

KONRAD BIAŁECKI

Wydział Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

Oddziałowe Biuro Badań Historycznych Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-4532-8873

POLSKA RADA EKUMENICZNA* I KOŚCIOŁY BĘDĄCE JEJ CZŁONKAMI WOBEC KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO W LATACH 1945–1989

Pochylając się nad tytułowym zagadnieniem, nie sposób nie zauważyć wielu okoliczności utrudniających jego rzetelne opisanie. Jedną z nich jest bardzo słabe rozeznanie badawcze stosunku szeregowych wiernych Kościołów mniejszościowych – czyli tak naprawdę przytłaczającej większości ich członków – do rzymskokatolików (dodatkowo można by wprowadzić rozróżnienie pomiędzy ich stosunkiem tychże do swoich sąsiadów-katolików i do rzymskokatolickiej struktury jako takiej). Ten stan rzeczy wynika w dużym stopniu z koncentrowania się badaczy relacji międzywyznaniowych przede wszystkim (bądź wyłącznie) na interakcjach, w jakie wchodził zwierzchnicy poszczególnych Kościołów z hierarchami Kościoła rzymskokatolickiego. Kolejną trudność w prowadzeniu badań stanowi skromna baza źródłowa relacji zebranych od parafian. O ile bowiem oficjalne stanowisko zarówno Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE), jak i należących do niej podmiotów wobec Kościoła rzymskokatolickiego można w miarę dokładnie zrekonstruować na podstawie zachowanych dokumentów i różnorodnych publikacji z epoki, o tyle próba ustalenia rzeczywistego nastawienia szeregowych polskich chrześcijan – nierzymskokatolików do dominującego w naszym kraju wyznania

* Formalnie organizacja nosząca dokładnie taką nazwę powstała dopiero w 1958 r. (w tym roku władze zatwierdziły też jej statut), niemniej zarówno Kościoły członkowskie, jak i zdecydowana większość badaczy uznaje PRE za kontynuację wcześniejszych podmiotów prowadzących działalność ekumeniczną w obrębie chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych w Polsce, tj. powstałej w 1942 r. Tymczasowej Rady Ekumenicznej oraz działającej od 1946 r. Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej. O kulisach formowania się i działania obu zob. R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)*, Warszawa 2002, s. 225–232; K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 267–268.

wyduje się niezwykle trudna, jeśli nie niemożliwa. W tej sytuacji nasza wiedza na ten temat jest oparta nie tyle na pogłębionych, prowadzonych na przestrzeni dekad, socjologicznych i antropologicznych badaniach przekrojowych, ile raczej na zbiorze pojedynczych relacji, wrywkowych zapisów, częstokroć powstałych pod wpływem jakiegoś konkretnego wydarzenia, niekiedy o charakterze mocno konfliktogennym. Wypowiadane w trakcie lub tuż po tego typu zdarzeniach oceny i uwagi zarówno na temat samych rzymskokatolików, jak i relacji z nimi mogły mieć charakter mocno nacechowany silnymi emocjami mówiących i nie w pełni oddawać rzeczywisty charakter wzajemnych relacji pomiędzy członkami poszczególnych Kościołów. Ponadto musimy brać pod uwagę i taką okoliczność, że nastawienie poszczególnych wiernych mogło być wypadkową oficjalnego stanowiska kierownictwa danej grupy wyznaniowej i własnych codziennych doświadczeń. Na te ostatnie być może znacznie wpływał kontekst miejsca. Współcześnie gdyby starsi wiekiem wierni poszczególnych wyznań podzielili się opiniami i obserwacjami na temat wzajemnych relacji z rzymskokatolikami z okresu przed 1989 r., pozwoliłoby to, choćby częściowo, uzupełnić niedostatek źródeł. Ale i w tym wypadku należy pamiętać, że relacje składane wiele dekad po opisywanych wydarzeniach z oczywistych względów byłyby narażone na daleko idące zniekształcenia faktycznego obrazu wydarzeń sprzed lat. Na marginesie warto nadmienić, że kolejna warta odnotowania trudność, na jaką natrafia się, chcąc zbadać stosunek nierzymskokatolików do rzymskokatolików w naszym kraju, to bardzo zróżnicowany dostęp do archiwaliów poszczególnych Kościołów. Obok wspólnot, które wykazują w tym względzie pełną otwartość, są i takie, które uprzejmie, acz stanowczo odmawiają dostępu do zasobów.

Dlatego też, świadomy powyższych uwarunkowań, pozwolę sobie uczynić zastrzeżenie, że niniejszy tekst, stanowiący próbę syntezy tytułowego zagadnienia (dodam, w perspektywie historycznej, a nie teologicznej¹), w niewielkim stopniu uwzględni punkt widzenia szeregowych wiernych (co w oczywisty sposób, ze względów opisanych powyżej, uczyni go uboższym poznawczo), natomiast przede wszystkim dotyczy oficjalnego stanowiska zajmowanego przez kręgi kierownicze poszczególnych wyznań. Nadmienię, że problem metodologiczny, na ile opinie kręgów kierowniczych danej grupy możemy utożsamiać z punktem widzenia pozostałych jej członków, pojawia się podczas próby opisu wielu innych tematów, niekoniecznie dotyczących zagadnień wyznaniowych.

W niniejszym artykule pozwałam sobie – po pierwsze raz ze względu na określoną przez redakcję dopuszczalną objętość tekstu, a po drugie zdając sobie sprawę z niezwykle szerokiego zakresu pojęcia „chrześcijańskie Kościoły mniejszościowe” – na ograniczenie rozważań do grona tych Kościołów, które były skupione w PRE. Dzięki temu z jednej strony uniknę zawiłych rozważań, które z wyznań można z pewnością określać mianem chrześcijańskich (choćby *casus* świadków Jehowy czy Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich), z drugiej skoncentruję się na tych, których powojenne dzieje zostały jak dotąd najlepiej przebadane. Trzeba też w tym miejscu nadmienić, że wierni skupieni

¹ Dla zainteresowanych wątkiem teologicznym zob. m.in. *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajka, S.J. Koza, Lublin 1997.

w Kościołach należących do PRE stanowili łącznie zdecydowaną większość obecnych w naszym kraju chrześcijan niebędących rzymskokatolikami.

Szukając początków tej struktury łączącej siedem chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych, wypada cofnąć się co najmniej do pierwszych lat II wojny światowej. W 1940 r. grupa mniej więcej 20 duchownych wzięła udział w konspiracyjnym spotkaniu ekumenicznym. Współpraca na tym polu nabrała pewnych cech strukturalnych, kiedy pod koniec 1942 r. ukonstytuowała się Tymczasowa Rada Ekumeniczna. Należy zaznaczyć, że formalnie skupiała ona przejawiających dążenia ekumeniczne duchownych, a nie ich Kościoły. Kolejnym ważnym wydarzeniem w procesie kształtowania się współpracy międzywyznaniowej było spotkanie w marcu 1944 r. w kaplicy metodystycznej w Warszawie, w którego trakcie przedstawiciele Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Polskiego Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów, Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (PNKK), Starokatolickiego Mariawitów i Metodystycznego podpisali dokument zatytułowany „Konfesja Polska. Wyznanie wiary polskich chrześcijan”, zawierający zasady dogmatyczne uznane za wspólne. Już po zakończeniu II wojny światowej, 15 listopada 1946 r., w Warszawie ukonstytuowała się Chrześcijańska Rada Ekumeniczna (CHRE), w której skład weszli przedstawiciele dwunastu Kościołów. Oprócz wyżej wymienionych były to również: Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Starokatolicki, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan (dwie grupy) oraz Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (PAKP). Pierwszym przewodniczącym został duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ks. Zygmunt Michelis. Organem prasowym Rady był (w latach 1947–1950) periodyk „Kościół Powszechny”. W 1950 i 1951 r. odbyły się nawet dwa nabożeństwa z interkomunią z udziałem przedstawicieli części należących do Rady Kościołów, ale sama ChRE weszła w stan swego rodzaju hibernacji, której przejawem był brak formalnych zebrań w latach 1951–1955. Pierwsze po kilkuletniej przerwie odbyło się 7 grudnia 1955 r. Kontynuatorką wcześniejszych działań ChRE stała się, w nieco pomniejszonym w porównaniu z poprzedniczką składzie, PRE, która w 1957 r. uzyskała status podmiotu stowarzyszonego ze Światową Radą Kościołów, a w 1958 r. osobowość prawną jako stowarzyszenie i statut zatwierdzony przez władze PRL. W tym czasie do PRE należało siedem Kościołów: Ewangelicko-Augsburski, Ewangelicko-Reformowany, Ewangelicko-Metodystyczny Starokatolicki Mariawitów, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów (w 1948 r., po opuszczeniu w 1947 r. Kościoła przez przedstawicieli trzech grup ewangelikalnych, na których bazie powstał Zjednoczony Kościół Ewangeliczny (ZKE), usunięto z nazwy Kościoła słowo „Ewangelikalny”), Polskokatolicki (taką nazwę od 1951 r., po przymusowej autokefalizacji, nosiła dawna polska gałąź powstałego na przełomie XIX i XX w. w Stanach Zjednoczonych PNKK), ZKE (powstały na bazie inspirowanego przez władze połączenia kilku mniejszych struktur wyznaniowych o charakterze ewangelikalnym) oraz powołana do istnienia w 1957 r. w Warszawie Chrześcijańska Akademia Teologiczna (ustanowiona przez władze niejako w zamian za zlikwidowany w 1954 r. na Uniwersytecie Warszawskim Wydział Teologii Ewangelickiej). W 1963 r. członkiem Rady został PAKP, natomiast w 1988 r. z Rady odszedł ZKE, co było następstwem jego podziału na mniejsze wspólnoty, spośród których żadna nie była zainteresowana kontynuowaniem współpracy z PRE. Na marginesie należy dodać,

że na początku lat siedemdziesiątych statut podmiotów stowarzyszonych z Radą używały: Społeczne Towarzystwo Polskich Katolików oraz Polski Oddział Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego.

Przyjęte w artykule cezury czasowe wynikają w dużej mierze z przekonania, że okres 1945–1989 odznaczał się uwarunkowaniami silnie wpływającymi na tytułowe zagadnienie. Jednym z nich był przyjęty przez rządzących model polityki wyznaniowej, znacznie różniący się od tej uprawianej przez władze zarówno II, jak i III Rzeczypospolitej. Moim zdaniem to okoliczność na tyle istotna, że omawianie tytułowego zagadnienia należy rozpatrywać w trójkącie, którego wierzchołkami są: władze, Kościół rzymskokatolicki i pozostałe Kościoły chrześcijańskie².

Długofalowy cel polityki wyznaniowej komunistów, wynikający z założeń ideowych, stanowiło wyeliminowanie z życia społecznego zarówno struktur kościelnych, jak i wszelkich przejawów religijności, a następnie stopniowe doprowadzenie, m.in. poprzez różnego rodzaju działania edukacyjno-propagandowe, do przejścia obywateli na pozycje materialistyczne, zwane też niekiedy naukowymi. Etapem na drodze do głównego celu miało być przejście pełnej kontroli nad kierownictwami poszczególnych wyznań, aby ewentualnie uczynić je kolejnymi „pasami transmisyjnymi Partii do mas”, w tym wypadku chrześcijańskich, i wykorzystać do realizacji celów założonych przez „władzę ludową”. W okresie 1947–1956 starano się możliwie przyspieszyć ten proces, co zaowocowało m.in. prowadzeniem przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego i (od 1950 r.) Urząd do spraw Wyznań (UdsW) działań w celu wymiany w latach 1948–1953 wielu zwierzchników wyznań chrześcijańskich (w tym kontekście należy, jak się wydaje, postrzegać również przypadek zatrzymania prymasa Stefana Wyszyńskiego)³. Miało to zapewnić większą uległość wobec rządzących tak hierarchów, jak i szeregowych wiernych. Dołożono do tego typu działań wiele innych o charakterze administracyjnym, mających zniszczyć źródła niezależności Kościołów (w tym finansowe), a także rozbić ich wewnętrzną jedność poprzez wspieranie, a czasem wręcz kreowanie różnego rodzaju „grup inicjatywnych” w obrębie poszczególnych wyznań domagających się „demokratyzacji” i „bardziej realistycznego” podejścia poszczególnych Kościołów do współpracy z władzami.

Po 1956 r., choć długofalowe cele nie uległy zmianie, ekipa Władysława Gomułki porzuciła nadzieję na szybkie zwycięstwo w walce o „rząd dusz” i przeszła do realizacji taktyki „długiego marszu”, intensyfikując działania o charakterze laicyzującym przestrzeń publiczną i życie społeczne, a także podejmując przedsięwzięcia mające na celu wykorzystanie przynajmniej niektórych chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych, jako swego rodzaju hufców pomocniczych w zmaganiach z Kościołem rzymskokatolickim.

² Bodaj najbardziej całościowe ujęcie polityki władz „Polski Ludowej” wobec chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych zaprezentował Ryszard Michalak w książce *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945–1989*, Zielona Góra 2014.

³ Za początek tego procesu można uznać usunięcie w 1948 r. metropolity Dionizego i powołanie Tymczasowego Kolegium Rządzącego PAKP. W tym samym roku odsunięto od zwierzchnictwa nad Kościołem Metodystycznym pastora Wernera Wickstroma. Nieco później podobnie uczyniono z bp. Janem Szerudą z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zwierzchnikiem polskiej gałęzi PNKK bp. Józefem Padewskim oraz zwierzchnikiem plockiej linii mariawityzmu bp. Romanem Marią Jakubem Próchniewskim.

Zaczęto też angażować niektóre Kościoły członkowskie PRE do budowania pozytywnego wizerunku PRL w krajach zachodnich i neutralizowania ewentualnych nieprzyjavných działań ze strony Światowej Rady Kościołów. Był to zresztą kierunek zgodny z linią postępowania wskazaną przez ZSRS i realizowaną w kilku innych państwach naszego regionu. Pod koniec lat sześćdziesiątych zaczęto dostrzegać zjawiska, które na dobre rozwinęły się w latach siedemdziesiątych. Chodzi tu zarówno o początek gry dyplomatycznej ze Stolicą Apostolską, mającej na celu samodzielne kształtowanie docierającego do Watykanu obrazu sytuacji (nie tylko wyznaniowej) w PRL przy jednoczesnym zmarginalizowaniu roli prymasa Wyszyńskiego, jak i przejście od zwalczania Kościoła do polityki jego lojalizacji, oznaczającej zaproponowanie modelu, w którym Kościół rzymskokatolicki w zamian za podporządkowanie się „żywołnym interesom PRL” otrzymałby zgodę na w miarę normalne funkcjonowanie, jednakże z zachowaniem licznych obostrzeń, m.in. w dziedzinie budownictwa sakralnego i ewangelizacji prowadzonej wśród dzieci, młodzieży i robotników. Było to pewnego rodzaju taktyczne (przynajmniej w zamiśle rządzących) ustępstwo wobec najliczniejszego z Kościołów. Ten zwrot nie miał jednak większego znaczenia dla Kościołów skupionych w PRE, ponieważ ich kierownictwa były (z różnych powodów) lojalne wobec rządzących PRL. Niemniej jednak władze z pewnym zaniepokojeniem obserwowały coraz liczniejsze przejawy życzliwej współpracy ekumenicznej pomiędzy członkami PRE a Kościołem rzymskokatolickim, obawiając się, że mogą, przynajmniej częściowo, utracić nimb obrońcy mniejszości wyznaniowych przed rzymskokatolickim zagrożeniem, wykorzystywany m.in. do prowadzenia polityki spod znaku „dziel i rządź” (kwestie związane z ekumenizmem są na tyle istotne, że pozwolę sobie do nich wrócić w dalszej części tekstu). Sytuację w znacznym stopniu zmienił wybór na Stolicę Piotrową kardynała z Polski, co z jednej strony oznaczało faktyczny kres rozgrywki z Watykanem prowadzonej przez władze PRL od końca lat sześćdziesiątych, z drugiej zaś było niewątpliwym wzmocnieniem pozycji rzymskokatolików tak wobec państwa, jak i innych grup wyznaniowych. W latach osiemdziesiątych, choć ekipa gen. Wojciecha Jaruzelskiego próbowała nadal prowadzić politykę wyznaniową spod znaku lojalizacji i separowania Kościołów od „solidarnościowej” opozycji, to jednak jej słabnąca pozycja w połączeniu z chęcią wykorzystania autorytetu Kościoła rzymskokatolickiego do pacyfikowania nastrojów coraz bardziej niezadowolonego społeczeństwa spowodowały, że była ona zmuszona iść na znaczne ustępstwa, na czym, w niektórych przypadkach, ucierpiał interesy chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych. Dodajmy – Kościołów, których zwierzchnicy wyrażali, z nielicznymi wyjątkami, poparcie dla rządzących. Do decydującej zmiany położenia chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych w naszym kraju doszło dopiero po przełomie społeczno-politycznym 1989 r.

Powracając na moment do uzasadniania przyjętych cezur czasowych, pozwolę sobie dodać, że za datą początkową, tj. 1945 r., poza przedstawionymi przesłankami, przemawia też dostrzeżenie znaczenia okoliczności będących następstwem II wojny światowej. Ogromny ubytek ludności w wyniku działań okupantów, zmiana granic państwa i masowe migracje spowodowały nienotowaną od kilkuset lat skalę dominacji liczebnej rzymskokatolików (*notabene* pogłębiającą się w kolejnych dekadach). Na to nałożyły się zmiany w strukturze organizacyjnej polskiego protestantyzmu, a także utożsamianie

w tzw. powszechnym odbiorze ewangelików ze zniechęconą po doświadczeniach II wojny światowej niemczyzną, natomiast prawosławia z niebudzącymi sympatii (z oczywistych względów) Rosjanami. Skutkowało to niejednokrotnie pełnymi niechęci postawami rzymskokatolików wobec współobywateli reprezentujących inne grupy wyznaniowe. Wynikające stąd zachowania były z kolei czynnikiem sprzyjającym tworzeniu się w środowisku mniejszościowym poczucia zagrożenia, co w oczywisty sposób przekładało się na postrzeganie Kościoła rzymskokatolickiego. Pamiętając o tym jakże znaczącym kontekście, nie należy jednak zapominać, że stosunek chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych do Kościoła rzymskokatolickiego po 1945 r. był także, i to w bardzo dużej mierze, pochodną zaszłości z poprzednich dekad, a w niektórych wypadkach wręcz wieków.

Wielu polskokatolików (nazywanych też potocznie przez rzymskokatolików „narodowcami”) i mariawitów miało jeszcze w pamięci bolesne okoliczności towarzyszące wyłonieniu się na przełomie XIX i XX w. ich wspólnot z Kościoła rzymskokatolickiego. Z ich perspektywy dwudziestolecie międzywojenne było pasmem zniewag i trudności doświadczanych ze strony zarówno rzymskokatolickiej hierarchii, mediów, jak i zwykłych wiernych. To poczucie wzmacniano przekonaniem, że wpływ Kościoła rzymskokatolickiego na ówczesne władze stanowił główną przyczynę odmowy legalizacji ich wspólnot wyznaniowych przez rządzących II Rzeczpospolitą. Nie bez znaczenia był także, ujmując sprawę z perspektywy marksistowskiej, kontekst klasowy, bowiem zarówno mariawici, jak i „narodowcy” widzieli siebie w roli reprezentantów uboższych warstw społecznych, a duchowieństwo rzymskokatolickie – jako naturalnego sprzymierzeńca „dworu”. Z kolei stosunkowo nieliczni obecni w Polsce przed II wojną światową baptyści i metodyści zachowywali wobec Kościoła rzymskokatolickiego daleko idący dystans, wynikający z jednej strony z określania ich przez rzymskokatolickie media, jak i duchowieństwo mianem „amerykańskich sekt”, a czasem wręcz „obcych agentur” (oba określenia to cytaty z przedwojennych broszur napisanych przez rzymskokatolickich autorów), z drugiej zaś z głębokiego poczucia misji niesienia „prawdziwego” chrześcijaństwa. Polscy „papiści” byli zatem dla nich w najlepszym wypadku celem ewangelizacyjnego trudu, a nie partnerem do ekumenicznych dyskusji. Natomiast prawosławnym obywatelom II Rzeczypospolitej, zamieszkującym przede wszystkim tereny dawnego zaboru rosyjskiego, towarzyszyło poczucie spadku znaczenia ich wyznania w państwie. Choć stanowili oni blisko trzymilionową społeczność, to po 1918 r. znaleźli się w nowej dla nich sytuacji Kościoła niecieszącego się otwartym wsparciem ze strony rządzących. Przeprowadzona z inspiracji władz w 1924 r. autokefalizacja polskiego prawosławia (oznaczająca *de facto* zerwanie z patriarchatem moskiewskim) przez wielu wyznawców została przyjęta z dużym niezadowoleniem, podobnie jak mająca wymowę symbolu rozbiórka cerkwi na pl. Saskim w Warszawie oraz rekatolizacja wielu innych świątyń prawosławnych. Geopolityczny sukces państwa polskiego był przez niektórych z nich traktowany również jako sukces katolicyzmu w procesie wielowiekowych zmagania z prawosławiem. W kolejnych latach do trwających od blisko tysiąca lat zaszłości dołączyło poczucie, że w II Rzeczypospolitej Kościół rzymskokatolicki po raz kolejny przystąpił do próby przesunięcia zasięgu swojego oddziaływania możliwie daleko na wschód, wykorzystując do tego celu zarówno aparat państwa, jak i pośrednio odstępców od prawo-

sławia – grekokatolików. Na stosunek prawosławnych obywateli do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce niewątpliwy wpływ miała także przesłanka etniczna. Ogromna większość prawosławnych identyfikowała się z narodowością białoruską bądź ukraińską, podczas gdy katolicyzm był utożsamiany z polskością. Z podobnym problemem mieliśmy do czynienia w Wielkopolsce, gdzie tamtejszy, liczący blisko 300 tys. wiernych, Kościół Ewangelicko-Unijny składał się z obywateli polskich jednoznacznie definiujących się jako Niemcy. W innych regionach naszego kraju w pozostałych Kościołach tradycji luteranńskiej i kalwińskiej (Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Staroluterski, Kościół Augsburskiego i Helweckiego Wyznania, Jednota Wileńska, Jednota Warszawska) proporcje narodowościowe układały się w bardziej skomplikowany sposób, niemniej jednak mniej więcej 70 proc. spośród około miliona zamieszkujących Polskę protestantów czuło się Niemcami (niezależnie od propolskich działań stojącego na czele Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego superintendenta Juliusza Burschego, patriotycznego nastawienia ewangelików ze Śląska Cieszyńskiego czy propolskiego nastawienia obu Jednot kalwińskich). Miało to niewątpliwy wpływ nie tylko na postrzeganie przez znaczną część z nich państwa polskiego, lecz także na stosunek do uważanego za propolski Kościoła rzymskokatolickiego. Należy jednak podkreślić, że Kościoły tradycji luteranńskiej i kalwińskiej cechował przed 1939 r. raczej dystans niż otwarta wrogość wobec katolicyzmu.

W pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej chrześcijańskie Kościoły mniejszościowe były zajęte przede wszystkim porządkowaniem swoich struktur, próbami rozszerzenia działania na tereny tzw. Ziem Odzyskanych oraz uregulowaniem statusu prawnego w nowej sytuacji społeczno-politycznej. Niektórym z nich, ze względu na duży ubytek liczby wyznawców i straty w zapleczu materialnym, groziła zapaść. Część duchownych i świeckich widziała remedium w działaniach unifikujących różne podmioty wyznaniowe w większe struktury. Ostatecznie z tych planów w odniesieniu do wyznań starokatolickich i tradycyjnych protestanckich nic nie wyszło, ale pięć wspólnot protestanckich charakteryzujących się pobożnością ewangelikalną utworzyło w 1947 r. ZKE. Na marginesie warto dodać, że tendencje unifikacyjne były wspierane przez ówczesne władze. W trudnych latach tuż po zakończeniu II wojny światowej sprawy związane z relacjami z rzymskokatolikami schodziły na dalszy plan, może z wyjątkiem kwestii dotyczących przynależności świątyń (zarówno pogrekokatolickich – tutaj dochodziło do konfliktów rzymskokatolicko-prawosławnych, m.in. na Mazurach, Pomorzu i Dolnym Śląsku – w tym wypadku rzymskokatolicy spierali się o świątynie tak z polskimi luteranami, jak i z przedstawicielami innych Kościołów chcących prowadzić pracę misyjną na nowych terenach). W publicystyce prasowej tamtego okresu, zwłaszcza po 1950 r., jeśli pojawiały się wątki antyrzymskokatolickie, to zazwyczaj dziwnie współbrzmiały one z ogólnym tonem propagandy państwowej. Należy też dostrzec różnice w skali zaangażowania pomiędzy periodykami Kościoła prawosławnego i Kościołów protestanckich, a przede wszystkim aktywnym polskokatolickim „Posłannictwem”. Chcąc przyciągnąć jak najwięcej adherentów, na łamach tego periodyku starano się m.in. przybliżyć czytelnikom wszelkie przewiny Watykanu, zarówno te sprzed wieków, jak i aktualne, wobec polskiej racji stanu. Język wielu z tych artykułów był niezwykle emocjonalny. Zdarzało się nawet, że właśnie z tego względu niektóre ich fragmenty zostały zakwestionowane

przez cenzurę! Celem propagandowych ataków byli także konkretni duchowni i cały Kościół rzymskokatolicki w Polsce. Pojawiały się oskarżenia o współpracę z nazistami i „podżegaczami wojennymi”, ciemnotę i niemoralny tryb życia.

Niekiedy duży wpływ na relacje, może nie tyle pomiędzy hierarchiami poszczególnych Kościołów, ile raczej między wiernymi, miały okoliczności łączące sprawy wyznaniowe z narodowościowymi. Stało się to szczególnie widoczne w pierwszym okresie po zakończeniu II wojny światowej, kiedy wielu polskich protestantów uznawało rzymskokatolików przede wszystkim za źródło zagrożenia dla własności, zdrowia, a nawet życia. Niestety, było to pokłosiem postrzegania protestantów (zwłaszcza ewangelików augsburskich i reformowanych) jako Niemców. Z perspektywy protestanckiej, akcji repolonizacji tzw. Ziemi Odzyskanych towarzyszyła ich rekatolicyzacja. Co więcej, było to zjawisko, przynajmniej w początkowych latach, wspomagane, głównie ze względów koniunkturalnych, przez rządzących Polską (niezależnie od tego, że część rzymskokatolików uważała, iż władze komunistyczne raczej wspierają innowierców)⁴. To poczucie wzmacniał widok licznych świątyń protestanckich przejmowanych za zgodą władz w użytkowanie przez napływających na Ziemię Północno-Zachodnie osadników z centralnej Polski oraz z terenów zabużańskich. Przyjmując do wiadomości wyjaśnienia rządzących, że jest to, po zmianach demograficznych stanowiących skutek II wojny światowej, proste następstwo ogromnej przewagi liczebnej katolików przy jednoczesnym braku świątyń katolickich na Mazurach, Pomorzu Zachodnim, ziemi lubuskiej i Dolnym Śląsku, zadawano pytania, dlaczego w wielu miejscowościach ewangelikom nie pozostawiono choćby jednej świątyni. Działo się tak zresztą nie tylko na ziemiach włączonych do Polski, lecz także w Wielkopolsce. W Poznaniu, pomimo licznych próśb, miejscowi polscy ewangelicy nie otrzymali w użytkowanie ani jednej świątyni pozostawionej przez uciekających wyznawców Kościoła Ewangelicko-Unijnego. W stolicy Wielkopolski taka sytuacja utrzymała się przez cały okres istnienia „Polski Ludowej” (luteranom udostępniono jedynie niewielką dawną kaplicę cmentarną). Co więcej, w drugiej połowie lat osiemdziesiątych miejscowe władze przychyliły się do prośby kilku proboszczów rzymskokatolickich i przyznały kierowanym przez nich parafiom prawo własności do budynków⁵. W pierwszych latach powojennych na terenie Mazur wielu luteran, częstokroć autochtonów, skarżyło się zarówno władzom kościelnym, jak i państwowym na przejawy niechęci ze strony ludności napływowej, w ogromnej mierze wyznania rzymskokatolickiego. Dewastacje świątyń i cmentarzy, wyzwiska („Szwaby”, „hitlerowskie mordy”, „lutry”) to tylko część przyczyn rozgoryczenia i niechęci niektórych protestantów do rzymskokatolików, skutkujących (w połączeniu z argumentami natury ekonomicznej) masową emigracją do RFN.

Podobnego typu problem o podłożu narodowościowym występował w Żelowie i Gęsińcu, silnych ośrodkach ewangelicko-reformowanych. Zamieszkujący je potomkowie czeskich osadników z XVIII w. byli w czasie II wojny światowej faworyzowani przez niemieckiego okupanta, dlatego też po jej zakończeniu stali się obiektem licznych przejawów

⁴ O. Kiec, *Kościół ewangelicki w Polsce w latach 1980–2008* [w:] *Kościół, polityka, historia*, red. S. Dudra, O. Kiec, Warszawa 2009, s. 124–125.

⁵ O. Kiec, *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI wieku*, Poznań 2015, s. 460.

niechęci ze strony miejscowych lub napływowych Polaków. W przypadku Zelowa było to jednym z głównych powodów wyjazdu do Czechosłowacji, jeszcze w latach czterdziestych, ponad 80% członków miejscowego zboru. Podobny exodus zanotowano w latach 1945–1957 z Gęsińca. Z kolei od „Ruskich” czy „Kacapów” wyzywali niektórzy rzymskokatolicy swoich prawosławnych współobywateli.

Podsumowując rozważania dotyczące pierwszej powojennej dekady, w okresie pomiędzy zakończeniem II wojny światowej a przełomem październikowym 1956 r. chrześcijańskie Kościoły mniejszościowe były przede wszystkim pochłonięte walką o utrzymanie, ewentualnie odbudowę struktur, staraniami o uregulowanie swojego statusu prawnego, „akcją misyjną” na Ziemiach Zachodnich i Północnych, wewnętrznymi sporami pomiędzy duchownymi i świeckimi prącymi do bliższej współpracy z władzami a zwolennikami większej wstrzeźliwości w relacjach z komunistami, kolejnymi obostrzeniami administracyjnymi, odpięrami zarzutów o szpiegostwo na rzecz Stanów Zjednoczonych stawianym niektórym duchownym, wreszcie spustoszeniem czynionym w kierowniczych kręgach poszczególnych wyznań przez połączone siły UdsW i MBP. W tej sytuacji sprawa stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego schodziła na dalszy plan. Jeśli tego typu wątki pojawiały się w przestrzeni publicznej, to głównie w formie publicystycznych wypowiedzi na łamach prasy szczególnie zaangażowanych „społecznie-postępowo” duchownych piętnujących brak zaangażowania Kościoła rzymskokatolickiego w sprawę „walki o pokój”, a nawet sprzyjanie „imperialistycznym podżegaczom” oraz niedostateczne wspieranie władz państwowych w ich trudzie budowy PRL. Z kolei stosunek wiernych chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych do rzymskokatolików na poziomie parafialnym w bardzo dużym stopniu był pochodną okoliczności związanych z dokonującymi się, w wyniku II wojny światowej, wielkimi ruchami migracyjnymi oraz powojennymi rozliczeniami o podłożu narodowościowym.

Sytuacja uległa pewnej zmianie po przełomie politycznym 1956 r. Jednym z jego następstw była realna poprawa położenia Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce pod rządami ekipy kierowanej przez Władysława Gomułkę. Uchylono większość zarzutów o szpiegostwo i przestępstwa kryminalne wobec oskarżanych o nie uprzednio duchownych, przeprowadzono wiele postępowań rehabilitacyjnych, cofnięto część przepisów administracyjnych w oczywisty sposób naruszających interesy wyznań mniejszościowych, kontynuowano proces porządkowania prawnego spraw wyznaniowych, zezwolono na ponowne nawiązywanie kontaktów ze współwyznawcami z innych krajów, podniesiono nakłady prasy wyznań mniejszościowych. Wspierano także inicjatywy w ramach tzw. małej ekumenii (tj. tej bez udziału Kościoła rzymskokatolickiego), czego wymownym przykładem była zgoda na powołanie w 1958 r. PRE, będącej faktyczną następczynią ChRE. Wszystkie te posunięcia nie oznaczały jednak porzucenia przez władze państwowe chęci wpływania na działalność Kościołów mniejszościowych. Nadal na ich czele nie mogła znaleźć się osoba nieakceptowana przez rządzących. W skrajnym przypadku w 1957 r. polskokatolikom wręcz narzucono nowego zwierzchnika, którym został były ksiądz rzymskokatolicki Maksymilian Rode, mający, wedle zamierzeń władz, uporządkować i wzmocnić Kościół polskokatolicki wewnętrznie przeżywający w połowie lat pięćdziesiątych poważny kryzys, tak by mógł się on stać

swego rodzaju przystanią dla skonfliktowanych z biskupami duchownych i wiernych rzymskokatolickich. Zakres kontaktów ze współwyznawcami z zagranicy, choć o wiele szerszy niż przed 1956 r., był podporządkowany przede wszystkim spodziewanym interesom rządzących, a nie rzeczywistym potrzebom poszczególnych Kościołów (chodziło głównie o pokazanie rzekomej wolności religijnej i równouprawnienia wyznań w Polsce, lojalności wyznań mniejszościowych wobec władz PRL, zaprezentowanie, że uległość wobec rządzących popłaca)⁶. Doświadczyli tego zarówno polscy baptyści, którym uniemożliwiono zaproszenie w 1966 r. słynnego amerykańskiego kaznodziei Billy'ego Grahama, jak i polskokatolicy, którym zablokowano powrót do strukturalnej wspólnoty z PNKK, mającym centralę w Scranton w USA. Jednocześnie, w zakresie zdecydowanie szerszym niż przed 1956 r., rządzący starali się wykorzystywać PRE i skupione w niej Kościoły jako swego rodzaju hufce pomocnicze w starciu aparatu partyjno-państwowego z Kościołem rzymskokatolickim o „rząd dusz” naszych rodaków. Jednym z pytań, które powraca w wielu opracowaniach dotyczących powojennych dziejów Kościołów mniejszościowych, jest to, czy, a jeżeli tak, to na ile stanowiły one narzędzie władz partyjno-państwowych.

W okresie rządów zarówno Gomułki, jak i jego następców SB nie wahała się inspirować pewnych działań, których celem było wykorzystywanie mniejszości wyznaniowych w zmaganiach z Kościołem rzymskokatolickim⁷. W jednym z dokumentów z początku lat siedemdziesiątych wśród planowanych działań wprost napisano: „inspirowania za pośrednictwem posiadanych źródeł informacji wydawnictw z nierzymskokatolickich wyznań do publikowania artykułów dyskredytujących hierarchię Kościoła rzymskokatolickiego”⁸. W innym dokumencie wytworzonym przez Departament IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych zanotowano, że Wydział III tego departamentu zajmuje się m.in. wypracowywaniem koncepcji i prowadzeniem długofalowych działań na

⁶ Zalety goszczenia w Polsce przedstawicieli chrześcijańskich wyznań mniejszościowych bardzo precyzyjnie wyłożył w piśmie z 25 V 1966 r., sporządzonym w związku z kwestią ewentualnego przyjazdu zagranicznych gości na uroczystości organizowane przez Kościoły członkowskie PRE w 1966 r., ówczesny naczelnik Wydziału III (nierzymskokatolickiego) UdsW Serafin Kiryłowicz [zob. Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Urząd do spraw Wyznań (dalej: UdsW), 75/45, k. 29].

⁷ Chyba najdobitniej wizję tego, czego rządzący oczekują od Kościoła polskokatolickiego, 15 VII 1963 r. w trakcie posiedzenia Komisji Komitetu Centralnego ds. Kleru zaprezentował sekretarz KC PZPR Ryszard Strzelecki: „Zadaniem Kościoła jest prowadzenie pracy misyjnej wśród wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. Jeśli zostaną uzdrowione stosunki wewnątrz tego Kościoła, to powinniśmy stwarzać warunki, aby parafie rzymskokatolickie przechodziły do tego Kościoła. Jeżeli wierni mają dość biskupa rzymskiego, a nie dojrżeli jeszcze do tego, aby całkowicie zerwać z religią, to należy ich przyciągnąć do Kościoła polskokatolickiego” (*Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w ograniczonym składzie w dniu 15 lipca 1963 r.* [w:] *Tajne dokumenty Państwo – Kościół 1960–1980*, Londyn 1996, s. 79).

⁸ *Plan pracy Wydziału III Departamentu IV MSW na lata 1972/1973* [w:] *Plany pracy Departamentu IV MSW na lata 1972–1979*, red. M. Bielażko, A. Piekarska, P. Tomasiak, C. Wilanowski, Warszawa 2007, s. 38. W tym samym dokumencie planowano też „Poprzez posiadane możliwości operacyjne kontynuować działanie charakteru polityczno-operacyjnego w odniesieniu do środowisk ewangelickich NRF i innych państw, mając na celu zabezpieczenie interesów PRL, jak np. [...] informowanie o stosunkach wyznaniowych w PRL i dyskredytowanie działalności hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego w związku z jej antyekumeniczną i antysocjalistyczną postawą” (*ibidem*, s. 36). Bardzo podobne założenia przyjęto również dwa lata później (*Plan pracy Wydziału III Departamentu IV MSW na lata 1974/1975* [w:] *Plany pracy Departamentu IV MSW...*, s. 113).

rzecz ograniczenia wpływów chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych np. poprzez „dezintegrację poszczególnych nierzymskokatolickich związków wyznaniowych”, przy jednoczesnym wykorzystywaniu „z tych płaszczyzn możliwości osłabiających w określonym stopniu zasięg i oddziaływanie Kościoła rzymskokatolickiego”⁹. W myśl planów funkcjonariuszy Departamentu IV MSW miano też, głównie dzięki o posiadanej w Kościołach protestanckich agenturze, za pośrednictwem świeckich i duchownych działaczy protestanckich prowadzić na Zachodzie działalność propagandową i informacyjną nie tylko w zakresie „osiągnięć społeczno-ekonomicznych PRL”, lecz także w „akcji dyskredytującej działalność antyekumeniczną oraz konserwatywną hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego w kraju”¹⁰.

Tego typu działania były wpisane w szerszy niż tylko krajowy wymiar zmagania bloku państw „demokracji ludowej” z Kościołem rzymskokatolickim. Dobrze oddają to słowa wypowiedziane 30 stycznia 1964 r. przez stojącego na czele UdsW Tadeusza Żabińskiego w trakcie narady z jego NRD-owskim odpowiednikiem Hansem Seigewasserem, że jednym z celów polityki wyznaniowej państw komunistycznych powinno być wspieranie Światowej Rady Kościołów, co miałyby prowadzić do osłabienia pozycji Stolicy Apostolskiej¹¹. Pod koniec kolejnej dekady, w październiku 1979 r., w trakcie narady osób kierujących „pionami wyznaniowymi” krajów „demokracji ludowej” sygnalizowano m.in. konieczność wykorzystywania międzynarodowych organizacji wyznaniowych (zarówno tych skupiających „postępowych katolików”, jak i tych reprezentujących wyznania chrześcijańskie inne niż rzymskokatolickie) do „krytykowania reakcyjnych tendencji w polityce Watykanu”. Ten postulat powtarzano także na naradach zwoływanych w latach osiemdziesiątych¹². Jak pomysłodawcy tego typu działań zamierzali zrealizować te plany? Między innymi poprzez wprowadzenie do kierowniczych kręgów Światowej Rady Kościołów (co ciekawe, uważanej jeszcze w latach sześćdziesiątych za „reakcyjną”) „elementów postępowych”, cieszących się autorytetem i wyróżniających się intelektualnie duchownych z Europy Środkowo-Wschodniej¹³. W latach osiemdziesiątych spotkania czołowych przedstawicieli władz partyjno-państwowych ze zwierzchnikami wyznań mniejszościowych w naszym kraju, jak również przyjmowanie od nich deklaracji poparcia miało służyć tworzeniu wrażenia, zarówno w kraju, jak i za granicą, że ekipa gen. Jaruzelskiego jest otwarta na dialog i ma szerokie poparcie społeczne.

Podsumowując ten wątek rozważań, pozwolę sobie przytoczyć opinię Ryszarda Michałaka, wieloletniego badacza dziejów chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych, który stwierdził, że rządzący wykorzystywali niechętnie rzymskokatolikom wypowiedzi przedstawicieli wyznań mniejszościowych do potwierdzania antykatolickiej narracji samych komunistów. Zatem ich rzeczywistym celem nie była, jak niekiedy deklarowali, obrona

⁹ *Plany pracy Departamentu IV MSW...*, s. 111.

¹⁰ *Ibidem*, s. 111–112.

¹¹ B. Noszczak, *Międzynarodówka antykościelna. Współpraca polskiego Urzędu do spraw Wyznań z jego odpowiednikami w państwach komunistycznych (1954–1989) – preliminaria badawcze*, Warszawa 2020, s. 88.

¹² *Ibidem*, s. 145, 148.

¹³ *Ibidem*, s. 151.

słabszych (w tym wypadku chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych), ale wykorzystanie ich do realizacji własnych celów¹⁴.

Powracając do rozważań dotyczących przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, należy zauważyć, że wraz z narastaniem intensywności przedsięwzięć przygotowanych przez Kościół rzymskokatolicki w ramach Wielkiej Nowenny, poprzedzającej obchody Tysiąclecia Chrztu Polski (zwane popularnie obchodami milenijnymi), wzmagają się głosy krytyczne ze strony przedstawicieli niektórych wyznań mniejszościowych. Protestanci zarzucali Kościołowi rzymskokatolickiemu zbytni mariocentryzm milenijnego przesłania i niedoceniając rolę innowierców w tworzeniu polskiej kultury, tak duchowej, jak i materialnej¹⁵. Mariawici uważali, że prymas Wyszyński dokonał pewnego rodzaju plagiatu, przejmując od nich formułę mariocentryzmu. Polskokatolicy twierdzili natomiast, że obchody kościelne mają charakter konfrontacyjny wobec obchodów państwowych. Z kolei w prawosławnej prasie można było znaleźć artykuły przypominające, że chrześcijaństwo na ziemiach polskich istniało, za sprawą przybyszów z Bizancjum, na wiele lat przed 966 r. *Notabene* prawosławna hierarchia w naszym kraju miała z tą datą niejaki kłopot, ponieważ ze względu na państwowe obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego nie mogła zupełnie zignorować znaczenia wydarzeń sprzed tysiąca lat. Analizując podejmowane przez nią działania, można odnieść wrażenie, że starała się ona mocno oddzielać wątek państwowości od religijnego, tak by nie utracić przewagi pierwszeństwa w tym drugim obszarze nad chrześcijaństwem zachodnim (w domyśle – katolicyzmem).

W periodykach nierzymskokatolickich zamieszczano w okresie okołomilenijnym obszerne opracowania o charakterze popularnonaukowym, w których rozprawiano się z „mitami historycznymi” dotyczącymi dziejów chrześcijaństwa w Polsce, rozpowszechnianymi rzekomo przez Kościół rzymskokatolicki, a także wykazywano zły wpływ tego Kościoła na losy narodu. Podkreślano również, że chrześcijaństwo zagościło na ziemiach polskich, za sprawą księcia Wiślan, na długo przed 966 r. Najdalej w tej sprawie posunął się jeden z publicystów polskokatolickiego „Posłannictwa”, pisząc, że w 966 r. mieliśmy do czynienia jedynie ze zmianą obrządku, gdyż Mieszko I był z pewnością już wcześniej ochrzczony w obrządku słowiańskim. W nie tak skrajnej formie, ale z wielką konsekwencją „starszość” chrześcijaństwa wschodniego na ziemiach polskich podkreślali przedstawiciele PAKP. Pytano też, jak to możliwe, że Kościół rzymskokatolicki dwukrotnie obchodzi milenium chrześcijaństwa w Polsce. Wszak ta rocznica była już raz uroczysto uczczona pod przewodnictwem abp. Leona Przyłuskiego w 1863 r. W jednym z tekstów wspomniano też o obchodach zorganizowanych z tej samej okazji przez Joachima Lelewela. Przeciwwstawiano przychodzących z południowego wschodu łagod-

¹⁴ R. Michalak, *Kościół protestancki...*, s. 29.

¹⁵ Zdarzały się jednak i miłe niespodzianki. W *Odezwie Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w sprawie Tysiąclecia Państwa Polskiego* można odnaleźć i taki passus: „Synod wita z uznaniem i radością znaki i fakty odnowy w łonie Kościoła Rzymskokatolickiego, Kościoła większości naszego narodu. Coraz większe zrozumienie Ewangelii, które obserwujemy na II Soborze Watykańskim, wśród episkopatu, duchowieństwa i wiernych nie tylko szczerze nas cieszy, ale pozwala z nadzieją patrzeć w przyszłość” (*Odezwa Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w sprawie Tysiąclecia Państwa Polskiego*, „Jednota” 1966, nr 1, s. 6–8).

nych misjonarzy, którzy ochrztili księcia Wiślan w obrządku słowiańskim, krwiożerczym i bezwzględny mnichom napływającym na ziemię Polan z terenu Niemiec, sugerując niekiedy analogię do współczesnej sytuacji społeczno-politycznej. Akcenty antynieemieckie pojawiały się zresztą dość często. Stałym elementem była również prezentacja zaprzaństwa narodowego różnych duchownych katolickich, np. bp. Stanisława. Zdarzały się jednak i chlubne wyjątki. Do takich należy zaliczyć cykl artykułów pod zbiorowym tytułem *Z dziejów polskiego Kościoła chrześcijańskiego*, zamieszczanych w „Jednocie”, wolnych od złośliwości, starających się zachować obiektywizm, a przy tym dostrzegających dobre strony działalności wspólnoty rzymskokatolickiej dla interesów państwa polskiego! Pewne pozytywy w działaniu Kościoła w mijającym tysiącleciu dostrzegali też np. mariawici.

Należy podkreślić, że zarówno forma, jak i stopień zaangażowania omawianych wyznań w kampanii skierowanej przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu były różne – od pełnych agresji ataków prasy polskokatolickiej po próbujące przybierać rzeczowy ton wypowiedzi reprezentantów Kościołów protestanckich. Trzeba pamiętać, że wiele z tych opinii inspirowały ówczesne władze, wywierające w tym celu naciski *via* Wydział III UdsW i IV Departament MSW¹⁶. Tym też w dużej mierze należy tłumaczyć wielokrotne przeciwstawianie obchodów Milenium Chrztu Polski organizowanym przez władze uroczystościom z okazji Tysiąclecia Państwa Polskiego i wychwalanie ówczesnej sytuacji wyznaniowej w PRL. Jeden z publicystów polskokatolickich osiągnął nawet niezamierzony efekt komiczny pisząc, że żadne czyny Chrobrego, Krzywoustego, Jagiełły czy innych narodowych bohaterów nie mają takiego znaczenia dla historii Polski jak uchwalony 22 lipca 1944 r. Manifest PKWN¹⁷.

Podobnie było z reakcją na „Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym posługiwaniu”. Sygnatariusze „Stanowiska PRE wobec orędzia episkopatu rzymskokatolickiego Polski do niemieckich biskupów rzymskokatolickich” ubolewali, że zbyt mało miejsca biskupi poświęcili niemieckiemu ekspansjonizmowi, a w przywołanej w „Orędziu” koncepcji ottonowskiej dostrzegli ostrze antyradzieckie. Byli też rozczarowani zbyt skromnym przypomnieniem ofiar poniesionych przez Polskę w II wojnie światowej i zdumieni stwierdzeniem, że Polska nie wyszła z niej jako państwo zwycięskie. Przy okazji wyrażono ubolewanie, że Kościół rzymskokatolicki w niedostatecznym stopniu sprzyjał integracji ewangelickich autochtonów na Ziemiach Odzyskanych z napływowymi katolikami. Ponadto zauważono, że w doktrynie katolickiej warunkiem uzyskania przebaczenia jest żal za grzechy i postanowienie poprawy, a próżno tego typu postawy dopatrywać się u Niemców z RFN. Niejako podpowiedziano przy okazji, że wyrazem tej poprawy mogłoby być odżegnanie od „rewizjonizmu i ziomkostwa”. Przypomniano też wcześniejsze działania zachodniemieckich protestantów na rzecz pojednania i zadośćuczynienia. W tym kontekście zasugerowano, że w „Orędziu” znalazło się zbyt

¹⁶ Zob. szerzej K. Białecki, *Chrześcijańskie Kościoły mniejszościowe wobec Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich, obchodów Milenium Chrztu Polski i Tysiąclecia Państwa Polskiego* [w:] *Milenium kontra Tysiąclecie 1966*, red. K. Białecki, S. Jankowiak, J. Miłosz, Poznań 2007, s. 107–129.

¹⁷ *Ibidem*, s. 122.

mało akcentów ekumenicznych, a jego przesłanie „jest pod względem inwencji teologicznej ubogie, przestarzałe, konserwatywne, nieoryginalne i nietwórcze”. W stanowisku PRE znalazły się również pozytywne akcenty. Zaznaczono, że jego sygnatariusze są dalecy od powątpiewania w patriotyzm księży rzymskokatolickich i deklarowali uznanie dla wszystkich przejawów realizowania przez episkopat działań zgodnych z interesem narodu. Docenili też wkład Kościoła rzymskokatolickiego w repolonizację Ziemi Zachodnich. Należy podkreślić, że ta oficjalna reakcja Prezydium PRE była stonowana w formie. Co więcej, w kilku miejscach autorzy „Stanowiska” sformułowali pochlebne opinie o polskich biskupach. Reasumując, stosunkowo łagodna forma nie zmienia jednak tego, że „Orędzie” zostało poddane surowej krytyce w warstwie społecznej i teologicznej¹⁸.

O ile stanowisko PRE było swego rodzaju wypadkową opinii formułowanych przez kierownictwa poszczególnych Kościołów członkowskich, o tyle lektura artykułów na łamach periodyków poszczególnych wyznań pozwala zauważyć różnicę w nasileniu ogólnie krytycznego tonu. W luterzańskim „Zwiastunie” skoncentrowano się na krytyce utożsamiania przez biskupów rzymskokatolickich polskość z katolicyzmem, co było krzywdzące dla tych prawosławnych i protestantów, którzy na przestrzeni wieków wnieśli znaczny wkład w rozwój Rzeczypospolitej (abstrahując od prawdziwości zarzutu, wydaje się, że podkreślanie przez prymasa Wyszyńskiego i pozostałych biskupów łączności polskość z katolicyzmem było przesłaniem skierowanym nie tyle do innych Kościołów chrześcijańskich, ile do władz walczących o „rząd dusz”). Obok tego samego zarzutu na łamach „Mariawity” można ponadto przeczytać, że Kościół rzymskokatolicki uzurpuje sobie prawo do wypowiedziania się w imieniu całego narodu, kierowania się (nie po raz pierwszy) lojalnością raczej wobec interesów Watykanu niż Polski, fałszowania historycznej rzeczywistości poprzez z jednej strony pomijanie misji Cyryla i Metodego, z drugiej przesadne podkreślanie wpływu kulturowego Niemiec na średniowieczną Polskę i promowanie „świętych, których historia dawno zdyskredytowała”, przy jednoczesnym pominięciu antypolskiej działalności Habsburgów. W podobnym, jeśli nie ostrzejszym tonie zareagowała prasa polskokatolicka. Punktem kulminacyjnym polskokatolickich ataków na „Orędzie” okazał się „List otwarty Do Jego Eminencji Księdza kardynała dr Stefana Wyszyńskiego, przewodniczącego Episkopatu Polski i Prymasa Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce”¹⁹, wystosowany wiosną 1966 r. przez Prezydium Rady Kościoła. Poza zarzutami, które były formułowane również przez przedstawicieli pozostałych Kościołów mniejszościowych (utożsamianie polskość z katolicyzmem, brak uwzględnienia wkładu innowierców w dorobek narodu, przeinaczanie historii, zbyt uległość wobec strony niemieckiej),

¹⁸ Ciekawie do tej stonowanej formy odniósł się urzędnik UdsW. Przedkładając projekt komunikatu PRE kierownikowi Wydziału Propagandy KC PZPR Edwardowi Adamiukowi, tłumaczył jego ostrożny ton podjęciem w nim wyłącznie tematyki teologicznej. Zapowiadał też, że PRE przewiduje wydanie broszury zawierającej opis przebiegu sesji Rady z 21 XII 1965 r. z wystąpieniami Woldemara Gastparego (Kościół Ewangelicko-Augsburski) i Witolda Benedyktowicza (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny) oraz głosy w dyskusji „tam wiele rzeczy będzie podane po imieniu – krytyka Orędzia będzie ostrzejsza” (AAN, UdsW, 75/47, Notatka sporządzona dla tow. Edwarda Adamiuka, kierownika Wydziału Propagandy KC PZPR z 21 XII 1965 r., k. 242). Tak też się stało. Komunikat po tej sesji został przed opublikowaniem poprawiony przez urzędników UdsW (zob. *ibidem*, k. 243–251).

¹⁹ *List otwarty Do Jego Eminencji Księdza kardynała dr Stefana Wyszyńskiego, przewodniczącego Episkopatu Polski i Prymasa Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce*, „Rodzina” 1966, nr 11, s. 8–9.

znalazły się także pretensje natury wyraźnie politycznej, takie jak zastępowanie władz PRL w prowadzeniu polityki zagranicznej czy brak wzmianki o NRD. Zarzucono też rzymskokatolickim biskupom, że swoim „Orędziem” sprowokowali stronę zachodnio-niemiecką do rozważań na temat trwałości polskiej granicy zachodniej.

Na marginesie warto dodać, że ze zdecydowanym potępieniem tekstu „Orędzia” wystąpili również, będący wtedy z wizytą w Polsce, przedstawiciele PNKK w USA i Kanadzie, domagając się wręcz, aby rzymskokatolicki biskupi wytłumaczyli się przed narodem ze swego postępowania.

Krytycy „Orędzia” często zestawiali odpowiedź udzieloną przez niemieckich biskupów rzymskokatolickich z treścią dokumentu powstałego w 1965 r. pod auspicjami Rady Kościoła Ewangelickiego w RFN, zatytułowanego „Memorandum Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. Sytuacja przesiedleńców i stosunek niemieckiego narodu do jego wschodnich sąsiadów”²⁰. W tym 44-stronicowym dokumencie znalazł się apel do rządu RFN o zerwanie z dotychczasową polityką nierealnych żądań terytorialnych oraz o przejście na bardziej realne pozycje – uznanie granicy na Odrze i Nysie za ostateczną i podjęcie odpowiednich kroków w celu ułożenia przyjaznych stosunków z Polską.

Warto dodać, że w czasie rozmów z urzędnikami UdsW duchowni różnych wyznań chrześcijańskich jednomyślnie potępiali „Orędzie”. Nie brakowało też rezolucji różnych gremiów niższego rzędu (rady parafialne, dziekani okręgów), jednoznacznie oceniających dokument wywołujący tyle emocji.

Podsumowując ten wątek rozważań, warto zauważyć, że trudno precyzyjnie określić, na ile oficjalne wypowiedzi i działania gremiów kierowniczych poszczególnych Kościołów odzwierciedlały ich rzeczywiste poglądy, a na ile były pisane bądź czynione „pod dyktando” władz²¹.

Lata sześćdziesiąte to jednak nie tylko czas napięć, lecz także okres, w którym rozpoczął się proces ekumenicznego zbliżenia pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a pozostałymi Kościołami chrześcijańskimi. Początkowo Kościoły członkowskie PRE reagowały na wyciąganą przez rzymskokatolików dłoń w sposób ambiwalentny. Bez wątpienia pewien pozytywny wpływ na postrzeganie ekumenizmu przez polskich przedstawicieli chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych miały, na ogół przyjazne i otwarte, zachowanie przywódców Światowej Rady Kościołów (w tym udział w charakterze obserwatorów w licznych posiedzeniach gremiów katolickich) czy pewne gesty czynione przez prawosławnego patriarchę Konstantynopola Atenagorasa, w tym jego spotkania z papieżem Pawłem VI. Tego typu wydarzenia odnotowywano na łamach prasy wyznaniowej,

²⁰ Pełna treść tego dokumentu zob. AAN, UdsW, 75/47, k. 1–42. Zalecenia w sprawie porównywania tych dwóch dokumentów kierowano również do publicystów partyjnych [zob. np. Plan problemowy „Głosu Wielkopolskiego” na rok 1966 związany z obchodami Tysiąclecia, Archiwum Państwowe w Poznaniu (dalej: APP), KW PZPR, 1313, k. 119].

²¹ Wiadomo skądinąd, na podstawie zachowanych materiałów archiwalnych, że treść oficjalnych deklaracji, przygotowywanych czy to przez PRE, czy przez kierownictwa poszczególnych Kościołów mniejszościowych, była przesyłana „do konsultacji” do UdsW i dopiero po poprawkach wprowadzonych przez urzędników (czasem również o charakterze stylistycznym!) dopuszczano tekst do publikacji. Ślady tego typu działań można znaleźć w wielu dokumentach, np. w projekcie komunikatu PRE wydanym po sesji poświęconej sprawie „Memorandum” (zob. AAN, UdsW, 75/47, k. 243–247).

prezentując polskim protestantom, starokatolikom i prawosławnym, że ekumeniczne otwarcie na Kościół rzymskokatolicki nie jest tylko inicjatywą lokalnych, polskich zwierzchników ich wspólnot²². Jednocześnie nagle wzmożenie rzymskokatolickiej aktywności i liczne przyjazne gesty obserwowano z pewnym niedowierzaniem.

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych odnotowywano różnego rodzaju międzynarodowe inicjatywy ekumeniczne (liczne spotkania przedstawicieli gremiów protestanckich z reprezentantami Kościoła rzymskokatolickiego, audiencje udzielane przez Pawła VI wybitnym postaciom światowego prawosławia i protestantyzmu, projekty wspólnej dystrybucji Biblii w krajach misyjnych, wspólnota w Taizé itp.). Przywoływano je w różnego rodzaju periodykach w formie czysto informacyjnej, jakby nie do końca wiedząc, czy należy odnieść się do nich z zadowoleniem, czy też krytycznie. W przypadku PAKP określeniem właściwej linii w odniesieniu do zaproponowanego przez rzymskokatolików ekumenizmu zajęli się radzieccy towarzysze. Jak napisał w notatce z 29 listopada 1964 r. pracownik UdsW po spotkaniu z kierownictwem Rady ds. Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: „Stanowisko towarzyszy radzieckich w sprawach dialogu między Kościołem prawosławnym a rzymskokatolickim daje się ująć w następującej formule: rozwijać dyskusję o dialogu celem niedopuszczenia do dialogu. Zgodnie z tą dyrektywą Rosyjski Kościół Prawosławny w kontaktach z Kościołami prawosławnymi różnych krajów forsuje tezę, że prawosławie do dialogu z kościołem rzymskokatolickim powinno się gruntownie przygotować”²³. Analizując zachowane dokumenty proveniencji partyjno-państwowej, można odnieść wrażenie, że powyższy cytat dobrze oddaje ogólne nastawienie władz PRL do działań ekumenicznych pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami skupionymi w PRE. Była to jedna (choć oczywiście nie jedyna, a co więcej, nie można być pewnym, czy najważniejsza) z przyczyn bardzo ostrożnej reakcji kierowniczych kręgów chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych na rzymskokatolickie inicjatywy ekumeniczne.

Nie sposób nie zgodzić się z wybitnym znawcą dziejów ekumenizmu w naszym kraju, Grzegorzem Polakiem, który postawił tezę, że katolicki laikat w Polsce wyprzedził w działalności ekumenicznej zarówno hierarchię, jak i duchowieństwo. Za początek kontaktów ekumenicznych pomiędzy rzymskokatolikami a przedstawicielami środowisk mniejszości wyznaniowych w Polsce można przyjąć 8 maja 1959 r. (zatem jeszcze przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II), kiedy to do siedziby warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej przybyli na spotkanie: ówczesny prezes PRE ks. Zygmunt Michelis w towarzystwie dwóch luterańskich siostr diakonis (Regina Witt i Ewelina Krygier), prawosławnego teologa ks. Jerzego Klingera i kilku świeckich z PAKP. Po referacie „W przededniu Soboru

²² Dodajmy, że spotkania były prezentowane na łamach prasy wyznaniowej w sposób życzliwy i pełen nadziei na pozytywną kontynuację (zob. np. „Informacyjny Biuletyn Ekumeniczny” 1967, nr 30, s. 4–5).

²³ Cyt. za: S. Dudra, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2019, s. 653. Dodajmy, że niezależnie od nacisków wywieranych przez władze, opinie co do podjęcia ekumenicznego dialogu z rzymskokatolikami były podzielone. Za jego głównych zwolenników uchodzili teolog ks. Jerzy Klinger oraz ordynariusz diecezji łódzko-poznańskiej bp Jerzy Korenistow. Nie brakowało jednak głosów, że dialog z Kościołem rzymskokatolickim będzie możliwy dopiero po naprawieniu krzywd wyrządzonych i nadal wyrządzanych prawosławnym. Za jednego z najbardziej niechętnych ekumenizmowi z rzymskokatolikami uchodził bp Bazyle Doroszkiewicz (*ibidem*, s. 548–550).

Watykańskiego II” księdza redaktora Andrzeja Bardeckiego z „Tygodnika Powszechnego” rozpoczęła się dyskusja, w której uczestniczyli przybyli członkowie Klubu²⁴. Głos zabrał m.in. ks. Michelis, wspominając o przyjaźni i duchowej łączności między duchowymi ewangelickimi i katolickimi w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen. Nadmieniał, że „w obliczu śmierci” doszło tam nawet do interkomunii. Postawił też pytanie: „Czy tylko wtedy, gdy jesteśmy zagrożeni i prześladowani przez wroga, potrafimy być dla siebie braćmi? A dziś, czy wolno nam nadal trwać w stanie rozbicia?”. Niejako w odpowiedzi na te słowa ks. Jan Zieja wezwał wszystkich obecnych do wspólnego odmówienia modlitwy *Ojciec nasz*²⁵. Jesienią 1959 r. ks. Michelisowi (występującemu pod pseudonimem Ekumenista) swych łamów użyczył miesięcznik „Znak” (w kolejnych latach jego teksty w tym periodyku pojawiały się już bez pseudonimu), a w pierwszej połowie 1960 r. na pytania Bohdana Gębarskiego, dziennikarza „Tygodnika Powszechnego”, zgodzili się odpowiedzieć abp Tymoteusz z PAKP, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego bp Andrzej Wantuła, oraz bp Jan Niewieczera, stojący na czele Kościoła Ewangelicko-Reformowanego²⁶.

Gwoli ścisłości trzeba jednak zaznaczyć, że działania wymienionych duchownych, podobnie jak kilku innych (np. Władysława Paschalisa z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego), miały wymiar indywidualnego zaangażowania, a nie reprezentowania całej PRE. Siostra diakonisa Regina Witt z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego tak opisała zaangażowanie ekumeniczne pierwszego prezesa PRE: „W roku 1959 ks. Zygmunt Michelis nawiązał kontakty z Kościołem rzymskokatolickim, które kontynuował aż do śmierci. Wygłaszał referaty z zakresu problematyki ekumenicznej na zaproszenie księży biskupów, uczelni teologicznych, zakonów męskich i żeńskich oraz katolickiego laikatu. Informował także o najważniejszych wydarzeniach światowego ruchu ekumenicznego, prowadził z teologami dyskusje doktrynalne i eklezyjalne, prezentował wizje różnych dróg zmierzających ku zbliżeniu Kościołów chrześcijańskich i pobudzał do coraz to nowych poszukiwań. Pisywał liczne artykuły z zakresu problematyki ekumenicznej do czasopism katolickich [...]. Nade wszystko jednak żarliwie modlił się, angażując także innych do upraszania daru jedności u Zbawiciela”²⁷. Należy w tym miejscu nadmienić, że ekumeniczne zaangażowanie ks. Michelisa było przyjmowane z pewną rezerwą przez wielu jego współwyznawców, a oficjalne stosunki PRE z Komisją Episkopatu ds. Ekumenizmu zostały nawiązane dopiero w styczniu 1974 r. W kolejnych latach wzajemne relacje obu instytucji toczyły się w oparciu o dwa gremia: Komisję Mieszaną i Podkomisję ds. Dialogu.

Analizując zagadnienie relacji międzywyznaniowych, trzeba też zwrócić uwagę na różną dynamikę rozwoju kontaktów ekumenicznych poszczególnych Kościołów mniejszościowych z Kościołem rzymskokatolickim.

²⁴ G. Polak, *Zaangażowanie ekumeniczne laikatu katolickiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988, nr 2, s. 53–54.

²⁵ *Sługa Słowa Bożego i jedności chrześcijan*, red. R. Witt, J. Lossow, Warszawa 2003, s. 39–41.

²⁶ K. Karski, *Ruch ekumeniczny w Polsce w latach 1940–1960*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007, nr 1–2, s. 97.

²⁷ R. Witt, *Ksiądz Zygmunt Michelis – w dziesiątą rocznicę śmierci*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1987, nr 4, s. 112.

Wyraźne ocieplenie relacji pomiędzy mariawitami a rzymskokatolikami można było zauważyć już krótko po Soborze Watykańskim II. Z jednej strony wynikało ono z przyjęcia przez Kościół rzymskokatolicki niektórych rozwiązań postulowanych kilka dekad wcześniej przez mariawitów (język narodowy w liturgii, częsta komunია św.), z drugiej zaś z pojedynczych gestów ze strony hierarchii rzymskokatolickiej. Przykładem jest list wystosowany przez Komisję Episkopatu ds. Ekumenizmu w pięćdziesiątą rocznicę śmierci Marii Franciszki Kozłowskiej, zatytułowany „Do Braci Mariawitów”, w którym znalazły się m.in. słowa o braterskiej pamięci i życzliwych uczuciach żywionych wobec członków tej wspólnoty. Po przeprosinach biskupów rzymskokatolickich za wszystko, czym zawiniono w poprzednich dekadach wobec mariawitów, przypomniano o soborowym wezwaniu do jedności chrześcijan. Nadmieniono przy tym, że przez wiarę i chrzest pozostają oni nadal, pomimo oznak zewnętrznego rozłączenia, „w zasadniczej wspólnocie” z rzymskokatolikami, którym ich los i położenie nie są obojętne. Wyrażono też nadzieję, że i mariawitom bliska jest tęsknota za jednością. List został odebrany przez wielu mariawitów jako nowe spojrzenie rzymskokatolików zarówno na samą założycielkę mariawityzmu, jak i na stworzone przez nią dzieło. Na pozytywny odbiór przez mariawitów przemian w Kościele rzymskokatolickim pewien wpływ miał także wybór Karola Wojtyły na papieża. Wynikało to z pamięci o jego ekumenicznym nastawieniu podczas pełnienia posługi duszpasterskiej w kraju, a przede wszystkim z uznania dla wielokrotnie manifestowanej religijności maryjnej Jana Pawła II. Niemniej jednak na bardziej spektakularne gesty mogące świadczyć o kolejnym etapie zbliżenia obu wyznań trzeba było poczekać do stycznia 1986 r., kiedy to po raz pierwszy od osiemdziesięciu lat do mariawickiej świątyni zawitał rzymskokatolicki biskup (był nim sufragan warszawski Władysław Miziołek). Co więcej, wygłosił on homilię. W tym samym roku bp Miziołek zaprosił mariawickiego ordynariusza diecezji lubelsko-podlaskiej Antoniego Marię Romana Nowaka z kapłanami do rzymskokatolickiej parafii w Cegłowie, gdzie duchowni obu wyznań udzielili wspólnego błogosławieństwa bierzmowanym. Było to swego rodzaju zwieńczenie okresu życzliwych kontaktów, zarówno oficjalnych, jak i nieoficjalnych, kilku duchownych rzymskokatolickich i mariawickich. W styczniu 1989 r., podczas głównego nabożeństwa ekumenicznego w trakcie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, odprawianego w kościele rzymskokatolickim na warszawskim Lesznie, homilię wygłosił bp Starokatolickiego Kościoła Mariawitów Stanisław Maria Tymoteusz Kowalski²⁸.

Na stosunek kierowniczych kręgów polskiego prawosławia do Kościoła rzymskokatolickiego w naszym kraju i jego inicjatyw ekumenicznych duży wpływ miały czynniki zewnętrzne. Pierwszym było stanowisko współwyznawców z innych krajów (w tym kontekście należy wspomnieć choćby o trzech Konferencjach Ogólnoprawosławnych na Rodos – w 1961, 1963 i 1964 r.), drugim – naciski wywierane na kierownicze kręgi PAKP zarówno przez UdsW, jak i SB. Oczywiście działania UdsW i SB były pochodną założeń polityki wyznaniowej formułowanej przez kierownictwo PZPR oraz (w przypadku PAKP może nawet przede wszystkim) przez „towarzyszy radzieckich” przema-

²⁸ S. Rybak, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992, s. 128–132, 134; *idem*, *Mariawityzm. Dzieje i współczesność*, Warszawa 2011, s. 139, 144–147.

wiających do polskich decydentów głosem Władimira Kurojedowa, stojącego na czele Rady ds. Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Ich stosunek do ewentualnego zbliżenia z Kościołem rzymskokatolickim dobrze oddaje przywołane już zdanie, które znalazło się w jednym z dokumentów – „rozwiać dyskusję o dialogu celem niedopuszczenia do dialogu”. Kościoły mniejszościowe miały się konsolidować „w oparciu o postępowe ogólnoludzkie tendencje”. Zgodnie z tą ogólną dyrektywą, wynikającą z obaw komunistów przed wykorzystaniem ekumenizmu jako narzędzia rzymskokatolickiej ekspansji na inne Kościoły, zalecono, aby polscy hierarchowie przede wszystkim wsłuchiwali się w rady Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (będące pochodną zaleceń płynących z Kremla) i według nich kształtowali własne postępowanie w kontaktach z rzymskokatolikami. Spowodowało to sytuację, w której PAKP (a przynajmniej jego zwierzchnicy) stał się do pewnego stopnia tubą poglądów formułowanych przez inne podmioty (błędem byłoby jednak przypuszczenie, że gdyby nie ingerencja władz, zwierzchnicy polskiego prawosławia byłiby entuzjastami ekumenicznego zbliżenia z rzymskokatolikami).

Oczywiście nie sposób stwierdzić, jak wielu wiernych uwierzyło w przekaz płynący z ambon. Pewną wskazówką w tym względzie może być wypowiedź jednej z respondentek w badaniach prowadzonych przez prof. Piotra Wróblewskiego w Supraślu, występującej pod pseudonimem Migrantka, która wspominała kilkadziesiąt powojennych lat jako okres, w którym relacje między prawosławnymi i katolikami, tak duchownymi, jak i wiernymi, były „pełne zgody i spokoju”. Jednego ze źródeł tej sytuacji respondentka upatrywała w postawach dwóch duchownych katolickich, księży Ottona Sidorowicza i Stanisława Bujanowskiego. *Notabene* nie był to jedyny głos osoby prawosławnej ogólnie dobrze oceniającej współżycie społeczne prawosławnych i katolików w Supraślu²⁹. W podobnym duchu wypowiadali się respondenci z Jabłecznej, kolejnego miejsca zamieszkiwanego przez katolików i prawosławnych³⁰. Relacje te, choć niezwykle istotne, bo pochodzące z terenów będących centrum polskiego prawosławia, nie opisują całego spektrum kontaktów pomiędzy prawosławnymi i rzymskokatolikami. Z zachowanych dokumentów wynika, że były one mniej sielankowe zarówno na terenach południowo-wschodniej Polski, gdzie pamięć walki o świątynie była wciąż żywa, jak i na części obszaru Białostocczyzny. Natomiast co najmniej zadowalająco układały się od połowy lat sześćdziesiątych relacje pomiędzy parafianami prawosławnymi i rzymskokatolickimi na terenie Polski Zachodniej³¹.

Powracając bezpośrednio do wątku rozważań o różnych postawach chrześcijańskich wyznań mniejszościowych wobec składanych przez Kościół rzymskokatolicki propozycji o charakterze ekumenicznym, należy zauważyć, że jeszcze w latach sześćdziesiątych ewangelikalizm, reprezentowany w PRE przede wszystkim przez Polski Kościół Chrześcijan

²⁹ P. Wróblewski, *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 2007, s. 142–144.

³⁰ 67-letnia respondentka, występująca pod pseudonimem Chórzystka, stwierdziła m.in.: „mieszkają tu i katoliki i prawosławne. Ale tu na ogół zawsze wspólnie. Nikt tu nic nie miał przeciw temu. I w Jabłecznej kościół i tu znowu nasz kościół, prawosławny kościół. Ale zawsze tu było tak spokojnie, każdy swoje święto świętował, czyjeś święto też świętowali” (cyt. za: *ibidem*, s. 208). *Notabene* podobnego zdania byli katolicki respondenci.

³¹ S. Dudra, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny...*, s. 558–562, 572.

Baptystów oraz ZKE, miał do katolicyzmu nastawienie raczej niechętnie. Wynikało to w dużej mierze z krytyki wielu elementów katolickiego nauczania, takich jak: prymat jurysdykcyjny papieża i jego nieomylność, stosunek urzędu nauczycielskiego do Pisma Świętego, nauka o odrodzonym charakterze chrztu, ofiarniczy charakter eucharystii i doktryna transsubstancjacji, kult maryjny i świętych, koncepcja czyśćca i odpustów, celibat kapłański oraz kult relikwii i obrazów.

Pomimo pewnych przyjaznych gestów ze strony prymasa Wyszyńskiego i innych przedstawicieli hierarchii rzymskokatolickiej ani PKChB, ani ZKE nie wykazywały ekumenicznego entuzjazmu, więcej, reagowały daleko idącą wstrzeźliwością. Taka postawa była podyktowana nie tylko urazami z przeszłości, lecz także trzeźwą kalkulacją. Oczywiście następstwo ekumenicznego zbliżenia musiałoby stanowić bowiem zaprzestanie intensywnej akcji ewangelizacyjnej mającej na celu pozyskanie nowych członków wspólnoty. A to byłoby dla tych stosunkowo nielicznych i nastawionych właśnie na intensywną akcję misyjną wspólnot niezwykle trudne do zaakceptowania. Sytuacja zmieniła się nieco dopiero w połowie lat siedemdziesiątych.

Sygnalem wyraźnej zmiany w tym względzie było choćby zaproszenie do parafii warszawskiej w styczniu 1974 r., jako jednego z mówców w trakcie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, ks. dr. Bronisława Dembowski³². Warto nadmienić, że kazanie w kościele pw. św. Marcina w Warszawie podczas Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w 1977 r. wygłosił baptystyczny prezbiter Adam Piasecki. Był jedną z osób najbardziej zaangażowanych w działania ekumeniczne (również z rzymskokatolikami). Jeszcze w trakcie sprawowania przez niego posługi duszpasterskiej w Gdańsku w tamtejszej świątyni baptystycznej przemawiali: ks. bp Lech Kaczmarek i sufragan oliwski ks. bp Kazimierz Kluz. *Notabene* bp Kluz był najprawdopodobniej pierwszym w Polsce duchownym rzymskokatolickim tak wysokiej rangi, który przekroczył progi świątyni baptystycznej. W okresie obecności Andrzeja Piaseckiego w Gdańsku młodzież baptystyczna wraz ze swoim duszpasterzem uczestniczyła w nabożeństwach i spotkaniach ekumenicznych z młodzieżą rzymskokatolicką z parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Gdańsku-Wrzeszczu, św. Elżbiety i św. Mikołaja w Gdańsku oraz Najświętszego Serca Jezusowego w Gdyni³³. Prezbiter Piasecki tak uzasadniał swoją otwartość wobec rzymskokatolików: „Jesteśmy entuzjastami katolików, jeśli widzimy u nich ducha odnowy ewangelicznej, dążność do przywracania Biblii należnego jej miejsca w Kościele i próby ewangelizacji, którą w Kościele katolickim w Polsce zapoczątkował nie kto inny jak były arcybiskup Krakowa Karol Wojtyła”³⁴. Warto dodać, że prezbiter Piasecki nie był jedynym duchownym baptystycznym angażującym się w ekumeniczny dialog z rzymskokatolikami. W Krakowie działał prezbiter Krzysztof Bednarczyk, autor książki *Chrześcijaństwo ewangeliczne a katolicy* z 1974 r., w której wyjaśnił, że „myśl jej napisania zrodziła się w trakcie przeżywania kontaktów nacechowanych może po raz pierwszy w historii pewną życzliwość-

³² A. Seweryn, *Na drodze dialogu. Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Baptystycznego jako członka Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1945–1989*, Warszawa 2006, s. 101–102, 105.

³³ *Ibidem*, s. 221–222.

³⁴ *To było coś więcej niż spotkanie. Rozmowa z ks. Adamem Piaseckim, baptystą. Rozmawia Grzegorz Polak, „Więź”* 1987, nr 10–12, s. 214.

cią, w latach 1966–1972, kiedy to pod wpływem dzieła Jana XXIII czynniki kościoła rzymskokatolickiego przestawały tak łatwo szafować epitetami »heretyckie« czy »sekciarskie« w odniesieniu do innych wspólnot chrześcijańskich i zapragnęły je poznać [...]. Również w obozie ewangelicznego chrześcijaństwa baptystycznego bardzo życzliwie przyjęto zmiany zachodzące w kościele rzymskokatolickim, zmierzające do jego odnowy w zbliżeniu do Pisma Świętego [...]. Ten właśnie proces odnowy jest ze szczególną uwagą i sympatią śledzony przez ewangeliczne chrześcijaństwo w Polsce³⁵. Jego ekumeniczne zaangażowanie doceniał Karol Wojtyła, zarówno jako arcybiskup krakowski, jak i papież. Dał temu wyraz w trakcie spotkania z przedstawicielami Kościołów skupionych w PRE 8 czerwca 1987 r., wspominając zbor baptystyczny w Krakowie i podając imię i nazwisko jego pastora³⁶. Nie mniej ważną postacią dla dialogu z rzymskokatolikami był prezbiter Aleksander Kircun, działający przede wszystkim w stolicy. Brał udział w nabożeństwach ekumenicznych w kościele pw. św. Marcina w Warszawie, tzw. Obozach Wdzięczności organizowanych przez katolicką grupę „Maitri” zajmującą się pomocą dla Indii oraz w wielu innych inicjatywach ekumenicznych. Reprezentował też polskich baptystów zarówno na pogrzebie kard. Wyszyńskiego, jak i w czasie ingresu Józefa Glempa. Odpowiadając na pytanie dotyczące stosunków pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a chrześcijańskimi Kościołami mniejszościowymi, stwierdził m.in., że „nasze wzajemne stosunki uległy poprawie w dużym stopniu z inicjatywy kleru rzymskokatolickiego [...]”. Otworzyły się i stały się niemal regułą możliwości spotkań, rozmów, dialogu, a nawet kazań wymiennych na nabożeństwach. W kontaktach naszych podkreślamy wspólnie chrystocentryzm i absolutne uznanie autorytetu Chrystusa i nauk zawartych w Biblii. Nie Chrystus wokół nas, ale my wokół niego i na jego usługach³⁷. Wśród innych prezbiterów zaangażowanych w dialog i współpracę z rzymskokatolikami można jeszcze wymienić Michała Stankiewicza i Stefana Rogaczewskiego.

W 1978 r. polscy baptystyci z zadowoleniem odnotowali życzliwe wsparcie udzielone przez Kościół rzymskokatolicki misji ewangelizacyjnej swojego amerykańskiego współwyznawcy, legendarnego kaznodziei Grahama. Dzięki zgodzie wyrażonej przez polskich biskupów rzymskokatolickich mógł on ewangelizować w świątyniach katolickich, zwracając się z przesłaniem do szerokich rzesz słuchaczy (odwiedził Warszawę, Białystok, Poznań, Wrocław, Katowice, Kraków, Oświęcim, Tykocin i Trebлінkę)³⁸. Z tą, skądinąd bardzo udaną, wizytą polskie środowiska ewangelikalne łączyły pewne nadzieje na ewentualny wzrost liczby nowych wiernych, jednak, jak przyznawali sami zainteresowani, rozwiął je wybór na papieża Wojtyły, który kilka tygodni wcześniej gościł Grahama w archidiecezji krakowskiej. Innym ciekawym przykładem kooperacji baptystyczno-katolickiej były kontakty założyciela Ruchu Światło-Życie, ks. Franciszka Blachnickiego, z przedstawicielami ZKE oraz krajowymi i zagranicznymi baptystami. Znalazło to odbicie w stosowanej

³⁵ Cyt. za: A. Seweryn, *Na drodze dialogu...*, s. 229.

³⁶ *Ibidem*, s. 231.

³⁷ Cyt. za: *ibidem*, s. 193–194.

³⁸ Nie była to pierwsza wizyta słynnego kaznodziei w Europie Środkowo-Wschodniej. Po fiasku starań o przyjazd do Polski w 1966 r. w kolejnym roku prowadził ewangelizację w Jugosławii, a w pierwszej połowie 1978 r. na Węgrzech. Obszerną relację z tej pierwszej zob. „Informacyjny Biuletyn Ekumeniczny” 1967, nr 21–22, s. 6–7.

przez ruch oazowy formacji, zawierającej, przy zachowaniu katolickiej ortodoksji, pewne elementy charakterystyczne dla duchowości ewangelikalnej. Założyciel Ruchu przyznawał, że wydawnictwa Słowa Prawdy i ZKE pełniej odpowiadały na głód tego typu literatury wśród wielu grup świeckich i kleryków licznych seminariów niż ówczesne wydawnictwa katolickie³⁹. W oczywisty sposób wpływało to na życzliwsze postrzeganie Kościoła rzymskokatolickiego przez Kościoły wywodzące się z tego nurtu. Podobnie jak rozwój w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w łonie polskiego Kościoła rzymskokatolickiego Ruchu Odnowy w Duchu Świętym, bezpośrednio nawiązującego do duchowości przebudzeniowej i zielonoświątkowej. Te bliskie kontakty zaowocowały też jedną z najbardziej spektakularnych akcji ewangelizacyjnych na styku katolicko-protestanckim. Na takie określenie zasługuje z pewnością zorganizowana przez (głównie skandynawskie) środowiska protestanckie akcja druku Biblii Tysiąclecia. Szacuje się, że w jej ramach wydrukowano co najmniej 645 tys. egzemplarzy Pisma Świętego oraz ok. miliona dwustu tys. Ewangelii według św. Łukasza. Trafiły one różnymi, czasem oficjalnymi, czasem nieoficjalnymi, kanałami do naszego kraju w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych⁴⁰. Jedną z grup docelowych byli członkowie Ruchu Światło-Życie, budzącego sympatię zwłaszcza wśród ewangelikalnych chrześcijan tak w Polsce, jak i poza jej granicami. Przyczyny tej sympatii opisał utrzymujący bliskie kontakty z ruchem oazowym baptystyczny przebiter Krzysztof Bednarczyk: „Ruch Światło-Życie stał mi się bliski ze względu na swój biblijny charakter, mam na myśli jego związek z praktykowaniem prywatnej lektury Pisma świętego jako formy pobożności i czerpanie z niego zasad życia duchowego”⁴¹.

Gdybyśmy chcieli wskazać wśród Kościołów członkowskich PRE ten prezentujący w okresie „Polski Ludowej” stanowisko najbardziej nieprzejednane wobec rzymskokatolików, wybór padłby na krajową gałąź PNKK, powstałego pod koniec XIX w. w USA, działającą, od narzuconej przez komunistyczne władze autokefalizacji w 1951 r., pod nazwą Kościół polskokatolicki. Źródeł otwarcie wyrażanej niechęci do rzymskokatolików można się doszukiwać zarówno w burzliwych początkach tej grupy wyznaniowej, jak i w poczuciu krzywdy jej członków, spowodowanej niełatwymi doświadczeniami z okresu międzywojennego, kiedy to zarzucano im herezję i sekciarstwo. Dodatkowym aspektem wzmacniającym postawę niechęci do Kościoła rzymskokatolickiego było postrzeganie go jako siły nieżyciwej wobec zmian dokonujących się w Polsce po 1945 r., podczas gdy „narodowcom” bardzo przypadł do gustu program prezentowany przez nowe władze – radykalnie lewicowy w sferze gospodarczej i zakładający znaczne ograniczenie roli Kościoła rzymskokatolickiego w sferze publicznej. W pierwszych latach po zakończeniu wojny niektórzy z nich snuli nawet plany zastąpienia Kościoła rzymskokatolickiego, podporządkowanego od wieków wrogiemu Polsce Watykanowi (w tym kontekście często przypomniano słowa wieszczki Juliusza Słowackiego: „Polsko! Twa zguba w Rzymie”), Kościołem narodowym, co z jednej strony byłoby realizacją

³⁹ D. Cupiał, *Na drodze ewangelizacji i ekumenii. Ruch Światło-Życie w służbie jedności chrześcijan*, Lublin 1996, s. 46.

⁴⁰ R. Pietkiewicz, *Epizod z historii Biblii Tysiąclecia*, „Wieczernik” 2005, nr 139, http://www.wieczernik.oaza.pl/tematy/ekumenizm-139_id18, dostęp 7 II 2021 r.

⁴¹ Cyt. za: D. Cupiał, *Na drodze ewangelizacji i ekumenii...*, s. 176.

planów części polskich szesnastowiecznych elit politycznych, a z drugiej – umożliwiłoby zgodną współpracę „ludowych” władz z „ludowym” Kościołem w imię interesów „ludowej” Ojczyzny⁴². Ten silny antyrzymskokatolicyzm znajdował odzwierciedlenie m.in. na łamach tytułów prasowych wydawanych pod „narodowym”, a następnie polskokatolickim szyldem.

Inna sprawa, że wielokrotne deklaracje pełnej lojalności „wobec aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej” nie uchroniły tego Kościoła przed brutalnie przeprowadzoną na początku lat pięćdziesiątych ingerencją w jego sprawy wewnętrzne, zakończoną śmiercią w więzieniu na Rakowieckiej bp. Józefa Padewskiego, oraz przymusową autokefalizacją oznaczającą zerwanie z macierzystym ośrodkiem w Scranton i zmianę nazwy na Kościół polskokatolicki. Pod nowym kierownictwem tym gorliwiej krytykowano rzymskokatolików i wyrażano poparcie dla działań władz. Czyniono to bądź na łamach prasy, bądź też poprzez różnorakie deklaracje i odezwy (niestety, brak dokumentów i świadectw przybliżających nastroje panujące wśród szeregowych wiernych). W drugiej połowie lat pięćdziesiątych doszło do znaczących przetasowań kadrowych na szczytach hierarchii Kościoła polskokatolickiego, będących z jednej strony pochodną zaskakującej decyzji ks. Eugeniusz Kriegelewicz, ówczesnego biskupa naczelnego, który nie tylko zrezygnował z pełnienia funkcji zwierzchnika, lecz także ogłosił „przejsie na pozycje ateistyczne”, z drugiej zaś podjęciem przez władze działań mających na celu wzmocnienie kadrowe i organizacyjne Kościoła. W zamyśle władz winien się on stać, podobnie jak inne chrześcijańskie Kościoły mniejszościowe, swego rodzaju hufcem pomocniczym w walce „o rząd dusz” z Kościołem rzymskokatolickim. Temperaturę wzajemnych relacji w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych podniosły, poza bardzo ostrymi retorycznymi atakami prasowymi w okresie okolo milenijnym, sprawy dwóch dość licznych parafii (w Bolesławiu i Kotłowie), które najpierw zbuntowały się wobec miejscowych biskupów rzymskokatolickich, a następnie większość ich członków zgłosiła akces do Kościoła polskokatolickiego. Oczywiście opinia o Kościele rzymskokatolickim tych nowych członków polskokatolickiej wspólnoty była zdecydowanie negatywna, podobnie jak duchownych, w większości byłych kapłanów (bądź kleryków) rzymskokatolickich. Niechęć polskokatolików do rzymskokatolików dodatkowo podsycali różnego rodzaju złośliwości i akty wrogości, a czasem wręcz wandalizmu, czynione przez „rzymków” „narodowcom”⁴³. Pewne złagodzenie tonu ze strony polskokatolickiej prasy i hierarchów zaczęło następować mniej więcej od połowy lat siedemdziesiątych, choć nie sposób określić ich jako zwrotu o 180 stopni. Było to związane m.in.: z objęciem w 1975 r. funkcji biskupa naczelnego przez Wiktora Wysoczańskiego, reprezentującego bardziej koncyliacyjne stanowisko niż jego poprzednicy na urzędzie, stopniowym wygaszaniem sporu wokół parafii w Kotłowie, wreszcie większą wstrzeźliwością władz we wspieraniu Kościoła polskokatolickiego związaną z próbami osiągnięcia pewnych celów w grze na międzynarodowej szachownicy,

⁴² Echa tych marzeń można dostrzec nawet na początku lat sześćdziesiątych w wypowiedziach niektórych duchownych, ale także w samomianowaniu się prymasem ówczesnego zwierzchnika Kościoła polskokatolickiego ks. Maksymiliana Rodego.

⁴³ K. Białecki, *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944–1965*, Poznań 2003, s. 225–235.

czyli w relacjach z Watykanem. Ten nowy ton dało się zauważyć choćby w pełnych umiaru komentarzach prasy polskokatolickiej po wyborze na Stolicę Piotrową Jana Pawła II, a także w zaangażowaniu przedstawicieli Kościoła polskokatolickiego w modlitewne spotkania ekumeniczne tak na szczeblu centralnym, jak i lokalnym.

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych pewnego rodzaju probierzem nastawienia ekumenicznego poszczególnych wyznań mniejszościowych do Kościoła rzymskokatolickiego były też reakcje prasy wyznaniowej na wybór Jana Pawła II. Obok artykułów o charakterze czysto informacyjnym (periodyki: prawosławny, polskokatolicki, metodystyczny, kalwiński) pojawiły się też takie o wydźwięku neutralno-życzliwym (periodyki baptystyczny i luteranski), a nawet jednoznacznie życzliwym (w tej kategorii prym wiódł bez wątpienia „Mariawita”, a po papieskiej pielgrzymce do naszego kraju dołączyła do niego kalwińska „Jednota”). Dodajmy, że na ręce bp. Miziołka, przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, wpłynęły od zwierzchników Kościołów mniejszościowych depeše gratulacyjne, a ówczesny zwierzchnik polskich luteranów, bp Janusz Narzyński, wraz z delegacją Światowej Rady Luteranckiej uczestniczył 22 października 1978 r. w inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II, a następnie w audiencji papieskiej, podczas której miał zaszczyt wygłosić przemówienie⁴⁴.

Na początku lat osiemdziesiątych pewną nieufność niektórych przedstawicieli wyznań mniejszościowych – dodajmy, że podsycaną przez władzę, budziło też wyraźne manifestowanie przywiązania do katolicyzmu wielu strajkujących w 1980 r., w tym samego Lecha Wałęsy. Niektórzy wierni Kościołów mniejszościowych obawiali się, że wraz ze wzrostem wpływu Solidarności na życie społeczno-polityczne może też zwiększać się znaczenie Kościoła rzymskokatolickiego, przy jednoczesnym osłabieniu pozycji chrześcijan innych denominacji. Te obawy przywoływano m.in. na łamach luteranckiego periodyku „Zwiastun”. Niepokojono się też ewentualnym powrotem wśród szerokich rzesz obywateli koncepcji opisanej zbitką słowną „Polak – katolik”, co w oczywisty sposób podważałoby propolskość wiernych innych wyznań niż rzymskokatolickie. *Notabene* ta nieufność do Kościoła rzymskokatolickiego przekładała się na daleko idącą wstrzeźliwość, zwłaszcza wśród części kościelnych oficjeli, wobec poczynań Solidarności (mimo wszystko nie można zapominać o tak ważnych działaczach, jak luteranie Marcin Tyrna i Jerzy Buzek), a niekiedy nawet na wyrażane wprost poparcie dla PRL-owskich władz. Było to szczególnie widoczne w postawie reprezentowanej przez ówczesnych zwierzchników PAKP, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz Kościoła polskokatolickiego⁴⁵. Nieufność części luteranów do rzymskokatolików pogłębiła dodatkowo tzw. sprawa mazurska, tj. zajęcie w 1981 r. przez miejscową ludność trzech świątyń luteranckich: w Ukcie (5 kwietnia), Niewiadach (1 maja) i Szesznie (10 października)⁴⁶. Przejawy przychylniejszej postawy wobec dokonujących się w latach 1980–1981 przemian można było natomiast zauważyć u zwierzchnika Kościoła Metodystycznego bp. Witolda Benedyktowicza oraz biskupa

⁴⁴ Szerzej na ten temat zob. *idem*, *Reakcje nierzymskokatolickiej prasy wyznaniowej na wybór Karola Wojtyły na papieża* [w:] *Człowiek, naród, państwo wobec wyznań XX wieku*, red. M. Mikołajczyk, Poznań 2016, s. 161–169.

⁴⁵ Szerzej na ten temat zob. m.in. O. Kiec, *Kościoły ewangelickie w Polsce...*, s. 127–132.

⁴⁶ R. Michałak, *Polityka wyznaniowa...*, s. 342–343.

Kościoła Ewangelicko-Reformowanego Zdzisława Trandy. Postawa tego ostatniego szczególnie niepokoiła UdsW, tym bardziej że jego brat, Bogdan, również duchowny, jeszcze przed sierpniem 1980 r. współpracował ze środowiskami opozycyjnymi i był znany z jednej strony z krytycznego nastawienia do PRL-owskiej rzeczywistości, a z drugiej z bliskich kontaktów z rzymskokatolikami. Obaj Trandowie już w latach sześćdziesiątych jako jedni z pierwszych protestantów w Polsce zaangażowali się w dialog ekumeniczny z rzymskokatolikami, m.in. uczestnicząc w spotkaniach organizowanych w kościele pw. św. Marcina w Warszawie. Być może wynikało to z głębokiego przekonania o niekonunkturalności działań duchownych katolickich zaangażowanych w ruch ekumeniczny. Mogły o tym świadczyć zarówno zachowanie życzliwe wobec rzymskokatolików, jak i wypowiedziane w 1988 r. słowa: „Osobiście uważam, że Kościół rzymskokatolicki od razu tak silnie włączył się w ruch ekumeniczny, gdyż wielu katolików czekało już od dawna na tę możliwość i było gotowych do nawiązania kontaktów z innymi wyznaniem”⁴⁷.

Kiedy do ks. Bogdana Trandy dotarła wiadomość o śmierci ks. Jerzego Popiełuszki, udał się on do parafii pw. św. Stanisława Kostki, gdzie przemówił do licznie zgromadzonych parafian, przekazując im wyrazy solidarności. Trudno przecenić znaczenie tego gestu duchownego, za którym nie stały miliony wiernych⁴⁸. Warto nadmienić, że kiedy w przestrzeni publicznej pojawiła się informacja o uprowadzeniu ks. Popiełuszki, w kościele ewangelicko-reformowanym w Warszawie modlono się w jego intencji, a duchowni przywoływali postać kapelana Solidarności w kazaniach. Delegacja Kościoła Ewangelicko-Reformowanego wzięła też udział w pogrzebie zamordowanego kapłana. Należy przypomnieć, że kiedy nieco wcześniej w tym samym roku bp Zdzisław Tranda modlił się publicznie za aresztowanego mecenasa Macieja Bednarkiewicza, jeden z członków kierownictwa PRE napominał go, aby nie wprowadzał polityki do nabożeństw. Biskup Tranda przestrzegał też zwierzchników innych chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych przed zgodą na sytuację, w której władze przedstawiają w mediach Kościoły członkowskie PRE jako swoich kolaborantów, ponieważ, jak twierdził, katolicka większość może odnieść wrażenie, że inni chrześcijanie są w pełni ulegli i potulni wobec PRL-owskich władz. W trakcie spotkania po styczniowym nabożeństwie ekumenicznym w kościele ewangelicko-augsburskim św. Trójcy w Warszawie zaapelował, nawiązując do dorobku ekumenicznego uzyskanego w relacjach z Kościołem rzymskokatolickim: „Nie pozwólmy zniszczyć tego, do czego wspólnie doszliśmy. Nie dajmy wbić klina między”. Jak zanotowano, wezwanie to spotkało się wśród zebranych z entuzjastycznym przyjęciem⁴⁹.

Ta postawa otwarta na rzymskokatolików cechowała ks. Zdzisława Trandę już wcześniej. Jeszcze w czasie pełnienia posługi duszpasterskiej w Zelowie, w jednej z największych parafii ewangelicko-reformowanych położonej w województwie łódzkim, działał na rzecz przełamania trudnych relacji pomiędzy miejscową społecznością katolicką i ewangelicko-reformowaną, wynikających m.in. z zaszczości wojennych. Dzięki znalezieniu życzliwych partnerów w miejscowych duchownych rzymskokatolickich na początku lat

⁴⁷ Cyt. za: G. Polak, *Zaangażowanie ekumeniczne...*, s. 53.

⁴⁸ *Idem*, *Ks. Bogdan Tranda. W 65 rocznicę urodzin*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1994, nr 2, s. 119.

⁴⁹ *Idem*, *Biskup Zdzisław Tranda*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2002, nr 2, s. 111.

siedemdziesiątych do ewangelickiej parafii w Zelowie zaczęli przyjeżdżać rzymskokatolicki duchowni, m.in. ks. Kazimierz Gabryel i pallotyn ks. Roman Forecki. Z kolei jeden z rzymskokatolickich wikariuszy, ks. Witczak, na nabożeństwa ekumeniczne przyprawdzał młodzież. W 1978 r. ks. Antoni Szareyko, proboszcz parafii rzymskokatolickiej w Zelowie, przyjął propozycję ks. Trandy, aby katolicy włączyli się w organizowane w Zelowie obchody Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Niedługo później na nabożeństwach śpiewały połączone chóry katolicki i ewangelicko-reformowany⁵⁰. Swego rodzaju dowodem uznania dla jego działań na polu ekumenicznym w PRL, a także odważnej postawy moralnego sprzeciwu wobec niektórych działań *ancien régime'u* było wybranie go w 1990 r. na przewodniczącego PRE.

Dodajmy, że za niewątpliwy przejaw oddolnego ekumenizmu można też uznać organizowane, w dużej mierze z inspiracji świeckich, nabożeństwa ekumeniczne, odbywające się od 1981 r. w każdy pierwszy poniedziałek miesiąca w kościele ewangelicko-reformowanym w Warszawie. Do wygłaszania w ich trakcie kazań zapraszano duchownych różnych wyznań (m.in. bp. Zdzisława Trandę, ks. bp. Miziołka i metodystę ks. Benedyktowicza)⁵¹.

W latach osiemdziesiątych nie sposób nie odnotować starań prymasa Glempa o podtrzymanie kontaktów ekumenicznych. Na odbywający się 24 września 1981 r. ingres do katedry warszawskiej zostali zaproszeni również przedstawiciele innych Kościołów chrześcijańskich. Co więcej, dzień później prymas spotkał się w swojej siedzibie przy ul. Miodowej z reprezentantami Kościołów protestanckich, starokatolickich i prawosławnego. Było to pewne *novum*, ponieważ wcześniej prymas Wyszyński, choć nie stawał na przeszkodzie działaniom ekumenicznym podejmowanym przez niektórych kapłanów i świeckich, sam nie angażował się w tego typu działania. Czwartego listopada 1981 r. abp Glemp złożył rewizytę w siedzibie PRE przy ul. Willowej. Te gesty ze strony krajowego przywódcy najliczniejszego z Kościołów zostały przyjęte przez zwierzchników chrześcijańskich wspólnot mniejszościowych z zadowoleniem, ale i z pewnym zaskoczeniem, wynikającym z kojarzenia niedawnego biskupa warmińskiego głównie w kontekście przejmowania w krzywdzący, zdaniem polskich luteranów, sposób poewangelickich świątyń na Mazurach przez Kościół rzymskokatolicki. W miesięczniku „Jednota” podsumowano ten etap wzajemnych kontaktów w następujących słowach: „Nie jest właściwie niczym nadzwyczajnym, jeśli przywódcy Kościołów wzajemnie się odwiedzają, ale ze względu na dotychczasowe stosunki, które nie tyle łączyły, ile dzieliły Kościoły, wizyty w pałacu biskupów warszawskich i w Radzie Ekumenicznej nabrały przełomowego charakteru. Można więc mieć nadzieję, że zapanuje teraz inny, obustronnie cieplejszy klimat i że nastąpią kroki zacieśniające przyjazne, prawdziwie braterskie kontakty między chrześcijanami”⁵². Do tych postulowanych przez „Jednotę” kroków można zaliczyć choćby wizytę 25 stycznia 1982 r. prymasa Glempa w prawosławnej katedrze św. Marii Magdaleny, do której przybył, aby wziąć udział w okolicznościowym nabożeństwie na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Publicysta „Jednoty” w odredak-

⁵⁰ *Ibidem*, s. 113.

⁵¹ O. Kiec, *Kościół ewangelickie w Polsce...*, s. 133.

⁵² *Przełom*, „Jednota” 1982, nr 2, s. 2.

cyjnym komentarzu ocenił to wydarzenie następująco: „Ta bezprecedensowa wizyta daje nadzieję, że nowemu Księdzu Prymasowi leży bardzo na sercu sprawa autentycznego zbliżenia chrześcijan różnych tradycji”⁵³. Warto nadmienić, że również w kolejnych latach kard. Glemp wielokrotnie podejmował spektakularne działania ekumeniczne zarówno za granicą (np. spotkanie z hierarchami Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w trakcie obchodów Tysiąclecia Chrztu Rusi w 1988 r.), jak i w kraju (szczególnie spektakularnym wydarzeniem było przybycie prymasa Polski 22 stycznia 1989 r. do kościoła pw. św. Trójcy w Warszawie, najważniejszej świątyni luterańskiej w Polsce)⁵⁴.

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. prof. Karol Karski, wybitny luterański znawca zagadnień ekumenicznych, stwierdził, że „Ekumenizm w Kościele katolickim w Polsce przestał już dawno być sprawą wąskiej grupy entuzjastów lub specjalistów, obejmując niemałą liczbę zwykłych wiernych”⁵⁵. Nawet jeśli były to słowa nazbyt optymistyczne w kontekście wielkich nadziei pokładanych w ekumenizmie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, to jednak, zdaniem ówczesnych obserwatorów, można zaryzykować stwierdzenie, że „szeregowi” katolicy mieli na ogół życzliwy stosunek do chrześcijan innych wyznań. Tyle że bardzo rzadko za tą ogólną życzliwością, wzmocnioną niekiedy ciekawością, podążała wola zaangażowania się w pogłębioną współpracę. Zapewne na pozytywny odbiór rzymskokatolików, przynajmniej w wymiarze lokalnym, pewien wpływ miały takie inicjatywy, jak ewangelicko-katolicki chór w Zelowie czy organizowane wspólnie przez prawosławnych i katolików Dni Kultury Chrześcijańskiej w Supraślu, ale nie można zapominać, że takie wspólne inicjatywy były bardzo rzadkie⁵⁶.

Konkludując, należy podkreślić, że stosunek władz Kościołów skupionych w PRE do Kościoła rzymskokatolickiego w pewnej mierze był uwarunkowany wpływem wywieranym przez władze państwowe, kierujące się w swojej polityce nie tyle dobrem samych Kościołów, ile raczej socjalistyczną *raison d'Etat*. Znaczny wpływ na postrzeganie Kościoła rzymskokatolickiego miały też spory o budynki sakralne. Było to widoczne zwłaszcza w przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i PAKP. W wypadku tego ostatniego dodatkowy punkt zapalny stanowiła sprawa grekokatolików.

Dla skromniejszych liczebnie (w polskich warunkach) wyznań protestanckich, takich jak baptyści, metodyści czy wyznawcy ZKE, podstawowym wyzwaniem była odpowiedź na pytanie, jak ustosunkować się do propozycji ekumenicznych składanych przez rzymskokatolików. Z jednej strony postulat „Aby byli jedno” wypływał wprost z biblijnego przesłania, ale z drugiej, milcząco zakładając brak zelotyzmu, tj. aktywnych działań na rzecz pozyskiwania nowych wiernych kosztem pozostałych Kościołów, znacznie ograniczał „akcję misyjną” tych, którzy dążyli do zbudowania wspólnoty dużo większej niż dotychczas.

⁵³ „Jednota” 1982, nr 2, s. 22.

⁵⁴ Szerzej o ekumenicznym zaangażowaniu Glempa zob. K. Karski, *Kardynał Józef Glemp*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2013, nr 1–2, s. 186–191.

⁵⁵ Cyt. za: G. Polak, *Zaangażowanie ekumeniczne...*, s. 58.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 59.

Ten ostatni aspekt był szczególnie widoczny w przypadku dwóch Kościołów nurtu starokatolickiego, powstałych niecałe sto lat wcześniej w wyniku secesji z Kościoła rzymskokatolickiego. Dla mariawitów i polskokatolików pamięć o bolesnym rozstaniu z Watykanem była nie tyle opowieścią sprzed wieków, ile stosunkowo świeżym doznaniem, podsycanym przez opowieści tych, którzy bezpośrednio zaangażowali się w wydarzenia związane z odejściem od Kościoła rzymskokatolickiego i założeniem nowej wspólnoty. W przypadku „narodowców” dodatkowymi czynnikami wpływającymi na niechęć wielu z nich do „rzymków” była przeszłość niektórych duchownych, którzy zanim zostali księżmi polskokatolickimi, przez wiele lat pełnili posługę w Kościele rzymskokatolickim. Dodajmy, że opuszczali go zazwyczaj w niezbyt sympatycznej atmosferze. Z kolei wielu wiernych wywodziło się z przedwojennych środowisk wiejskich o nastawieniu radykalnym, krytycznie spoglądających na prawdziwy lub domniemany sojusz dworu z plebanią. Dodatkowo tuż po wojnie niektórzy duchowni prezentowali silne przekonanie, że PNKK powinien zastąpić Kościół rzymskokatolicki w roli Kościoła prawdziwie skupionego na interesie narodowym.

Jednym z najbardziej konfliktogennych punktów w relacjach Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołami skupionymi w PRE była też kwestia małżeństw mieszanych. Zgodnie zarzucano stronie większościowej bezwzględność w realizacji zasady, że dzieci w małżeństwach mieszanych wyznaniowo (których w kolejnych dekadach PRL przybywało) mają być wychowywane w duchu rzymskokatolickim. Z zainteresowaniem śledzono rozmowy toczone na ten temat w innych krajach i na szczeblu międzynarodowych instytucji reprezentujących Kościoły chrześcijańskie w ich relacjach z Watykanem⁵⁷. Problem ten, na dobrą sprawę, nie został rozstrzygnięty przed 1989 r.

Niezależnie od trudnej przeszłości w wielu punktach sprzecznych interesów i rzeczywistych zadrażnień oraz znacznego, dodajmy antagonizującego, wpływu na wzajemne relacje czynników państwowych, chrześcijańskim Kościołom mniejszościowym członkom PRE i Kościołowi rzymskokatolickiemu udało się stworzyć na niwie ekumenicznej podwaliny pod coś więcej niż tylko pełna rezerwy tolerancja. Pozwoliło to już w nowych warunkach społeczno-politycznych po 1989 r. poszerzyć i przede wszystkim pogłębić relacje międzywyznaniowe.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Źródła archiwalne

Archiwum Akt Nowych w Warszawie

Archiwum Państwowe w Poznaniu

⁵⁷ „Informacyjny Biuletyn Ekumeniczny” 1966, nr 1, s. 8–9; „Informacyjny Biuletyn Ekumeniczny” 1966, nr 5; „Informacyjny Biuletyn Ekumeniczny” 1967, nr 7, s. 8–9; „Informacyjny Biuletyn Ekumeniczny” 1967, nr 23.

Źródła drukowane

- „Informacyjny Biuletyn Ekumeniczny” 1966, nr 1, 5; 1967 nr 7, 23, 30.
List otwarty Do Jego Eminencji Księdza kardynała dr Stefana Wyszyńskiego, przewodniczącego Episkopatu Polski i Prymasa Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce, „Rodzina” 1966, nr 11.
Odezwa Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w sprawie Tysiąclecia Państwa Polskiego, „Jednota” 1966, nr 1.
Plany pracy Departamentu IV MSW na lata 1972–1979, red. M. Bieleaszko, A. Piekarska, P. Tomasiak, C. Wilanowski, Warszawa 2007.
Tajne dokumenty Państwo – Kościół 1960–1980, Londyn 1996.

OPRACOWANIA

- Białecki K., *Chrześcijańskie Kościoły mniejszościowe wobec orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich, obchodów Milenium Chrztu Polski i Tysiąclecia Państwa Polskiego* [w:] *Milenium kontra Tysiąclecie*, red. K. Białecki, S. Jankowiak, J. Miłosz, Poznań 2007.
Białecki K., *Kościół ewangelicko-augsburski w Wielkopolsce w latach 1945–1989* [w:] *Reformacja. Europa – Polska – Wielkopolska – Szamotuły*, red. M. Grzywacz, Szamotuły 2017.
Białecki K., *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944–1965*, Poznań 2003.
Białecki K., *Reakcje nierzymskokatolickiej prasy wyznaniowej na wybór Karola Wojtyły na papieża* [w:] *Człowiek, naród, państwo wobec wyzwań XX wieku*, red. M. Mikołajczyk, Poznań 2016.
Cupiał D., *Na drodze ewangelizacji i ekumenii. Ruch Światło-Życie w służbie jedności chrześcijan*, Lublin 1996.
Dudra S., *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2019.
Karski K., *Kardynał Józef Glemp*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2013, nr 1–2.
Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007.
Karski K., *Ruch ekumeniczny w Polsce w latach 1940–1960*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007, nr 1–2.
Kiec O., *Historia protestantyzmu w Poznaniu od XVI do XXI wieku*, Poznań 2015.
Kiec O., *Kościół ewangelickie w Polsce w latach 1980–2008* [w:] *Kościół, polityka, historia*, red. S. Dudra, O. Kiec, Warszawa 2009.
Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajka, S.J. Koza, Lublin 1997.
Michalak R., *Kościół protestanckie i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)*, Warszawa 2002.
Michalak R., *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945–1989*, Zielona Góra 2014.
Noszczak B., *Międzynarodówka antykościelna. Współpraca polskiego Urzędu do spraw Wyznań z jego odpowiednikami w państwach komunistycznych (1954–1989) – preliminaria badawcze*, Warszawa 2020.
Polak G., *Biskup Zdzisław Tranda*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2002, nr 2.
Polak G., *Ks. Bogdan Tranda. W 65 rocznicę urodzin*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1994, nr 2.

- Polak G., *Zaangażowanie ekumeniczne laikatu katolickiego* „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988, nr 2.
- Rybak S., *Mariawityzm. Dzieje i współczesność*, Warszawa 2011.
- Rybak S., *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992.
- Seweryn A., *Na drodze dialogu. Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Baptystycznego jako członka Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1945–1989*, Warszawa 2006.
- Sługa Słowa Bożego i jedności chrześcijan*, red. R. Witt, J. Lossow, Warszawa 2003.
- To było coś więcej niż spotkanie. Rozmowa z ks. Adamem Piaseckim, baptystą. Rozmawia Grzegorz Polak*, „Więź” 1987, nr 10–12.
- Witt R., *Ksiądz Zygmunt Michelis – w dziesiątą rocznicę śmierci*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1987, nr 4.
- Wróblewski P., *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 2007.

Polska Rada Ekumeniczna i Kościoły będące jej członkami wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1945–1989

Stosunek chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych, będących członkami Polskiej Rady Ekumenicznej, do Kościoła rzymskokatolickiego w okresie „Polski Ludowej” był pochodną zarówno wcześniejszych, częstokroć trudnych relacji, jak i nowej sytuacji społeczno-politycznej, na którą złożyły się m.in.: zmiany w demografii wyznaniowej po 1945 r., znaczny wpływ rządzących na zakres i kształt kontaktów międzywyznaniowych, ekumeniczna otwartość Kościoła rzymskokatolickiego będąca pokłosiem Soboru Watykańskiego II, oraz nieprzewidywane zadrażnienia powstające wokół takich problemów, jak wychowanie dzieci w małżeństwach mieszanych wyznaniowo czy też losy poewangelickich i pogrekokatolickich budynków kościelnych. Pomimo przynależności do jednej struktury, którą była PRE, poszczególne Kościoły członkowskie prezentowały zróżnicowane nastawienie do Kościoła rzymskokatolickiego. Co więcej, nastawienie to ewoluowało na przestrzeni poszczególnych dekad. Pomimo ogólnie pozytywnego kierunku tych zmian i wysiłków części rzymskokatolickiego duchowieństwa do końca istnienia PRL nie udało się przewyciężyć wszystkich urazów i bardziej lub mniej sprzecznych interesów. Niemniej jednak nie sposób nie zauważyć, że stosunek Kościołów mniejszościowych do Kościoła rzymskokatolickiego był w 1989 r. zdecydowanie lepszy niż w pierwszych latach powojennych. Warto nadmienić, że zagadnienie to mamy zdecydowanie lepiej zbadane na poziomie kręgów kierowniczych poszczególnych Kościołów niż na poziomie poszczególnych parafii.

SŁOWA KLUCZOWE

Polska Rada Ekumeniczna, ekumenizm, relacje międzywyznaniowe, PRL, protestanci, prawosławni, mariawici, polskokatolicy

The Polish Ecumenical Council and the Attitude of Member Churches Towards the Roman Catholic Church in 1945–1989

The attitude of minority Christian churches that were members of the Polish Ecumenical Council towards the Roman Catholic Church in communist Poland resulted from both earlier, often difficult, relations as well as the new socio-political situation that resulted from such factors as: changes in the demographics of denominations after 1945, the significant impact of the ruling regime on the scope and shape of contacts between denominations, the ecumenical openness of the Roman Catholic Church resulting from the Second Vatican Council, and the insurmountable quarrels resulting from such issues as the education of children in mixed marriages (with respect to denomination) or the fate of ecclesiastical buildings that had once belonged to the Lutheran and Greek Catholic Churches. Despite membership in the structure of the Polish Ecumenical Council, individual member churches presented diverse attitudes towards the Roman Catholic Church. Furthermore, their attitudes evolved over the course of various decades. Despite the generally positive direction of those changes and the efforts of part of the Roman Catholic clergy, not all grievances and lesser or greater conflicts of interest could be successfully overcome until the end of the existence of the Polish People's Republic. Nonetheless, it is impossible not to notice that in 1989 the attitude of minority churches towards the Roman Catholic Church was much more positive than in the immediate postwar era. It is worth mentioning that this topic has been much better researched at the level of the leadership of individual churches than at that of specific parishes.

KEYWORDS

Polish Ecumenical Council, ecumenism, relations between denominations, the Polish People's Republic, Protestants, Orthodox Christians, Mariavite Church, Polish National Catholic Church

KONRAD BIAŁECKI – dr hab., profesor w Zakładzie Historii Najnowszej Wydziału Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, naczelnik Oddziałowego Biura Badań Historycznych Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, historyk. Autor lub redaktor naukowy kilkunastu książek oraz kilkudziesięciu artykułów z zakresu powojennych dziejów Kościoła rzymskokatolickiego i chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych w Polsce. Poza tematyką wyznaniową jego zainteresowania badawcze koncentrują się m.in. wokół przejawów oporu społecznego w Polsce i pozostałych krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Wybrane publikacje: *Kościół Narodowy w Polsce* (Poznań 2003); *Solidari cu România. Solidarni z Rumunią* (z J. Kołodziejским, Warszawa–Poznań 2009); *Klub Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w latach 1956–1991* (Poznań 2012); *NSZZ „Solidarność” Region Konin. Wybór dokumentów*, t. 1: 1980–1981, wybór i oprac. (z W. Handke, Poznań 2012); *NSZZ „Solidarność” Region Konin. Wybór dokumentów*, t. 2: 1981–1989, wybór i oprac. (Poznań 2016); *Arcybiskup Antoni Baraniak 1909–1977* (z R. Łatką, R. Reczkiem i E. Wojcieszky, Poznań–Warszawa 2017).

KONRAD BIAŁECKI – is a habilitated doctor and professor of history in the Department of Contemporary History at the Adam Mickiewicz University's Faculty of History and the chief of the Historical Research Office at the Institute of National Remembrance's Branch in Poznań. He is the author or academic editor of numerous books and dozens of articles dealing with the postwar history of the Roman Catholic Church and Christian minority churches in postwar Poland. Apart from the question of denominations, his research interests concentrate on the symptoms of social resistance in Poland and other countries in East-Central Europe. Selected publications: *Kościół Narodowy w Polsce* ("The National Church in Poland", 2003); *Solidari cu România. Solidarni z Rumunią* ("Solidarity with Romania", with J. Kołodziejski, Warsaw–Poznań, 2009); *Klub Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w latach 1956–1991* ("The Club of Catholic Intelligentsia in Poznań in 1956–1991", Poznań, 2012); *NSZZ „Solidarność” Region Konin. Wybór dokumentów*, Vol. 1: 1980–1981 ("Independent Self-Governing Trade Union 'Solidarity' in the Poznań Region: Selected Documents, Volume 1: 1980–1981", selected and edited along with W. Handke, Poznań, 2012); *NSZZ „Solidarność” Region Konin. Wybór dokumentów*, Vol. 2: 1981–1989 ("Independent Self-Governing Trade Union 'Solidarity' in the Poznań Region: Selected Documents, Volume 2: 1981–1989", selected and edited, Poznań, 2016); and *Arcybiskup Antoni Baraniak 1909–1977* ("Archbishop Antoni Baraniak, 1909–1977", with R. Łatka, R. Reczek, and E. Wojcieszek, Poznań–Warsaw, 2017).