

PAWEŁ SKIBIŃSKI

## CHADECJA W PRL? CZY POLITYCY KATOLICCY BYLI CHRZEŚCIJAŃSKIMI DEMOKRATAMI?

Przystąpiłem do postawionego przede mną zadania, polegającego na analizie obecności chrześcijańskiej demokracji w życiu politycznym powojennej Polski lat 1945–1989, z pewnymi wątpliwościami. Polityczna działalność katolików w PRL stanowi bowiem obszerne pole badawcze, rozpoznane w sposób bardzo nierównomierny, niełatwo więc pokusić się o wysnucie wiążących wniosków<sup>1</sup>. Siłą rzeczy artykuł mój będzie chwilami próbą zmierzenia się z niewystarczającym aktualnie stanem naszej wiedzy i będzie przedstawiać zestaw propozycji badawczych na przyszłość.

W swych rozważaniach ograniczę się jedynie do sfery inicjatyw jawnych, choć niekoniecznie mieszczących się w ramach prawnych PRL. Będę też mówił o środowiskach prowadzących szeroko rozumianą działalność polityczną. Mam jednocześnie świadomość, że nie wyczerpują one aktywności organizacyjnej katolików świeckich w PRL. Pominę więc działające na pograniczu legalności PRL-owskiej (albo zupełnie poza nią) środowiska formacyjne katolików świeckich – z duszpasterstwami akademickimi, „Ruchem Światło-Życie”, „Rodziną Rodzin” czy neokatechumenatem (w latach osiemdziesiątych) na czele, gdyż prowadziły one działalność jedynie religijno-formacyjną, a kontekstu politycznego nabierała ona tylko w związku z ewentualnymi atakami władz komunistycznego państwa.

Nie będę się zajmował także indywidualnościami katolickimi, którymi przez długie lata byli Stefan Kisielewski (przynajmniej po 1968 r.) czy Maciej Giertych, którzy z pewnością inspirowali się katolicyzmem w swej działalności politycznej, ale nie stworzyli zwartych środowisk – przynajmniej przez większość swego życia. Jasno identyfikowali

---

<sup>1</sup> Najważniejszy głos na temat działalności chrześcijańskich demokratów w okresie PRL znajdujemy we wstępach do kolejnych tomów dzienników Janusza Zabłockiego. Teksty te, autorstwa Jana Żaryna, stanowią ujęcie tematu z perspektywy jednej tylko osobowości politycznej: J. Żaryn, *Janusz Zabłocki – chrześcijański demokrata zaangażowany w PRL*, cz. 1 [w:] J. Zabłocki, *Dzienniki 1956–1965*, Warszawa 2008, s. 7–14; cz. 2 [w:] J. Zabłocki, *Dzienniki 1966–1975*, Warszawa 2011, s. 7–22; cz. 3 [w:] J. Zabłocki, *Dzienniki 1976–1986*, t. 3, cz. 1, 1976–1981, Warszawa 2013, s. 7–22.

się też oni z innymi nurtami politycznymi niż chrześcijańska demokracja – Giertych z obozem narodowym, Kisielewski zaś z nurtem konserwatywno-liberalnym.

Skupiając się na samodzielnych środowiskach politycznych katolików, pomijam też – osobną moim zdaniem i bardzo obszerną – kwestię obecności wątków i inspiracji chadeckich i katolicko-społecznych w ruchu „Solidarności”, zarówno w jego fazie działalności legalnej (1980–1981), jak i podziemnej (1981–1989), ponieważ zdecydowanie przekraczałoby to zakres tego rodzaju artykułu.

## NIEJEDNOZNACZNOŚĆ TERMINU CHADECJA

Określenia „chrześcijańska demokracja”, „chadecja” są z kilku przyczyn niejednoznaczne, zwłaszcza w sytuacji, w jakiej znaleźli się katolicycy w PRL, czyli w niedemokratycznych warunkach ustrojowych.

Niejednoznaczność tych terminów wynika po pierwsze z faktu, że wyrażenie „chrześcijańska demokracja”, wyrosłe na gruncie katolickiej nauki społecznej, w tejże samej katolickiej nauce społecznej w miarę upływu czasu zmieniało swoje znaczenie. Pierwotnie chrześcijańska demokracja była rozumiana jako sposób organizacji życia społecznego (nieograniczającego się do polityki), polegający na przeniknięciu wszystkich warstw społecznych przez chrześcijaństwo<sup>2</sup>, z czasem dopiero termin ten nabral znaczenia ograniczonego do partii politycznych łączących inspirację katolicką z akceptacją jakiejś formy demokracji (najczęściej demokracji parlamentarnej).

Pierwotne rozumienie nazwy „chadecja” nie wiąże się z konkretnym środowiskiem politycznym, ale domaga się od historyka ujęcia rozszerzającego, obejmującego szeroko rozumianą działalność społeczno-polityczną katolików, która nie ogranicza się jedynie do rozwiązań „chadeckich” w znaczeniu partyjnym.

W różnych tradycjach intelektualnych użycie określenia „chrześcijańska demokracja” różni się od siebie. Na przykład Włosi zdają się preferować czysto partyjne rozumienie tego terminu (chadecy to członkowie partii chrześcijańsko-demokratycznej), Francuzi natomiast szukają definicji bardziej ideowej (chadecja to inspirowany katolicyzmem ruch polityczny afirmujący demokrację parlamentarną, a przy tym radykalny społecznie). W sumie można powiedzieć za brytyjskim historykiem Martinem Conwayem, jednym z bardziej przenikliwych znawców tego zagadnienia, że katolicyzm był na tyle „żywy”, iż był zdolny do inspirowania rozmaitych rozwiązań politycznych „od *quasi*-faszyzmu do zaczątków chrześcijańskiej demokracji”<sup>3</sup>.

Niejednoznaczność nazwy „chadecja” daje jednak o sobie znać także wtedy, gdy w naszych rozważaniach weźmiemy pod uwagę jedynie partie chadeckie w znaczeniu

<sup>2</sup> Encykliki Leona XIII *Immortale dei* oraz *Graves et communi*, por. J. Bieś SJ, hasło: *Szkoły i ruchy katolicko-społeczne* [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1396–1400.

<sup>3</sup> M. Conway, *Catholic politics or Christian Democracy? The evolution of the Interwar Political Catholicism* [w:] *Political Catholicism in Europe*, t. 1: 1918–1945, red. W. Kaiser, H. Wahnout, London – New York 2004, s. 248–249.

ściślejszym. Nawet wówczas musimy zwrócić uwagę na to, że w ich przypadku mamy w gruncie rzeczy do czynienia z tradycją heterogeniczną.

Partie chrześcijańsko-demokratyczne z jednej strony inspirowały się tymi nurtami katolicyzmu, które w sferze społecznej koncentrowały się przede wszystkim na krytyce liberalnego kapitalizmu, a w związku z tym w naturalny sposób były skłonne szukać zbliżenia z kierunkami politycznymi podobnie jak i one krytycznymi wobec kapitalizmu i liberalizmu, a więc przede wszystkim z socjalizmem w jego wersji zarówno marksowskiej, jak i niemarksowskiej, a nawet z komunizmem. Z drugiej jednak strony w niektórych partiach chadeckich przeważały nurty katolickiej refleksji społecznej, nastawione przede wszystkim na polemikę z marksizmem, kierunkiem dominującym intelektualnie w początkach XX w., a wkrótce także coraz potężniejszym politycznie. Możemy zatem mówić o nurtach „lewicy” chadeckiej – w pierwszym wypadku, i „prawicy” chadeckiej – w drugim<sup>4</sup>.

Te ogólne tendencje intelektualne nie tylko kształtują chrześcijańsko-demokratyczną refleksję teoretyczną, lecz także znajdują swój wyraz w praktyce politycznej. Istnieje bowiem znacząca różnica między lewicującymi włoskimi popularami z Włoskiej Partii Ludowej (PPI), belgijską chadecją (zorganizowaną w Partię Katolicką/Unię Katolicką/Belgijski Blok Katolicki, a po wojnie w Partię Chrześcijańsko-Społeczną [PSC-CVP]) czy chadecją francuską (najpełniejszy wyraz znajdującą w przedwojennej Partii Demokratyczno-Ludowej [PDP] i powojennym Ruchu Ludowo-Republikańskim [MPR]) a chadecją hiszpańską, działającą pod nazwą Hiszpańska Konfederacja Prawicy Autonomicznej (CEDA) czy funkcjonującymi w Niemczech formacjami chadeckimi: ogólnoniemiecką partią Centrum i regionalną Bawarską Partią Ludową (BVP)<sup>5</sup>.

Polskie ugrupowania chadeckie istniały na naszych ziemiach już przed I wojną światową, zwłaszcza na Śląsku, gdzie Polacy angażowali się w obronę Kościoła przeciwko agresywnej bismarckowskiej polityce Kulturkampf. Środowisko to w niepodległej Polsce ukonstytuowało się w Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji (okresowo działające pod nazwą Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Pracy), którego liderami byli bp Stanisław Adamski, Józef Chaciński i Wojciech Korfanty. W 1937 r. przekształciło się ono w Stronnictwo Pracy, po przyłączeniu Narodowej Partii Robotniczej w ramach sojuszu zawartego w ramach tzw. Frontu Morges.

W rzeczywistości Polski międzywojennej do jednoznacznej inspiracji katolickiej nawiązywali nie tylko chrześcijańska demokracja, lecz także ruch narodowy (bodaj najsilniejszy polski nurt inspirowany katolicyzmem, w Polsce nie wykształcił się bowiem wpływowy ani intelektualnie, ani społecznie nurt nacjonalizmu obojętnego religijnie

<sup>4</sup> Na temat funkcjonowania wśród chadeków nurtu szukającego zbliżenia z marksizmem por. J. Bartyzel, hasło: *Chrześcijańska demokracja* [w:] J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, t. 1, Radom 2007, s. 42–44, a także opinię spoza polskiego kręgu kulturowego: R. Scruton, hasło: *Chrześcijańska demokracja* [w:] *idem, Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 52.

<sup>5</sup> Różne drogi międzywojennych partii chadeckich opisują autorzy rozdziałów w: *Political Catholicism in Europe*.

czy neopogańskiego<sup>6</sup>) oraz podzieleni organizacyjnie konserwatyści oraz część ruchu ludowego.

Najważniejszym punktem odniesienia dla polskiej chadecji, a zarazem ruchem politycznym skupiającym sympatie najważniejszego odłamu polskich katolików w okresie międzywojennym, był ruch narodowy. Od samego początku uważał on katolicyzm za podstawową inspirację dla polskiego nacjonalizmu – głównie ze względu na społeczną dominację katolików w narodzie polskim – ale z czasem stanął na stanowisku konsekwentnej katolickiej inspiracji ideowej. Co więcej, znaczna część biskupów (z późniejszym kard. Adamem Sapiehą, abp. Józefem Teodorowiczem, bp. Stanisławem Łukomskim, bp. Marianem Fulmanem, abp. Walentym Dymkiem, abp. Romualdem Jałbrzykowskim na czele) nie tylko sympatyzowała z endecją, ale byli oni również członkami Ligi Narodowej – organizacji stanowiącej tajną podstawę całego narodowego obozu politycznego do lat dwudziestych XX w.<sup>7</sup>

Wieloletnim przywódcą polskiej ChD był natomiast późniejszy biskup katowicki Stanisław Adamski. Niemniej – poza Śląskiem – chrześcijańska demokracja znajdowała się wobec narodowców w pozycji młodszego i nie do końca samodzielnego „brata”. Formacja ta była rozrywana licznymi wewnętrznymi konfliktami między zwolennikami współpracy z narodową demokracją i sanacją. Do tych ostatnich należeli posłowie BBWR, reprezentujący kierunek chrześcijańsko-społeczny, m.in.: Ignacy Czuma – ojciec działacza Ruchu i ROPCiO Andrzeja i wybitny wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; ks. Jan Czuj, wcześniej lider galicyjskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego, czy też reprezentanci secesji z Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji dokonanej w 1931 r. – Zjednoczenia Chrześcijańsko-Społecznego Stefana Bryły. Z obozem rządzącym sympatyzowała także grupa działaczy prosanacyjnych, związanych z Wacławem Bitnerem i Antonim Ponikowskim, którzy utworzyli w 1935 r. Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe.

Polska chadecja nigdy zatem nie uzyskała ani monopolu, ani nawet dominującej pozycji, jeśli chodzi o reprezentowanie środowisk katolickich. Już przed wojną można więc w wypadku Polski mówić raczej o pluralistycznym politycznym ruchu katolicko-społecznym czy też działalności politycznej katolików inspirowanej religijnie (tj. o „polityce katolickiej” – jak chce Martin Conway) niż o partii chrześcijańsko-demokratycznej<sup>8</sup>. To rozróżnienie okaże się przydatne w trakcie analizy sytuacji polskich polityków katolickich po II wojnie światowej.

Warto zwrócić uwagę, że ten nurt katolickiej działalności politycznej (w tym chadecji), który ciążył do strategicznego sojuszu z socjalizmem, został konsekwentnie potę-

<sup>6</sup> Por. B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa w II Rzeczypospolitej na tle porównawczym*, Kraków 1996.

<sup>7</sup> S. Kozicki, *Historia Ligi Narodowej*, Londyn 1964.

<sup>8</sup> Cytowany już Martin Conway (M. Conway, *Catholic politics or Christian Democracy?...*, s. 235–251) używa terminów „polityka katolicka” oraz „polityczny katolicyzm”. Ten drugi termin sugeruje, że katolicyzm jest rodzajem określonej postawy politycznej, a nie źródłem ogólnej inspiracji politycznej, która może być odmiennie interpretowana, dlatego na potrzeby tego artykułu będę się posługiwał pojęciem „polityka katolicka”.

piony przez oficjalne nauczanie Kościoła<sup>9</sup>. Nie zmienia to faktu, że w interesującym nas okresie 1945–1989 nadal będzie bardzo żywotny i przyjmie postać rozmaitych intelektualnych i politycznych kompromisów z komunizmem – nie tylko w państwach komunistycznych. Kompromisy te będą przybierać różne formy – od intelektualnych rozważań tzw. lewicy katolickiej we Francji (m.in. Jacques’a Maritaina i Emmanuela Mouniera) po teologię wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej czy rozmaite formy „postępowej” teologii politycznej (np. Jeana Baptiste’a Metza<sup>10</sup>), a w praktyce politycznej, np. w przypadku włoskiej chadecji, będzie to dążenie do tzw. kompromisu historycznego z komunistami (Giulio Andreotti, Aldo Moro<sup>11</sup>).

Polska tradycja chadeccka, wyznaczana przez takie organizacje jak PSChD oraz później powstałe przy udziale tego ostatniego Stronnictwo Pracy (SP), wiązała się raczej z prawicowym, chrześcijańsko-społecznym skrzydłem tego międzynarodowego ruchu, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części rozważań.

## CHADECJA W USTROJU NIEDEMOKRATYCZNYM?

Okres po zakończeniu II wojny światowej przyniósł w Polsce instalację reżimu komunistycznego ze wszystkimi tego konsekwencjami. Wydaje się, że zniesienie politycznego pluralizmu, narastający terror polityczny i religijny, budowanie inspirowanych antyreligijną i antykatolicką ideologią struktur państwowych uniemożliwiały w praktyce funkcjonowanie zorganizowanych struktur politycznych inspirowanych katolicyzmem. Niemniej przyniatająca dominacja społeczna katolików na ziemiach polskich po 1945 r., a także fakt, że chrześcijańska demokracja święciła triumfy w większości krajów Zachodu (Francja, Włochy, Niemcy, Belgia, Holandia<sup>12</sup>, a nawet – ze wszystkimi zastrzeżeniami charakterystycznymi dla panującego tam ustroju autorytarnego – Hiszpania), skłaniały do oceny, że aspiracją polskich katolików powinno być poszukiwanie jakiejś formy politycznej obecności nawet w warunkach PRL zdominowanej przez komunistów. Czy

<sup>9</sup> O niemożliwości współpracy z socjalizmem i komunizmem ze względu na nieusuwalną sprzeczność doktryny filozoficznej i politycznej socjalizmu z katolicyzmem wypowiedział się zarówno Leon XIII, jak i Pius XI w *Quadragesimo anno*, a także przede wszystkim w encyklice o bezbożnym komunizmie *Divini Redemptoris* z 1937 r., wreszcie w 1949 r. Pius XII, który inspirował dekret Świętego Oficjum z 1 VII 1949 r., potępiający katolików członków partii i innych organizacji komunistycznych oraz intelektualnie współpracujących z komunizmem (por. P. Nitecki, *Socjalizm, komunizm, ewangelizacja*, Lublin 1998, s. 47–79).

<sup>10</sup> J.B. Metz, *Teologia polityczna*, Kraków 2000. Na temat poglądów teologicznych ks. Metza por. R. Czekalski, *Teologia polityczna i jej krytyka na przykładzie dwóch wielkich teologów J.B. Metza i J. Ratzingera*, „Seminare” 2009, nr 26, s. 85–96.

<sup>11</sup> Na temat kompromisu historycznego między chadecją i komunistami por. M. Clark, *Współczesne Włochy 1871–2006*, Warszawa 2009, s. 596–599.

<sup>12</sup> Rozważania na temat sukcesu chrześcijańskiej demokracji w świecie powojennym por. M. Burleigh, *Święta racja. „Świeckie religie” XX wieku*, Warszawa 2011, s. 277–308. Na temat specyfiki tzw. chrześcijańskiej demokracji kolaboracyjnej w Hiszpanii (czyli współpracującej z katolickim, ale niedemokratycznym reżimem Franco) por. P. Skibiński, *Między ołtarzem a tronem. Państwo i Kościół w Hiszpanii w latach 1931–1953*, Warszawa 2013, s. 499 i n.

reżim komunistyczny nie pozwalał na wykrystalizowanie się partii politycznej inspirowanej katolicyzmem?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zaznaczyć, że w bloku państw komunistycznych pojawiały się precedensy polegające na funkcjonowaniu satelickich wobec komunistów partii skupiających katolików czy – szerzej – chrześcijan. W NRD istniała wschodnioniemiecka Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna (CDU), a w Czechosłowacji – Czechosłowacka Partia Ludowa (ČSL). Obie jednak nie były w żadnym wymiarze formacjami samodzielnymi.

W Polsce w latach 1945–1989, w rzeczywistości ustrojowej PRL, trzykrotnie, w całkowicie odmiennych okolicznościach politycznych, pojawiły się próby utworzenia partii o proveniencji katolickiej (wątpliwe jednak, czy można mówić w każdym z tych trzech wypadków o partii chrześcijańsko-demokratycznej).

Po pierwsze, w 1945 r. komuniści zezwolili Karolowi Popielowi na odtworzenie legalnych struktur Stronnictwa Pracy<sup>13</sup>. Stronnictwo to było wprost kontynuacją SP powstałego w 1937 r., którego przedwojenna i wojenna działalność związana była z ważnymi dla polskiego życia publicznego autorytetami politycznymi, jak Ignacy Jan Paderewski, gen. Józef Haller czy Wojciech Korfanty. Stronnictwo mogło poszczycić się przynależnością do tzw. grubej czwórki stronnictw stanowiących zaplecze polityczne rządu londyńskiego oraz Polskiego Państwa Podziemnego.

Odtwarzane po wojnie struktury SP w znacznej mierze zostały wzmocnione przez dawnych narodowych demokratów, którzy zostali pozbawieni możliwości reaktywacji Stronnictwa Narodowego. Naturalne, katolickie zaplecze SP znacznie się w ten sposób poszerzyło poza ścisły krąg działaczy chrześcijańsko-demokratycznych. Ostatecznie zakończyło ono samodzielny żywot w roku 1946 i funkcjonowało przez kolejne cztery lata w formie kadłubowej, opanowanej przez środowiska w pełni zależne od komunistów, o wątpliwej proveniencji katolickiej. Historia neopogańskiej (*sic!*) frondy z chrześcijańsko-demokratycznego SP, której dokonało środowisko dawnego „Zrywu” pod wodzą Feliksa Widy-Wirskiego i Zygmunta Felczaka, wymaga bardziej szczegółowego opisu, z uwzględnieniem inspiracji UB w tym przedsięwzięciu<sup>14</sup>. W każdym razie z pewnością od 1946 r. nie istnieje samodzielny ośrodek SP w kraju, ale jedynie struktury emigracyjne. W 1950 r. ostatecznie SP zniknęło, roztapiając się – co charakterystyczne – w Stronnictwie Demokratycznym, sojuszniku komunistycznej Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, którego działacze nieraz byli używani do prowadzenia polityki antyklerykalnej.

Po drugie, bezowocna pozostała inicjatywa Bolesława Piaseckiego powołania stronnictwa politycznego sojuszniczego wobec komunistów. Jego koncepcja została sformułowana prawdopodobnie jeszcze w 1945 r. W kolejnych fazach historii PRL zakładała ona powstanie na bazie Stowarzyszenia PAX, istniejącego od kwietnia 1952 r., sojuszni-

<sup>13</sup> Na temat odtworzenia SP por. K. Turowski, *Historia ruchu chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce*, t. 2, Lublin 1989; W. Bujak, *Stronnictwo Pracy 1937–1945–1950*, Lublin 1988.

<sup>14</sup> Por. M. Piotrowski, *Służba idei czy serwilizm? Zygmunt Felczak i Feliks Widy-Wirski w najnowszych dziejach Polski*, Lublin 1994. Praca ta wydaje się niewystarczająca m.in. dlatego, że nie może uwzględniać późniejszych badań nad zasobem archiwalnym Instytutu Pamięci Narodowej.



czej dla PZPR formacji katolickiej. Projekt ten z nową siłą powrócił w latach sześćdziesiątych, jednak jego ostateczna klęska zarysowała się po okresie największej ofensywy politycznej Mieczysława Moczara z lat 1967–1968. Nie jest jednak zupełnie jasne, czy nawet wówczas Piasecki wyzbył się ostatecznie marzeń o realizacji tego przedsięwzięcia, czy tylko uznał, że tymczasowo nie jest w stanie go wcielić w życie. Po jego śmierci stworzenie stronnictwa tego rodzaju było już zupełnie niemożliwe<sup>15</sup>.

Po raz trzeci pomysł partii katolickiej (czy to oznacza, że chrześcijańsko-demokratycznej, pozostaje sprawą otwartą, choć tak ją opisywali sami zainteresowani) powrócił w całkowicie odmiennej już konfiguracji politycznej, tj. na początku lat osiemdziesiątych, po wprowadzeniu stanu wojennego. Z pomysłem takim wystąpiło środowisko skupione wokół Janusza Zabłockiego, wówczas pośła i lidera utworzonego właśnie Polskiego Związku Katolicko-Społecznego<sup>16</sup>. W krótkiej autobiografii Zabłocki twierdzi, że idea ta narodziła się jeszcze wcześniej, tj. stała u podstaw powstania Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODiSS), który miał za zadanie m.in. „tworzenie przesłanek dla reaktywowania w przyszłości w kraju stronnictwa chrześcijańsko-demokratycznego”<sup>17</sup>. Szansa, która pojawiła się w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych, została zaprzeczona w związku z opanowaniem PZKS przez inspirowaną przez SB frakcję odwołującą się do idei narodowych<sup>18</sup>.

Niemniej Zabłockiemu i jego zwolennikom udało się doprowadzić do powstania Stowarzyszenia Krzewienia Katolickiej Nauki Społecznej (działało w latach 1987–1996), a w 1988 r. – legalnego Chrześcijańsko-Demokratycznego Klubu Myśli Politycznej, uchodzącego za załączek przysłego stronnictwa. W początkach 1989 r. środowisko ODiSS, nie biorąc udziału w obradach Okrągłego Stołu, przystąpiło do reaktywowania w kraju Stronnictwa Pracy, jednak nastąpiło to już w zmieniających się warunkach ustrojowych.

Idea środowiska Janusza Zabłockiego była z pewnością znana prymasowi Polski Józefowi Glempowi, a prawdopodobnie także przezeń akceptowana. Sam Zabłocki powołuje się na podjętą z prymasem „od pierwszych chwil [...] współpracę, opartą na zasadach podobnych do tych, jakie mnie łączyły z jego wielkim poprzednikiem [tj. prymasem Stefanem Wyszyńskim – P.S.]. Kontynuuję też bliską i opartą na pełnym zaufaniu współpracę z arcybiskupem Bronisławem Dąbrowskim, Sekretarzem Generalnym Episkopatu Polski”<sup>19</sup>. Warto jednak zaznaczyć, że w swych *Dziennikach* Zabłocki podkreślał, iż

<sup>15</sup> Por. A. Dudek, G. Pytel, *Bolesław Piasecki. Próba biografii politycznej*, Londyn 1990; A. Jaszczuk, *Ewolucja ideowa Bolesława Piaseckiego 1932–1956*, Warszawa 2005; A. Kołodziejczyk, *Bolesław Piasecki i jego idea* [w:] *Komu służył PAX?*, red. S. Bober, Warszawa 2008, s. 27–50.

<sup>16</sup> W spuściźnie Janusza Zabłockiego znajdujemy list z 23 XI 1981 r. napisany przez liderów tego środowiska: Władysława Siłę-Nowickiego, Konstantego Turowskiego, Stefana Kaczorowskiego, Zbigniewa Madeyskiego, do Komisji Episkopatu Polski z postulatem reaktywacji SP (Archiwum Akt Nowych, Akta Janusza Zabłockiego, tecza ka 21, b.p.).

<sup>17</sup> J. Zabłocki, *Biografia. Okres lat 1967–1980*, <http://www.januszzablocki.pl/2013/04/biografia.html> (dostęp: 12 III 2017 r.).

<sup>18</sup> S. Cenckiewicz, „Endekoesbecja”. *Dezintegracja Polskiego Związku Katolicko-Społecznego w latach 1982–1986*, „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944–1989” 2007, nr 1(5), s. 343–456.

<sup>19</sup> J. Zabłocki, *Biografia. Okres lat 1980–1983*, <http://www.januszzablocki.pl/2013/04/biografia.html> (dostęp: 12 III 2017 r.).

inicjatywa „chadecka” miała charakter świecki, niezależny od Kościoła instytucjonalnego, a więc nieobciążający go w żaden sposób odpowiedzialnością za taki twór<sup>20</sup>.

W literaturze przedmiotu cytowane są też wypowiedzi prymasa i jego bliskich współpracowników dotyczące rozważanego w latach osiemdziesiątych powołania stronnictwa chadeckiego jako alternatywy (uzupełnienia?) dla „Solidarności”<sup>21</sup>. Paweł Kowal dowodzi, że także strona partyjna poważnie rozważyła powołanie satelickiej chadecji w drugiej połowie lat osiemdziesiątych<sup>22</sup>. Stopień wsparcia Kościoła instytucjonalnego dla ewentualnych pomysłów katolickiej partii politycznej w ramach systemu wydaje się jednak bardzo ograniczony, choć wymaga dalszych badań, biorąc pod uwagę obecność w ramach Prymasowskiej Rady Społecznej II kadencji postaci reprezentujących inną filozofię działania, takich jak Aleksander Hall, przywódca Ruchu Młodej Polski (RMP), Mirosław Dzielski, redaktor liberalno-katolickiej „13”, czy narodowiec Maciej Giertych<sup>23</sup>.

Jak się jednak wydaje, w żadnej konfiguracji politycznej pomysł stworzenia katolickiej partii satelickiej nie mógł się w pełni powieść w Polsce bez zezwolenia Kościoła, a ani w inicjatywę Piaseckiego, ani Zabłockiego Kościół katolicki nie był skłonny jednoznacznie się angażować. Był natomiast zbyt silny instytucjonalnie i dysponował bardzo szerokim zapleczem społecznym, by można było organizować poważne katolickie organizacje polityczne bez jego poparcia.

## PORTRETY GŁÓWNYCH ŚRODOWISK KATOLIKÓW SPOŁECZNYCH W PRL W HISTORIOGRAFII – BRAKI WIEDZY I NIEDOSTATKI INTERPRETACJI

Wszelkie inicjatywy polityczne katolików w PRL musiały zakładać pogodzenie się z istniejącym ustrojem i podjęcie jakiejś formy współpracy z reżimem komunistycznym. Pewnym minimum musiała tu być realistyczna zgoda na polityczną dominację partii komunistycznej, opartą na niezmienności sytuacji geopolitycznej Polski, całkowicie zależnej od Związku Sowieckiego. Rafał Matyja pisze o trzech możliwych postawach w ramach tego rodzaju realizmu: „**realizm oporu** [podkreślenia – P.S.] obecnym w postawie tych grup, które widząc perspektywę długotrwałej presji sowietyzacyjnej, przyjmowały konserwatywną strategię przetrwania”; „**realizm kolaboracyjnym**, który liczył na możliwość oddziaływania na system poprzez jakąś formę aprobującego uczestnictwa w jego strukturach”, „wreszcie [...] **realizm kapitulancym**, dla którego przesłanką działania jest przede wszystkim beznadziejność jakiegokolwiek oporu. Wybiera on między całkowitą biernością i wycofaniem się, a całkowicie arywistycznym

<sup>20</sup> J. Zabłocki, *Dzienniki*, t. 3, cz. 2: 1982–1986, Warszawa 2013, s. 552–553.

<sup>21</sup> Por. cytat z rozmowy prymasa z Hieronimem Kubiakiem, za: A. Dudek, *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej 1988–1990*, Kraków 2004, s. 80; P. Kowal, *Koniec systemu władzy. Polityka ekipy gen. Wojciecha Jaruzelskiego*, Warszawa 2012, s. 113–119.

<sup>22</sup> P. Kowal, *Koniec systemu władzy...*

<sup>23</sup> Por. S. Siwek, *Prymasowska Rada Społeczna ks. kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski. Przebieg prac, dokumenty z lat 1981–1990*, Warszawa–Ząbki 2016, s. 245–435.



zaangażowaniem”<sup>24</sup>. Oczywiście – dodajmy – możliwa była postawa bezdyskusyjnej afirmacji systemu komunistycznego, której źródłem mogły być zarówno cynizm i karierowiczostwo, jak i upojenie się perspektywami, które wydawała się stwarzać komunistyczna inżynieria społeczna. W wypadku jednak polityków katolickich wydaje się, że mamy raczej do czynienia z mieszaniną postaw zarysowanych przez Rafała Matyję jako trzy odmiany realizmów.

Spośród wszystkich politycznych środowisk polityków katolickich w okresie PRL polska historiografia szczególnie wiele miejsca poświęciła środowisku „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”. Główne postaci tego zintegrowanego towarzysko środowiska, takie jak Stanisław Stomma i Jerzy Turowicz, działały wspólnie przed wojną w Stowarzyszeniu Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, tworząc tam tzw. Lewicę, związaną z Wilnem i Krakowem. Nigdy jednak środowisko „Znaku” nie zostało zunifikowane instytucjonalnie, a i w historiografii bywa ono definiowane w różny sposób, zwłaszcza jeśli chodzi o włączanie do niego poszczególnych Klubów Inteligencji Katolickiej. W związku z tym zazwyczaj przez ruch „Znak” rozumiemy: redakcje pism („Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, potem od 1957 r. także „Więzi”), wydawnictwo (Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”), po 1956 r. stowarzyszenia (Kluby Inteligencji Katolickiej w Krakowie, Warszawie, Toruniu i we Wrocławiu)<sup>25</sup>, jak również zaplecze gospodarcze ruchu powstałe po 1956 r., tj. przedsiębiorstwo Libella. W latach 1957–1981 istniało koło poselskie „Znak”, które jednak od 1976 r. było związane z secesjonistyczną wobec środowiska „Znaku” grupą Janusza Zabłockiego, tzw. Neo-Znakiem, który w 1976 r. stworzył Polski Klub Inteligencji Katolickiej, a od 1981 r. działał w ramach wspomnianego już Polskiego Związku Katolicko-Społecznego.

Większe zainteresowanie historyków środowiskiem „Znaku” niż innymi grupami katolickich polityków w okresie PRL bierze się z faktu, że przedstawiciele tego środowiska stanowili niemałą część ścisłej polskiej elity władzy po upadku w naszym kraju systemu komunistycznego, by wymienić: Tadeusza Mazowieckiego – premiera w latach 1989–1990<sup>26</sup>, Andrzeja Wielowieyskiego – wicemarszałka sejmu, posła i senatora, Krzysztofa Kozłowskiego – ministra spraw wewnętrznych, senatora Stanisława Stommę, ambasadora Stefana Frankiewicza, posłankę Józefę Hannelową czy Jerzego Turowicza, który zasiadał we władzach współrządzących partii ROAD, UD i UW. Żadne z pozostałych środowisk politycznych katolików z okresu PRL nie mogło poszczycić się takimi wpływami po 1989 r. jak „znakowcy”.

Większość produkcji historiograficznej i popularyzatorskiej na ich temat należy jednak do nurtu refleksji, którą śmiało można nazwać „tożsamościową”, tj. takiej, która nie analizuje krytycznie poglądów i działań przedstawicieli badanego środowiska, lecz

<sup>24</sup> R. Matyja, *Realizm „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”*, <http://www.omp.org.pl/stareomp/index6c5e.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=355> (dostęp: 12 III 2017 r.).

<sup>25</sup> Zwracam uwagę, że nie są to wszystkie istniejące KIK-i – zazwyczaj osobno traktowany jest KIK poznański, a historycy są zgodni, że nigdy w ramach tej formacji nie funkcjonował późniejszy KIK lubelski.

<sup>26</sup> Por. A. Brzeziecki, *Tadeusz Mazowiecki. Biografia naszego premiera*, Kraków 2015; R. Graczyk, *Od uwikłania do autentyczności. Biografia polityczna Tadeusza Mazowieckiego*, Poznań 2015.

ogranicza się do programowej apologii ich działań i postaci<sup>27</sup>. Najważniejszym przedstawicielem tej tendencji historiograficznej jest Andrzej Friszke, historyk, a zarazem redaktor „Więzi” i członek środowiska „Znak” od początku lat osiemdziesiątych<sup>28</sup>. W bardzo wyważony sposób ujął swą opinię na temat tego nurtu historiografii Roman Graczyk, pisząc: „Trudno [...] oprzeć się wrażeniu, że w tych pracach nie udało się zachować stosownego dystansu wobec przedmiotu badań”<sup>29</sup>.

Oczywiście, część badaczy odpowiedziała na ten stan rzeczy gwałtowną krytyką środowiska „znakowskiego” i jego apologetów<sup>30</sup>. Od ponad dekady powstaje też literatura, starająca się zobiektywizować opinie. Jedną z pierwszych książek tego typu, która po części zachowała swą aktualność do dziś, była publikacja Jana Żaryna *Kościół w PRL*<sup>31</sup>, obszernie ujmująca zagadnienia politycznej działalności katolików w Polsce pod rządami komunistów<sup>32</sup>. Wśród bardziej zobiektywizowanych dzieł należy wymienić powstające w ostatnich latach prace m.in. Romana Graczyka, Konrada Białeckiego czy Michała Białkowskiego – zróżnicowane w ocenach opisywanego środowiska<sup>33</sup>.

Stan badań nad ruchem „Znak” jest niejednolity. Najlepiej rozpoznane jest koło poselskie „Znak”<sup>34</sup> i Kluby Inteligencji Katolickiej związane ze „Znakiem”, stosunkowo najsłabiej – KIK wrocławski, a także redakcja „Tygodnika Powszechnego”. Nie ma natomiast satysfakcjonujących opracowań na temat miesięczników „Znak” i „Więź” oraz SIW „Znak”, a przede wszystkim spółki Libella<sup>35</sup>, stanowiącej podstawę egzystencji wszystkich przedsięwzięć związanych z ruchem „Znak”, a także „Neo-Znakiem”.

Jak już wspomniałem, środowisko „Znaku” nie stworzyło spójnej organizacji politycznej, chociaż w latach 1957–1981 było reprezentowane w Sejmie PRL. Miało cele nie tylko

<sup>27</sup> Opracowania tego rodzaju dominowały bezwzględnie w latach dziewięćdziesiątych (por. J. Żakowski, *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*, Kraków 1990; *idem, Pół wieku pod włos, czyli Życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych*, Kraków 1999; R. Jarocki, *Czterdzieści pięć lat w opozycji (O ludziach „Tygodnika Powszechnego”)*, Kraków 1990; T. Kraško, *Wierność: rozmowy z Jerzym Turowiczem*, Poznań 1995). Tendencja ta utrzymała się w kolejnych latach, choć przestała dominować. Wymienić należy: M. Jagiełło, *Próba rozmowy. Szkice o katolicyzmie odrodzeniowym i „Tygodniku Powszechnym” 1945–1953*, t. 1–2, Warszawa 2001; W. Beres i in., *Krąg Turowicza. Tygodnik, czasy, ludzie*, Kraków 2012.

<sup>28</sup> A. Friszke, *Koło posłów „Znak” w Sejmie PRL 1957–1976*, Warszawa 2002; *idem, Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956–1989*, Warszawa 1997.

<sup>29</sup> R. Graczyk, *Cena przetrwania? SB wobec „Tygodnika Powszechnego”*, Warszawa 2011, s. 6.

<sup>30</sup> Jedną z pierwszych krytycznych pozycji była książka S. Murzańskiego, *Wśród łopotu sztandarów rewolucji. Rzecz o „katolewicy” 1945–1989*, Kraków 1998. Te same opinie znajdziemy w dyskusji redakcyjnej na łamach „Arcanów” 1995, nr 4.

<sup>31</sup> J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004.

<sup>32</sup> Aktualny stan opinii tego autora na temat postaw politycznych środowisk katolickich w PRL znajdziemy we wstępach do dzienników Janusza Zabłockiego (zob. przyp. 1 w tym artykule).

<sup>33</sup> R. Graczyk, *Od uwikłania do autentyczności...*; M. Białkowski, *Oaza na Mostowej. Klub Inteligencji Katolickiej w Toruniu (1957–2007)*, Toruń 2008; *Kluby Inteligencji Katolickiej jako przestrzeń działań niezależnych w latach osiemdziesiątych XX wieku*, red. K. Białeckiego, Warszawa–Poznań 2014; K. Białeckiego, *Klub Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w latach 1956–1991*, Poznań 2012.

<sup>34</sup> Oprócz cytowanego już opracowania Andrzeja Friszke należy wymienić: M. Łętowski, *Ruch i koło poselskie Znak 1957–1976*, Katowice 1998.

<sup>35</sup> To właśnie spór wokół Libelli będzie w znacznej mierze antagonizował od 1976 r. grupę Zabłockiego z jednej strony i środowisko „tradycyjnych” „znakowców” Mazowieckiego i Stommy z drugiej. Konflikt zostanie ostatecznie zażegnany dopiero w 1988 r. (por. J. Zabłocki, *Biografia. Okres lat 1983–1986. Akcja SB dezintegrowania PZKS*, <http://www.januszzablocki.pl/2013/04/biografia.html>, dostęp: 12 III 2017 r.).

polityczne, lecz także formacyjne – w sferze intelektualnej oraz duchowej (reprezentowało spójną wizję nowoczesnego w swoim mniemaniu katolicyzmu, opartego na doświadczeniu intelektualnym, zwłaszcza wyrazistego w swej akceptacji reform soborowych). Ponieważ nie tworzyło zwartej struktury instytucjonalnej, dopuszczało w swoich ramach pewne zróżnicowanie wewnętrzne (np. po 1957 r. nieraz odmienne stanowisko od KIK-ów warszawskiego i krakowskiego zajmował KIK wrocławski, a linia polityczna „Tygodnika Powszechnego” kształtowała się z czasem wraz z dominacją stanowiska Jerzego Turowicza nad opiniami ks. Jana Piwowarczyka, przedwojennego jeszcze chrześcijańskiego demokrata)<sup>36</sup>.

Polityczna postawa środowiska została wyznaczona w latach 1945–1953 przez program tzw. minimalizmu, a po 1957 r., gdy przedstawiciele tego środowiska ponownie zaczęły wydawać „Tygodnik Powszechny” i „Znak”, przez koncepcję tzw. neopozytywizmu. W gruncie rzeczy podstawowe przesłanki funkcjonowania tego środowiska zostały sformułowane już w okresie bezpośrednio powojennym.

Lektura opublikowanego pod koniec 1946 r. programowego dla minimalizmu artykułu Stanisława Stommy<sup>37</sup> na temat działalności polityczno-społecznej katolików w Polsce pozwala wskazać kilka założeń, na których opierali się „znakowcy”:

- pesymistyczne stanowisko na temat kryzysu dotychczasowych form kultury europejskiej w połączeniu z przekonaniem o nieuchronności zwycięstwa komunizmu;
- konieczność przetrwania katolicyzmu w tych niekorzystnych warunkach;
- przekonanie o potrzebie pogłębienia rozumienia katolicyzmu dzięki przewyciężeniu przez katolików stanowiska narodowego – nacjonalizmu – w imię większej dojrzałości religijnej.

Warto zwrócić uwagę na dwa aspekty tego rodzaju postawy. Po pierwsze, minimaliści przejmowali w sposób świadomy lub nieświadomy od marksistów przekonanie, że fakt zainstalowania w Polsce reżimu komunistycznego w wyniku dominacji militarnej Armii Czerwonej w tej części Europy nie stanowi efektu doraźnej, a w związku z tym możliwej do przewyciężenia koniunktury międzynarodowej, lecz jest nieuniknionym skutkiem dialektycznie rozumianego procesu dziejowego – historycznej konieczności, z którą nie można i nie należy walczyć, lecz trzeba się do niej dostosować.

Politycy katolicy nie byli w tej postawie osamotnieni. Z biegiem czasu przekonanie o trwałości systemu komunistycznego, traktowanie komunizmu jako nieuniknionego zła koniecznego i w związku z tym fatalistyczne przekonanie o konieczności prowadzenia dialogu z komunistami za wszelką cenę – paradoksalnie mimo ewidentnych dowodów na ich nierzetelność w relacji z Kościołem – będzie towarzyszyć np. watykańskiej *Ostpolitik* z lat 1958–1978, a także wielu działaniom lewicowych chadeków, np. Francuzów z MRP<sup>38</sup>. Tym bardziej zrozumiałe jest przyjęcie takiej fatalistycznej

<sup>36</sup> Por. R. Łętocha, *Ekonomia i moralność. Ks. Jan Piwowarczyk – krzewiciel katolicyzmu społecznego*, „Nowy Obywatel” 2011, nr 4, s. 135–140 oraz R. Graczyk, *Cena przetrwania?...*

<sup>37</sup> Literatura przedmiotu wskazuje jako artykuł programowy tej grupy tekst: S. Stomma, *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*, „Znak” 1946, nr 3, s. 257–275.

<sup>38</sup> Mechanizm bezwiednego lub świadomego przejmowania kategorii pojęciowych od marksistów możemy zauważyć np. w tekście późniejszego kardynała o. J. Danielou SJ, *Życie umysłowe we Francji (komunizm, egzystencjalizm, chrześcijaństwo)*, przeł. H. Małewska, „Znak” 1947, nr 1, s. 93–109.

postawy w wypadku Polaków, którzy znajdowali się – zwłaszcza do 1956 r. – pod bezpośrednią i przemożną presją wszechmocnego i bezwzględnie państwa komunistycznego<sup>39</sup>.

Jeden z członków środowiska „Znaku” Henryk Woźniakowski jeszcze w latach osiemdziesiątych w ten sposób relacjonował nepozytywistyczne stanowisko Stommy i szerzej środowiska „Znak”, sformułowane w 1957 r. jako kolejna forma wcześniejszego o dekadę minimalizmu:

„1. Geopolityczny nakaz polskiej racji stanu wyrażający się w sojuszu z ZSRR niezależnie od przesłanek ideologicznych a nawet wbrew tym przesłankom.

2. Metoda polityczna będąca zaprzeczeniem romantyzmu, a więc umiar, ostrożność, skłonność do kompromisu, odrzucenie polityki mierzenia sił na zamiary.

3. Niefufny stosunek do wielkich haseł motywujących działania.

4. Krytyczny stosunek do »bohaterskich« epizodów przeszłości historycznej<sup>40</sup>.

Nasuwa się jednak pytanie, czy w przypadku „Znaku” nie mamy raczej do czynienia z zaskakującą mieszaniną nie tyle realizmu, co fatalizmu geopolitycznego, ze złudnym przekonaniem o możliwości oddziaływania na rzeczywistość w komunistycznym państwie przez permanentny dialog z komunistycznymi władzami. Byłaby to wówczas postawa odmienna od wspomnianego na wstępie tych rozważań realizmu oporu, a bliższa temu, co Rafał Matyja nazwał realizmem kolaboracyjnym.

O tym, że będąc katolikiem, można było jednak wyzwolić się z tego poczucia fatalizmu dziejowego, niech świadczy to, co o trwałości komunizmu w Polsce miał do powiedzenia kard. Stefan Wyszyński w swych *Zapiskach więziennych*. Pisał on swe uwagi w okresie stalinowskim, znajdując się w sytuacji pozornie beznadziejnej – bezpośrednio w rękach komunistycznych oprawców. Pod datą 17 stycznia 1954 r. zapisał ezopowym językiem swoją refleksję na ten temat: „Siadła wrona na czole wyniosłej jodły. Spojrzała władczo wokół i wydała okrzyk zwycięstwa. [...] godny podziwu jest ten tupet wrony. A jodła ani drgnie. Zdaje się nie dostrzegać wrony. [...] wszak tyle chmur już przeszło nad jej czołem, tyle ptaków przelotnych tu się zatrzymało. – Poszły, jak ty pójdziesz. Nie twoje to miejsce, nie czujesz się tu pewna i dlatego krzykiem nadrabiasz brak męstwa. [...] Trzeba cię spokojnie wycierpieć. Wykraczesz swoją nudną, bezduszną, jakże ubogą pieśń i odpłyniesz. [...] ja zostanę, by spokojnie piąć się wzwyż. [...] nie było was, był las, nie będzie was, będzie las. Bajka? Nie bajka!”<sup>41</sup>.

Widać, że prymas był przekonany o długotrwałości, ale jednocześnie tymczasowości komunistycznej dominacji nad Polską. Była to – jak się później miało okazać – jego stała postawa i dawał on temu wyraz jeszcze wielokrotnie, m.in. podczas trudnych rozmów z wysłannikami watykańskiej dyplomacji, Agostinem Casarolim czy Luigim Poggim,

<sup>39</sup> Na temat uwikłania Stolicy Apostolskiej w rozumowania tego rodzaju por. A. Grajewski, *Kardynałowie Stefan Wyszyński i Agostino Casaroli – dwie osobowości i dwie koncepcje polityki wschodniej Watykanu*, „Studia Prymasowskie” 2009, t. 3, s. 51–79. Por. mój komentarz do tych rozważań: P. Skibiński, *Cele polityki władz komunistycznych w Polsce wobec Stolicy Apostolskiej do 1978*, „Glaukopis” 2016, nr 33, s. 342–344.

<sup>40</sup> H. Woźniakowski [Sam], *Polityka pozytywna Stanisława Stommy*, „13” 1984, nr 1.

<sup>41</sup> Kard. S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa 1990, s. 53–54.

gdy zaznaczał odmiennosc swego spojrzenia na komunizm od stanowiska personelu dyplomatycznego Sekretariatu Stanu, rozumującego kategoriami trwałości komunizmu.

Prymasowski przekonania nie podzielali natomiast nie tylko czołowi przedstawiciele watykańskiego Sekretariatu Stanu, lecz także polscy politycy katolicy, próbujący włączyć się za wszelką cenę w bieżące oddziaływanie na rzeczywistość. Mam na myśli zarówno Stanisława Stommę i jego otoczenie, jak i Bolesława Piaseckiego i jego zwolenników.

Drugą oprócz geopolitycznego fatalizmu trwałą przesłanką działalności politycznej „znakowców” w PRL – przynajmniej do 1980 r. i momentu powstania „Solidarności” – była ich postawa antynacjonalistyczna, której źródeł można szukać jeszcze w anty-endeckości przedwojennej „lewicy odrodzeniowej”, a która z pewnością bardzo ułatwiała współpracę „postępowych” katolików z komunistami<sup>42</sup>.

Argumenty wysuwane w tej materii przez przedstawicieli tego środowiska odwoływały się do „oczyszczenia” katolicyzmu polskiego z obciążających go naleciałości nacjonalistycznych w imię autentyzmu katolickiej postawy religijnej. W praktyce, jak się wydaje, prowadziło to do dowolnych kompromisów z władzą i przyzwolenia na ataki na biskupów polskich, którzy nie podzielali postawy „antynacjonalistycznej”.

Członkowie ruchu „Znak” często podkreślali swe rzekome niewyklanie w politykę i wyjątkowość własnego środowiska, co miało zdjąć z nich zarzut współpracy z reżimem komunistycznym. Słusznie wytykał im tę niekonsekwencję secesjonista z ich środowiska i rywal Janusz Zabłocki, pisząc: „Sprzeczność między odżegnywaniem się w pryncypialnych deklaracjach od polityki przy równoczesnym uprawianiu własnej taktyki na co dzień, prowadzić musi do [...] podejrzenia hipokryzji”<sup>43</sup>.

Ważną kwestią jest pytanie o stopień lojalności kierownictwa ruchu „znakowego” wobec Kościoła instytucjonalnego, a w szczególności prymasa Polski. Pytanie o to pojawia się w literaturze przedmiotu, zwłaszcza w biografjach prymasa Wyszyńskiego<sup>44</sup>. Wydaje się, że możemy znaleźć przykłady nieliczenia się przez liderów środowiska „Znak” ze zdaniem episkopatu, a nawet ich otwartego ataku na postawę prymasa i biskupów. Mam tu na myśli sprawę tzw. *Opinii* dostarczonej przez Stanisława Stommę do Sekretariatu Stanu podczas Soboru Watykańskiego II, a skierowanej przeciwko prymasowi i jego wizji polskiego katolicyzmu. Doskonale pokazuje ona, że znacznie więcej było w środowisku „Znaku” zaciętrzewienia wobec prymasa i episkopatu niż lojalności w obliczu – jak się wydaje – wspólnego przeciwnika, którym było komunistyczne państwo<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Na trwałość postawy antynarodowej „znakowców” zwracał uwagę S. Murzański, *Wśród łopotu sztandarów...*, s. 13–15.

<sup>43</sup> J. Zabłocki, *Zawieyski jakiego znałem*, „Chrześcijanin w Świecie” 1982, nr 8, s. 96.

<sup>44</sup> Por. P. Raina, *Stefan kardynał Wyszyński*, t. 1–3, Londyn 1979–1988; *idem*, *Kardynał Wyszyński*, t. 1–20, Warszawa – Biała Podlaska 1993–2010; A. Micewski, *Kardynał Wyszyński, prymas i mąż stanu*, Warszawa 2000; E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, Warszawa 2009.

<sup>45</sup> Na temat *Opinii* Stanisława Stommy, Stefana Wilkanowicza, Tadeusza Mazowieckiego zob. P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 4, Warszawa 1994, s. 196–202 (tamże jej tekst); por. Kard. S. Wyszyński, *Pro memoria*, 1963 i 1964, np. 30 XI 1963; E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński...*, s. 315–317; S. Stomma, *Trudne lekcje historii*, Kraków 1998, 129–137; J. Zabłocki, *Dzienniki 1956–1965*, t. 1, Warszawa 2008; J. Zawieyski, *Dzienniki 1960–1969*, t. 2, Warszawa 2013, s. 290–327.

Należy zauważyć, że właśnie dwuznaczny stosunek dominującej części środowiska „Znaku” wobec programu duszpasterskiego i wychowawczego realizowanego przez prymasa Stefana Wyszyńskiego w ramach Wielkiej Nowenny stał się powodem wewnętrznej polemiki w tym środowisku między grupą Stommy i Mazowieckiego a grupą Zabłockiego, co doprowadziło do ostatecznego rozłamu w połowie lat siedemdziesiątych.

Próbując ocenić kwestię – bardzo niejasną – stopnia niezależności politycznej ruchu „Znaku” od władz komunistycznych, należy przyrzeć się zagadnieniu uwikłania tego środowiska we współpracę z UB/SB. Stosunkowo najlepiej poznaliśmy tę kwestię w odniesieniu do redakcji „Tygodnika Powszechnego” dzięki cytowanej już książce Romana Graczyka. Gorzej jest z redakcjami „Znaku” i „Więzi”, KIK-ami oraz Libellą. Nadal nie wiemy więc, do jakiego stopnia środowisko „znakowe” było „wewnątrzsterowne”, a w jakim podatne na manipulacje komunistyczne, realizowane głównie, ale nie wyłącznie, za pośrednictwem służb specjalnych. Problem musiał być duży, skoro zarówno późniejsi badacze, jak i współcześni wydarzeniom obserwatorzy zewnętrzni (np. Stanisław Murzański, Jacek Bartyzel, Rafał Matyja) wytykali liderom tego środowiska zauroczenie ludźmi PRL-owskiej władzy i skłonność do poddawania się komunistycznym sugestiom<sup>46</sup>.

Kwestie lojalności wobec Episkopatu Polski i prymasa Wyszyńskiego, potem kard. Glempa, a także kwestia postawy antynacjonalistycznej lub otwarcia na tradycję narodową w kontekście katolickim mogą stanowić punkty odniesienia dla opisu pozostałych środowisk politycznych katolików po 1945 r. i usytuowania ich wobec najlepiej poznanego środowiska „Znaku”.

Pierwszym z nich będzie z pewnością środowisko Stronnictwa Pracy i związanego z nim „Tygodnika Warszawskiego”, którego redaktorem naczelnym był wybitny działacz SP i minister rządu na wychodźstwie, ks. Zygmunt Kaczyński<sup>47</sup>. Dezorganizacja od wewnątrz Stronnictwa Pracy w 1946 r., a następnie rozbitcie redakcji „Tygodnika Warszawskiego” i brutalne fizyczne represje wobec czołowych jego autorów i redaktorów zakończyły funkcjonowanie tego środowiska, które z pewnością należy uznać za najbardziej autentycznie chadeckie w całym okresie PRL. Warto zwrócić uwagę na to, że SP i „Tygodnik Warszawski” były otwarte – przynajmniej do pewnego stopnia – na dialog ze środowiskami proveniencji narodowej<sup>48</sup>, pozbawionymi wówczas możliwości legalnego działania, a także – szerzej – przyznawały się do modelu katolicyzmu odwołującego się otwarcie do narodowego patriotyzmu. Starły się być też maksymalnie lojalne wobec polskiego episkopatu i hierarchii kościelnej.

<sup>46</sup> Przypomnę np. opisywaną przeze mnie podatność Jerzego Zawieyskiego na manipulację ze strony komunistów w czasie jego „misji” szukania porozumienia między PRL a Stolicą Apostolską w 1964 r. (P. Skibiński, *Cele polityki władz...*, s. 337; por. J. Zawieyski, *Dzienniki 1960–1969...*, t. 2, s. 368–394).

<sup>47</sup> Bibliografię podstawową na temat powojennego SP podaję wyżej. Na temat „Tygodnika Warszawskiego” por.: T. Sikorski, M. Kulesza, *Niezłomni w czasach fałszywych proroków. Środowisko „Tygodnika Warszawskiego”*, Warszawa 2013; J. Wiszniewski, *Z historii prasy katolickiej w Polsce. „Tygodnik Warszawski” 1945–1948*, Kraków 1998; R. Lętocha, *Oportet vos nasci denuo. Myśl społeczno-polityczna Jerzego Brauna*, Kraków 2006; T. Sikorski, *Wstęp* [w:] K. Studentowicz, *Polski Savonarola*, Toruń 2013.

<sup>48</sup> Przykładem takiej postawy może być Wiesław Chrzanowski, redaktor „Tygodnika Warszawskiego”.



Stan naszej wiedzy na temat tego środowiska jest zadowalający, choć zastanawia bagatelizowanie lub całkowite przemilczanie przez niektórych badaczy bardzo radykalnego stanowiska społecznego zajmowanego przez środowisko „Tygodnika Warszawskiego”, które nakazywało z aprobatą patrzeć na powojenną społeczną przebudowę, mimo że była ona dokonywana przez komunistów.

Wielką zagadką historiograficzną pozostaje nadal środowisko tygodnika „Dziś i Jutro” (później Stowarzyszenie PAX). W naturalny sposób było to środowisko porównywane w opracowaniach ze „Znakiem” i ostro z nim rywalizujące<sup>49</sup>. W historiografii dominuje przekonanie, że PAX jako formacja opierał się na ideologicznym kompromisie katolicyzmu z komunizmem, co zaowocowało potępieniem Bolesława Piaseckiego przez Święte Oficjum<sup>50</sup>. Trudno więc mówić o jakiegokolwiek lojalności PAX wobec Kościoła hierarchicznego.

Postawa polityczna PAX odpowiadała zaproponowanemu przez Matyję „realizmowi kapitulaniczemu, dla którego przesłanką działania była przede wszystkim beznadziejność jakiegokolwiek oporu”. W wypadku środowiska Bolesława Piaseckiego wielokrotnie można było dostrzec czysto „arywistyczne zaangażowanie” w budowę rzeczywistości PRL-owskiej.

Bardzo surowo oceniał PAX prymas Wyszyński, który pisał w grudniu 1966 r., podsumowując stanowisko obu głównych środowisk katolickich wobec programu i realizacji Millenium Chrztu Polski, o „wrogości [...] członków PAX-u” (traktując ją na równi z wrogością komunistów), zestawiając ją z zaledwie „rezerwą [...] »Tygodnika Powszechnego« i »Znaku« wraz z ośrodkami KIK-u”<sup>51</sup>.

Relacja PAX do dziedzictwa ruchu narodowego jest specyficzna. Z jednej strony powiązania środowiskowe i biograficzne kierownictwa Stowarzyszenia i osobiście Piaseckiego z narodowcami nie ulegają wątpliwości. Jednak z trudem tylko można się dopatrzeć w działalności publicznej tego ugrupowania narodowych inspiracji (może poza akcentowaniem w 1968 r. haseł antysemitycznych, co trudno uznać za zaletę), z którymi w sprzeczności stoją: afirmacja ustroju komunistycznego ze wszystkimi jego konsekwencjami, otwarta akceptacja zależności geopolitycznej od ZSRS, a także opisany wcześniej, dywersyjny stosunek do Kościoła katolickiego.

Specyficzny, głównie nostalgiczny stosunek środowiska PAX do dziedzictwa ruchu narodowego może ilustrować anegdota o przechowaniu kolejno przez Bolesława Piaseckiego, Zygmunta Przetakiewicza i Józefa Wójcika sztandaru Stronnictwa Narodowego powiatu łomżyńskiego z 1937 r., którym podczas pogrzebu w 1939 r. przykryta była trumna z ciałem Romana Dmowskiego<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Tradycję porównań wynikającą z rzeczywistości politycznej wprowadził na pole historiograficzne w swej pracy Andrzej Micewski (por. A. Micewski, *Współrzędzić czy nie klamać? Pax i Znak w Polsce 1945–1976*, Paryż 1978).

<sup>50</sup> Pozostaje pytanie, czy potępienie zostało kiedykolwiek cofnięte. Na ten temat: P. Raina, *Piasecki na indeksie watykańskim. Geneza sprawy*, Warszawa 2002; por. Z. Zieliński, *Komu służył PAX [w:] Komu służył PAX?...*, s. 82–84.

<sup>51</sup> Kard. S. Wyszyński, *Zapiski milenijne*, Warszawa 1996, s. 242.

<sup>52</sup> Por. J. Engelgard, *Józef Wójcik – in memoriam*, „Myśl Polska” 2015, nr 51–52.

O środowisku PAX istnieje już wprawdzie obszerna literatura, ale z pewnością nasz stan wiedzy na jego temat jest daleki od ideału. Bardzo istotna jest publikacja pokonferencyjna *Komu służył PAX?*, wydana w 2008 r.<sup>53</sup> Nie wyczerpuje ona jednak zagadnienia, ale jest jedynie pierwszym krokiem w stronę obiektywizacji naszego spojrzenia na środowisko Bolesława Piaseckiego.

Nie dysponujemy rzetelną analizą dorobku wydawnictwa IW PAX (uznawanego np. przez krytycznego wobec PAX Stefana Kisielewskiego za najistotniejszy element dorobku środowiska<sup>54</sup>). Nie mamy także naukowej monografii prasy PAX-owskiej (m.in. „Słowa Powszechnego”, „WTK”, „Kierunków”). Nie mamy wreszcie sensownej monografii dotyczącej dziejów INCO-Veritas, głównego przedsiębiorstwa samego Stowarzyszenia (z wyjątkiem bardzo obszernej, ale wydanej jedynie na prawach rękopisu, wewnętrznej historii PAX Józefa Wójcika<sup>55</sup>, dyrektora IW PAX, redaktora naczelnego „Słowa Powszechnego” i posła PAX, która należy z pewnością do nurtu PAX-owskiej historiografii tożsamościowej<sup>56</sup>).

Brakuje też poważniejszej próby badań prozopograficznych środowiska – nie zwerfikowano proveniencji działaczy (RNR, Konfederacja Narodu, inne środowiska pokakowskie). Jeśli chodzi o biografie lidera – zgodnie uznawanego za jedną z najistotniejszych osobistości aktywnych publicznie katolików – to wciąż dysponujemy jedyną biografią naukową *Bolesław Piasecki – próba biografii politycznej* autorstwa Antoniego Dudka i Grzegorza Pytla<sup>57</sup>, która jednak została napisana w 1989 r. i nie może stanowić ostatniego słowa historiografii w tej dziedzinie.

Nie dysponujemy wreszcie analizą rzeczywistego stopnia zależności PAX od komunistycznych służb specjalnych. Uzależnienie Piaseckiego od sowieckich i polskich komunistycznych służb specjalnych (układ z gen. Iwanem Sierowem) jest sprawą powszechnie znaną, jednak kwestia stopnia – nazwijmy to – „wewnątrzsterowności” lidera PAX, a wraz z nim całego Stowarzyszenia, pozostaje otwarta, nikt bowiem dotąd tego obiektywnie nie opisał.

Kolejne środowisko polityków katolickich skupione było w Chrześcijańskim Stowarzyszeniu Społecznym. Na jego czele stał najpierw secesjonista z PAX Jan Frankowski, przedwojenny redaktor konserwatywnego „Buntu Młodych”, a następnie Kazimierz Morawski. W szeregach ChSS znalazło się wiele interesujących postaci, m.in. Dominik Horodyński – wspominany obszernie przez płk. Józefa Światłę jako najgroźniejszy komunistyczny agent – oprócz Bolesława Piaseckiego – rozpracowujący polskie środowiska katolickie<sup>58</sup>. Stowarzyszenie, mimo że miało swoich reprezentantów w Sejmie PRL na równi z PAX, ruchem „Znak”, potem PZKS, nie doczekało się jakiej-

<sup>53</sup> *Komu służył PAX?...*

<sup>54</sup> Por. zabawną, choć niepozabawioną racji uwagę Stefana Kisielewskiego nt. Bolesława Piaseckiego jako przede wszystkim wydawcy: S. Kisielewski, *Abecadło Kisiela*, Warszawa 1990, s. 88–89.

<sup>55</sup> J. Wójcik, „Materiały do historii ruchu społecznie postępowego Pax”, rkps, 1978.

<sup>56</sup> Jako literaturę historiograficzną na temat środowiska PAX, którą trzeba uznać za należącą do nurtu tożsamościowego, wymienić można przede wszystkim: J. Engelgard, *Bolesław Piasecki 1939–1956*, Warszawa 2015.

<sup>57</sup> A. Dudek, G. Pytel, *Bolesław Piasecki...*

<sup>58</sup> Z. Błażyński, *Mówi Józef Światło. Za kulisami bezpieki i partii 1940–1955*, Warszawa 2003.

kolwiek monografii historycznej, choć wydawałoby się, że jego działalność zarówno na forum dyplomacji i stosunków z Polonią, jak i wewnątrz kraju, na styku z mniejszościami narodowymi (zwłaszcza białoruską), powinna budzić zainteresowanie historyków.

Obecny stan wiedzy pozwala na stwierdzenie, że według interesujących nas kryteriów, ChSS był środowiskiem w pełni zależnym od dyrektyw partyjnych (nie wiemy, w jakim stopniu zależnym od SB), antynarodowym i kontestującym Episkopat Polski.

Osobną kwestią są dzieje środowiska Janusza Zabłockiego, czyli tzw. Neo-Znaku, Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODiSS), a także prasy tego środowiska zarówno krajowej, jak i emigracyjnej: tygodnika „Ład”, miesięcznika „Chrześcijanin w Świecie”, wreszcie ważnego, a niemal zapomnianego, wydawanego w Paryżu miesięcznika „Znaki Czasu”, które w drugiej połowie lat osiemdziesiątych były bardzo poważną intelektualną konkurencją dla „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” i „Więzi”. Kolejnym zagadnieniem są dzieje późnej politycznej emanacji tego środowiska, jaką był Polski Związek Katolicko-Społeczny. To zagadnienie domaga się szybkiego, gruntownego i całościowego zbadania<sup>59</sup>, ponieważ bez pogłębionej wiedzy trudno je jednoznacznie umiejscowić na linii wyznaczanej przez zazwyczaj przywoływane środowiska „Znaku” i PAX. Brak kompleksowego i obiektywnego opracowania jest o tyle dotkliwy, że ukazała się niezwykle istotna publikacja źródłowa, mianowicie *Dzienniki* Janusza Zabłockiego<sup>60</sup>, która każe – jeśli nie całkowicie, to przynajmniej częściowo – przewartościować dotychczasowe oceny historiograficzne działalności politycznej katolików w PRL, dyktowane dotąd w przeważającej mierze przez dominujące po 1989 r. środowisko „postznakowskie”.

Musimy mieć świadomość, że działalność Zabłockiego nie przebiegała wbrew antysystemowej opozycji demokratycznej, ale raczej obok niej, i że kierowane przezeń środowisko na tle innych wyróżniało się dwoma atrybutami – lojalnością wobec Episkopatu Polski i prymasów Polski oraz akceptacją emigracyjnych środowisk chadeckich, zwłaszcza emigracyjnego SP. Zabłocki znalazł się także wewnątrz międzynarodówek chadeckich i w 1989 r. był w stanie reaktywować w Polsce Stronnictwo Pracy.

Na temat międzynarodowych kontaktów grupy Zabłockiego dysponujemy jedynie relacją samego zainteresowanego, co oczywiście nie może wyczerpywać tematu.

ODiSS był środowiskiem wprost odwołującym się zarówno do tradycji polskiej chrześcijańskiej demokracji, jak i do ewolucji katolickiej nauki społecznej Kościoła. Środowisko ODiSS i PZKS było też jedynym, oprócz PAX, oficjalnie akceptowanym społecznym środowiskiem katolickim, otwartym na kontakty z neoendekami – na łamach „Ładu” publikowali bowiem także narodowcy i ludzie z Ruchu Młodej Polski, który otwarcie nawiązywał do dorobku ruchu narodowego. W latach osiemdziesiątych ODiSS nawiązał też kontakt z częścią środowiska narodowego, np. z Eleonorą Kasznicą czy Szymonem Poradowskim. Ideę fuzji ideowej chrześcijańskiej demokracji i narodowców

<sup>59</sup> Cytowany już tekst wstępu do *Dzienników* Janusza Zabłockiego, mimo bezdyskusyjnej wartości, nie może zostać uznany za kompleksowy portret środowiska (por. J. Żaryn, *Janusz Zabłocki – chrześcijański demokracja...*, cz. 1–3).

<sup>60</sup> J. Zabłocki, *Dzienniki 1956–1965*, t. 1; *idem*, *Dzienniki 1966–1975*, t. 2; *idem*, *Dzienniki 1976–1986*, t. 3, cz. 1: 1976–1981; *idem*, *Dzienniki 1976–1986*, t. 3, cz. 2: 1982–1986, Warszawa 2013.

reprezentowali ważni dla środowiska ODiSS profesorowie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Czesław Strzeszewski – specjalista z zakresu katolickiej nauki społecznej, czy Ryszard Bender – historyk, członek Rady ODiSS od 1967 r.<sup>61</sup>

Środowisko kierowane przez lata przez Janusza Zabłockiego, skupione wokół ODiSS, miesięcznika „Chrześcijanin w Świecie” oraz tygodnika „Ład”, koła poselskiego „Znak” w kadencji 1976–1981, a następnie PZKS (do 1984 r.), było chyba najbliższe temu, co można nazwać polską chadecją – choć specyficzną, bo działającą w nienormalnych warunkach PRL. Nie tylko dlatego, że to właśnie Zabłocki i jego współpracownicy nawiązali stosunki z emigracyjnym Stronnictwem Pracy, że byli dostrzegani przez międzynarodówkę chadecją, ale również dlatego, że jako jedyne oficjalne środowisko polityków katolickich prezentowali dwie tak charakterystyczne dla przedwojennej chadecji postawy: po pierwsze – otwarcie na środowiska narodowe czy, jeśli ktoś woli, łączenie inspiracji katolicką nauką społeczną z wątkami silnej polskiej tożsamości kulturowej; a po drugie – lojalność wobec Kościoła instytucjonalnego, Episkopatu Polski i prymasa.

Ostateczne wnioski będzie można jednak na ten temat wyciągnąć dopiero po powstaniu kompetentnych i kompletnych monografii poświęconych działalności tego środowiska – zarówno intelektualnej, jak i politycznej.

Wśród polskich katolickich środowisk politycznych lata po 1976 r., a zwłaszcza po powstaniu „Solidarności”, przyniosły zasadnicze zmiany. Dotychczas bowiem istniejące środowiska (a przynajmniej ich główne części) znacząco przewartościowały swoje postawy wobec systemu komunistycznego.

Środowisko „Znaku”, po tym jak w głosowaniu nad Konstytucją PRL Stanisław Stomma wstrzymał się od głosu i po rozłamie w kole poselskim „Znak”, związywało się stopniowo coraz ściślej z opozycją demokratyczną, mając ambicje wkrótce stać się nawet „przywódcami ruchu solidarnościowego”<sup>62</sup>. Rafał Matyja nazywał to „drogą do opozycji”<sup>63</sup>. Jednocześnie jednak wydaje się, że długo nie zostały zakwestionowane podstawowe założenia polityczne środowiska, o których była mowa na początku.

Także PAX przeżył w czasie „karnawału »Solidarności«” wstrząs wewnętrzny, związany z zaangażowaniem wielu członków Stowarzyszenia i redaktorów prasy PAX-owskiej w nowy ruch, co było po części związane z bardziej autentycznym przeżywaniem przez nich swego katolicyzmu i patriotyzmu. Jednocześnie podjęta przez Ryszarda Reiffa próba względnego uniezależnienia PAX (której symbolem był fakt, że Reiff jako jedyny z członków Rady Państwa sprzeciwił się zatwierdzeniu uchwały o wprowadzeniu stanu wojennego i dekretu o stanie wojennym) nie przyniosła powodzenia, a niepokorni działacze (np. szef oddziału warszawskiego organizacji, a późniejszy współzałożyciel Porozumienia Centrum, Przemysław Hniedziewicz) i dziennikarze (np. późniejszy papieski biograf

<sup>61</sup> Na temat działalności publicznej i dorobku intelektualnego Czesława Strzeszewskiego zob. Czesław Strzeszewski: *współtwórca i świadek katolicyzmu społecznego w Polsce w XX wieku. Księga pamiątkowa*, red. E. Balawajder, Lublin 2002; C. Strzeszewski, *Na przełomie czasów – moje wspomnienia*, Lublin 1995.

<sup>62</sup> Por. określenie działaczy KIK jako „doradców i przywódców ruchu solidarnościowego” (A. Friszke, *Oaza na Kopernika...*, s. 265).

<sup>63</sup> Por. R. Matyja, *Realizm „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”*, <http://www.omp.org.pl/stareomp/index6c5e.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=355> (dostęp: 12 III 2017 r.).

Jacek Moskwa czy późniejszy polityk Porozumienia Centrum Sławomir Siwek) zostali zmuszeni do opuszczenia środowiska PAX. Pozostała wierna i w pełni serwilistyczna wobec komunistów grupa Zenona Komendera. Niestety, o dziejach Stowarzyszenia PAX w latach osiemdziesiątych wiemy stosunkowo niewiele.

Jeszcze przed powstaniem „Solidarności” wykrystalizowały się pierwsze środowiska polityczne, które otwarcie nawiązywały do katolicyzmu jako inspiracji swej „antysystemowej” działalności politycznej. Należy w tym miejscu wspomnieć przede wszystkim lubelską grupę „Spotkań”, skupioną wokół Janusza Krupskiego, Zdzisława Bradla i Józefa Ruszara, oraz Ruch Młodej Polski, wywodzący się z Gdańska, skupiony wokół Aleksandra Halla<sup>64</sup>. Oba te środowiska nie doczekały się jednak monograficznych opracowań naukowych, jedynie zaś interesujących szkiców publicystycznych i wspomnieniowych.

Wokół ks. Franciszka Blachnickiego, założyciela Ruchu Światło-Życie (tzw. ruchu oazowego), w 1981 r. powstały organizacje skupiające katolików świeckich, prowadzące działalność społeczno-polityczną. Inspirowały się one duchowością tego niezwykle aktywnego księdza, przybierając unikatowy mistyczno-polityczny charakter. Były to: Chrześcijańska Służba Pomocy Polsce, Niezależna Chrześcijańska Służba Społeczna oraz Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów. Badania nad tymi inicjatywami katolickimi wydają się w ostatnich latach rozwijać<sup>65</sup>.

Istotnym impulsem dla ożywienia niezależnej działalności społeczno-politycznej katolików stała się Prymasowska Rada Społeczna przy prymasie Józefie Glempie, istniejąca w latach 1981–1990, która programowo nie skupiała członków oficjalnie uznanych stowarzyszeń katolickich (PAX, ChSS, PZKS), ale do której zostało dopuszczone, zwłaszcza w I kadencji, środowisko „Znaku” – pierwszym jej przewodniczącym był bowiem Stanisław Stomma. W drugiej kadencji w składzie rady „znakowców” było mniej, a pojawili się rzeczywiście niezależni polityczni samotnicy (np. narodowiec Maciej Giertych) oraz otwarcie opozycyjnie nastawieni członkowie (jak chrześcijański liberał Mirosław Dzielski czy lider RMP Aleksander Hall).

Głównym opracowaniem dotyczącym działalności tej rady jest zbiór źródeł, nieaspirujący jednak do pełnego opisu i oceny działalności Rady Prymasowskiej i jej znaczenia, wydany pod redakcją Sławomira Siwka<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Na temat redakcji i środowiska „Spotkań” przede wszystkim zob. „Scriptores” 2009, nr 36, *Drogi do wolności*, t. 1: *Siła wolnego słowa: 4 czerwca 1989–4 czerwca 2009*; „Scriptores” 2011, nr 38, *Drogi do wolności*, t. 2: *Janusz Krupski*; „Scriptores” 2011, nr 39, *Drogi do wolności*, t. 3: *Spotkania*; D. Rosiak, *Wielka odmowa: agent, filozof, antykomunista*, Wołowiec 2014. Na temat Ruchu Młodej Polski – wciąż chyba najpełniejsze, choć jedynie dziennikarskie opracowanie: P. Zaremba, *Młოდopolacy*, Gdańsk 2000; por. A. Mueller, *Geneza powstania Ruchu Młodej Polski* [w:] *Studia i materiały z dziejów opozycji i oporu społecznego*, t. 2, Wrocław 1999; *idem*, *Działalność Ruchu Młodej Polski w latach 1979–1982* [w:] *Studia i materiały z dziejów opozycji i oporu społecznego*, t. 3, Wrocław 2000; S. Cenckiewicz, *Oczami bezpieki*, Kraków 2004; T. Sikorski, *O kształt polityki polskiej. Oblicze ideowo-polityczne i działalność Ruchu Młodej Polski (1979–1989)*, Toruń 2011.

<sup>65</sup> Por. H. Bolczyk, *Wolny człowiek – wolny naród. Ostatnie dzieło życia ks. Franciszka Blachnickiego: Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów*, Kraków 2012; A. Włodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła. Ks. F. Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008; R. Derewenda, *Dzieło wiary. Historia Ruchu Światło-Życie w latach 1950–1985*, Kraków 2010; *idem*, *Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów wobec porządku pojaltańskiego*, „Teki Komisji Historycznej Oddziału Lubelskiego PAN” 2015, s. 166–177.

<sup>66</sup> S. Siwek, *Prymasowska Rada Społeczna ks. kard. Józefa Glempa...*

Należy także wspomnieć o istotnej inicjatywie środowisk katolickich, jaką był Klub Myśli Politycznej „Dziekania”<sup>67</sup>, działający w Warszawie w latach 1984–1989. W jego szeregach znaleźli się, poza wybitnymi indywidualnościami katolickimi, Ruch Młodej Polski (w 1987 r. odeszła grupa RMP z Poznania skupiona wokół Marka Jurka), byli członkowie PAX, skupieni wokół Przemysława Hniedzewicza, oraz redakcje pism podziemnych: krakowskiego czasopisma „13” z Mirosławem Dzielskim czy zwykle niezwiązanej ze środowiskami katolickimi „Res Publici” (do 1987 r., czyli do chwili wejścia do oficjalnego obiegu wydawniczego) – z Marcinem Królem na czele, „Głosu” (jak podaje *Encyklopedia Solidarności*, tylko w 1987 r.) – z Antonim Macierewiczem, Piotrem Naimskim i Ludwikiem Dornem<sup>68</sup>. Inicjatywa warszawskiego klubu była istotna dla późniejszej krystalizacji prawicowych środowisk. Wśród jej uczestników znajdowali się bowiem ważni członkowie formacji politycznych skupiających środowiska katolickie po 1989 r.: Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego, Porozumienia Centrum i Forum Prawicy Demokratycznej. Niestety, działalność „Dziekani” nie doczekała się jeszcze poważniejszej monografii.

## INTELEKTUALNE INSPIRACJE DO WSPÓŁPRACY Z KOMUNIZMEM

Jedną z podstawowych trudności, z którymi się spotykamy przy analizie historycznej działalności politycznej katolików po 1989 r., jest niewystarczające rozpoznanie jej intelektualnego fundamentu. A przecież współpraca katolików z komunistami w okresie powojennym wymagała poważnego uzasadnienia intelektualnego (często karkołomnego), w warunkach polskich jasne było bowiem, że komuniści zwalczają obecność Kościoła i ludzi wierzących w życiu publicznym, społecznym i kulturalnym.

Sposobem na uzasadnienie podjęcia przez katolików współpracy z władzami totalitarnego państwa było odwołanie się do wspomnianej wyżej, obecnej stale w działalności politycznej katolików pokusy zbliżenia z marksistami na tle krytyki dotychczasowej – „kapitalistycznej” – rzeczywistości społecznej. Pokusie tej uległo wiele znaczących środowisk katolickich. Dlatego właśnie liczne grono polskich powojennych polityków katolickich inspirowało się filozofią francuskiej lewicy katolickiej, zwłaszcza Emmanuela Mouniera, która umożliwiła im „dialog” z marksizmem. Jednak inspiracje Emmanuelem Mounierem i Jacques'em Maritainem w środowiskach polskiego katolicyzmu społecznego nie zostały dotychczas w sposób wystarczający wyjaśnione przez historyków<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Klub ten nie doczekał się większej monografii i w rozpoznaniu jego działalności trzeba posiłkować się informacjami dziennikarskimi, np.: T. Wołek, *Kuźnia przy Dziekaniu*, „Polityka”, 17 VI 2006, s. 77–79. Krytyczne uwagi na temat klubu: W. Chrzanowski, *Pół wieku polityki*, Warszawa 1997, s. 421–423; P. Zaremba, *Młodość...*, s. 339–380.

<sup>68</sup> Dla działalności tego środowiska, które nawiązywało do katolicyzmu, choć nie czyniło z niego głównego punktu odniesienia w latach osiemdziesiątych, jedynie częściowo będzie istotne opracowanie: J. Błażejowska, *Harcerską drogą do niepodległości. Od «Czarnej Jedynki» do Komitetu Obrony Robotników*, Kraków 2016.

<sup>69</sup> Uwaga ta nie oznacza, że wszelka krytyka kapitalizmu prowadziła do sojuszu z władzą komunistyczną. Wystarczy wspomnieć, że bardzo krytyczne wobec „kapitalistycznych realiów” stanowisko zajmował choćby



Wprawdzie wiele uwagi tej tematyce poświęcił Piotr Kosicki, oceniając tego rodzaju inspiracje polskich intelektualistów i działaczy katolickich w tonie jednoznacznie afirmatywnym, zwłaszcza w swych ostatnich książkach *Catholics on the Barricades: Poland, France, and „Revolution” 1939–1956* (Yale University Press, 2017) i *Personalizm po polsku. Francuskie korzenie polskiej inteligencji katolickiej* (IPN, 2016), jednak ujęcie to wciąż nie wydaje się wystarczające. Przede wszystkim dlatego, że Kosicki, mimo ogromnej erudycji, nie wykracza poza paradygmat wyznaczony przez polską historiografię tożsamościową dotyczącą katolickiego ruchu społecznego w Polsce czasów komunizmu, reprezentowaną głównie przez Andrzeja Friszke – historyka, a zarazem redaktora „Więzi” i członka środowiska „Znaku”<sup>70</sup>. Nie można się oprzeć wrażeniu, że opracowania Kosickiego mają więc charakter nie tyle analityczny, ile uzasadniający za wszelką cenę postawę z jednej strony środowisk „znakowskich”, z drugiej tzw. francuskiej lewicy katolickiej. Rzadko jedynie bierze on pod uwagę fakt, że nauczanie papieskie na temat współpracy z komunizmem (choćby tylko nigdy niezdezaktualizowana encyklika *Divini Redemptoris* Piusa XI z 1937 r.) powinno wyraźnie warunkować stanowisko katolickich intelektualistów, czego nie widać zwłaszcza u Francuzów, a skierowana przeciwko religii praktyka polityczna reżimów marksistowskich nie powinna pozwalać ludziom traktującym poważnie swoją katolicką inspirację ideową na bliską współpracę z reżimami i partiami nadzorowanymi z Moskwy.

Mounier, publicysta i filozof francuski, założyciel i pierwszy redaktor naczelny czasopisma „Esprit”, poszukiwał intelektualnej syntezy katolicyzmu i marksizmu. Już przed wojną nie tylko intelektualnie, lecz także politycznie podjął współpracę z lewicą komunistyczną we Francji, zwłaszcza na polu wsparcia dla republiki hiszpańskiej podczas wojny domowej lat 1936–1939 oraz krytyki narodowych katolików i tradycjonalistów francuskich<sup>71</sup>. W 1944 r. lewica katolicka we Francji wykaże się podobnym brakiem wrażliwości na istotę ideologii i systemu komunistycznego w sprawie powstania warszawskiego<sup>72</sup>. Józef Czapski trafnie przypisywał francuskiej lewicy katolickiej chęć zmontowania sojuszu katolicko-marksistowskiego niezależnie od zbrodniczości stalinowskiego komunizmu. Nie przeszkodziło to naszym zwolennikom kooperacji komunistyczno-katolickiej w kreowaniu Mouniera na swego intelektualnego, a nawet duchowego mistrza.

Fascynacje te nie były obce wszystkim środowiskom polskich koncesjonowanych katolików społecznych, niezależnie od występujących między nimi różnic. Podczas podróży do Polski w 1946 r. Mouniera gościnnie podjęli zarówno członkowie środowiska „Dziś i Jutro”, czyli przyszli członkowie PAX, jak i „Znaku” oraz „Tygodnika Powszechnego”. Sam Mounier pisał o sytuacji w naszym kraju w następujący sposób:

---

prymas Stefan Wyszyński, a spośród środowisk świeckich także redaktorzy „Tygodnika Warszawskiego” – Karol Studentowicz czy Jerzy Braun.

<sup>70</sup> A. Friszke, *Koło posłów „Znak”...*; *idem*, *Oaza na Kopernika...*

<sup>71</sup> Na temat wsparcia przez Mouniera i Maritain hiszpańskich republikanów podczas wojny domowej, zwłaszcza katolickich nacjonalistów baskijskich, por. P. Skibiński, *Między ołtarzem a tronem...*, s. 358–361.

<sup>72</sup> J. Czapski, *List otwarty do Jacques’a Maritaina i François Mauriac’a* [w:] K.M. Ujazdowski, *Czapski wobec obojętności Mauriac’a i Maritaina*, „Arcana” 2012, nr 106–107, s. 47–57.

„Ogromna większość [Polaków katolików] nie dostrzega historycznego znaczenia tej szansy pojednania Kościoła z Socjalizmem”<sup>73</sup>. Tym samym wystawił sobie niechlubne świadectwo, jeśli chodzi o swój zdrowy rozsądek, i obnażył swe uwarunkowania ideologiczne.

Teksty Mouniera ukazywały na łamach „Znaku”<sup>74</sup>, a koniunktura na jego myśl utrzymywała się w tym środowisku co najmniej do końca lat sześćdziesiątych (do 1970 r. Instytut Wydawniczy „Znak” opublikował trzy tomy pism Mouniera)<sup>75</sup>. Nie ma w tym nic dziwnego, skoro Jerzy Turowicz upowszechniał teksty tego filozofa jeszcze przed wojną w środowisku Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”<sup>76</sup>.

Także ta część środowiska „Znaku”, która skupiała się wokół warszawskiej redakcji miesięcznika „Więź” i jego redaktora naczelnego – Tadeusza Mazowieckiego, identyfikowała się z Mounierem. Już w drugim numerze pisma w 1958 r. znalazło się tłumaczenie tekstu Mouniera, jego biogram oraz zapis programowej dyskusji na temat personalizmu<sup>77</sup>, a w szóstym – artykuł Jeana-Marie Domenacha, ówczesnego redaktora naczelnego czasopisma „Esprit”<sup>78</sup>.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że fascynacje tego rodzaju nieobce były także krystalizującemu się wówczas wewnątrz ruchu „Znaku” późniejszemu środowisku ODiSS i jego liderowi – Januszowi Zabłockiemu. Nie tylko był on redaktorem pism Mouniera, ale jeszcze w latach 1963–1967, już jako poseł koła „Znak”, pisał pod kierunkiem Leszka Kołakowskiego – wtedy wciąż jeszcze prominentnego filozofa marksistowskiego – swój nigdy niedokończony doktorat na temat *Osoba i świat rzeczy w personalizmie Emmanuela Mouniera*<sup>79</sup>. Jeszcze w latach osiemdziesiątych Zabłocki doszukiwał się inspiracji mounierowskiej w swojej działalności na rzecz odrodzenia w Polsce chadecji<sup>80</sup>.

Dlatego też można powiedzieć, że polscy katolicy zaangażowani publicznie znajdowali w Mounierze wdzięcznego partnera w dyskusji o zbliżeniu z marksizmem, którego tak potrzebowali w kontekście swej publicznej działalności w Polsce powojennej. Z tego wynikały np. kierowane przez Wojciecha Kętrzyńskiego oferty zbudowania osobnej od

<sup>73</sup> Majuskuła pochodzi od Mouniera. Cytat z artykułu-relacji z pobytu w Polsce: E. Mounier, *L'ordre régnait-il à Varsovie?*, „Esprit”, czerwiec 1946, s. 970–1003, cytat za: M. Horoszewicz, *Emmanuel Mounier o Polsce w 1946 roku*, „Res Humana” 2009, nr 2, s. 39–43.

<sup>74</sup> Pierwszym jest: E. Mounier, *Przekrój ideowy Francji roku 1946*, „Znak” 1946, nr 3, s. 287 i n.

<sup>75</sup> Wydawnictwo „Znak” opublikuje bowiem: E. Mounier, *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, red. A. Krasieński, Kraków 1960; *idem*, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, oprac. J. Zabłocki, Kraków 1965; *idem*, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, oprac. J. Zabłocki, Kraków 1968.

<sup>76</sup> Por. A. Mateja, *Co zdążył zrobić, to zostanie. Portret Jerzego Turowicza*, Kraków 2012, s. 9. Innego zdania będzie Czesław Miłosz, który będzie twierdził, że Turowicz Mounierem się nie fascynował: C. Miłosz, *Turowicz i Jacques Maritain*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/turowicz\\_milosz.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/turowicz_milosz.html) (dostęp: 12 III 2017 r.).

<sup>77</sup> T. Mazowiecki, *Dlaczego personalizm?*, „Więź” 1958, nr 2, s. 11–24; J. Turowicz, J. Strzelecki, A. Urbanowiczowa, *Rozmowy o Emanuela Mounier*, „Więź” 1958, nr 2, s. 42–51; E. Mounier, *Perspektywa – metoda – zobowiązanie*, „Więź” 1958, nr 2, s. 51–56.

<sup>78</sup> J.M. Domenach, „Więź” 1958, nr 6, s. 5–25.

<sup>79</sup> J. Zabłocki, *Biografia. Okres lat 1956–1967*, <http://www.januszablocki.pl/2013/04/biografia.html> (dostęp: 12 III 2017 r.).

<sup>80</sup> *Idem*, *Dzienniki 1976–1986*, t. 3, cz. 2: 1982–1986, Warszawa 2013, s. 552–553.

organizacji chrześcijańsko-demokratycznych międzynarodówki chrześcijańsko-socjalistycznej<sup>81</sup>, która to koncepcja została sformułowana w 1950 r.

Wspomniane kontakty grupy PAX-owskiej z „Esprit” stanowią zaledwie część kontaktów ludzi Bolesława Piaseckiego ze środowiskami lewicowych katolików na Zachodzie. Kontakty te będą trwały zresztą o wiele dłużej – jeszcze w 1966 r. w swoich zapiskach *Pro memoria* prymas Wyszyński wspominał o dyplomatycznej ofensywie PAX skierowanej przeciwko prymasowskiemu programowi Millenium Chrztu Polski, która była prowadzona w latach soborowych, realizowanej wobec „postępowych” katolików włoskich, belgijskich i francuskich. Sprawa ta nie zostanie jednak opisana w literaturze przedmiotu.

Z uwag Józefa Mackiewicza wyrażonych w jego książce *Zwycięstwo prowokacji* (Monachium 1962) możemy się dowiedzieć, że PAX będzie, podobnie jak po 1956 r. „Znak”, wykorzystywać środowiska francuskich „katolików” postępowych (autor wymienia w tym kontekście jako amfitriona członków PAX i „znakowców” znanego francuskiego pisarza i historyka Maurice’a Vaussarda) do – zgodnie ze złośliwie cytowaną opinią wyrażoną na ten temat na łamach „Życia Warszawy” – „usuwania poza granicami Polski monstrualnych przesądów wobec socjalizmu i współdziałania w wytworzeniu klimatu koegzystencji”.

Co ciekawe, recepcja w środowisku polskich katolików społecznych myśli Jacques’a Maritaina była bardziej wstrzemięźliwa niż personalizmu Mouniera<sup>82</sup>, mimo że właśnie Mounierem fascynował się Jerzy Turowicz<sup>83</sup>, a jego refleksja będzie wielokrotnie przywoływana zarówno przez ludzi związanych ze „Znakiem”, jak i ODiSS.

Kwestię ideowego zauroczenia dorobkiem francuskiej lewicy katolickiej w środowiskach intelektualnych i politycznych katolików polskich możemy skomentować słowami prymasa Wyszyńskiego. W zasobie warszawskiej Biblioteki Seminaryjnej znajduje się należący do niego egzemplarz książki Oskara Haleckiego *Tysiąclecie Polski katolickiej*<sup>84</sup> z odręcznymi notatkami prymasa. Podkreślił następujący fragment tekstu wielkiego emigracyjnego historyka, znajdujący się na stronie 530: „Iluzją jest jednak również, i to bardzo szkodliwą, liczenie niektórych katolików polskich, na szczęście niewielu, na możliwość kompromisu z herezją totalitarną, jaką jest komunizm, tak samo jak nie mogło być mowy o takim kompromisie z jej formą narodowosocjalistyczną”. Prymas na marginesie zapisał: „PAX, ChSS, Więź, KIKI”. W ten sposób jednoznacznie podsumował wysiłki intelektualne tych środowisk, uznając ich uzasadnienia współpracy z reżimem komunistycznym za szukanie „kompromisu z herezją totalitarną”.

<sup>81</sup> Pisze na ten temat wspomniany już Piotr Kosicki: P. Kosicki, *The Soviet Bloc's Answer to European Integration: Catholic Anti-Germanism and the Polish Project of a 'Catholic-Socialist' International*, „Contemporary European History” 2015, nr 24, s. 1–36.

<sup>82</sup> Pierwsze polskie wydanie głównej pracy Maritaina *Humanizm integralny* ukaże się nie w kraju, lecz na emigracji, poza komunistyczną cenzurą: w 1946 r. w Rzymie (J. Maritain, *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Rzym 1946, wyd. 1, Londyn 1960, wyd. 2. Pierwsze krajowe wydanie to będzie publikacją podziemnego wydawnictwa Krąg, która została udostępniona czytelnikom w 1981 r.

<sup>83</sup> Jeszcze przed wojną opublikował polemikę z Adamem Doboszyńskim, stanowiącą apologię Maritaina: J. Turowicz, *O Maritainie czyli o najlepszym katolicyzmie*, „Prosto z Mostu”, 24 V 1936.

<sup>84</sup> O. Halecki, *Tysiąclecie Polski katolickiej*, Rzym 1966 (*Poloniae Sacrae Millenium*, tom jubileuszowy, 1966).

## PODSUMOWANIE

Odpowiadając na tytułowe pytanie o istnienie chrześcijańskiej demokracji w PRL, trzeba powiedzieć, że *stricte* chadecki charakter miały spośród interesujących mnie środowisk z pewnością te, które stanowiły kontynuację chadecji przedwojennej, czyli skupione wokół „Tygodnika Warszawskiego” i Stronnictwa Pracy, istniejące w drugiej połowie lat czterdziestych XX w. Później stopniowo nawiązania do ruchu chrześcijańsko-demokratycznego będą inspirować dopiero działania ODiSS i Janusza Zabłockiego.

Pozostałe środowiska polityczno-katolickie trudno określić jako „chadeckie”. Z pewnością nie mają takiego charakteru ani ruch „Znaku”, ani PAX. Były one bowiem ideowo oddalone od polskich tradycji chrześcijańsko-demokratycznych, akceptujących model katolicyzmu przenikającego się z polskim patriotyzmem i afirmacją wspólnoty narodowej, a także krytycznych wobec modelu państwa komunistycznego.

Środowiska te nie były także lojalne (choć w różnym stopniu i z różnych przyczyn) wobec polskiej hierarchii kościelnej, na której czele stała przez wiele lat taka osobowość jak kard. Stefan Wyszyński, główny reprezentant postawy – by jeszcze raz odwołać się do cytowanej propozycji Rafała Matyi – realizmu oporu. Same te środowiska zdominowane były zbyt przez realizm kolaboracyjny bądź – jak w wypadku PAX – realizm kapitulantski.

Jednocześnie jednak wydaje się, że lepszą kategorią poznawczą niż „chrześcijańska demokracja” do opisu rzeczywistości funkcjonowania inicjatyw politycznych katolików w PRL jest raczej polski odpowiednik szerszego terminu *catholic politics* (dosł. „polityka katolicka”), czyli „polityczna działalność katolików”, którego używa Conway.

Jak widać, sfera ta jest poznana dostatecznie jedynie w niewielu aspektach. Luki w stanie naszej wiedzy domagają się dalszych badań, dla których moim zdaniem kluczowymi kategoriami poznawczymi powinny być:

- stosunek politycznych środowisk katolickich do polskiej kultury i tradycji narodowej;
- ich relacje z episkopatem i osobą prymasa Stefana Wyszyńskiego oraz innymi hierarchami polskimi, w tym Karolem Wojtyłą jako biskupem krakowskim (a w późniejszym okresie także z prymasem Józefem Glempem i św. Janem Pawłem II);
- stopień suwerenności wewnętrznej („wewnątrzsterowności”) tych środowisk, widziany nie tylko w aspekcie oceny stopnia ich infiltracji przez współpracowników UB/SB, ale z uwzględnieniem tego wymiaru.

### SŁOWA KLUCZOWE

chrześcijańska demokracja w Polsce po 1945, Kościół katolicki a polityka w Polsce po 1945, Stronnictwo Pracy, Stowarzyszenie PAX, ruch „Znaku”, Bolesław Piasecki, Janusz Zabłocki, kard. Stefan Wyszyński

**PAWEŁ SKIBIŃSKI** – doktor habilitowany, historyk, wykładowca w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, przewodniczący zespołu redakcyjnego wydania zapisków *Pro memoria* kard. Stefana Wyszyńskiego, ekspert Centrum Myśli Jana Pawła II.

## Christian Democrats in Polish People's Republic? Were Catholic politicians the Christian Democrats?

In the period of 1945–1989, in Communist Poland, after the subjection of the Labour Party by the Communists in 1945, and their assimilation in 1950 by the Democratic Party, there was no independent Christian Democratic party; despite this, Poland was a country of the Soviet Block, in which the Catholic Church had relatively large freedom, while Christian democratic parties officially existed in GDR and the Czechoslovakian Republic. This issue is strictly related with several other matters: with Christian Democratic and non-Christian democratic efforts of the Catholics aimed at the establishment of the Catholic Party inside the PRL political system (among others, on the basis of Bolesław Piasecki's PAX Association); with the activities of the groups relating to the Christian democracy outside the party structures (here it necessary to mention Janusz Zabłocki, the ODiSS group and Polish Catholic Social Association); with activities of all other groups of "lawful" Catholics functioning within Communism; finally with the issue of intellectual research aimed at the rationalisation of the existence of Christian democracy outside the democratic system, in the necessary cooperation with an atheistic totalitarian regime (here a special role was played by inspiration with Christian socialism of Emmanuel Mounier). To provide the final statement concerning the scale of the Christian democratic inspiration in both social and political life it is necessary to deepen the present research concerning almost every political groups of Catholics in PRL – both legal and illegal – maybe aside from the well-known group of "Znak". It is necessary to verify the findings of the present historiography, which mainly belonged to the identity stream, that is the stream giving priority for the justification of the political attitudes of Catholics during PRL over comprehensive and reliable information analysis. The matters crucial for understanding the existence context of the Christian democratic inspirations in the period of PRL include the issues of various forms of political Catholic realisms in PRL (including specific differentiation of the realism of resistance, collaboration and capitulation – using terms applied by Rafał Matyja), as well as an explanation as to why Catholic groups in PRL – in contrast to the Christian Democrats during the inter-war period – tried to build their identity on the critique of the largest Catholic political formation in Poland – namely the national movement, and often even broader – on the critique of the entire relation between Catholicism and Polish national identity.

### KEY WORDS

Christian democracy in Poland after 1945, Catholic Church and politics in Poland after 1945, the Labour Party, the PAX Association, the Znak movement, Bolesław Piasecki, Janusz Zabłocki, cardinal Stefan Wyszyński