umma* (wspólnoty islamskiej), do jedności Maghrebu jako etapu realizacji jedności arabskiej. Jednocześnie ustawodawca odwołuje się w niej do „otwartości i tolerancji”, a także „wartości humanistycznych oraz powszechnych i najwyższych zasad praw człowieka”.

Zapisy preambuły omówione zostały w dalszej części konstytucji. Już w artykule 1 stwierdza się, że „Tunezja jest państwem wolnym, niepodległym i suwerennym, islam jest jego religią, arabski jego językiem, a republika jego systemem politycznym”. Do konstytucji wprowadzono też zapis, że prezydentem państwa może być tylko muzuł-

---

<sup>23</sup> *Code de la Famille*, République Algérienne Démocratique et Populaire. Présidence de la République. Secrétariat Général du Gouvernement, <https://www.joradp.dz/TRV/FFam.pdf> [dostęp: 26 VI 2018].

<sup>24</sup> Zob. F. Megherbi, *Nouvelle réforme du Code algérien de la famille*, <https://www.juritravail.com/Actualite/droits-homme/Id/197281> [dostęp: 20 VI 2018].

<sup>25</sup> *Constitution de la République Tunisienne*, <http://www.legislation.tn/sites/default/files/news/constitution-b-a-t.pdf> [dostęp: 12 VI 2018].

manin (art. 74). Artykuł 2 łagodzi jednak ten rygorystyczny zapis dotyczący religii, gdyż głosi, że „Tunezja jest państwem cywilnym, opartym na obywatelskości, woli ludu i prymacie prawa”.

Użyty tu termin „państwo cywilne” jest bliski terminowi „państwo laickie”, który pojawia się we francuskiej konstytucji<sup>26</sup>. Prawodawca tunezyjski zdecydował się jednak – pod wpływem krytyki ugrupowań islamskich, które model państwa laickiego uważały za zbyt „antyreligijny”<sup>27</sup> – na bardziej neutralne pojęcie państwa cywilnego. Oznacza to, że islam nie jest źródłem prawa, a zapis ten stanowi wskazówkę do interpretacji prawa przez sędziów, administrację i społeczeństwo obywatelskie.

Jeszcze dalej idące reformy systemu politycznego<sup>28</sup> zawarto w artykule 6, w którym czytamy: „Państwo chroni religię [nie jest określone którą – dop. S. M.]. Gwarantuje wolność wyznania, sumienia i praktyk religijnych. Zapewnia neutralność meczetów i miejsc kultów przed ich wykorzystywaniem niezgodnym z ich przeznaczeniem. Państwo zobowiązuje się do upowszechniania wartości umiaru i tolerancji oraz do ochrony świętości i niedopuszczenia do ich naruszania. Zakazuje również oskarżeń o apostazję, nawoływania do nienawiści oraz przemocy i zobowiązuje się do ich zwalczania”.

Powyższy artykuł tunezyjskiej konstytucji jest unikalny w świecie arabskim. Legitymizuje bowiem wolność sumienia jednostki i otwiera drzwi do rzeczywistej prawnej drogi laicyzacji państwa, choć jego promotorzy bronią się przed użyciem tego pojęcia. Najdalej posunięta laicyzacja dotyczy regulacji prawnych w zakresie zrównania praw kobiet i mężczyzn, czego przykładem jest zezwolenie na poślubienie przez

---

<sup>26</sup> Konstytucja francuska w artykule 1 stwierdza, iż Francja jest republiką „niepodzielną, świecką, demokratyczną i socjalną”; *Konstytucja Republiki Francuskiej*, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/francja.html> [dostęp: 12 V 2018].

<sup>27</sup> V. Zuber, *Tunisie: laïcité, égalité, sur la voie de la démocratie*, <http://www.solidarite-laique.org/je-milite/tunisie-laicite-egalite-sur-la-voie-de-la-democratie/> [dostęp: 14 III 2018].

<sup>28</sup> Ferhat Horchani, jeden ze znaczących prawników i polityków tunezyjskich, przewodniczący Tunezyjskiego Towarzystwa Prawa Konstytucyjnego (Association Tunisienne de Droit Constitutionnel), nazwał ten kierunek reform „zerwaniem więzi z muzułmańskim i arabskim światem”; zob. Ch. Muratet, *Ferhat Horchani: en Tunisie, «la Constitution constitue une rupture par rapport au monde musulman et arabe»*, <http://www.rfi.fr/afrique/20140128-ferhat-horchani-tunisie-constitution-constitue-une-rupture-rapport-monde-musulman-a> [dostęp: 20 V 2018].

muzułmankę mężczyzny innego wyznania. Jest to jednak proces, który napotyka liczne przeszkody na swej drodze, głównie z powodu silnych wpływów fundamentalizmu zarówno religijnego, jak i politycznego<sup>29</sup>.

W krajach Maghrebu relacje pomiędzy państwem a islamem są zróżnicowane. Najdalej w procesie sekularyzacji prawa i instytucji państwowych zaszła Tunezja, na co duży wpływ miały wydarzenia Arabskiej Wiosny. Jednak przygniatająca przewaga islamu, zarówno liczebna (97–99%), jak i religijna i kulturowa, odciska piętno na postawach jednostkowych i uwidacznia się we wszystkich sferach życia publicznego, rodzinnego, czy też ogólnie – społecznego. Społeczeństwa obywatelskie, które dopiero zaczynają się kształtować, naznaczone są konformizmem zachowań społecznych. Toteż dość skutecznie – jak do tej pory – udaje się hamować wyrażane, zwłaszcza przez ludzi młodych, dążenia wolnościowe i emancypacyjne na północnym brzegu Morza Śródziemnego.

STANISŁAW MUSIAŁ

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: s.musial@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-8156-382X

### **The State and Islam in the Maghreb**

The author analyses the relationship from three points of view: the diversity of these relationships in the world of Islam, historical and ideological sources of these relationships and the impact of the “Arab spring” on the modern settlement legal and institutional in the Maghreb.

The author comes to the conclusion that far in the direction of the Secularization of law and State institutions was Tunisia. However, the civil society, which is still in the bud in the countries of the Maghreb, are marked by the conjoined social behavior. So-far-quite effectively inhibits is expressed,

---

<sup>29</sup> Zob. *Tunisie: trois ans après, la Constitution toujours dans l'attente de ses garde-fous*, <http://www.jeuneafrique.com/398018/politique/tunisie-trois-ans-apres-constitution-toujours-lattente-de-garde-fous/> [dostęp: 12 III 2018]. Zob. *Tunisie, L'Observatoire de la liberté religieuse*, <http://www.liberte-religieuse.org/tunisie/> [dostęp: 29 V 2018].

especially by young people, the pursuit of freedom, emancipatory flowing from the north shore of the Mediterranean Sea.

**Key words:** religion, Islam, Maghreb, policy, power

IWONA JAKIMOWICZ-PISARSKA

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: i.pisarska@onet.pl

ORCID: 0000-0001-7487-2096

## Życie religijne Czechów, czyli laicyzacja naszych południowych sąsiadów

**Słowa kluczowe:** religia, laicyzacja, tożsamość narodowa, Czesi

Kiedy się myśli o najbardziej zlaicyzowanych społeczeństwach w Europie Środkowej, Czesi są pierwszą z grup, która od razu przychodzi do głowy. Stanowi ona kontrast dla Polaków, których powszechnie uznaje się za głęboko wierzących katolików, dla protestanckich Niemców i Austriaków, a nawet Węgrów będących wyznawcami różnych form chrześcijaństwa. Czesi zatem nie wpisują się w model postkomunistycznych społeczeństw, które część swojej tożsamości powojennej, a także opór wobec dziewiętnastowiecznej władzy budowały na fundamentach religijnych. Zdecydowanie inaczej niż w przypadku państw zachodniej Europy wygląda czeski model państwa świeckiego. Można więc uznać, że zarówno w perspektywie historycznej, jak i współczesnej Republika Czeska i jej mieszkańcy stanowią swoiste *case study*. Otoczeni bowiem państwami, w których relacja tożsamość–religia jest nadal ważna, Czesi zbudowali swoje państwo od razu jako twór świecki<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Z drugiej strony Czesi, powszechnie uznawani za najbardziej zlaicyzowane społeczeństwo w Europie, nawet w czasach komunistycznych nie tylko obchodzili święta religijne, ale także przekonywali swoje dzieci (i nadal to robią), że prezenty w wieczór wigilijny przynosi sam „Ježíšek”.

Dla politologa religijność oraz życie religijne są nierozzerwalnie związane z kwestiami politycznymi. Rozumiane są zatem jako procesy społeczne, które wynikają ze zjawisk politycznych lub wpływają na życie polityczne, decyzje wyborcze czy zachowania ludzi kierujących instytucjami państwowymi i ponadpaństwowymi. Kwestie te nie podlegają ocenie etycznej czy teologicznej, ale wiążą stanowisko części społeczeństwa z fluktuacjami politycznymi na badanym obszarze. Kultura, której religia jest immanentną częścią, współtworzy normy i ramy funkcjonowania instytucji państwowych, stając się tym samym nieformalnym systemem, w którym może dochodzić do nieprawidłowości w działaniu tychże norm i ram.

Celem artykułu jest nie tylko opisanie sytuacji religijnej Czechów i wskazanie uwarunkowań laickich postaw kształtujących się na przestrzeni ostatnich stu lat, ale także przedstawienie głównych grup religijnych, ich roli w polityce państwa oraz wpływu, jaki mogą mieć na stosunek Czechów do działań politycznych. Wiążąc kwestie religijne z funkcjonowaniem państwa, należy przyjąć stanowisko Janusza Mariańskiego, który zjawiska oraz procesy religijne odnosi do konkretnej lokalizacji przestrzennej i czasowej, a także do bezpośrednio z nimi związanych kategorii instytucjonalnych. Religie w ujęciu zaproponowanym przez J. Mariańskiego należy zatem rozumieć jako zjawisko społeczne o wyraźnie politycznym zabarwieniu, a przez to powinno się osadzać ją w określonej państwowej organizacji<sup>2</sup>. Podstawę tekstu stanowią badania czeskich socjologów oraz dane statystyczne zebrane w ostatnich latach, dotyczące zarówno samych Czechów, jak i innych mieszkańców regionu czy Europy.

## Historyczne uwarunkowania czeskiej laickości

Czesi jako naród ukształtowali swoją współczesną tożsamość na przełomie XVIII i XIX wieku, podobnie jak wiele innych narodów w Europie. Jednak suwerenny, nowoczesny naród czeski powstał dopiero w XX wieku, a dokładniej: po 1918 roku, kiedy narodziła się wspólnota państwowa Czechów w jednym organizmie ze Słowakami.

---

<sup>2</sup> J. Mariański, *Spółeczny charakter religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioologicznej*, H. Zimoń (red.), Lublin 2000, s. 129–134.

Czesi, dotychczas zdominowani przez rządy niemieckie i austriackie, nie mieli możliwości swobodnego określania swoich cech konstytutywnych jako niezależnej społeczności politycznej i kulturowej.

Mając świadomość, że w tradycji europejskiej tożsamość religijna poprzedzała tożsamość państwową czy narodową, a terytorium dzisiejszych Czech było areną wielu działań politycznych, militarnych i społecznych, należy zadać pytanie o wcześniejsze wpływy religijne. Aby jednak nie analizować historii od legendarnej Dąbrówki, która jako żona Piasta miała być gwarantem chrześcijaństwa pierwszych mieszkańców kolejnych terenów Europy Środkowej, w tym dzisiejszej Polski, wspomnimy jedynie, iż pod rządami Przemyślidów oraz dynastii luksemburskiej Czesi należeli do europejskiej, katolickiej *Christianitas*. Dzieje czeskiej państwowości rozpoczynają wszak święci misjonarze: Cyryl i Metody oraz święty książę Wacław, a prawdziwym jej ukoronowaniem były rządy pobożnego króla Karola IV (1347–1378).

Na początku XV wieku sytuacja uległa jednak zmianie. Wówczas na praskim uniwersytecie wyraźnie zarysował się konflikt między myślą niemiecką, ortodoksyjnie katolicką, a rodzimą myślą czeską, której głównym głosicielem był Jan Hus. Efektem tego sporu była bezpośrednia krwawa reakcja władz, a w dłuższej perspektywie – stopniowa eliminacja katolicyzmu, jako symbolu niemieckiej dominacji Habsburgów, z życia publicznego oraz pojawiające się co jakiś czas ostre spory między reprezentantami różnych odłamów protestanckich funkcjonujących na tych terenach. Należy jednak pamiętać, że z czasem ruch husycki zatracił swój religijny charakter, zachowując polityczny rys, tj. antyfeudalny, antyniemiecki czy antypapieski<sup>3</sup>. W pamięci Czechów katolicyzm funkcjonuje jako narzędzie zniewolenia oraz opresji politycznej i kulturowej, także ze strony władz w Wiedniu<sup>4</sup>.

Utworzona w 1918 roku Czechosłowacja była niewielkim państwem. Tożsamość wielu mieszkańców miała zostać zredefiniowana wskutek dynamicznych przemian w pierwszych dekadach XX wieku.

---

<sup>3</sup> R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu narodu*, Wrocław 2011, s. 2013–2015.

<sup>4</sup> Katolicyzm inaczej postrzegali i postrzegają Słowacy, dla których jest on integralną częścią tożsamości. Dlatego też po 1918 roku symbolika husycka, uznawana właśnie przez sporą grupę katolickich Słowaków oraz Morawian za heretycką, nie została wpisana w tradycję państwa czechosłowackiego.

Doświadczenia dziewiętnastowiecznej dominacji Habsburgów ukształtowały postawy czeskiej inteligencji, która z kolei w nowo utworzonym państwie zainicjowała budowę tożsamości narodowej bez elementów religijnych. Nie była to jednak postawa niechęci i negacji wyłącznie wobec katolicyzmu, ale ogólnie wobec wszelkich form religijności, wynikających z działalności Kościołów chrześcijańskich na tych terenach. Co ciekawe, o wiele bardziej znacząca dla kształtu ówczesnego społeczeństwa była tożsamość związana z pochodzeniem etnicznym lub klasowym<sup>5</sup>. Współczesna tożsamość Czechów, od XIX wieku do dziś, z jednej strony jest wyrazem antykatolickiego nastawienia, mocno ograniczonego zaufania do protestantyzmu i prądów myślowych po reformacji oraz wspomnieniem husytyzmu, z drugiej zaś – poszanowania dla wartości liberalnych<sup>6</sup>.

Państwo czeskie powstało w rezultacie zjednoczenia ziem zamieszkałych w większości przez Czechów i Słowaków, a także przez liczne mniejszości: austriacką, niemiecką, węgierską i ukraińską. Czechosłowacja była również melanżem różnych religijności: ludność Rusi Zakarpackiej chodziła do cerkwi, Słowacy do katolickiego kościoła, słowaccy Węgrzy do katolickiego kościoła lub kalwińskiego zboru, Morawianie (prawie wszyscy, także ci deklarujący się jako Niemcy) do katolickiego kościoła, Ślązacy do katolickiego kościoła lub luterańskiego zboru. W całej tej grupie najbardziej zagadkowa jest społeczność romska, o której ówczesnej przynależności religijnej niewiele wiadomo. To wszystko, co wiązało się z religijnością wymienionych grup, było raczej traktowane jako „folkorystyczne” elementy kultury, którym nie przypisywano zbyt dużej wartości. Na tle grupy zdeklarowanych katolików Czesi wyróżniali się swoim zdecydowanym dystansem do instytucji watykańskiej. Sam prezydent Tomáš Garrigue Masaryk, ojciec założyciel i główny inspirator utworzenia Czechosłowacji, deklarował się jako ateista i oficjalnie występował

---

<sup>5</sup> Z. R. Nešpor, *Religious Processes in Contemporary Czech Society*, „Sociologický časopis/ Czech Sociological Review” 2004, Vol. 40, No. 3, s. 283–284.

<sup>6</sup> O. Nešporova, Z. R. Nešpor, *Religion: An Unsolved Problem for the Modern Czech Nation*, „Sociologický časopis/ Czech Sociological Review” 2009, Vol. 45, No. 6, s. 1216.

zarówno przeciw Kościołowi katolickiemu, jak i przeciw wprowadzaniu elementów religijnych do tradycji państwowej<sup>7</sup>.

Paradoksem może się wydawać to, że niezgoda na wiązanie religijności z rodzącą się tożsamością państwa i narodu pozwoliła Czechom w okresie międzywojennym uniknąć pułapek etnonacjonalizmu, w które wówczas wpadły inne państwa Europy Środkowej, a także zbudować solidne podstawy społeczeństwa obywatelskiego. Obietnica budowy państwa świeckiego z wyraźnie rozdzieloną sferą państwową i prywatną zapisana została w konstytucji z 1920 roku, podobnie jak wolność religijna każdego obywatela. Nie oznaczało to bynajmniej jedynie deklaratywnej polityki władz, ale głębokie przekonanie zarówno samego twórcy państwa – Masaryka, jak i większości Czechów, dla których rozdział państwa i religii był poza wszelką dyskusją<sup>8</sup>. Ponieważ od samego początku podział państwa na coraz bardziej laicyzującą się część zachodnią oraz nadal dość religijny (katolicki) wschód, a więc – odpowiednio – na Bohemię i Morawy, był bardzo wyraźny, dla wielu obywateli taka koncepcja rozdziału kwestii publicznej i prywatnej zdawała się najwłaściwsza<sup>9</sup>.

Postawę neutralności religijnej, a nawet nieokazywania wyraźnej niechęci utrzymała się jeszcze w okresie drugiej wojny światowej. Przyznawanie się bowiem do swojej wiary mogło być niebezpieczne. Protestanci byli powszechnie kojarzeni z okupantem niemieckim, a katolicy – z kolaborującym wówczas z hitlerowcami słowackim państwem księdza Jozefa Tisy.

Po wojnie Czechy, podobnie jak Polska, znalazły się w radzieckiej strefie wpływów. W kwietniu 1945 roku powstał rząd Frontu Narodowego Czechów i Słowaków, a w maju następnego roku przeprowadzono wybory do Zgromadzenia Narodowego, w których zwyciężyli komuniści. Sukcesem (możliwym wskutek sfałszowania głosów) okazały się również wybory w 1948 roku. Pewnego rodzaju symbolem

---

<sup>7</sup> K. Čapek, *Rozmowy z Tomášem Garriguem Masarykiem*, A. Czcibor-Piotrowski, L. Engelking (tłum.), Wrocław 2015, s. 422–500.

<sup>8</sup> Z. Horák, *Religion and the Secular State in the Czech Republic*, w: *Religion and the Secular State: National Reports*, J. Martinez-Torrón, W. C. Durham, Jr. (red.), Provo 2010, s. 251–254.

<sup>9</sup> P. Froese, *Secular Czechs and devout Slovaks: explaining religious differences*, „Review of Religious Research” 2005, Vol. 46, No. 3, s. 277.

„schyłku demokracji” stała się, niewyjaśniona do dzisiaj, śmierć Jana Masaryka. Po 1948 roku, wraz z nastaniem okresu stalinowskiego, w Czechosłowacji ograniczano i kontrolowano życie religijne, starano się także uprzykrzać funkcjonowanie wszystkim Kościołom i związkom religijnym działającym w granicach ówczesnego państwa. Słowa komunistycznego lidera Klementa Gottwalda, wygłoszone w Karlowych Warach w czerwcu 1948 roku, o konieczności oddzielenia katolików w Czechosłowacji od wpływów Watykanu były sygnałem do rozpoczęcia działań zmierzających do utworzenia instytucji w rodzaju Kościoła narodowego. Miała ona przejąć wiernych uważających się za katolików, a jednocześnie zapewnić władzy kontrolę nad tą grupą<sup>10</sup>.

Umacnianie się władzy komunistycznej w powojennej Czechosłowacji przebiegało równocześnie z operacją wysiedlania ludności, która mogłaby w jakikolwiek sposób kontestować prawomocność nowych rządów. Przesiedlono m.in. mieszkańców terenów przygranicznych, a ludność Sudetów zmuszono do emigracji. Kryterium pozostania w dotychczasowym miejscu zamieszkania była przynależność do tzw. mniejszości niemieckiej, o której w wielu przypadkach miała świadczyć tożsamość religijna.

Jak podaje Piotr Boryszewski<sup>11</sup>, przez kolejne cztery dekady władze komunistyczne opracowały, a następnie realizowały zaledwie trzy niezmiennie założenia polityki wyznaniowej. W zależności od bieżącej sytuacji były one modyfikowane i na ich podstawie przygotowywano działania polityczne. Cele były następujące:

- literalne powielanie działań radzieckich, czyli walka z religią jako taką;
- eliminowanie z życia społecznego wszelkich przejawów tradycji oraz praktyk religijnych i zastępowanie ich zwyczajami i ceremoniałem komunistycznym;
- położenie szczególnego nacisku na ateistyczną edukację młodego pokolenia, prowadzącą do stworzenia „nowego człowieka”.

W 1949 roku władze czechosłowackie ustanowiły prawo, na mocy którego przejęły pełną kontrolę nad działalnością i mieniem wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych w państwie. Przy tej okazji

---

<sup>10</sup> P. Boryszewski, *Kościół, którego nie było – Kościół katolicki w Czechosłowacji w dobie komunizmu*, „Saeculum Christianum” 2001, T. 8, nr 1, s. 237.

<sup>11</sup> Tamże, s. 238–252.

rozpoczęto długoletni proces prześladowania i więzienia duchownych wszystkich wspólnot. Od 1950 roku obligatoryjne stało się m.in. zawieranie ślubów cywilnych (nie uznawano żadnych małżeństw sakralnych) czy też potwierdzenie państwowe aktów urodzenia i zgonów. Z czasem całkowicie zastąpiono prawem cywilnym wszelkie regulacje normowane dotychczas na podstawie przepisów lub zwyczajów religijnych<sup>12</sup>. W komunistycznej Czechosłowacji równie trudno było tworzyć organizacje religijne, związki wyznaniowe i Kościoły, co zdobyć samą wiedzę na tematy religijne. Z tego powodu Czesi przyjęli dwie dominujące postawy. Część społeczeństwa opowiedziała się po stronie całkowitej laicyzacji i ateizacji, które to dwa procesy wynikały z panującego w państwie status quo, a część manifestowała swoje związki z religią, co było raczej formą protestu i oporu wobec sytuacji politycznej i rządów komunistycznych<sup>13</sup>.

Sytuacja nieco bardziej się skomplikowała po 1968 roku. W tym właśnie roku państwa Układu Warszawskiego dokonały inwazji na Czechosłowację. Z tego tragicznego doświadczenia Czesi wyszli dotkliwie poranieni, z przetrąconym kręgosłupem moralnym. Władza zawarła ze swoimi obywatelami swoisty niepisany pakt, który można lapidarnie sprowadzić do prostej zależności: my (władza komunistyczna) pozwolimy wam (obywatelom) na relatywnie dobry poziom życia, jak na warunki bloku wschodniego, pod warunkiem że nie będziecie już więcej organizować oporu, w żadnej formie, wobec naszych rządów. Unikanie lub zaprzestanie manifestowania postaw proreligijnych oraz organizowania wszelkich form życia religijnego w państwie były zachowaniami szczególnie pożądanymi przez komunistów<sup>14</sup>. Mimo to wszelkie działania opozycyjne Czechów i Słowaków mogły liczyć na wsparcie zarówno Kościoła katolickiego, jak i innych wspólnot religijnych. Instytucje te, podobnie jak w Polsce, pełniły rolę

<sup>12</sup> Z. Horák, *Religion and...*, wyd. cyt., s. 254–255.

<sup>13</sup> Efektem sprzeciwu wobec polityki władz czechosłowackich komunistów było powstanie w latach pięćdziesiątych XX wieku tzw. Kościoła Davidkowego, zwanego też społecznością Koinótés, który tworzyli świeccy i duchowni. Od lat siedemdziesiątych XX wieku Watykan, z powodu różnic doktrynalnych, wyraźnie się odcinał od davidkowców. Po śmierci w 1998 roku lidera Kościoła biskupa Feliksa Marii Davidka wspólnota ta przestała odgrywać jakąkolwiek rolę w życiu społecznym i politycznym Czechów.

<sup>14</sup> D. Hamplová, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha 2013.

miejsca spotkań grup antykomunistów i razem z nimi tworzyły podziemie opozycyjne wobec ówczesnych władz. Dzięki możliwości wyjazdów za granicę i kontaktom zarówno z Watykanem, jak i duchownymi nie tylko innych krajów tzw. bloku wschodniego, ale i państw zachodnich mogli liczyć na wsparcie ze strony ośrodków pozaczechosłowackich. Świadczą o tym chociażby długoletnie znajomości czeskich opozycjonistów, np. Václava Havla, z przedstawicielami środowisk kościelnych i antykomunistycznych m.in. w Polsce<sup>15</sup>.

## Laicyzacja i ateizacja w dzisiejszych Czechach

Zbyt dużym uproszczeniem jest twierdzenie, że czeska laicyzacja prowadzi do ateizacji społeczeństwa. Przez laicyzację należy rozumieć odchodzenie od jakichkolwiek form łączenia życia religijnego z funkcjonowaniem świeckiego państwa. Z kolei pojęcie ateizacji oznacza brak zainteresowania czeskich obywateli wszelkimi formami życia religijnego oraz przyznawanie się do braku wiary w istnienie jakiejś formy życia pozagrobowego<sup>16</sup>.

Innym pojęciem, które często się pojawia w opisie czeskiego społeczeństwa, jest sekularyzacja. Należy ją rozumieć zarówno jako zjawisko instytucjonalne, jak i społeczne. Jak słusznie zauważa Maria Marczevska-Rytko, pojęcie sekularyzacji funkcjonuje na wielu poziomach i w kilku znaczeniach<sup>17</sup>. Ze wskazanych przez badaczkę definicji pojęcia i sposobów jego rozumienia jedno wydaje się szczególnie istotne z punktu widzenia niniejszego artykułu, a mianowicie: sekularyzacja jako proces wyzwalamia się człowieka i instytucji społecznych spod wpływów religii. Badaczka zaznacza jednak, że poziom sekularyzacji w różnych społeczeństwach zależy od poczucia bezpieczeństwa egzystencjalnego i dziedzictwa historycznego. W przypadku Czechów oba te czynniki wydają się odgrywać ważką rolę, jeśli chodzi o ocenę ich nastawienia do Kościołów i związków wyznaniowych zarówno w przeszłości, jak i współcześnie. Niemniej na potrzeby prezentowanego tekstu

---

<sup>15</sup> A. Kaczorowski, *Havel. Zemsta bezsilnych*, Wołowiec 2014.

<sup>16</sup> D. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2010, s. 212

<sup>17</sup> M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 184–189.

przyjmuje definicję sekularyzacji zaproponowaną przez Janusza Mariańskiego<sup>18</sup>. Według niego sekularyzacja to stan społeczny, w którym religia nie ma żadnego znaczenia i nie stanowi punktu odniesienia dla decyzji lub ocen obywateli. Nazywa ją także „odkościelnieniem”, co dość trafnie opisuje sytuację współczesnych Czechów, a ponadto wiąże definicję J. Mariańskiego z podejściem M. Marczewskiej-Rytko.

Zbytнім uproszczeniem byłoby uznanie, że dzisiejszy stosunek Czechów do kwestii religijnych jest głównie pokłosiem działań władz komunistycznych oraz wpływu współczesnej globalizacji na całą społeczność Europejczyków mieszkających na wschód od Odry. Tradycje międzywojenne, które stworzyły podstawy myślenia Czechów o swoim kraju, w którym za sprawy bezpieczeństwa oraz jego odczuwania przez obywateli odpowiada państwo, były jednymi z kluczowych, jakie wytyczyły sposób konstruowania współczesnego kanonu oczekiwań względem władz i instytucji politycznych. Co prawda, związki wyznaniowe i Kościoły, poniekąd ze swej natury, zawsze tworzyły wokół siebie organizacje charytatywne i zaspokajające potrzeby społeczne części wiernych, jednakże, jak pokazują badania, nie jest to główne oczekiwanie Czechów i nigdy nie było<sup>19</sup>. Owszem, część obywateli korzysta z pluralizacji życia religijnego, które w Czechach po 1991 roku rozkwitło, ale nadal większość z nich uważa, że są to raczej sprawy rozwoju duchowego i efekt wewnętrznej potrzeby człowieka, nie zaś kwestie, które winny się wikłać w decyzje państwowe.

Przełom, którym była aksamitna rewolucja (1989 r.), oraz demokratyczne zmiany w całej Europie Środkowej wpłynęły również na życie religijne mieszkańców tego regionu. Podział Czechosłowacji na dwa państwa (1991 r.) stał się cezurą w badaniach czeskiej religijności, wcześniej bowiem badania obejmowały także Słowaków<sup>20</sup>. Ich tradycyjna przynależność do Kościoła katolickiego miała wpływ na deklarowane wyniki. Zdaniem Aleša Opatrný'ego<sup>21</sup> deklarowany przez

---

<sup>18</sup> J. Mariański, *Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2016, T. 59, nr 4 (236), s. 4–7.

<sup>19</sup> D. Lužný, J. Navrátilová, *Religion and Secularisation in the Czech Republic*, „Sociologický časopis/ Czech Sociological Review” 2001, Vol. 9, No. 1, s. 91.

<sup>20</sup> D. Hamplová, *Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity*, „Sociologický časopis/ Czech Sociological Review” 2008, Vol. 44, No. 4, s. 703–723.

<sup>21</sup> A. Opatrný, *Cesty pastorační v pluralitní společnosti*, Kostelní Vydří 2006, s. 57.

Czechów brak wiary odnosi się bowiem w większości do Kościołów chrześcijańskich. Według badacza nie jest to deklaracja tożsama z przyznaniem się do ateizmu, ale raczej zaprzeczenie przynależności do katolickich, protestanckich czy prawosławnych wspólnot funkcjonujących w Czechach. W tym kontekście nieco inaczej należy czytać wyniki badań pokazane w tabeli 1.

Tabela 1. Liczba osób wierzących a ich pochodzenie (stan na 2011 r.)

| Mieszkańcy według deklarowanego pochodzenia      | Liczba całkowita deklarujących się jako wierzący | Procent wierzących wśród całkowitej liczby danej społeczności w Czechach |
|--------------------------------------------------|--------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------|
| Całkowita liczba deklarujących się jako wierzący | 2 168 952                                        | 20,8%                                                                    |
| Czesi                                            | 1 514 396                                        | 22,6%                                                                    |
| Morawianie                                       | 208 321                                          | 39,9%                                                                    |
| Ślązacy                                          | 5795                                             | 47,4%                                                                    |
| Słowenci                                         | 59 184                                           | 40,2%                                                                    |
| Polacy                                           | 23 406                                           | 56,9%                                                                    |
| Niemcy                                           | 6 642                                            | 35,6%                                                                    |
| Rosjanie                                         | 7167                                             | 40,1%                                                                    |
| Ukraińcy                                         | 20 965                                           | 39,3%                                                                    |
| Wietnamczycy                                     | 2595                                             | 8,7%                                                                     |

Źródło: opracowanie własne na podstawie *Český statistický úřad*, Praha 2014.

W ponaddziesięciomilionowym społeczeństwie czeskim za osoby wierzące uważa się niewiele ponad dwa miliony ludzi. Należy zatem przyjąć, że są to osoby, które przynależą do rozmaitych Kościołów i organizacji chrześcijańskich, nie zaś liczba obywateli zdecydowanie deklarujących się jako nieateiści. Ci bowiem są w sporej, prawie ośmiomilionowej grupie obywateli, którzy w badaniach statystycznych uznali się za niewierzących. Potwierdzają to wyniki dokładniejszych badań zamieszczone w tabeli 2.

Tabela 2. Liczba mieszkańców Czech i ich struktura religijności w latach 1991–2011

|                                                                                                                    | 1991       |      | 2001       |      | 2011       |      |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|------|------------|------|------------|------|
|                                                                                                                    | liczba     | %    | liczba     | %    | liczba     | %    |
| Liczba obywateli (ogółem)                                                                                          | 10 302 215 | 100  | 10 230 060 | 100  | 10 436 560 | 100  |
| Wierzący                                                                                                           | 4 523 734  | 43,9 | 3 288 088  | 32,1 | 2 168 952  | 20,8 |
| Czechosłowacki Kościół Husycki (Církev československá husitská <sup>22</sup> )                                     | 178 036    | 1,7  | 99 103     | 1,0  | 39 229     | 0,4  |
| Kościół Rzymskokatolicki                                                                                           | 4 021 385  | 39,0 | 2 740 780  | 26,8 | 1 082 463  | 10,4 |
| Ewangelicki Kościół Czeskobraterski (Českobratrská církev evangelická <sup>23</sup> )                              | 203 996    | 2,2  | 117 212    | 1,1  | 51 858     | 0,5  |
| Świadkowie Jehowy                                                                                                  | 14 575     | 0,1  | 23 162     | 0,2  | 13 069     | 0,1  |
| Prawosławny Kościół na Ziemiach Czeskich                                                                           | 19 354     | 0,2  | 22 968     | 0,2  | 20 533     | 0,2  |
| Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania (Slezská církev evangelická augsburského vyznání <sup>24</sup> ) | 33 130     | 0,3  | 14 020     | 0,1  | 8 158      | 0,1  |
| Osoby deklarujące się jako ateści                                                                                  | 4 112 864  | 39,9 | 6 039 991  | 59,0 | 3 604 095  | 34,5 |
| Bez klasyfikacji religijnej                                                                                        | 1 665 617  | 16,2 | 901 981    | 8,8  | 4 662 455  | 44,7 |

Źródło: *Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu*, J. Škrabal (oprac.), Český statistický úřad, Praha 2014, s. 5.

Podczas zbierania danych zadano pytanie nie tylko o to, jak badany określa sam siebie (tj. „wierzący” czy „niewierzący”), ale także o jego przynależność do danej społeczności, dając mu jednocześnie

<sup>22</sup> Czechosłowacki Kościół Husycki powstał w 1920 roku w wyniku odejścia części wiernych z Kościoła Rzymskokatolickiego.

<sup>23</sup> Ewangelicki Kościół Czeskobraterski to protestancki Kościół unijny w Czechach, nawiązujący tradycją do doktryny braci czeskich.

<sup>24</sup> Kościół luterński w Czechach.

możliwość niewskazania żadnej grupy. Wśród wymienionych w badaniu Kościołów i związków wyznaniowych nie ma ani małych prochrześcijańskich stowarzyszeń ani ruchów pozachrześcijańskich. Pojawia się za to wyraźne pytanie o to, czy badany sam definiuje siebie jako ateistę. W ostatnim badaniu twierdząco odpowiedziało na nie około 34% respondentów.

Zmiany polityczne, ekonomiczne i kulturowe zachodzące w ostatnich latach XX wieku i na początku XXI wieku każą się zastanowić nad pytaniem o wpływ modernizacji i wzrostu gospodarczego na postawy religijne mieszkańców postkomunistycznej Europy. Część badaczy zwraca uwagę, że zmiany w Europie Środkowej, w tym w Czechach po 1991 roku, wpływają na ogólną laicyzację społeczeństwa oraz powodują, że mieszkańcy tego regionu indywidualnie poszukują odpowiednich dla siebie form religijnych<sup>25</sup>. Badacze, powołując się na tradycyjne teorie sekularyzacyjne, podkreślają, że wartości humanistyczne, w tym powszechność praw człowieka w tej części świata, zastąpią dotychczasową pozycję wartości religijnych. Współczesny świat bowiem dostarcza człowiekowi naukowych odpowiedzi na wiele pytań i wątpliwości, które wcześniej budziły w nim lęk i obawę. Wiara, która wypełniała lukę w wiedzy o funkcjonowaniu świata, traci więc swoją istotną rolę. Budowanie poczucia bezpieczeństwa i tłumaczenie świata przestały być domeną religii.

Inni badacze<sup>26</sup> podkreślają, że człowiek ze swej natury potrzebuje pewnej dozy mistycyzmu i niechętnie całkowicie rezygnuje z religii jako takiej w swoim życiu. Religie przesuwają się co prawda bardziej w stronę prywatnej sfery życia, ale nie wykluczają się jej całkowicie. Maria Marczevska-Rytko nazywa taką formę życia religijnego religią sprywatyzowaną, pozakościelną lub niewidzialną<sup>27</sup>. Nie oznacza to jednak, że tak postrzegana religijność nie wpływa na inne sfery działania ludzi, a co za tym idzie – także państwa. Natomiast wolność polityczna i pluralizm kulturowy dają ludziom bardzo szeroki wybór

---

<sup>25</sup> D. Hamplová, *Náboženství v evropském prostoru: Cesta k ateismu, nebo detradicionalizované religiozity?*, w: D. Hamplová, B. Řeháková, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: Výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*, Praha 2009, s. 23.

<sup>26</sup> J. Mariański, *Religia i religijność...*, wyd. cyt., s. 14–21.

<sup>27</sup> M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka...*, wyd. cyt., s. 189–266.

różnorodnych form religijności. Wielość form kultu zdaje się znamionować społeczeństwa ponowoczesne, a płynne przechodzenie z jednego sposobu realizowania swoich potrzeb religijnych do innego oraz synkretyzm religijny są znakiem dzisiejszych czasów<sup>28</sup>.

Warto jednak zwrócić uwagę, że pomimo wzrostu zainteresowania religijnością części czeskich obywateli po 1991 roku, tło historyczne oraz brak powiązań struktur społecznych i religijnych w państwie utrwały ich dotychczasowy stosunek do Kościołów i związków wyznaniowych jako takich. Ponadto łączenie wzrostu ekonomicznego z sekularyzacją w Czechach jest mocno kontrowersyjne<sup>29</sup>. Od 1918 roku tereny zachodniej Czechosłowacji były dobrze rozwinięte gospodarczo, a ukształtowana warstwa mieszczańsko-inteligentka nadawała nowoczesny, jak na owe czasy, i świecki charakter relacji państwo–obywatel. Jak wspomniano we wcześniejszym fragmencie artykułu, elementy te trwale wpłynęły na myślenie o roli i funkcjach państwa<sup>30</sup>. Mimo to od lat dwięćdziesiątych XX wieku widoczny jest powrót do przedwojennego podziału na tradycyjnie religijny wschód, czyli głównie Morawy, oraz laicki zachód, a więc tereny śląskiego pogranicza.

## Państwo i religia w XXI wieku

Interesujących wyników dostarczają badania z 2001 roku – odpowiedzi ankietowanych są wyraźnie inne niż w 1991 i 2011 roku. Należy zwrócić uwagę, że choć liczba osób uznających się za wierzące systematycznie malała w ciągu całego okresu po transformacji ustrojowej, w badaniu z 2001 roku liczba deklarujących ateizm gwałtownie wzrosła, aby następnie powrócić, po zaledwie dziesięciu latach, do podobnego poziomu znanego z 1991 roku. Ową zmianę widoczną w badaniach (zob. tab. 2) można tłumaczyć kilkoma czynnikami. Jednym z nich jest wymiana pokoleniowa i demograficzna w różnych regionach Czech. Wiąże się ona z drugim czynnikiem, czyli redefinicją tożsamości regionalnych, które zwłaszcza na wschodzie zawierają dość widoczny

---

<sup>28</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, T. Kunz (tłum.), Kraków 2006.

<sup>29</sup> P. Froese, *Secular Czechs...*, wyd. cyt., s. 272.

<sup>30</sup> I. Jakimowicz-Pisarska, *Funkcje i dysfunkcje, czyli redefinicje zadań współczesnego państwa w Europie*, „Przegląd Zachodni” 2017, nr 4 (365), s. 57–77.

element przynależności do konkretnego wyznania. Związki wyznaniowe oraz Kościoły, w tym szczególnie Kościół katolicki, nie potrafiły wykorzystać potencjału, jaki został zgromadzony od końca lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy religia była bastionem wolności, a duchowni wspierali opozycyjne działania obywateli oraz rozszerzali swoją działalność na inne aspekty życia aniżeli stricte religijne.

Kolejnym czynnikiem warunkującym stan rzeczy była niechęć Kościołów i ich społeczności do przyjmowania potencjalnych konwertytów. Niemniej za najważniejszy z powodów deklarowanego ateizmu w tym czasie należy uznać ocenę zachowania Kościoła katolickiego, który w latach dziewięćdziesiątych XX wieku domagał się zwrotu majątków utraconych na rzecz państwa po 1948 roku. Czesi odebrali takie roszczenia i zachowania duchownych, którzy głośno się upominali o zwrot dóbr kościelnych (nie tylko budynków, ale także ziemi oraz obiektów niesakralnych), jako postawę mało licującą z wizerunkiem chrześcijańskiej pokory i skromności<sup>31</sup>. Zyskały na tej sytuacji mniejsze związki wyznaniowe i inne Kościoły (np. Świadkowie Jehowy), które w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku prowadziły intensywne działania ewangelizacyjne.

Powyższe czynniki utrwaliły status quo i utwierdziły sporą grupę obywateli Czech w przekonaniu o korzyściach płynących z zachowania państwa jako organizacji świeckiej<sup>32</sup>. W przeciwieństwie do swoich sąsiadów, w tym Polaków, obywatele Republiki Czeskiej nie widzą potrzeby łączenia funkcjonowania państwa i jego instytucji z aktywnością Kościołów oraz wspólnot religijnych. Ich państwo ma się rozwijać i wypełniać powierzone mu funkcje, do których nie należy zaspokajanie potrzeb religijnych realizowanych w sferze działań prywatnych. Zgodnie z tymi oczekiwaniami w przestrzeni publicznej, a tym samym w świecie polityki nie ma właściwie miejsca na zaangażowanie publiczne duchownych oraz emblematy lub symbole religijne. Co prawda, można znaleźć przykłady znanych w Czechach duchownych, jak ksiądz i publicysta Tomáš Halík czy filozof katolicki Jan Sokol, którzy podejmowali próby zaistnienia na arenie polityki wewnętrznej i ubiegali się o mandat parlamentarny. Próby te jednak

<sup>31</sup> P. Froese, *Secular Czechs...*, wyd. cyt., s. 279.

<sup>32</sup> D. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2015.

zakończyły się dla nich fiaskiem i wycofaniem z czynnego uprawiania polityki. Nie oznacza to wcale, że do dyskusji publicznej po 1989 roku nie wróciła retoryka odwołująca się do wartości religijnych, a dla części wyborców akcentowanie wyznania nie stanowiło elementu, który umacniał ich w preferencjach wyborczych. Mimo że większość czeskich polityków po 1991 roku uważała się za ateistów, są i tacy, którzy budują swój kapitał wyborczy jako osoby wierzące.

Jednym z bardziej znanych i podkreślających swoje konserwatywne poglądy religijne polityków, którzy odnieśli sukces, jest Václav Klaus. Po aksamitnej rewolucji na scenie politycznej Republiki Czeskiej odrodziła się partia polityczna, która w swojej nazwie i programie odwoływała się do wartości religijnych. Była to Czechosłowacka Partia Ludowa (*Československá strana lidová*), która z czasem przekształciła się w Unię Chrześcijańsko-Demokratyczną (*Křesťanská a Demokratická Unie – Československá strana lidová, KDU-ČSL*<sup>33</sup>). W 2017 roku weszła do parlamentu z poparciem wynoszącym 5,8%, uzyskując dziesięć mandatów<sup>34</sup>. Założona jeszcze w XIX wieku, jako efekt aktywności grupy postępowych katolików, po 1989 roku starała się budować wizerunek partii chrześcijańskiej. Niemniej, patrząc na jej program, można odnieść wrażenie, że zdecydowanie bliżej jej do poglądów katolickich aniżeli protestanckich. Jej konserwatywny program skierowany jest do tych wyborców, dla których najważniejsze jest zachowanie tradycyjnego modelu rodziny. Partia głosi hasła anty-aborcyjne i piętnuje homoseksualizm, domagając się jego penalizacji. W 1998 roku jej przedstawiciele doprowadzili do zmian w czeskim kodeksie rodzinnym. W trosce o trwałość rodziny zaostrzyli m.in. warunki uzyskania rozwodu. Ponadto od lat partia ta stara się inicjować działania zmierzające do zaostrenia prawa aborcyjnego. Co ciekawe, Kościół katolicki jako instytucja do tej pory nigdy oficjalnie nie poparł KDU-ČSL.

Podejścia do kwestii religijnych w państwie nie zmieniła również debata publiczna na temat przyjmowania uchodźców przez Czechy,

---

<sup>33</sup> *Křesťanská a demokratická unie – Československá strana lidová*, [https://cs.wikipedia.org/wiki/K%C5%99es%C5%A5ansk%C3%A1\\_a\\_demokratick%C3%A1\\_unie\\_%E2%80%93\\_%C4%8Ceskoslovensk%C3%A1\\_strana\\_lidov%C3%A1](https://cs.wikipedia.org/wiki/K%C5%99es%C5%A5ansk%C3%A1_a_demokratick%C3%A1_unie_%E2%80%93_%C4%8Ceskoslovensk%C3%A1_strana_lidov%C3%A1) [dostęp: 17 VII 2018].

<sup>34</sup> <http://www.parties-and-elections.eu/czechia.html> [dostęp: 12 VII 2018].

tocząca się intensywnie od 2015 roku<sup>35</sup>. Co prawda, czeski rząd, zarówno przed wyborami w 2017 roku, jak i po wyborach, nie zgadzał się na narzucaną, jego zdaniem, politykę kwotowego podziału napływającej do Europy fali uchodźców, ale argumenty religijne nie były meritum dyskusji. Andrej Babiš i zwolennicy jego partii ANO wysuwali argumenty o odmienności religijnej i zagrożeniu wielokulturowością<sup>36</sup>, a prezydent Miloš Zeman wielokrotnie dawał wyraz swoim ksenofobicznym poglądom, niemniej nie wydaje się, aby większość Czechów uznawała te racje za najważniejsze. Od kwestii religijnych o wiele istotniejsze dla Czechów wydają się ekonomiczne konsekwencje pojawienia się względnie licznej grupy imigrantów i uchodźców<sup>37</sup>.

Konstytucja Czech (rozdz. 2, art. 15 i 16) gwarantuje wolność wyznania i państwo ściśle przestrzega tego zapisu<sup>38</sup>. Należy pamiętać, że w czeskiej interpretacji zapis ten gwarantuje obywatelom prawo do bycia ateistą. Państwo winno chronić także godność i wolność wyboru osób niewierzących<sup>39</sup>. Czechy do tej pory nie podpisały konkordatu ze Stolicą Apostolską. Mimo że sam tekst umowy został opracowany w latach 2000–2002, to zgodnie z zapisem konstytucji (rozdz. 1, art. 10) czeski parlament nie ratyfikował konkordatu jako umowy międzynarodowej. Oznacza to, że wszelkie kontakty rządu w Pradze i Watykanu odbywają się za pośrednictwem nuncjusza papieskiego lub ambasady czeskiej w Rzymie. Co jednak ciekawe, nie istnieje też dokument, w którym jednoznacznie stwierdzono rozdział państwa i kościoła w Republice Czeskiej.

Czeski porządek prawny zakłada całkowitą neutralność państwa wobec wszelkich przejawów religijności. Mimo że państwo nie nakłada

---

<sup>35</sup> M. Chalupa, *Anketa politiků: Jak byste řešili migrační krizi, máme přijímat uprchlíky?*, 11 IX 2017, <http://www.ctidoma.cz/politika/2017-09-11-anketa-politiku-jak-byste-resili-migracni-krizi-mame-prijimat-uprchliky-34042> [dostęp: 20 IX 2017].

<sup>36</sup> V. Buchert, *Problém nejsou uprchlíci, ale část muslimských imigrantů*, 1 X 2015, <http://forum24.cz/problem-nejsou-uprchlici-problemem-je-cast-muslimskych-imigrantu/> [dostęp: 12 XI 2015].

<sup>37</sup> M. Janko, *Odpor české veřejnosti k uprchlíkům se zvětšuje, trvale je nechce skoro nikdo*, 14 XII 2017, [https://www.denik.cz/z\\_domova/odpor-ceske-verejnosti-k-uprchlikum-se-zvetsuje-trvale-je-nechce-skoro-nikdo-20171214.html](https://www.denik.cz/z_domova/odpor-ceske-verejnosti-k-uprchlikum-se-zvetsuje-trvale-je-nechce-skoro-nikdo-20171214.html) [dostęp: 7 I 2018].

<sup>38</sup> Ústava České Republiky (1992), [biblioteka.sejm.gov.pl/wpcontent/uploads/2015/07/Czechy\\_pol\\_010811.pdf](http://biblioteka.sejm.gov.pl/wpcontent/uploads/2015/07/Czechy_pol_010811.pdf) [dostęp: 11 IX 2017].

<sup>39</sup> Z. Horák, *Religion and...*, wyd. cyt., s. 254–257.

na obywateli Republiki Czeskiej żadnych ograniczeń co do ich własnych przekonań ani też nie zakazuje demonstrowania ich w przestrzeni publicznej, to jednak różnymi metodami stara się, aby pokazywanie lub noszenie symboli religijnych nie było zbyt ostentacyjne. I nie ma znaczenia, czy są to akty indywidualne (jednostkowe), czy też wspólnotowe formy wyrażania sacrum. Brak symboliki religijnej w szkołach, urzędach czy innych miejscach publicznych nie jest jednak dowodem na to, jak niewielkie znaczenie odgrywa religia w czeskim społeczeństwie. Nauka religii w czeskich szkołach nie jest obowiązkowa, co w praktyce sprowadza się do tego, że w bardzo niewielu placówkach przedmiot ten znajduje się w programie nauczania. Niemniej – jak wskazuje Tomáš Halík, popularny czeski ksiądz katolicki, a jednocześnie publicysta i komentator bieżącego życia społecznego – sekularyzacja dzisiejszych Czech ma zupełnie nieantyreligijny charakter<sup>40</sup>. Zgoda wielu mieszkańców na brak symboli religijnych w przestrzeni publicznej czy choćby formalnej przynależności do wspólnot religijnych wynika z głęboko zakorzenionych postaw agnostycznych. Unikanie rozmów na tematy religijne nie jest, zdaniem T. Halíka, wyrazem ich obojętności, ale raczej braku doświadczenia w tego typu intymnych rozmowach<sup>41</sup>.

Republika Czeska jako państwo ma regulacje, które porządkują pozycję Kościołów oraz związków wyznaniowych<sup>42</sup>. Poza konstytucją kwestie te zostały dodatkowo uregulowane w ustawie z 27 listopada 2001 roku dotyczącej wolności religijnej oraz położenia Kościołów i związków wyznaniowych, a także o zmianie niektórych przepisów (ustawa o Kościołach i związkach wyznaniowych nr 3/2002). Ponadto kontrola nad tego rodzaju wspólnotami została przekazana odpowiedniemu departamentowi do spraw Kościołów w czeskim Ministerstwie Kultury<sup>43</sup>. Departament prowadzi rejestr związków wyznaniowych i Kościołów działających w Republice Czeskiej. Od 2002 roku

---

<sup>40</sup> T. Halík, *Hurra, nie jestem Bogiem!*, A. Klich (wyb.), Warszawa 2013.

<sup>41</sup> Tamże, s. 21–23.

<sup>42</sup> E. Pałaka, *Sytuacja kościołów i związków wyznaniowych w Czechach i na Słowacji*, „Przegląd Zachodni” 2010, nr 1, s. 154–155.

<sup>43</sup> *Činnosť odboru*, [www.mkcr.cz/scripts/detail.php?id=375](http://www.mkcr.cz/scripts/detail.php?id=375) [dostęp: 10 VII 2018]; *Pôsobnosť Ministerstva kultúry Slovenskej republiky v oblasti cirkví a náboženských spoločností*, [www.culture.sk/indeks](http://www.culture.sk/indeks) [dostęp: 10 VII 2018].

ministerstwo kontroluje i decyduje o udzieleniu zarejestrowanym organizacjom zgody m.in. na nauczanie w szkołach publicznych i zakładanie szkół prywatnych, a także o przyznaniu dotacji z budżetu państwa na ich działalność statutową oraz mianowaniu duchownych sprawujących swoją posługę w jednostkach wojskowych. Urzędnicy Ministerstwa Kultury podejmują również decyzje o liczbie osób pełniących posługę duszpasterską w więzieniach, szpitalach czy szkołach. Duszpasterze w tego typu instytucjach otrzymują bowiem pensje z budżetu państwa, a ich pracodawcą formalnie jest minister kultury. Do zadań Ministerstwa Kultury należy ponadto prowadzenie wykazu zabytków, które choć pełnią funkcje religijne, są remontowane i chronione przez państwo jako jego własność historyczna.

## Wnioski

Jak wynika z analizy zarówno historii Republiki Czeskiej, jak i jej współczesnej sytuacji politycznej i prawnej, społeczeństwo czeskie nadal pozostaje swoistym ewenementem na tle innych państw Europy Środkowej. Budowanie tożsamości narodowej opierało się nie na tradycji religijnej, ale na wartościach państwa świeckiego. Zaufanie obywateli do instytucji oraz elit rządzących, a także odpowiednie konstruowanie prawa, aby chronić zarówno prawo do wolności religijnej, jak i prawo do wolności od religii, stały się podstawą dzisiejszego podejścia Czechów do przestrzeni publicznej. Wskutek tego procesu utrwalił się wyraźny rozdział życia instytucjonalnego państwa od relatywnie wysokiego stopnia prywatyzacji religii jego obywateli. Można zatem podkreślić za Zdenkiem Nešporem<sup>44</sup>, że czeska sekularyzacja nie jest równoznaczna z ateizacją. Taka postawa Czechów z czasem doprowadziła do pewnego rodzaju wolności intelektualnej, zgodnie z którą nie powinno się łączyć decyzji politycznych z własnymi przekonaniami religijnymi. Co oczywiście nie oznacza, że na poziomie nie-uświadomionym część osób nie kieruje się założeniami i wartościami wynikającymi z ich poglądów religijnych.

---

<sup>44</sup> Z. R. Nešpor, *Religious...*, wyd. cyt., s. 277–295.

Zdenek Nešpor<sup>45</sup> zwraca uwagę, że Czesi, podobnie jak mieszkańcy innych państw postkomunistycznych, mieli w latach dziewięćdziesiątych XX wieku krótki okres fascynacji różnego rodzaju religijnymi lub pseudoreligijnymi aktywnościami (np. praktykowanie medytacji, uczęszczanie na jogę oraz inne formy proponowane przez ruch New Age). Z jednej strony były one wyrazem mody i ówczesnego stylu życia, z drugiej zaś – poszukiwaniem w nowej rzeczywistości politycznej własnych potrzeb duchowych oraz sposobów ich zaspokojenia. Nie można jednak dostrzec żadnych istotnych i długotrwałych wpływów tych zachowań na stosunek Czechów do państwa jako instytucji świeckiej.

Czeska niechęć do wszelkich zhierarchizowanych organizacji nadal silnie determinuje ich opinie o zbyt intensywnym wpływie religii i Kościoła na życie polityczne państwa. Jakakolwiek forma organizacji religijnej, jeśli zostanie uznana za niedemokratyczną, traktowana jest przez Czechów jako wyraz dominacji obcego państwa. Nie można zatem się spodziewać, że w najbliższym czasie jakiegokolwiek wybory zostaną zdeterminowane przez otwartą retorykę religijną i dyskurs publiczny odnoszący się wprost do znaczenia lub roli wartości religijnych. W państwie, które dobrze się rozwija ekonomicznie, przynależy do wspólnoty międzynarodowej i ma coraz wyższy poziom życia, systematycznie się podnoszący od 1991 roku, poczucie bezpieczeństwa obywateli jest na tyle wysokie, że religia przestała być przez nich postrzegana jako gwarant spokoju i przetrwania. Wiara jest jedynie formą pocieszenia duchowego lub moralnego dla tej części Czechów, którzy z różnych przyczyn takiego wsparcia w swoim życiu prywatnym potrzebują.

---

<sup>45</sup> Tenże, *Paradox „opia lidu”*. *Náboženství a (ne)spokojenost v současné české společnosti*, „Český lid” 2013, Vol. 100, No. 4, s. 409–425.

IWONA JAKIMOWICZ-PISARSKA

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: i.pisarska@onet.pl

ORCID: 0000-0001-7487-2096

### **Religion life in the Czech Republic – the process of secularization our South Neighbours**

The Czech Republic seems to be the unique piece of land among the sea of religious states of Central and Eastern Europe. Their famous lack of religion in the public life and division the public and private parts of life made them an interesting case study for all who tries to understand European identity.

The purpose of this article is to identify relationships between Czechs' religion attitudes and their point of view for the state's role and relations with citizens. The first part is focused on the past of Czech and historical background which created their national identity. The second part shows some examples of modern policy and relations between religion and the state law regulation.

This article investigates how and what Czechs think about religion as an element of their identity. Moreover, the historical background described in the text allows to understand why they insist on separating the public and private religious aspects of their life. This is illustrated through some statistic researches and articles.

**Key words:** religion, secularisation, national identity, Czech nation

ANDRZEJ DRZEWIECKI

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: a.drzewiecki@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-0728-4259

## Żyjemy w kulturze bezwstydu i kłamstwa!

**Słowa kluczowe:** kultura, społeczeństwo, podziały, walka, wykluczenie, kłamstwo

*(...) Gdy w naszych sercach toczy się wojna,  
nie tylko prosimy się o porażkę,  
my w nią inwestujemy<sup>1</sup>.*

Jesteśmy w roku jubileuszu stulecia odzyskania niepodległości. Rocznica ta powinna być dla nas okazją do refleksji nad tym, kim i jacy jesteśmy. Już wcześniej pytałem o to, czy jesteśmy tolerancyjni, a jeśli nie, to dlaczego<sup>2</sup>. Nie dzielam płynącej szerokim strumieniem fali samozadowolenia wynikającej z przekonania o naszej wyjątkowości, która rzekomo stawia nas w roli „duchowego” przywódcy regionu, przywódcy z wyraźnymi aspiracjami ogólnoeuropejskimi. Zamiast poważnego dialogu mamy podziały społeczne pogłębiające się każdego dnia, bo przecież „kto nie z nami, ten wróg”. Mamy za sobą trudną historię, o której nie potrafimy rozmawiać, a jeśli już próbujemy, to czerpiemy z niej „amunicję” do oskarżeń i pomówień. Dlaczego? To, co wydawało się największym, bo wreszcie bezkrwawym sukcesem Polaków po 1989 roku, jest dziś przedmiotem pogardy i spekulacji, w których tle czai się pomówienie o zdradę – ale kogo i dlaczego?

---

<sup>1</sup> *Anatomia pokoju. Rozwiązywanie konfliktu u źródła*, raport The Arbinger Institute, M. Malcherek (tłum.), Warszawa 2018, s. 65.

<sup>2</sup> A. Drzewiecki, *Jak cię widzą, tak cię piszą. O tolerancji w „kraju nad Wisłą” z perspektywy 2017 roku*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 3 (265), s. 189–210.

To tylko niektóre z pytań wpisujących się w szerszy kontekst kultury naszej codzienności. Przytłoczeni ciężarem obowiązków często nie zwracamy na nią uwagi, a warto, bo przecież nie wszystko da się „wykrzyczeć” w stolicy. W pełni podzielam pogląd Ludwika Stomma o potrzebie odrzucenia „przekonania, że jesteśmy wyłącznymi posiadaczami prawdy”. Żeby zejść z tej drogi, pisze L. Stomma, „dokonać jednak trzeba niemałego wysiłku zakwestionowania opowieści spod lipy. A one są przecież jakże wygodne, gdyż pochlebne, ukazujące nas w najjaśniejszych barwach, uspokajające nasze sumienia, a nawet kreujące nas na naród wyjątkowy, mający szczególną misję do spełnienia. Tymczasem inni też mają swoje mity i swoje prawdy. Zanim zaczniemy ich strofować, pouczać i żądać bicia się w piersi, spójrzmy przedtem krytycznie na własne dziejowe paradygmaty”<sup>3</sup>.

\*\*\*

W 2016 roku znany i ceniony publicysta Jarosław Makowski napisał: „Jeśli politycy prawicy mieliby odrobinę honoru i wstydu, powinni zamknąć się przynajmniej w domu miast ogrzewać się przy Franciszku. Ale cóż, kiedy **żyjemy w kulturze bezwstydu i kłamstwa** [podkr. aut.]”<sup>4</sup>. A czemuż by nie, skoro światowej sławy psycholog Robert Cialdini nie dostrzega niczego zdrożnego w tym, że „chcemy pławić się w odbitym blasku” osób znanych i wpływowych<sup>5</sup>. Papież Franciszek pod każdym względem spełnia „kryteria” odpowiadające takim właśnie oczekiwaniom. Sławomir Sierakowski odniósł się do tej kwestii następująco: „Kiedy Franciszek na zakończenie Światowych Dni Młodzieży w Brazylii w lipcu 2013 r. ogłosił, że kolejne spotkanie młodych katolików odbędzie się w Krakowie, polski Kościół nie krył radości. Polscy hierarchowie i politycy nie mogli przepuścić okazji do ogrzania się przy nowym papieżu, który – gdy tylko wyląduje na ziemi św. Jana Pawła II – nie będzie szczędził słów podziwu wobec Kościoła znad Wisły. Taki był plan, który miał jedną zasadniczą nie-

---

<sup>3</sup> L. Stomma, *Polskie złudzenia narodowe*, Poznań 2006, s. 182.

<sup>4</sup> J. Makowski, *Na Dzień Uchodźcy: Politycy, miejcie do cholery trochę wstydu!*, 15 X 2016, <http://www.newsweek.pl/opinie/franciszek-o-uchodzcach,artykuly,394652,1.html> [dostęp: 20 VI 2018].

<sup>5</sup> Szerzej na ten temat zob. R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, B. Wojciszke (tłum.), Sopot 2018.

wiadomą: kim, do diabła, jest ten Franciszek, który zaledwie trzy miesiące wcześniej został nowym biskupem Rzymu?"<sup>6</sup>.

Dziś, w szóstym roku pontyfikatu, wiemy, kim jest Franciszek, nadal jednak pozostajemy pod wrażeniem owego „bezwstydu i kłamstwa”, które rozlewa się po uświęconej polskiej ziemi. Tej ziemi, do której w latach pontyfikatu Jana Pawła II pielgrzymowały za nim i z nim miliony rodaków. Z tego doświadczenia wyrosło pokolenie, które deklaroowało wolę wypełnienia testamentu papieża Polaka. Możemy zapytać: gdzie podział się tamten entuzjazm? Co się stało z „pokoleniem JP II”? W jakim kierunku zmierza Polska, która przecież niedawno (27 kwietnia 2014 r.), po wcześniejszym głośno wyrażanym „Santo subito!”, z przejęciem uczestniczyła w kanonizacji rodaka? A może był to tylko spektakl, który gdy umilkły chóralne śpiewy i opadły dymy kadzideł, utracił swoją jednoczącą moc, a my powróciliśmy w stare koleiny narodowych waśni i podziałów?

Słowa zapożyczone z publicystyki J. Makowskiego są na tyle mocne, że zdecydowałem się uczynić je przedmiotem mojej refleksji i zastanowić się, czy rzeczywiście obecna sytuacja w naszym kraju jest wystarczającym uzasadnieniem ich użycia. Zanim to jednak uczynię, przypomnę, że przed kilkadziesiąt laty Andrzej Kijowski<sup>7</sup>, z typową dla siebie wrażliwością, pytał: „Jaką tajemnicą jest społeczeństwo, którego nastroju nie zapisano i które nie pozostawiło po sobie żadnych trwałych autentycznych wypowiedzi, społeczeństwo, za które mówili późniejsi historycy i powieściopisarze!”<sup>8</sup>. Mówił o nas, o Polakach! To pytanie jest wciąż aktualne, więcej nawet – będzie nam przewodnikiem po bezdrożach „bezwstydu i kłamstwa”, których nie brakuje w naszej codzienności. Zanim rozpoczniemy po nich naszą wędrówkę, ponownie sięgnijmy po Kijowskiego, który przykuwa

---

<sup>6</sup> S. Sierakowski, *Franciszek jest zagrożeniem dla wstecznictwa polskiego Kościoła*, 24 VII 2016, <https://www.newsweek.pl/polska/slawnomir-sierakowski-o-papiezu-franciszku-swiatowe-dni-mlodziezy/zvv6bd6> [dostęp: 24 VI 2017].

<sup>7</sup> Andrzej Kijowski (1928–1985) – krytyk literacki, prozaik, scenarzysta, felietonista „Przeglądu Kulturalnego” i „Tygodnika Powszechnego”; pochowany na warszawskich Powązkach. Autor licznych opowieści, powieści i scenariuszy filmowych. Za działalność opozycyjną i niepodległościową internowany w okresie stanu wojennego. W 2008 roku prezydent Lech Kaczyński odznaczył go pośmiertnie Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski.

<sup>8</sup> A. Kijowski, *O dobrym Naczelniku i niezłomnym Rycerzu*, Kraków 1984, s. 31.

naszą uwagę ważnym pytaniem – „A co to naród?”. I sam odpowiada: „Naród to tylko władzy cień. Może być wielki, ba! ogromny, jak bywa z cieniem, gdy kaganek u stóp ustawisz i światłu jego wejdiesz w drogę. Dziecko nawet, gdy się z cieniem utożsamia, rośnie w olbrzyma i samo siebie straszyć może tym swoim drugim ja na ścianie. Lecz nawet dziecko w końcu pojmie, że cień tak tylko się porusza, jak zechce ten, kto go sam stwarza i ożywia... Tak i z narodem. On jest wielki – wielki bardzo lub bardzo mały, albo przestaje istnieć wcale; jest taki, jakim mieć go zechce król czy też wódz”<sup>9</sup>. Nie mamy, co prawda, króla, ale zewsząd słychać, że jest wódz! I w tej sytuacji zasadne będzie pytanie o to, jaki on chce mieć naród. A może już go ma?

Przywołane słowa w sposób oczywisty prowokują do refleksji nad naszą tożsamością, a przede wszystkim nad tym, czy i jakim jesteśmy narodem. Ktoś może się poczuć dotknięty tym, że pytamy o sprawy tak oczywiste pod koniec drugiej dekady XXI wieku. Wygląda na to, że nie są one ani oczywiste, ani jednoznaczne. Może przyjdzie nam skonstatować, że A. Kijowski ma rację: jesteśmy tylko „władzy cieniem”. Zwłaszcza że obecna władza uwielbia posługiwać się pojęciem suwerena. Podobno kieruje się wolą suwerena, powołuje się na mandat, który od niego uzyskała w wyborach. Zapomina jednak o tym, że „suweren” wypowiada się nie tylko w dniu wyborów.

Przypomnijmy, że po 1989 roku suweren dwa razy wypowiedział się w referendum w kwestiach fundamentalnych dla Polski: w sprawie konstytucji i członkostwa w Unii Europejskiej. Tak, tej konstytucji, która już została podeptana, i członkostwa, z którego byliśmy naprawdę dumni<sup>10</sup>. Jeden z publicystów trafnie zauważył, że wspomniana tu konstytucja okazała się zadziwiająco odporna na „wirusy i bakterie powodujące najbardziej uciążliwą chorobę toczącą polskie prawo – biegunkę legislacyjną”<sup>11</sup>. Niestety, jej ofiarą padł Trybunał Konstytucyjny i całe polskie sądownictwo, a to już samo w sobie stanowi zagrożenie dla praworządności.

---

<sup>9</sup> Tenże, *Grenadier-król*, Warszawa 1972, s. 37.

<sup>10</sup> Zob. T. Lis, *Zdrada narodowa*, „Newsweek Polska” 2017, nr 12, s. 2.

<sup>11</sup> P. Szymaniak, *Konstytucja odporna na poprawki*, „Dziennik Gazeta Prawna” 2017, nr 164, s. A16–A17.

Liderom „dobrej zmiany” należy przypomnieć słowa Jana Pawła II, że „wejście w struktury Unii Europejskiej, na równych prawach z innymi państwami, jest dla naszego narodu i bratnich narodów słowiańskich wyrazem dziejowej sprawiedliwości, a z drugiej strony może stanowić ubogacenie Europy”<sup>12</sup>. Tak widział tę kwestię papież, który jednocześnie przestrzegał: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. (...) Jest bowiem historia Europy jakby wielką rzeką, do której wpadają liczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycji i kultur jest jej wielkim bogactwem”<sup>13</sup>.

Co nam zostało z tamtej nadziei i papieskiego pragmatyzmu? Najsilniej jest eksponowany wątek naprawy procesu integracji europejskiej, a zadanie to – tak przynajmniej uważa prezydencki minister Krzysztof Szczerski – miałaby poprowadzić Polska, ale musi wpierw zbudować swój potencjał (intelektualny, społeczny i gospodarczy) i dopiero z tymi atutami zasiąść do europejskiej gry<sup>14</sup>. Wydaje się celowe połączenie tego stanowiska z „misją chrystianizacyjną” Europy premiera Mateusza Morawieckiego.

Jan Paweł II mówił: „Jestem przekonany, iż Polacy to naród o ogromnym potencjale talentów ducha, intelektu, woli, naród, który stać na wiele i który w rodzinie krajów europejskich może odegrać doniosłą rolę”<sup>15</sup>. Zwróćmy uwagę na kontekst: „w rodzinie krajów europejskich”, a nie – samopas lub pod rękę z liderem „państwa mafijnego”, za które uchodzą Węgry Viktora Mihály’ego Orbána<sup>16</sup>. Radosław Markowski we wprowadzeniu do polskiego wydania książki *Węgry. Anatomia państwa mafijnego* napisał: „Konkludując i przyjmując normatywną optykę wartości cywilizacji Zachodu dotyczących jakości życia publicznego, można powiedzieć tak: w Polsce Kaczyńskiego mamy – na razie – »normalną patologię«, a na Węgrzech Orbána

---

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Od Unii do Unii*, w: *Wielkie mowy historii*, T. 4: *Od Kennedy’ego do Ratzingera*, T. Zawadzki, E. Bendyk (oprac.), M. Gumkowski (red.), Warszawa 2006, s. 361.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> „Utopia europejska”: Szczerski próbuje znaleźć receptę na kryzys integracji UE, <http://www.tvp.info/29189374/utopia-europejska-szczerski-probuje-znalezc-recepte-na-kryzys-integracji-ue> [dostęp: 2 IX 2017].

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku*, Wrocław, 31 V 1997, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/419> [dostęp: 25 VII 2018].

<sup>16</sup> Zob. B. Magyar, *Węgry. Anatomia państwa mafijnego. Czy taka przyszłość czeka Polskę?*, E. Sobolewska (tłum.), Warszawa 2018.

»patologiczną normalność«. I właśnie po to, byśmy w Polsce potrafili rozróżniać te dwa stany rzeczy, gorąco polecam książkę Bálinta Magyara, zalecając wnikliwe wczytywanie się w liczne opisy szczegółowych zabiegów prowadzących do skonsolidowanego systemu państwa mafijnego, do patologicznej normalności”<sup>17</sup>. Jestem po lekturze książki i oburącz podpisuję się pod tą rekomendacją, tym bardziej że lider rządzącej partii marzył o tym, by „w Warszawie był Budapeszt”. A mając pełnię władzy, jest zdumiewająco konsekwentny w urzeczywistnianiu autorskich wizji politycznych.

Wobec takiej perspektywy natrętnie powracają słowa A. Kijowskiego i jego pytanie „A co to naród?”. Bo przecież żyjemy tu i teraz. „Życ – jak pięknie to ujął José Ortega y Gasset – to znaczy czuć się zmuszonym przez przeznaczenie do wolności, do rozstrzygania o tym, kim w tym świecie będziemy. Nie dana nam jest ani chwila wytchnienia od podejmowania decyzji”<sup>18</sup>. Nikt nie wypisze nam recepty na „dobrą decyzję”, ale podejmując ją, ważmy starannie, komu możemy zaufać, z kim się przyjaźnić, na kogo liczyć. Są w naszym otoczeniu socjopaci, którzy „nie mają krzty szacunku dla umowy społecznej, lecz doskonale wiedzą, jak ją wykorzystywać dla własnych niecznych celów”<sup>19</sup>. Niestety, mamy liczne przykłady takich zachowań. Biskup Tadeusz Pieronek, odwołując się do osobistych doświadczeń okresu wojny i lat komunistycznego zniewolenia, uważa, że „obecnej władzy chodzi o to, by trzymać ludzi za łańcuchy”, a nową konstytucją „zawierając wszystkie łajdactwa dotychczas popełnione”. I szczerze wyznaje: „nie sądziłem, że może się to jeszcze wydarzyć, zwłaszcza teraz”<sup>20</sup>.

W promowaniu narodu bez skazy i jego historii wielkie niebezpieczeństwo dostrzega ojciec Wacław Oszajca. Uważa on bowiem, że w ten sposób „nie tworzymy polityki dumy, tylko pychy”, która niebezpiecznie rozlewa się po kraju i poza jego granicami<sup>21</sup>. Czy może być inaczej, skoro w ocenie Romana Kuźniara „obóz rządowy prezen-

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 23.

<sup>18</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, P. Niklewicz (tłum.), Zakrzewo 2016, s. 64.

<sup>19</sup> M. Stout, *Socjopaci są wśród nas. Ludzie bez sumienia kontra reszta świata*, R. Śmie-tana (tłum.), Kraków 2017, s. 155.

<sup>20</sup> Bp. T. Pieronek w programie TVN „Kropka nad i”, 30 VIII 2017.

<sup>21</sup> O. W. Oszajca w programie TVN „Fakty po Faktach”, 2 II 2018.

tuje mentalność sekty”, a co gorsza – „on nawet nie pozwala sobie pomóc, ale tu nie chodzi o rządzących, tylko o Polaków, którym włącza się do głów mit oblężonej twierdzy”<sup>22</sup>. To nie są nowe i błyskotliwe myśli, to esencja tego, o czym już przed laty pisał Erich Fromm. Zauważył on, że „człowiek zdolny jest nie tylko do przewidywania realnych zagrożeń, jakie może przynieść przyszłość; może również przez perswazję i »pranie mózgu« sprawić, aby postrzegał zagrożenia, które w rzeczywistości nie istnieją, jak to czasami czynią różni przywódcy polityczni”<sup>23</sup>. O ileż łatwiej „wykrzykiwać na całe gardło nienawiść do wrogów spiskujących na naszą zgubę niż przyznać się do upokorzenia czy bezradności. Gdy polityczny paranoik wskazuje wrogów odpowiedzialnych za nasze zbiorowe nieszczęście, dostarcza wiele wygodnego wyjaśnienia. Co gorsza, paranoiczny apel usprawiedliwia »rozwiązanie«, jakim jest zniszczenie »wroga«”<sup>24</sup>.

Nie trzeba akademickiego wykładu, by dowieść, że wszyscy stąpamy po „cienkiej, czerwonej linii”, a w określonych warunkach „zwykli ludzie” potrafią przerodzić się w bestie<sup>25</sup>. W podnieceniu i zacieźczeniu zapominamy o tym, że niszczymy samych siebie, swoje zdrowie i szczęście. „Nasi wrogowie skakaliby z radości, gdyby wiedzieli, ilu zmartwień nam przysparzają, jak nas przyszpilają, jak równają z nami rachunki. Nasza nienawiść nie rani ich w żaden sposób. Ale za to zmienia nasze dni i noce w piekło”<sup>26</sup>.

Nawet R. Cialdini nie przewidział odpowiedniego remedium, bo wiele wskazuje na to, że mamy do czynienia z konfliktem dzielącym ludzi na głupich i mądrych. „Człowieka mądrego – wyjaśnia J. Ortega y Gasset – ciągle gnębi obawa o to, by nie zgłupieć, i dlatego podejmuje wysiłki, by uniknąć owej nieustannie grożącej głupocie, i na tym właśnie polega inteligencja. Natomiast głupiec nie żywi względem siebie żadnych obaw, czuje się najmądrzejszy na świecie i stąd bierze

<sup>22</sup> Prof. R. Kuźniar w programie TVN „Fakty po Faktach”, 30 VIII 2017.

<sup>23</sup> E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, J. Karłowski (tłum.), Poznań 1998, s. 217.

<sup>24</sup> R. S. Robins, J. M. Post, *Paranoja polityczna. Psychopatologia nienawiści*, H. Janowska (tłum.), Warszawa 2007, s. 377.

<sup>25</sup> Por. Ch. R. Browning, *Zwykli ludzie. 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*, R. Budkiewicz (tłum.), Warszawa 2000.

<sup>26</sup> D. Carnegie, *Jak przestać się martwić i zacząć żyć*, P. Cichawa (tłum.), Warszawa 2018, s. 157.

się ów godny pozazdrosczenia spokój, z jakim dureń rozsiada się wygodnie w swojej własnej głupocie. Durnia nie sposób wyrwać z objęć własnej głupoty (...) i zmusić do porównania własnej skrzywionej wizji świata z bardziej subtelными i ostrymi sposobami widzenia otaczającej go rzeczywistości. (...) Człowiek głupi jest znacznie bardziej szkodliwy niż człowiek zły, a to dlatego, że ten drugi czasami odpoczywa, podczas gdy głupiec nigdy”<sup>27</sup>.

Nietrudno zauważyć, że datą graniczną naszej refleksji jest rok 1989. Powód jest zasadniczy – rok ten budził wielką nadzieję, zwłaszcza u pokolenia, które dorastało i wychowywało się w uznaniu autorytetu Jana Pawła II. Po tej generacji spodziewano się najwięcej, a dziś coraz częściej nazywa się ją „pokoleniem dryfującym”. Radosław Morzęcki tak mówi o tym pokoleniu: „Nie wiadomo, dokąd zmierza, płynie w niepewnym kierunku. (...) Nie musieli walczyć o możliwość życia w wolnym kraju, wydawało się, że to docenią. Jednak, gdy zapytać ich, co to jest demokracja, to więcej niż co piąty odpowiada: trudno powiedzieć. A 13 proc. narzeka, że ta cała demokracja to tylko bałagan i chaos”<sup>28</sup>. Kto wie, czy nie mają racji, skoro Denis Meadows, współautor *Granic wzrostu*, tak ocenia współczesną rzeczywistość: „Widzę dwa trendy. Z jednej strony mamy dezintegrację państw na mniejsze jednostki, chociażby regiony takie jak Katalonia, a z drugiej strony silne, scentralizowane mocarstwo. Nie państwo, ale faszystowskie połączenie przemysłu, policji i wojska. Demokracja jest rzeczywiście bardzo młodym eksperymentem społeczno-politycznym. I obecnie nie istnieje. Wytworzyła kryzysy, z którymi nie jest w stanie sobie poradzić. Demokracja obecnie nie wnosi nic z punktu widzenia przetrwania. System runie od wewnątrz, a nie z powodu zewnętrznego wroga”<sup>29</sup>.

Zwróćmy uwagę na charakterystyczne sformułowanie: „nie musieli walczyć” – jakby walka była jedynym tworzywem i spoiwem wspólnoty. A przecież „siłą społeczeństw – podkreśla Zbigniew Mikołajko – które powstały w wyniku umowy społecznej, jest ciągłość wspólnoty. W Polsce państwo jest mitem, wspólnota – odświętnością.

<sup>27</sup> J. Ortega y Gasset, wyd. cyt., s. 97–98.

<sup>28</sup> M. Świąchowicz, E. Turlej, *Wybory dla beki*, „Newsweek Polska” 2017, nr 27, s. 32–33.

<sup>29</sup> *Nic już nie poradzimy*, Blog Exignoranta, <https://exignorant.wodpress.com/2014/08/24/autor-granic-wzrostu-nic-juz-nie-poradzimy/> [dostęp: 10 VI 2018].

Zawiazuje się od okazji do okazji. Od powstania do powstania. Od żałoby do żałoby. Tymczasem, na co dzień każdy żyje wyłącznie swoim osobnym życiem, dlatego w Polsce poziom kapitału społecznego jest wyjątkowo niski”<sup>30</sup>. A może jest tak, jak twierdzi Michael Nast, że wyrosło nam pokolenie „niezdolne do relacji, [bo] niby wszystko się zgadza. Mamy listę, którą realizujemy. Właściwe mieszkanie, właściwa kariera, właściwe życie. Przeglądamy katalogi i zastanawiamy się, jaki mebel albo ubranie wyraża naszą osobowość. Albo jaki nurt muzyki. Dużo pracujemy, żeby to sfinansować. Presja nigdy nie słabnie. Nie mamy czasu, żeby się zatrzymać, brakuje czasu, żeby zastanowić się nad własnym życiem”<sup>31</sup>. W ten oto sposób „ludzie wymieniają słowa, nie dzieląc się rzeczywistością, o której mówią. Wymieniają słowa z pewnym zakłopotaniem, aby ukryć pustkę ich rozmów, nie czują żadnych emocji. Po zakończonej rozmowie nie mają wrażenia, że coś stało się ich udziałem”<sup>32</sup>. Nie można wykluczyć, że potwierdzają się wyniki badań Daniela Golemana, z których wynika, że u „dzieci i nastolatków spadła zdolność do radzenia sobie ze sobą, ze swymi uczuciami i związkami. Dzieci stały się bardziej impulsywne, mniej zdyscyplinowane, bardziej skore do irytacji i gniewu, bardziej lękliwe i samotne. Na czterdziestu dwóch skalach osobistych i społecznych zdolności wskaźniki powędrowały w dół, w górę na żadnej z nich”<sup>33</sup>. Czyżby dorastało kolejne „stracone” pokolenie?

Jak w tej sytuacji mamy poznać samych siebie i uwolnić drzemiący w nas potencjał? „Wiara matką ludzi wielkich” – przekonuje Claude M. Bristol i dodaje: „Myśl może uczynić olbrzymia z karła, ale często też zamienia olbrzymia w karła. Historia pełna jest opisów sytuacji, w których myśli zamieniały słabych w siłaczy lub siłaczy w ludzi słabych”<sup>34</sup>. Ta sugestia ma, a przynajmniej powinna mieć wyjątkową

---

<sup>30</sup> *We władzy klonów*, rozmowa A. Pawlickiej z prof. Z. Mikołajką, „Newsweek Polska” 2017, nr 23, s. 38.

<sup>31</sup> M. Nast, *Pokolenie Ja. Niezdolni do relacji*, E. Kochanowska (tłum.), Warszawa 2017, s. 213.

<sup>32</sup> E. Fromm, *Patologia normalności. Przyczynek do nauki o człowieku*, S. Baranowski, R. Palusiński (tłum.), Kraków 2017, s. 57.

<sup>33</sup> D. Goleman, *Zwycięstwo w bitwie o ludzkie serce*, w: *Prognozy. Trzydziestu myślicieli o przyszłości*, S. Griffiths (red.), T. Piwowarczyk (tłum.), Poznań 2006, s. 161.

<sup>34</sup> C. M. Bristol, *Uwierz w siebie. Poznaj swoją moc*, M. Kowalczyk, A. Rakotny (tłum.), Gliwice 2009, s. 42.

wartość dla Polaków. Wielu z nas żyje bowiem w przekonaniu, że współczesny świat jest przesiąknięty antypolonizmem, a dobrego imienia kraju należy bronić prawem i orężem<sup>35</sup>. Paulo Coelho przestrzega, że „są chwile, gdy siła okazuje się skuteczniejsza od mądrości”. Wskazując na potrzebę zachowania „stanu ducha”, przywołuje japoński rytuał parzenia herbaty: „Dopatrujemy się niegodziwości u innych, bo wiemy, jakie zło sami możemy wyrządzić. Nie wybaczymy tym, którzy nas ranią, bo nie wierzymy, że ktoś mógłby nam wybaczyć. Mówimy bolesną prawdę najbliższemu, ponieważ sami pragniemy ją przed sobą ukryć. Okazujemy siłę, by nikt nie widział naszej słabości. Dlatego, gdy będziesz sądził bliźniego, pamiętaj, że to ty stoisz przed sądem”<sup>36</sup>. Czyż nie jest to godne głębszego namysłu? Tym bardziej że – jak zauważa Dale Carnegie – „moja popularność, moje szczęście i moje własne poczucie wartości zależą w niemałym stopniu od umiejętności porozumienia się z ludźmi”<sup>37</sup>. Podobne stanowisko zajmuje Francis Fukuyama, który uważa, że „pomyślność jakiegoś narodu, podobnie jak zdolność do współzawodnictwa, uwarunkowane są poziomem zaufania, które panuje w społeczeństwie”<sup>38</sup>.

W tym miejscu dochodzimy do pierwszej ważnej konstatacji: w ciągu dziejowym nie wytworzyliśmy wspólnoty, którą spajałoby coś więcej aniżeli czynnik zagrożenia i walki. Nie wartościujemy tu bohaterstwa i krwi, bo przecież wiemy, że „Polska rodziła się w huku dzia”<sup>39</sup>. Przyznajemy jednak rację Edmundowi Osmańczykowi, że „siła sławy wojennej niknie z każdym rokiem pokoju. Siła pracy narodu trwa poprzez wszystkie ustroje, zawieruchy, wojny. Sława pierzcha. Praca pozostaje”<sup>40</sup>. Chciałoby się głośno wykrzyczeć: tak, praca, praca i jeszcze raz praca! „Bez pracy [bowiem] okręt ludzki nie ma balastu”<sup>41</sup>. Wreszcie, po 1989 roku, zaistniały warunki, by pytać nie o to, jak walczyłeś o Polskę, ale o to, jak dla niej pracowałeś. Nie miejmy złudzeń

<sup>35</sup> Patrz: ustawa o IPN.

<sup>36</sup> P. Coelho, *Być jak płynąca rzeka. Myśli i impresje 1998–2005*, Z. Stanisławska-Kocińska (tłum.), Warszawa 2006, s. 219–220.

<sup>37</sup> D. Carnegie, *Jak zdobyć przyjaciół i zjednać sobie ludzi*, P. Cichawa (tłum.), Warszawa 2018, s. 21.

<sup>38</sup> *Prognozy...*, wyd. cyt., s. 131.

<sup>39</sup> J. Odziemkowski, *Armia i społeczeństwo II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1996, s. 7.

<sup>40</sup> E. Osmańczyk, *Sprawy Polaków*, Katowice 1982, s. 97.

<sup>41</sup> Stendhal, *Pamiętnik egotysty*, T. Żeleński-Boy (wst. i tłum.), Warszawa 1951, s. 11.

– jest to pytanie o dużej skali trudności, choćby dlatego, że wcześniej nikt go w ten sposób nie formułował. Rozumienie świata, również tego w najbliższym otoczeniu, jest ważnym elementem bycia szczęśliwym. W przeciwnym razie, na co uwagę zwraca Z. Mikołajko, „świat będzie nas przerażał, będzie wydawał się wrogi, będziemy go postrzegać w kategoriach spiskowych i lękowych: wszyscy przeciwko nam, wszędzie wrogowie czyhający u bram. W Polsce rozbudzenie tych lęków jest stosunkowo łatwe, bo mamy długą tradycję niszczenia państwa, które zamiast stwarzać swoim obywatelom warunki budowania szczęścia, najpierw było poogradzane, a później obce”<sup>42</sup>.

Poczucie zagrożenia to jeden z tych genów, który nie daje nam spokoju i sprawia, że jesteśmy podatni na „teorie spiskowe”. Psychologia społeczna dostarcza nadmiaru przykładów, z których wynika, że „naród będący z dawien dawna obiektem wrogości może być nastawiony na to, by się spodziewać wrogości świata zewnętrznego. W grupie, która dochodzi do przekonania, że reszta świata żywi wobec niej bardzo złe intencje, wytwarza się mentalność obłąkanej twierdzy”<sup>43</sup>. Arcybiskup Henryk Muszyński zastanawia się, dlaczego żyjąc w świecie globalnym, tak bardzo chcemy się izolować, zajmować wyłącznie swoimi problemami. Duchowny uważa, że z naszego zamknięcia czynimy cnotę – i na tym polega nasz dramat. Według arcybiskupa Polacy „nie mają dostatecznie głębokiej i utwierdzonej tożsamości, nie umieją jej bronić, i dlatego boją się tego, kto jest inny i obcy. Wciąż chcemy się przed kimś bronić. Tak dalece, że gotowi jesteśmy stworzyć sobie fikcyjnego wroga, którym jest każdy, kto myśli inaczej, kto inaczej wierzy, kto jest inny niż my sami”. Boimy się przyznać, puentuje duchowny, iż w „naszej historii były wspaniałe i godne pochwały czyny, ale też momenty podłe i niechrześcijańskie”<sup>44</sup>.

O zagrożeniu z zewnątrz, nawet ze strony Unii Europejskiej, słyszymy nader często, ale nie mniej poważnym problemem stały się podziały wewnętrzne. Ich charakter trafnie oddaje wypowiedź znanego muzyka Tomasza Lipińskiego, który, nie bez podstaw, sądzi, że

---

<sup>42</sup> *We władzy...*, wyd. cyt., s. 39.

<sup>43</sup> R. S. Robins, J. M. Post, *Paranoja...*, wyd. cyt., s. 78.

<sup>44</sup> H. Muszyński (abp), *W naszej historii były i są momenty podłe*, <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/abp-muszynski-w-naszej-historii-byly-i-sa-momenty-podle/mm22mep> [dostęp: 15 VII 2018].

„mamy dziś w środku kraju wyrąbany rów, a po obu jego stronach stoją ludzie i plują na siebie, mając poczucie jedynej słuszności. Kraj podzielony, przepojony wzajemną wrogością dwóch wykluczających się sił, nigdy nie będzie silny. »My albo oni« to droga donikąd, bo »oni« nie znikną. Mamy przed sobą dwie drogi. Albo się pozabijać – ku czemu to wszystko dzisiaj zmierza, albo uznać, że jednak jesteśmy wspólnotą i wbrew duchowi czasu spróbować coś od nowa zbudować”<sup>45</sup>. W podobnym tonie wypowiada się ksiądz Adam Boniecki, który uważa, że źródłem istniejących podziałów jest niepewność przekonań. „Ludzie niepewni swoich przekonań boją się, żeby tego nie ruszyć. Są agresywni, nie chcą słuchać innych, bo im się rozwali jakaś konstrukcja”. Duchowny wskazuje przy tym na „jakieś dziwne zamiłowanie pewnych grup, żeby dzielić, wykluczać”. Zapytany o to, czy nie jest to skutek manipulacji, stwierdza, że jesteśmy na tyle głupi, że „wchłaniamy takie rozmaite typy propagandy i prania mózgu. Jak się ciągle słyszy: ci są gorsi, ci są prawdziwi katolicy, ci są nieprawdziwi. Nazwiska ludzi się opatruje etykietami. Ludzie to w końcu, nie wiedzieć kiedy, wchłaniają”<sup>46</sup>. Taki uproszczony obraz Polski i Polaków, nieco przejawskawiony, przybliżyła nam Agnieszka Szpila w swojej kapitalnej powieści *Bardo*. Jak trafnie zauważa w swojej recenzji Anna Dziewit-Meller, „stężenie polskich, narodowych, bogoojczyźnianych kompleksów, obsesji i fobii jest takie, że nie ma siły: to musi wybuchnąć”<sup>47</sup>. Należy ufać, że uważna lektura tej książki pozwoli wielu ludziom wyleczyć się z duszącej ich nienawiści, zanim wyruszą na barykady ze sztandarem „Idę walczyć o wolność”<sup>48</sup>. Za tym murem może być już tylko krew.

Zważmy, w jakim jesteśmy klinczu. Z jednej strony eksponujemy stulecie odzyskania niepodległości, z drugiej zaś postulat budowania Polski od nowa. Jeśli zachodzi taka konieczność, to siłą rzeczy poda-

---

<sup>45</sup> Czas się bać, rozmowa P. Krzywickiego z T. Lipińskim, muzykiem i liderem zespołu Brygada Kryzys, „Newsweek Polska” 2017, nr 36, s. 15.

<sup>46</sup> A. Boniecki (ks.), Ks. Boniecki w pierwszym od lat wywiadzie w TV: Fatalne jest związanie Kościoła z jakąś partią, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,22301319,ks-boniecki-w-pierwszym-od-lat-wywiadzie-w-tv-fatalne-jest.html> [dostęp: 15 VII 2018].

<sup>47</sup> A. Szpila, *Bardo*, Warszawa 2018.

<sup>48</sup> Ściskawa, rozmowa A. Pawlickiej z J. Owsakiem, „Newsweek Polska” 2018, nr 3, s. 30.

jemy w wątpliwość fundamenty niepodległego państwa. Z całą pewnością nie jest ono doskonałe, ale jest nasze i powinniśmy dokładać starań, by Norwidowski postulat „zbiorowej odpowiedzialności” materializował się przez wspólnotowość i obywatelskość. W obecnej sytuacji wizja ta wydaje się bardzo odległa.

W chwili, gdy powstaje ten tekst, świat obiega wiadomość o odejściu „ikony wolności” – Olgi „Kory” Jackowskiej. Ta niezwykła kobieta kilka miesięcy przed śmiercią udzieliła przejmującego wywiadu. Dała w nim wyraz swoim obawom o los kraju, który chciała widzieć szczęśliwym, radosnym i na wskroś europejskim. Największy jej sprzeciw budziło to, że „władza rozwała mój kraj. Partia zawłaszcza państwo. To niszczenie mojego szczęścia na finiszu życia. Tego wszystkiego, w co wierzyłam i na co pracowałam. Byłam tak nieprawdopodobnie szczęśliwa, gdy upadła komuna, a potem gdy weszliśmy do NATO i do Unii Europejskiej. Odzyskiwaliśmy wreszcie godność jako Polacy. Po 1989 r. zaczęłam zarabiać tyle, na ile wyceniali mnie rynek i fani, a nie według stawki w PRL-owskim ministerstwie. Uwierzyłam, że mogę żyć tak, jak chcę w moim własnym kraju”<sup>49</sup>. Czytałam liczne wpisy internetowe już po jej śmierci i odnoszę wrażenie, że niewielu się zapoznało z przywołanym tu fragmentem jej „testamentu politycznego i obywatelskiego”, a jeszcze mniej go rozumiało. Czyż nie miała racji, gdy mówiła, że „polityka to dno, bagno, zero skrupułów i hipokryzja. Naczytałam się całe życie o tym, a mimo to uważam, że władzę można połączyć ze sprawiedliwością. Trzeba tylko brać do pomocy najlepszych ludzi, a nie tylko partyjniactwo, partyjniactwo i partyjniactwo. Rozumiem, że partia wygrywa wybory, ale czy to oznacza, że facet, dla którego najważniejszy jest zegarek, musi być ministrem transportu? Albo szaleniec ministrem obrony? Gdy w domu pęka rura, to bierze się najlepszego w okolicy hydraulika, a nie osobę, która zbiera jabłka. Dlaczego zasad, którymi kieruje się w życiu każdy normalny człowiek, nie może stosować rząd? I tu dochodzimy do sedna. PiS rozwała nam kraj, ale ktoś mu na to pozwolił”<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> *PiS rozwała nam kraj*, rozmowa A. Pawlickiej z Korą, „Newsweek Polska” 2017, nr 7, s. 10.

<sup>50</sup> Tamże.

Jeśli polskie społeczeństwo da się zniszczyć pisowskiej „rewolucji”, to znaczy, że było zbyt słabe, że kanały merytorycznego czy pokoleniowego awansu były w nim za mało drożne, a solidarność środowiskowa zbyt wątła – uważa Cezary Michalski i trudno odmówić mu racji<sup>51</sup>. Często słyszymy, że jest to czas rewolucji społecznej. A jeśli tak, to nie powinniśmy lekceważyć uwag Siegfrieda Lenza, który pisał: „(...) Kto sądzi, że działa na rzecz nowych czasów, ten nie może pozostać przy starych nazwach – musi przemianowywać, zmieniać tablice, zawieszać nowe flagi, więcej jeszcze: kto rości sobie pretensje do przeszłości, tak jak czynili to jeźdźcy Wschodu, ten musi pilnować, by wszystkie świadectwa przemawiały na jego korzyść, i dlatego nie może uniknąć sortowania świadków i świadectw, tak, musi oddzielać, trzebić, czyścić, jego jedyne chyba zadanie to oddzielenia ziarna od plew wśród dowodów historii”<sup>52</sup>. I już wiemy, czym jest współczesna polityka historyczna i jakie spełnia zadania. Raz jeszcze przywołam jedno zdanie Kory: „Nadzieja jest lekiem, nie tylko dla ludzi chorych”<sup>53</sup>.

Czy możemy tej sytuacji w jakiś sposób zaradzić? Owszem, powinniśmy się starać zrozumieć niepodległość, bo w przeciwnym razie nie zrozumiemy wolności. Budujące jest to, że ludzie młodzi zdają się coraz częściej artykułować swoje prawo do niej. „Wolność kocham i rozumiem, wolności oddać nie umiem” – takie i podobne hasła towarzyszyły ostatnim pikietom Obywateli RP pod budynkiem sejmu i pałacem prezydenckim. Mam nadzieję, że nie były one pochodną pokrętnych manipulacji, ale świadomym zatroskaniem o wolność, w jej najbardziej ludzkim wymiarze. Wielka szkoda, że w porywie konfrontacyjnego szału na tej samej manifestacji „ktoś” sięgnął po gaz! Niebezpieczeństwo bierze się stąd, że wielu Polaków z trudem dostrzega „(...) topnienie swobód obywatelskich, gdy dopiero co – za przyczyną wybranej przez siebie władzy – »wstali z kolan«, a zewnętrznych wrogów przybywa. Ich lista podsuwana przez władzę stale się wydłuża: uchodźcy, UE, Rosja, Niemcy, Ukraina, Francja, no i wszyscy »niepatrioci«, którzy są na ich usługach, czyli cała opozycja

<sup>51</sup> C. Michalski, *Zamienić elity na Misiewiczów*, „Newsweek Polska” 2017, nr 23, s. 24.

<sup>52</sup> S. Lenz, *Muzeum ziemi ojczystej*, E. Borg, M. Przybyłowska (tłum.), Warszawa 1991, s. 347.

<sup>53</sup> Z wywiadu udzielonego telewizji Polsat, 16 V 2016.

polityczna. Nie czas żałować sędziów, gdy uchodźcy u bram. Przekonanie, że wolności Polaków stale coś zagraża i trwa o tę wolność nieustająca walka, zostało dość mocno wdrukowane w umysły wyborców PiS. Bez figury wroga ta ideologia ginie<sup>54</sup>.

Jeśli nie największym, to z całą pewnością poważnym problemem w naszym kraju, i trzeba o tym głośno mówić, jest zanik tkanki łącznej. Można by tu z powodzeniem przywołać bohaterów Juliusza Kadena Bandrowskiego, którzy u progu niepodległości przeżywali „szaloną radość z odzyskanego śmietnika”<sup>55</sup>. A czym była „Polska w ruinie”, jeśli nie „śmietnikiem”, z którego wydobywało się „poczucie krzywdy narodowej” i płynął nakaz budowy ustroju bardziej solidarnego pod patronatem zwycięskiej partii, a przede wszystkim jej lidera<sup>56</sup>. Odwołajmy się w tym miejscu do Leszka Kołakowskiego, który, analizując „wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności”, pisał: „Oto jest tajna broń totalitaryzmu: zatruć nienawiścią całą tkankę duchową człowieka i przez to pozbawić go godności. W moim szale niszczenia sam zniszczeniu ulegam, w moim samozadowoleniu, w mojej niewinności godność moja nie może ocaleć; ginie zarówno spoistość moja własna, jak i porozumienie i solidarność z innymi”<sup>57</sup>. Sądziliśmy, że doświadczenie totalitaryzmu jest już poza nami, ale obecna rzeczywistość społeczno-polityczna łudząco przypomina jego stęchły zapach. To niebezpieczeństwo jakże trafnie oddał Ernest Bryll w wierszu *Ty mnie, ja ciebie*:

Ty mnie, ja ciebie, właśnie pożarliśmy  
Od czubka głowy do palca u nogi  
Więc sami zostaliśmy.  
I co dalej robić  
Kogo pożerać. Straszny głód doskwiera  
Jak żyć bez nienawiści?  
  
Więc może i siebie teraz?  
Aż przechodzą dreszcze

---

<sup>54</sup> E. Wilk, *Wolność kocham i nie rozumiem*, „Polityka” 2018, nr 1, s. 49–51.

<sup>55</sup> J. Kaden-Bandrowski, *Generał Barcz*, Kraków 1984, s. 43.

<sup>56</sup> *To będzie rok PiS*, rozmowa E. Olczyk z socjologiem prof. P. Śpiewakiem, „Wprost” 2018, nr 1, s. 23.

<sup>57</sup> L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 203.

To będzie uczta. Zostanie nareszcie  
Jałowe pole po naszych marzeniach  
Więc do gryzienia<sup>58</sup>.

I chyba rzeczywiście tak jest, że „żyjemy w tych swoich plemionach, a polityka zamieniła się w religię. Każdy ma swoje wyznanie, inni są heretykami, emocje są olbrzymie. W moim przekonaniu to nie religie są groźne” – uważa socjolog i działacz społeczny Jakub Wygnański. „Groźna jest polityka przebrana za religię i chyba jesteśmy w tym właśnie miejscu. Przez to nie rozmawiamy ze sobą. Ile świąt się nie może udać, ile spotkań rodzinnych, bo nie wiesz o czym porozmawiać z najbliższymi, nie ryzykując rozpadu rodziny. I to, że przepielowaliśmy ten stół w kuchni, to jest wielka tragedia. Musimy zacząć ze sobą rozmawiać, jakkolwiek idealistycznie to brzmi, bo to się naprawdę skończy przemocą”<sup>59</sup>.

Na tę polityczną matrycę nałożono uproszczone i jednostronne rozumienie patriotyzmu. A przecież jego znaczenie ciągle się zmienia. „Możemy przyjąć – uważa Joanna Kurczewska – że jest to kręgosłup, ale nie skostniały, tylko z tworzywa sztucznego. Można go rozciągnąć, przesunąć, coś dodać, przykręcić lub odjąć, [bo przecież] automatyczna deklaracja bezwarunkowej miłości do ojczyzny blokuje refleksję nad pożądanym jej kształtem. Wielkie słowa zwalniają z odpowiedzialności. Zamiast miłości proponuję polubienie ojczyzny. Zamiast kochać kraj, lepiej się z nim zaprzyjaźnić. To dostarczy nam więcej bodźców i argumentów, abyśmy budowali coś głębokiego, indywidualnego, ale również pozwalali innym w tej wspólnocie się z nami znaleźć. To tak jak w relacjach ludzkich”. Czy coś zagraża tak rozumianemu patriotyzmowi? Tak, „narracja, że Polska ma wielu wrogów, którzy nam źle życzą. Mamy się bać różnych form zamkniętości. Myślenia o sobie, że jesteśmy poniżani, osamotnieni, że Polska jest obleżoną twierdzą. Ja się boję zawłaszczania mojego odczucia różnorodności. (...) Są instytucje i ludzie, którzy w moim imieniu mówią i narzucają bezdyskusyjnie swoją wizję. Nie chcą słuchać, nie przyjmują pod rozwagę innych wariantów. (...) Boję się, żeby wojownicze hałasy,

<sup>58</sup> E. Bryll, *Ciągle za mało stary*, Poznań 2015, s. 27.

<sup>59</sup> *Drapieżniki przy wodopoju*, rozmowa M. Papuzińskiej z socjologiem i działaczem społecznym J. Wygnańskim, „Wprost” 2017, nr 30, s. 49.

połączone ze splecionymi wizjami i upraszczającymi świat obrazami, nie zabiły w narodzie czulej wrażliwości, o którą apeluje papież Franciszek”<sup>60</sup>.

Wolność i patriotyzm domagają się prawdy, ale takiej, która „odrzuca wymuszenia i nakazy władzy, [która] nie da się zaszczyć za pomocą podstępów czy oszustwa, chce być zweryfikowana. Pozwala ludziom ciągle pokornie się poszukiwać, zawsze”<sup>61</sup>. Nikt nie wypisze nam „cudownej” recepty na bycie wolnym i patriotycznie dojrzałym. I z jednym, i z drugim eksperymentujemy, a to dlatego, tak przynajmniej uważa Andrzej Leder, że „polskie społeczeństwo dopiero dzisiaj dojrzuje stopniowo do funkcjonowania w demokracji. Demokracja nie jest idyllą, przyjemnym dialogiem dobrze wychowanego towarzystwa. Nowoczesna demokracja w Europie zrodziła się z krwawych wojen i zastąpiła je zimnym pokojem. Przede wszystkim więc wymaga zaakceptowania konfliktów i umiejętności funkcjonowania politycznego bez ich lukrowania. Uznanie, że ktoś różni się ode mnie bardzo głęboko, że swoje interesy postrzega jako antagonistyczne wobec moich, że wręcz czujemy do siebie głęboką niechęć, i połączenie tego ze zgodą na wspólne istnienie w ramach instytucji politycznych stanowi, moim zdaniem, istotę praktyki demokratycznej. Problem zaczyna się wówczas, gdy duże odłamy społeczeństwa zaczynają uważać, że wrogów należy wsadzać do więzień, odebrać im prawo głosu, leczyć psychiatrycznie. Gdy politycy konflikt definiują jako absolutną wrogość i uważają za pretekst do odebrania swoim przeciwnikom praw i wolności. To jest taki moment, kiedy społeczeństwo ewidentnie nie radzi sobie z konfliktem. Pokazuje, że nie jest dojrzałe do politycznej nowoczesności. (...) My właśnie jesteśmy w takim momencie”<sup>62</sup>.

Gdybyśmy zdecydowali się na odważne pytanie, czy dorośliśmy do wolności? Najlepiej byłoby, bez chwili zastanowienia, powiedzieć, że tak. Andrzej Stasiuk trzyma nas w tym galopie mocno za rękę i powiada, że „wolność tak naprawdę jest okropna, trudna, kosztowna.

---

<sup>60</sup> *Patriotyzm na co dzień i od święta*, rozmowa A. Jankowskiej z socjologiem i historykiem prof. Joanną Kurczewską, „Wprost” 2018, nr 3, s. 36–38.

<sup>61</sup> K. Charamsa, *Kamień węgielny. Mój bunt przeciw hipokryzji Kościoła*, A. Lasota-Sirghi (tłum.), Warszawa 2017, s. 253.

<sup>62</sup> *Inna дума*, rozmowa E. Wilk z filozofem kultury prof. A. Lederem, „Polityka” 2017, nr 15, s. 28.

Wolność to wybór, odpowiedzialność, lęk, niepewność. Może 25 lat wolności to wystarczająco dużo dla naszego bohaterskiego narodu? Naród postanowił od wolności odpocząć". I dodaje: „A może my w specyficzny sposób wolimy żyć złudzeniami? Lubimy się sycić i pompować wielkimi słowami. Wolność, wolność, wolność... Polska wolność wyważyła bramy komunizmu, polska wolność wysadziła stary porządek w powietrze. Zawsze byliśmy za wolnością. A gdzie tam! Gdy Solidarność obalała komunizm, to, cynicznie mówiąc, nie o wolność chodziło, tylko o kielbasę. Od tego zaczął się nasz najstraszniejszy bunt minionego stulecia – od podwyżki cen kielbasy. Potem intelektualne elity z dużych miast dorobiły do tego piękne ideolo. I przez ćwierć wieku z lepszym lub gorszym skutkiem ciągnęły ten oporny naród w stronę wolności, aż suweren się zaparł czterema kopytami i powiedział dość. Powiedział: my chcemy kielbasy, naszej polskiej matki jadalnej, oraz świętego spokoju<sup>63</sup>.

Kapitałną wartość ma pytanie o to, kiedy ten nasz ukochany naród miał się nauczyć bycia wolnym. Andrzej Stasiuk odpowiada: „Przecież przez wieki byliśmy chłopstwem w stanie niewolniczym, z jakimiś enklawami zadufanej szlachty, której polskość bardzo skutecznie myliła się z prywatnym interesem. Potem mieliśmy zabory, okupację i komunizm. Kiedy mieliśmy się nauczyć odpowiedzialności za swoje życie? Zgniły Zachód, którego tak bardzo brzydzą się dziś nami rządzący, dorastał do wolności przez stulecia. My wychowaliśmy się w tyranii i niewolnictwie. Tyrania jest niczym pierwszy wyuczony język, w którym, nawet, jeśli poznamy inne języki, będziemy zawsze myśleć. Będziemy za tyranią i niewolnictwem tęsknić”<sup>64</sup>. Być może z tego powodu tyle w nas przyzwolenia na „kulturę bezwstydu i kłamstwa”. Ludwik Stomma uspokaja, że ta rewolucja się skończy, ale trzeba jednej rzeczy – „żeby zarówno »Kaczory«, jak i »Schetyny« poszły do śmietnika”<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> *Gen samozagłady*, rozmowa z A. Pawlicką z pisarzem A. Stasiukiem, „Newsweek Polska” 2018, nr 2, s. 20.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> *Polska awansu społecznego*, rozmowa R. Walenciaka z prof. L. Stomą, „Przeгляд” 2018, nr 31, s. 16.

Już dziś chcielibyśmy znać datę tego przełomu. Jest to jednak niemożliwe, a co gorsza – oba obozy zwierają szyki przed nadciągającymi wyborami. „W polskiej debacie publicznej ta specyficzna pedagogika strachu zagościła tak mocno, że zaczęliśmy ją traktować jako coś zupełnie zwykłego. Straszą nas? No, widocznie muszą. A może jednak nie muszą. Co jeśli zarządzanie lękami oraz za pomocą lęków jest po prostu kluczowym narzędziem w arsenale politycznym obu stron rządzącego od ponad dekady postsolidarnościowego duopolu, ponieważ brak w nim innych? »Może nie jesteśmy idealni, ale chyba nie chcecie, żeby Polską zaczęli rządzić ci szaleńcy!« – ten argument przez lata służył obozowi liberalnemu za główną polityczną rację. (...) Prawica ten trik po swojemu skopiowała. Tak powstała pielęgnowana w obozie PiS przez całą minioną dekadę opowieść o »straszalnych liberałach«. Spadkobiercach wszystkiego, co najgorsze w polskiej historii, zdrajcach ojczyzny skłonnych zaprzedać dobro publiczne obcym mocarstwom w imię realizacji prywatnych interesów. Sytych i pustych w środku elitarystach, których jedynym programem jest bezmyślne kopiowanie zachodnich wzorców. Bez wyczucia lokalnej polskiej specyfiki”<sup>66</sup>.

Pod koniec tych kilku refleksji nasuwa się pytanie o to, gdzie się podziały autorytety, a zwłaszcza Kościół i jego hierarchowie. „Kościół polski – czytamy na łamach „Polityki” – przynajmniej ten biskupi i księżowski, już dawno nie pełni roli mediatora i moderatora w społecznych i politycznych napięciach, utracił polityczną autonomię, umywa ręce jak Piłat, gdy padają przerażające, niesprawiedliwe oskarżenia wobec polskich polityków o zbrodnie i zdradę, a wobec milionów Polaków (także wierzących) o to, że są komunistami, złodziejami, dzieciobójcami, targowicą, gorszymi patriotami. Kościół w swej publicznej roli dał się zatrzasnąć w politycznej krypcie, przy której straż pełnią Rydzyk z Macierewiczem. Koszmar Kaczyńskiego, że znajdą się na prawicy więksi radykałowie od niego, właśnie się spełnia”<sup>67</sup>. Płytkość polskiego katolicyzmu dostrzega Z. Mikołajko. Osnową polskiego katolicyzmu jest „Kościół rozdający przepustki do nieba. Jak w kafkowskim »Zamku« albo »Procesie«, ważne są w nim

<sup>66</sup> R. Woś, *Dość mam rządzenia przez straszenie*, „Dziennik Gazeta Prawna” 2017, nr 164, s. A18.

<sup>67</sup> J. Baczyński, *Kubek zimnej wody*, „Polityka” 2017, nr 15, s. 6.

procedury, rytuały, to, co zewnętrzne. I ich spełnianie, nawet jeśli sens przestaje być zrozumiały. Polacy w katolicyzmie znajdują nadto receptę na lęk przed śmiercią i nicością. Święto Wszystkich Świętych jest u nas tak samo ważne, jeśli nie ważniejsze, niż Boże Narodzenie i Wielkanoc. Do tego dochodzi antyintelektualizm, ostry rys narodowy, skłonność do upolitycznienia. No i paradoks: świętymi Kościoła ludowego są u nas na ogół ludzie z elit albo ci, którzy do nich awansowali z warstw niższych. Wreszcie barokowość, emocjonalność, skłonność do hiperboli, przerostu – jak w baroku, tak bardzo u nas przyswojonego, gdzie rządził *horror vacui*, lęk przed pustką. Jak w sarmatyzmie – z jego udomowieniem uniwersalnych form i treści. Symbolem może być zwłaszcza Licheń. Tam liście dębu zastąpiły liście akantu, a skrzydła husarskie – skrzydła anielskie. Tam, co jeszcze ważniejsze, tragedia Golgoty została wpisana w narodowy przemysł cierpienia”<sup>68</sup>.

A problem jest coraz poważniejszy, bo w razie zaostrzenia kryzysu politycznego nie ma nikogo, kto mógłby podjąć się mediacji między zwaśnionymi stronami. „Głowa państwa mogłaby stać się moderatorem nastrojów społecznych. Ale prezydent Andrzej Duda sam zrzekł się roli mediatora, gdy w kilku przypadkach rozpoczynał konsultacje w sprawach budzących kontrowersje, a potem zawsze brał stronę PiS. A to znaczy, że nie jest w stanie wznieść się ponad własne poglądy polityczne. O hierarchach Kościoła katolickiego nie ma co wspominać – i tak nie są autorytetem dla wszystkich, a wręcz jedna ze stron konfliktu uważa, że Kościół nadmiernie miesza się do polityki. Pozostaje mieć nadzieję, że choć w politycznym garnku wrze, to do wybuchu nie dojdzie”<sup>69</sup>. Ma rację Zbigniew Hołdys, gdy mówi, że „nie mamy w Polsce takiej postaci, nie widać jej na horyzoncie. Nikt nie zwiastuje nam nowego dnia za horyzontem, nikt nie porywa tłumów. Na rozpaczliwe wezwania liderów opozycji przychodzi garstka ludzi. Opozycja jest jak zlepek komórek czy zygota – nie ma człowieka. Media międzola w kółko te same nazwiska, jakby deptały kiszoną kapustę w beczce, wsączając do polskich głów kwękanie komentatorów i obelgi Pawłowicz, której język przypomina cytaty z przemó-

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 21.

<sup>69</sup> E. Olczyk, *Igranie z emocjami*, „Wprost” 2017, nr 28, s. 25.

wień członkiń grupy Baader-Meinhof. I nikt nie szuka nowego człowieka wielkiej klasy. A ten człowiek musi gdzieś być. Musi”<sup>70</sup>.

Zdaniem Wojciecha Eichelbergera, psychologa i psychoterapeuty, co najmniej od paru lat jesteśmy w takim momencie historycznym, w którym to, co przez ostatnie sto lat trwało uśpione i ukryte w naszej narodowej podświadomości, wybiło na światło dzienne. „Matka Historia – albo bliżej Matka Europa – była dla swojej córki Polski matką trudną i nieobliczalną. Polska była zdradzana, porzucana, ulegała traumatycznej przemocy, gwałtom, napaściom i spiskom, a jej odruchy buntu były bezwzględnie pacyfikowane. Jej pozbawiony drzwi dom był często pełen nieproszonych gości. Dziś Polska nie wierzy nikomu, nie wierzy ani w uczciwość, ani lojalność innych, więc sama zwalnia się z obowiązku zachowywania się w sposób uczciwy i lojalny. Jeśli dzieje się coś złego, to nie potrafi wziąć odpowiedzialności na siebie, winni są inni: szatani, szkodnicy i spiskowcy. Jeśli dzieje się coś dobrego, gdy dostaje prezent od losu i historii, to nie potrafi go przyjąć ani docenić i w końcu go popsuje. We wszystkich zdarzeniach szuka drugiego dna, złych intencji, manipulacji. Choć bardzo pragnie dobra, to jednak nie potrafi utrzymać go w rękach, musi je popsuć, bo jej zdaniem nie mieści się ono w scenariuszu jej losów. Jeśli ktoś traktuje ją z szacunkiem, poważnie i nie daj Boże z sympatią, to nieuchronnie zostanie zdewaluowany, bo Polska nie potrafi w to wierzyć. Ma kompleks obcego, przemocowego najeźdźcy. Bezpieczeństwa szuka w izolacji”<sup>71</sup>. To jest właśnie sedno „kultury bezwstydu i kłamstwa”.

---

<sup>70</sup> Z. Hołdys, *Gdzie jesteś człowieku*, „Newsweek Polska” 2018, nr 4, s. 23.

<sup>71</sup> *Polska nie wierzy w miłość*, rozmowa D. Karpiuka z W. Eichelbergerem, „Newsweek Polska” 2017, nr 36, s. 34.

ANDRZEJ DRZEWIECKI

Polish Naval Academy

Faculty of Humanities and Social Sciences

e-mail: a.drzewiecki@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-0728-4259

### **We are living in a culture of shamelessness and lies!**

The year of 2018 sees the Centennial of independence, which should foster reflection on who we are and what we are like? I have already wondered if we are tolerant, and if not, why?

I do not support the flowing stream of complacency about our uniqueness, which supposedly sets us in a position of a “spiritual” leader of the region with clear pan-European aspirations. Instead of a serious dialogue, social divisions are deepening with each passing day, and the view of “those who are not for us are against us” proves widespread. We have a difficult history behind us, but we are unable to talk about, and if we do, we draw “ammunition” from it for accusations and slanders. Why? What seemed a major, and finally the bloodless success of Poles following 1989, is today open to contempt and speculation, with a slander of treason implied in the background, a treason of who and what? These are just some of the questions that come under a wider problem of culture of our everyday life. Overwhelmed with the burden of duties, we tend to ignore it, even though it is worthwhile to notice it, because not everything can be “shouted out” in the Capital City.

**Key words:** culture, society, divisions, struggle, exclusion, lying

## RECENZJE

Jerzy Kochan, *DE NON EXISTENTIA DEI, CZYLI O NIEISTNIENIU BOGA (DE NON EXISTENTIA DEI, THAT IS THE NON-EXISTENCE OF GOD)*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2015, ss. 246.

Książka *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga* autorstwa Jerzego Kochana (filozofa, socjologa, profesora Uniwersytetu Szczecińskiego) jest jedną z wielu dostępnych na rynku wydawniczym publikacji, które traktują o Bogu oraz kwestiach religijnych. W książce przedstawiono chronologicznie kilka znanych postaci, które w znaczący sposób przyczyniły się do rozwoju myśli ateistycznej. Recenzowana praca, poprzedzona *Przedmową* autora (s. 9–12), składa się z dwunastu rozdziałów zatytułowanych kolejno: *Bóg, bogowie, człowiek współczesny. Ucieczka od ontologii* (s. 13–26); *Kazimierz Łyszczyński: Ergo non est Deus* (s. 27–47); *Jan Meslier: Plewy z dobrego ziarna i osad z dobrego wina* (s. 48–66); *Paul-Henri Thiry d'Holbach i »System przyrody«* (s. 67–90); *Donatien-Alphonse-François de Sade w poszukiwaniu Absolutu* (s. 91–119); *Immanuel Kant a religia* (s. 120–139); *Ludwig Feuerbach. Alienacja religijna i humanizm ateistyczny* (s. 140–158); *Karol Marks i Fryderyk Engels: Religia jako opium ludu* (s. 159–182); *Zygmunt Freud i chrześcijańscy kanibale* (s. 183–202); *Richard Dawkins. Kariera urojonego Boga* (s. 203–215); *Ateologia i humanizm ewolucyjny. Michael Onfray i Mi-*

*chael Schmidt-Salomon* (s. 216–229); *Czy jest Bóg?* (s. 230–240). Książkę kończy *Indeks nazwisk* (s. 241–245).

Sam autor przyznaje w *Przedmowie*, że książka jest reakcją na to, co się dzieje w Polsce. Jak pisze: „Żyję w społeczeństwie, które jest skansenem ideowym i Dzikimi Polami Europy”. Autor odważnie krytykuje to, czym sam się zajmuje na co dzień, wszak od wielu lat jest nauczycielem akademickim i współtworzy ową rzeczywistość. Można więc domniemywać, że książka jest emocjonalnym zawołaniem, reakcją na to, co nagle się udało spostrzec. Przecież uprawiana w Polsce propaganda, zarówno w okresie PRL, jak i we współczesnej tzw. Rzeczypospolitej, do niczego innego nie mogła doprowadzić. „Wojujący ateizm” wywoływał i wywołuje reakcje przeciwne do efektów, które zakładano. O większej czy mniejszej religijności społeczeństwa nie przesądza ostatecznie propaganda, ale niedostateczne sukcesy ekonomiczne, polityczne i ideologiczne.

Spośród wszystkich znaczących osób, o których traktują rozdziały książki, trzy z nich zasługują, moim zdaniem, na szczególną uwagę, są to: Giulio Cesare Vanini (o którym mowa

wielokrotnie w rozdziale pierwszym), Ludwig Feuerbach (rozdział siódmy) oraz Karol Marks (rozdział ósmy).

Giulio Cesare Vanini, urodzony w 1585 roku w miejscowości Taurisano, w wieku zaledwie 31 lat został skazany na śmierć przez spalenie na stosie. Jako powód skazania włoskiego filozofa autor (za Andrzejem Nowickim) podaje „zbrodnie: ateizmu, bluźnierstw i bezbożność” (s. 35). Mimo że Vanini powtórnie uznał chrześcijaństwo za swoją religię, a siebie za jej gorącego orędownika, nie uniknął śmierci. Jerzy Kochan wielokrotnie wspomina o „krwawym końcu” Vaniniego (s. 48). W żadnym jednak miejscu nie porusza kwestii związanej z wiernością włoskiego filozofa głoszonym przez siebie poglądom, czego niewątpliwie dał wyraz podczas trwania procedur związanych z wykonaniem wyroku śmierci. Obszernie pisze o tym A. Nowicki w monografii poświęconej temuż filozofowi. Wspomina, że ateista nie dość, że krzychał: „Nie ma boga, nie ma diabła, bo gdyby istniał bóg, to modliłbym się do niego, aby uderzył piorunem w ten niesprawiedliwy i nikczemny trybunał” (s. 26), to jeszcze poprosił lekarza obecnego podczas wymierzania kary, aby ten zmierzył mu puls. Chciał bowiem dowieść, że nawet w obliczu śmierci jest spokojny, a jego puls bije równo.

Jerzy Kochan twierdzi, że Vanini został „oskarżony” o napisanie dwóch dzieł. Czy właściwe jest tu jednak użycie słowa „oskarżony”? Włoski filozof nie ukrywał przecież, że jest autorem zarówno *Amphitheatrum*

*aeternae providentiae*, jak i *De admirandis naturae reginae deque mortalium arcanis*. Mało tego, zyskał on aprobatę kościelną, która dopuściła oba dzieła do druku. Autor recenzowanej książki trafnie parafrazuje tekst A. Nowickiego dotyczący G. C. Vaniniego, w którym dokładnie i przejrzyście przedstawia wiele zabiegów włoskiego filozofa pozwalających mu zamaskować hasła ateistyczne, nieprzychylne inkwizycji i władzy kościelnej. Były to dawne, ale do dziś znane próby przechytrzenia cenzury. W przypadku dzieł wspomnianego ateisty fortele okazały się tylko czasowo skuteczne. W ostatecznym bowiem rozrachunku Wielka Inkwizycja zakazała rozpowszechniania i drukowania dzieł Vaniniego, ponieważ uznała je za „przeciwnie kultowi i poznaniu prawdziwego Boga, a o tyle niebezpieczniejsze, im w sposób bardziej ukryty głoszące ateizm i domagające się szkaradnej wolności” (s. 37). Naturalne i adekwatne jest zadanie następującego pytania: „Skoro chrześcijaństwo jest tak doskonałą, utwierdzoną w tradycji wielu państw religią, to dlaczego papież, czy inni wyżsi rangą kapłani mają stwarzać Indeks Ksiąg Zakazanych, który uniemożliwia zapoznanie się ludzi z wieloma dziełami filozoficzno-teologicznymi?”.

Jerzy Kochan, choć pominął wiele istotnych, moim zdaniem, zagadnień, które porusza znawca włoskiego filozofa – Andrzej Nowicki, to jednak w sposób syntetyczny wyklada najważniejsze postulaty jego filozofii. Wartościowe dla czytelnika mogą być

porównania, w których autor zestawia ze sobą rozmaite zagadnienia filozoficzne, wykazując różnice między nimi. Na przykład poglądy włoskiego filozofa zestawia z poglądami Kazimierza Łyszczyńskiego czy Paula Holbacha.

Ludwig Feuerbach (1804–1872) był uczniem Georga W. F. Hegla. Ostatecznie jednak porzucił poglądy wyznawane przez swojego nauczyciela i zwrócił się w stronę materializmu oraz metafizyki. Propagował tzw. ateizm humanistyczny, który traktował jako „kolejny naturalny etap ewolucyjny samej religii. Przy czym koniec owego procesu nie jest jednoznaczny z ustanowieniem monoteizmu, lecz prowadzi do wykroczenia poza formę religijną, którą jest ateizm humanistyczny” (s. 152). Niemal na samym początku rozdziału autor zauważa, że dla L. Feuerbacha filozofia jest antropologią, która dopełnia się z „religijną deformacją człowieczeństwa” (s. 141). Jerzy Kochan po raz kolejny dokonuje bardzo wartościowych porównań i pokazuje konotacje między filozofią a jej zagadnieniami propagowanymi zarówno przez Ludwiga Feuerbacha, jak i przez Immanuela Kanta, co niewątpliwie daje czytelnikowi pewne poczucie ciągłości i dowodzi, że poruszane kwestie nie są zawieszone w próżni, lecz funkcjonują w pewnym kontekście.

Zdaniem L. Feuerbacha religia to proces polegający na uczłowieczeniu Boga kosztem uprzedmiotowienia istoty ludzkiej. Postuluje zniesienie religii, co pozwoliłoby wykształcić się

nowej moralności, której naczelną zasadą ma być: „Czyń dobro w imię człowieka” (s. 151). Za punkt kulminacyjny procesu alienacji L. Feuerbach uznaje panowanie religii monoteistycznych. Uważa, że religia de facto jest ludzkim wytworem, który ubezwłasnowolnia człowieka w idealnym, wykreowanym przez siebie świecie, nieprzystającym do rzeczywistości. Niemiecki filozof widzi pewnego rodzaju sprzeczność między poznaniem a wiarą. Uważa bowiem, że osoba, która pragnie zgłębiać zjawiska w celu doskonalszego poznania, powinna wyrzec się wiary w Boga. Z perspektywy czasu prawdziwość tej opozycji nie traci na znaczeniu: choćby klonowanie czy innego rodzaju eksperymenty i badania naukowe, zwłaszcza w dziedzinie medycyny, wzbudzają wiele kontrowersji i sprzeciwów wiernych, w szczególności katolików.

Kolejną postacią, która według mnie niepodważalnie wiele wniosła do socjologii religii i filozofii, był Karol Marks. Można go uznać w pewnym sensie za ucznia L. Feuerbacha. W swoich *Tezach o Feuerbachu* dokonuje podsumowania działalności naukowej poprzednika i wykazuje ograniczoność jego poglądów. Karol Marks sytuje swoją doktrynę alienacji w opozycji do stanowiska prezentowanego przez Ludwiga Feuerbacha. Twierdzi, że alienacja według jego poprzednika polega na „sprowadzeniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy”, o czym pisze J. Kochan (s. 161). Zdaniem K. Marksa, podejmując wysiłek teoretyczny, trzeba tę ziemską postawę zrozumieć

i dalej przekształcić tak, aby religia nie była dla niej narzędziem dopełniającym, upiększającym ją, czyniącym ją znośną dla każdego człowieka. Karol Marks tłumaczy, że jeśli owa „ziemska postawa” jest dla człowieka nie do zniesienia, to niezbędna jest wówczas religia, aby tę postawę uczynić znośną, przynajmniej w myśli, pozwalającą w marzeniach osiągnąć szczęście.

Karol Marks przeformułował problem. Nie religia jest przyczyną zła, ale wyzysk klasy robotniczej, szerzej – biednych ludzi przez burżuazję. Przyczyną ludzkiego nieszczęścia jest konflikt klasowy. W 1852 roku w jednym ze swoich listów napisał, że nie on wynalazł klasy, że daleko już przed nim burżuazyjni ekonomiści opisali klasy społeczne i wyzysk robotników przez burżuazję. To, co K. Marks wniósł nowego – o czym sam pisze – sprowadza się do udowodnienia, że ten stan społeczny doprowadzi do rewolucji oraz dyktatury proletariatu.

W taki sposób referuje to J. Kochan. Zauważył przy tym znaczący fakt, a mianowicie, że alienacja to tylko jedna ze składowych „świadomościowego odbicia wyalienowanych stosunków społecznych zakłębionych w relacjach ekonomicznych, prawie, państwie, całej kulturze kapitalistycznego społeczeństwa wyzysku klasowego” (s. 165). Jak tłumaczy autor recenzowanej książki, twórca idei socjalizmu naukowego ubolewa nad tym, że choć praca powinna sprawiać człowiekowi satysfakcję, ponieważ to jej zasługą jest wyrwanie

człowieka z przyrodniczego marazmu, z pierwotnego komunizmu, to sprawia jedynie, że robotnik czuje się tylko wolny w zaspokajaniu swoich potrzeb na poziomie fizjologicznym. Robotnicza płaca jest równa cenom tylko tych towarów, które stanowią niezbędne minimum, by robotnik mógł następnego dnia przystąpić do pracy i utrzymać produkcyjną wartość swojej siły roboczej. Nie K. Marks jest autorem pojęcia siły roboczej. Wartość siły roboczej określa burżuazja w walce z robotnikami o nieustanne pomniejszanie ich płacy.

I oczywiście, co dziś jest powszechnie zauważalne, towary podstawowe, zaspokajające fizjologiczne potrzeby klasy robotniczej są coraz gorszej jakości. Liczy się bowiem tylko zysk: towary muszą być jak najtańsze, co przekłada się na obniżenie płac pracowników. Dlatego dla K. Marksa religia nie jest niczym innym jak pewnego rodzaju westchnieniem uciemiężonego ludu. Stanowi emocjonalne odbicie bezosobowych i bezdusznych sił, pozwalających na wyzysk klasy robotniczej, a więc proletariuszy przez kapitalistów – posiadaczy środków produkcji.

Wiodącymi problemami w filozofii K. Marksa, poza już wspomnianymi, są: fetyszyzm towarowy, który sprowadza się do postrzegania towaru w kategoriach jego wartości ekonomicznej, a nie jako produktu złożoności stosunków społecznych, oraz reifikacja, która polega na urzeczowieniu i uprzedmiotowieniu stosunków społecznych.

Zaprezentowane zagadnienia stanowią jedynie wycinek filozofii rozwijanych przez Giulia Cesarego Vaniniego, Ludwiga Feuerbacha oraz Karola Marksa. Jerzy Kochan w bardzo przejrzysty sposób przedstawia główne założenia filozoficzne także wielu innych myślicieli. W każdym niemal rozdziale czytelnik może spotkać się z ostrą krytyką Kościoła katolickiego i jego zbyt uprzywilejowanej pozycji w państwie polskim.

Książka *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga* jest pewnego rodzaju kompendium ateizmu, a dokładniej: kształtowania się myśli ateistycznej. Proces ten autor przedstawia w określonym kontekście historyczno-ekonomiczno-społecznym, co

pokazuje jego wnikliwość jako badacza. Nie odrywa religii od społeczeństwa, tylko traktuje ją jako jeden z jego elementów. Zdaniem autora jedynym zagrożeniem, które może się pojawić we współczesnym społeczeństwie, jest wzrost strachu przed ateizmem. Dlatego z tym większym zdziwieniem czytam przedmowę do książki. W Polsce nie walczy się wcale albo walczy się za mało (podobnie w PRL) z warunkami wzmacniającymi religię, za to zbyt mocno ogranicza się do krytyki samej religii. Religia jest tylko względnie samodzielnym elementem bytu społecznego. Warto więc usuwać te czynniki, które są religiotwórcze. Myślę, że recenzowana publikacja także się do tego przyczynia.

**Słowa kluczowe (key words):** Bóg, religia, wiara, teizm, ateizm (God, religion, faith, teism, ateism)

DOMINIKA KUBERSKA

Uniwersytet Gdański – *University of Gdańsk*

e-mail: dominika.ku964@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7658-9902



## Spis treści

|                                                                                                                                                                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jerzy Kojkoł</i> – Filozofia – religia – edukacja. Ku cywilizacji przyszłości<br>– Maurycego Straszewskiego filozofia religii .....                                                                                                                                                | 3   |
| <i>Ewa Zalewska</i> – Dialog jako podstawowy wymiar relacji w sferze sacrum i profanum<br>w niemieckich podręcznikach do edukacji religijnej .....                                                                                                                                    | 17  |
| <i>Lidia Burzyńska-Wentland</i> – Inicjatywy Kościoła greckokatolickiego w województwie<br>pomorskim na rzecz dzieci i młodzieży w celu pogłębiania ich tożsamości<br>religijnej i narodowej w pierwszym dwudziestolecu transformacji ustrojowej<br>w Polsce .....                    | 39  |
| <i>Monika Mazurek</i> – „Zimny albo gorący” – prezentacja (wstępnych) badań religijności.....                                                                                                                                                                                         | 59  |
| <i>Bogusław Gogol</i> – „Kler w naszym województwie przejawia bardzo zamaskowaną<br>działalność”, czyli oblicza walki cenzury z religią na Pomorzu Gdańskim<br>w latach stalinizmu. Analiza dokumentów gdańskiego Wojewódzkiego Urzędu<br>Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. .... | 79  |
| <i>Paweł Kowal</i> – Kwestia ukraińska podczas IV pielgrzymki Jana Pawła II do Polski .....                                                                                                                                                                                           | 119 |
| <i>Stanisław Musiał</i> – Państwo a islam w krajach Maghrebu .....                                                                                                                                                                                                                    | 143 |
| <i>Iwona Jakimowicz-Pisarska</i> – Życie religijne Czechów, czyli laicyzacja naszych<br>południowych sąsiadów.....                                                                                                                                                                    | 163 |
| <i>Andrzej Drzewiecki</i> – Żyjemy w kulturze bezwstydu i kłamstwa!.....                                                                                                                                                                                                              | 183 |

## RECENZJE

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jerzy Kochan</i> – De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga ( <i>Dominika Kuberska</i> ) ..... | 205 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## Contents

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jerzy Kojkoł</i> – Philosophy – religion – education. The path to civilisation of the future<br>– the philosophy of religion .....                                                                                                                                                                 | 3   |
| <i>Ewa Zalewska</i> – Dialogue as an essential dimension of the relation between sacrum<br>and profanum in German school textbooks for religious education .....                                                                                                                                      | 17  |
| <i>Lidia Burzyńska-Wentland</i> – Initiatives of the Greek Catholic Church in Pomeranian<br>Voivodeship aimed to deepen the religious and national identity of the children<br>and the youth in first two decades of Polish political transformation.....                                             | 39  |
| <i>Monika Mazurek</i> – „Cold or hot” (Ap3, 15) – presentation of religious studies (pilot) .....                                                                                                                                                                                                     | 59  |
| <i>Bogusław Gogol</i> – „Clergy in our province has a very masked activity”. Faces of the<br>battle of censorship with religion in the years of Stalinism in Gdańsk Pomerania.<br>Based on the documents of the Voivodship Office of Press Control, Publications<br>and Entertainment in Gdańsk ..... | 79  |
| <i>Paweł Kowal</i> – The Ukrainian case during the fourth pilgrimage of John Paul II<br>to Poland .....                                                                                                                                                                                               | 119 |
| <i>Stanisław Musiał</i> – The State and Islam in the Maghreb .....                                                                                                                                                                                                                                    | 143 |
| <i>Iwona Jakimowicz-Pisarska</i> – Religion life in the Czech Republic – the process of<br>secularization our South Neighbours.....                                                                                                                                                                   | 163 |
| <i>Andrzej Drzewiecki</i> – We are living in a culture of shamelessness and lies! .....                                                                                                                                                                                                               | 183 |

## BOOK REVIEWS

|                                                                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jerzy Kochan</i> – De non existentia Dei, that is the non-existence of God ( <i>Dominika Kuberska</i> )..... | 205 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## **Zasady przygotowania artykułów do druku w „Przeglądzie Religioznawczym”**

Celem ujednolicenia nadsyłanych do „Przeglądu Religioznawczego” materiałów Redakcja prosi Autorów o uwzględnienie poniższych warunków.

1. Tekst powinien być napisany czcionką 12-punktową (Times New Roman), 20–24 wierszy na stronie z marginesem 3 cm z obu stron.

2. Dla alfabetów wschodnich, greckiego i cyrylicy obowiązuje odpowiednia transkrypcja.

3. Nie należy stosować żadnych podkreśleń, wyróżnień graficznych itp. Oznaczenie spacji, kursywy, tłustego druku itp. należy do zadań adiustacji redakcyjnej. Cudzysłowy, poza cytataми, stosować należy jedynie przy tytułach czasopism (nie stosować cudzysłówów przy tytułach książek i artykułów).

4. Przypisy (notki) numerować należy kolejno jednym ciągiem i umieścić je u dołu każdej strony, stosując te same zasady (odstęp, marginesy itp.) jak do części zasadniczej artykułu. Po liczbach nie umieszczać kropki ani nawiasu.

5. Nowe myśli zaczynać od akapitu.

6. Tytuły dzieł obcych i miejsc ich wydania należy podać w wersji oryginalnej.

7. Cytowane tytuły dzieł należy podawać w notkach w pełnym zapisie bibliograficznym: pierwsza litera imienia autora, nazwisko, przecinek, całkowity tytuł dzieła (bez skrótów, chyba że tytuł jest bardzo długi), przecinek, oryginalna nazwa miejsca wydania i rok wydania, przecinek, sumaryczna liczba stron dzieła lub numery stron, do których się odsyła. Kolejne wydania dzieł można oznaczać skrótem: wyd. 4 – wydanie 4, przed miejscem wydania.

8. Należy stosować powszechnie przyjęte w języku polskim skróty: dz. cyt. – dzieło cytowane, cyt. wyd. – cytowane wydanie, tamże itp. Nie stosować skrótów łacińskich.

9. W recenzji nie należy stosować przypisów (notek). Referencje bibliograficzne (w nawiasie) oraz krótkie, najbardziej istotne, cytaty należy zamieszczać w tekście recenzji. Recenzja powinna zawierać dokładny zapis bibliograficzny pracy.

10. Przed wysłaniem tekstu do redakcji należy szczególnie zwrócić uwagę na znaki diakrytyczne w tekstach obcojęzycznych.

11. Artykuły nie mogą przekraczać 40 tys. znaków (ze spacjami), a recenzje – 15 tys. znaków. Do artykułów należy dołączyć 1/3 strony streszczenia w języku polskim i angielskim.

12. Teksty, które nie będą odpowiadały wymienionym warunkom, nie będą drukowane.

13. Autor jest zobowiązany do odnotowania w przypisach osób lub instytucji, które przyczyniły się do powstania publikacji pod względem merytorycznym, rzeczowym, finansowym itp. Naruszenie tej zasady etycznej przez Autora zostanie przez Redakcję upublicznione.

