

Ryszard Michalak

Divide et impera.
Szkic o złożoności polityki
wyznaniowej PRL wobec
Kościołów mniejszościowych
i jej następstwach

W literaturze dotyczącej polityki wyznaniowej PRL przeważa opinia, że władze komunistyczne od początku faworyzowały Kościoły mniejszościowe kosztem Kościoła rzymskokatolickiego¹. Nierzadko występuje też pogląd o wykorzystywaniu w całym okresie po 1945 r. Kościołów nierzymskokatolickich do walki przeciw największemu – katolickiemu². Sprawa wydaje się jednak bardziej złożona. Tak jak PRL miała swoje okresy i przełomy, były również różne etapy polityki wyznaniowej.

Wydaje się, że kryzys stalinowskiej polityki wyznaniowej w Polsce rozpoczął się wcześniej niż kryzys stalinizmu jako systemu sprawowania władzy. Już w 1953 r. w Sekretariacie Biura Organizacyjnego Komitetu Centralnego PZPR omawiano tajne tezy³, z których wynikało, że rządząca partia ma świadomość fiaska dotychczasowej polityki wobec Kościoła i życia religijnego. Autorzy też postulowali oczywiście konieczność kontynuowania walki z „przesądami” i „zabobonami”, jednakże przyznawali przy tym, iż „sprawa przewyciężenia wierzeń religijnych wśród szerokich mas – to sprawa dziesięcioleci”. Taka konstatacja wymuszała poszukiwanie nowych metod walki z ideologicznymi wrogami, tj. Kościołami i związkami religijnymi. Praktyka polityki wyznaniowej komunistów pokazuje, że do 1956 r. nie wprowadzono jednak nowych, rewolucyjnych rozwiązań. Oznaczało to, że do przełomu październikowego niemal wszystkie Kościoły i związki wyznaniowe nadal musiały zmagać się z kursem polityki

¹ Zob. np. P. Kądziela, *Kościół a państwo w Polsce 1945–1965*, Wrocław 1990, s. 17–18.

² Zob. np. K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970 (rys historyczny)*, Kraków 1996, s. 17.

³ AAN, KC PZPR, 237/V/155, k. 19–34. Dokument ten wraz z krótkim omówieniem został opublikowany w: A. Kochoński, *PZPR wobec religii i Kościoła w 1953 r.*, „Więź” 1992, nr 10, s. 98–111.

wyznaniowej władz, który zmierzał do ateizacji społeczeństwa i likwidacji podmiotów stojących na drodze tego procesu. Jego konsekwencją było i to, że władze nie próbowały jednoznacznie i konsekwentnie podzielić wyznawców chrześcijaństwa i skierować ich działań na wzajemne wyniszczenie. Jak przyznawał jeden z pomniejszych realizatorów stalinowskiej polityki wyznaniowej Stefan Pacholek, kierownik krakowskiego Wydziału do spraw Wyznań: „trzeba obiektywnie w tym miejscu przyznać, że w latach 1951–56 same władze państwowe nie były też zainteresowane rozwojem związków wyznaniowych w ogóle, a w tym rządzie i Kościoła polskokatolickiego. Wynikało to z ówczesnej koncepcji politycznej, która faktycznie nie różnicowała poszczególnych związków wyznaniowych, generalizując ujemne skutki działań wszystkich związków wyznaniowych. Kierownictwo polityczne stało wówczas na stanowisku, że ewentualne popieranie mniejszości wyznaniowych w Polsce praktycznie nic nie daje, a pewne korzyści osiąga się wówczas, jeżeli obywatel zerwie z danym związkiem wyznaniowym i przejdzie na ateizm”⁴. Wyjątkowe pod tym względem było inspirowanie Kościoła ewangelicko-augsburskiego do walki z Kościołem metodystycznym. Trudno jednakże oceniać poparcie władz udzielone ewangelikom w kategoriach wyłącznie polityki wyznaniowej, gdyż związane było ono ściśle z repolonizacją i polonizacją Warmii i Mazur⁵ – postawę metodystów w tej sprawie oceniano krytycznie. Nie można też oceniać postępowania władz jako sprzyjającego samym luteranom. Jak pisał w 1952 r. w notatce służbowej naczelnik Wydziału III Urzędu do spraw Wyznań Serafin Kiryłowicz: „Zagadnienie mazurskie jest bardzo poważne i wymaga wielkiej czujności ze strony władz, aby prowadząc rękami duchowieństwa akcję na Mazurach, nie dopuścić do ich klerykalizacji”⁶.

Kościół ewangelicki był więc takim samym ideologicznym wrogiem jak inne Kościoły. W żaden sposób władzom nie zależało na jego rozwoju zgodnym z naturą, tj. pracą religijną. Ostateczna rozprawa z Kościołem luterskim została jedynie odroczone. Do tego czasu władze manifestowały swą ogólnie negatywną ocenę. Luteranie byli bowiem przegranymi w rywalizacji Kościołów o mienie kościelne na Ziemiach Odzyskanych. Szczególnie upokarzające dla tego Kościoła było odebranie mu przez władze w 1949 i 1950 r. kościoła św. Trójcy oraz nieruchomości przy ulicach Królewskiej i Kredytowej w Warszawie. W 1951 r. usunięto z władz Kościoła ks. Jana Szerudę i prezesa Maksymiliana Rudowskiego⁷.

⁴ Cyt. za: K. Białecki, *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944–1965*, Poznań 2003, s. 82–83.

⁵ Więcej na ten temat zob. np. K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach 1945–1957. Wybór materiałów*, Kraków 2000; R. Michalak, *Kościół metodystyczny na Warmii i Mazurach w latach stalinizmu*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2000, nr 2.

⁶ AAN, UdsW, III 22/38/56, k. 1–8.

⁷ O Kościele ewangelicko-augsburskim w latach czterdziestych i pięćdziesiątych zob. liczne studia Kazimierza Urbana, a w szczególności: K. Urban, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce 1945–1950. Z zagadnień kształtowania się struktury diecezjalno-parafialnej*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1994, nr 437; *idem*, *Duchowieństwo i zwierzchności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w opinii władz administracyjnych (z lat 1949–1950)*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1997, nr 484; *idem*, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce a Zachód w połowie lat 1950-tych* [w:] *Religia i polityka*, red. B. Grott, Kraków

Wracając do wykładni polityki wyznaniowej autorstwa Pachółka, wydaje się, że władze nie popierały w okresie stalinowskim mniejszości wyznaniowych, gdyż mogły się obawiać, iż przyniesie to wielkie niezadowolenie księży patriotów, siły, na której komunistom zależało wówczas najbardziej.

Trzeba podkreślić, że – obok działań religijnych – niektóre Kościoły mniejszościowe, a w zasadzie frakcje kościelne, wśród głównych swoich zadań, formułowanych jeszcze w latach czterdziestych, widziały rywalizację z Kościołem rzymskokatolickim⁸. Niechęć do tego Kościoła podyktowana była – poza sporami historycznymi i doktrynalnymi – wieloma względami, np. utratą świątyń, małżeństwami mieszanymi (zwykle w takich związkach wychowywano dzieci w religii rzymskokatolickiej), podejrzeniami o zakulisowy układ pomiędzy władzą a Kościołem rzymskokatolickim zawarty 14 kwietnia 1950 r.⁹ Interesująca w kontekście tzw. porozumienia kwietniowego jest uwaga pracownika Departamentu V MBP: „w środowiskach Świadców Jehowy – spodziewają się, że skutkiem umowy będzie akcja rządu przeciw nim i zawieszenie ich działalności”¹⁰. W istocie w drugiej połowie 1950 r. z pomocą Urzędu do spraw Wyznań i MBP państwo rozpoczęło ofensywę wobec wyznań nierzyskokatolickich. 2 lipca 1950 r. wydano zakaz działania w Polsce Stowarzyszenia Świadców Jehowy, a jego członków oskarżono o działalność szpiegowską na rzecz Stanów Zjednoczonych¹¹. Według przytaczanych przez Kazimierza Urbana opracowań samych Świadców Jehowy represjami objęto 90 proc. członków tego stowarzyszenia

2000; ponadto: S. Czembor, *Sytuacja w Kościele Ewangelicko-Augsburskim po II wojnie światowej*, Warszawa 1994, mps, praca magisterska na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (16840); H. Czembor, *Ukształtowanie się naczelnych władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego po II wojnie światowej*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995, z. 2; G. Viertel, *Evangelisch in Polen. Staat, Kirche und Diakonie 1945–1995*, Erlangen 1997; B. Krebs, *Evangelische Christen in Polen unter zwei Diktaturen* [w:] *Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen*, red. M. Greschat, Stuttgart – Berlin – Köln 1999, s. 30–67; O. Kiec, *Die Protestantischen Kirchen in Polen unter kommunistischer Herrschaft. Die Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft 1945–1949* [w:] *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, red. P. Maser, J.H. Schjørring, Erlangen 2002; R. Michalak, *Kościoły protestanckie i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)*, Warszawa 2002; *Kościoły zakładnikami czasów. Kościoły protestanckie Niemiec i Polski w XX wieku. Z prac Komisji Historii Kościoła PRE i EKD 1989–1999*, red. B. Krebs, A. Wójtowicz, Warszawa 2003, s. 123–257.

⁸ Celowała w tym frakcja „pastorów demokratów” z Kościoła metodystycznego, zob. R. Michalak, *Kościół Metodystyczny w polityce wyznaniowej państwa polskiego* [w:] *Religia i polityka...*

⁹ Spekulacje co do treści tzw. porozumienia kwietniowego pojawiły się także w zachodniej prasie katolickiej. „The Tablet” z 29 IV 1950 r. informował: „nie ma potwierdzenia, czy tekst umowy podany do wiadomości ogólnej jest kompletny. Korespondenci z Polski donoszą o prawdopodobnym istnieniu dodatku do umowy składającego się z pięciu punktów poufnych, zawierających koncesje dla Kościoła i dotyczącego zwłaszcza amnestii dla uwięzionych księży” (AAN, KC PZPR, 237/V/158, k. 67–70).

¹⁰ *Ibidem*, k. 51–55.

¹¹ Por. K. Urban, *Kościół prawosławny...*, s. 26. O Świadcach Jehowy w PRL zob. K. Biliński, *Hio-bowie XX wieku. Wspomnienia Świadców Jehowy (Badaczy Pisma Świętego)*, Wrocław 1998; J. Rzędowski, *Najdłuższa konspiracja w PRL?*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2004, nr 3; J. Miłoś, *Świadkowie Jehowy w Wielkopolsce*, *ibidem*; A. Namysło, *Tchórze? Szpiedzy? Wyurotowcy? Władze województwa śląskiego wobec Świadców Jehowy w pierwszych latach powojennych*, *ibidem*; Ł. Kamiński, *Głos humanisty*, *ibidem*.

(około 15 tys. osób), a liczba ofiar śmiertelnych – w wyniku tortur i pobytu w więzieniu – sięgnęła kilkudziesięciu osób¹².

Jednym z „instrumentów oddziaływania imperializmu amerykańskiego na Polskę” oraz „kanałem szpiegostwa wywiadu USA w Polsce” był także – zdaniem władz – Polski Narodowy Kościół Katolicki. O „powiązania z centralami zachodnimi” i „szpiegostwo na rzecz zachodniego imperializmu” oskarżono też społeczności ewangeliczne: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, Kościół Chrystusowy i Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej¹³. Nie ma oczywiście żadnych dowodów na to, że którakolwiek z wymienionych akcji represyjnych była skutkiem porozumienia z 14 kwietnia 1950 r. i domniemanej obietnicy władz, że będą zwalczać wrogi Kościołowi rzymskokatolickiemu „sekty”. Ważne są jednak wątpliwości w tej kwestii, formułowane w środowiskach nierzymskokatolickich, które mogły spotęgować tradycyjną niechęć innowierców do Kościoła rzymskokatolickiego.

Trzeba stwierdzić, że dla władz komunistycznych w PRL nie istniał jednolity podmiot o nazwie „Kościoły mniejszościowe” czy „Kościoły nierzymskokatolickie”. Owszem, trzeci wydział Urzędu do spraw Wyznań nosił nazwę Wyznań Nierzymskokatolickich, jednak w tej właśnie jednostce drobniawo przyglądano się każdemu wyznaniu z osobna i przygotowano wobec każdego z nich¹⁴ wyjątkową, oryginalną politykę. Celem tego szkicu jest ukazanie różnorodnych (choć oczywiście wybranych) koncepcji i praktycznych działań dotyczących poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych.

Podszechny jest pogląd o faworyzowaniu przez władze Kościoła polskokatolickiego. Odpowiada on prawdzie, jednakże nie w odniesieniu do czasów stalinowskich. Warto przedstawić okoliczności, które do tego doprowadziły. Wspólnota ta, jeszcze pod nazwą Polski Narodowy Kościół Katolicki (która obowiązywała do 1951 r.), znajdował się bodaj w najtrudniejszym spośród wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich położeniu jeszcze w II Rzeczypospolitej¹⁵. Traktowana była jako „destrukcyjna sekta” zarówno przez władze państwowe, jak i przez hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego¹⁶. Po przejęciu władzy przez komunistów jedynie formalnie sytuacja się poprawiła. W 1946 r. „narodowcy” uzyskali wprawdzie legalizację, ale wła-

¹² Por. K. Urban, *Kościół prawosławny...*, s. 26.

¹³ H.R. Tomaszewski, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945–1956*, Warszawa 1991, s. 93; *idem*, *Kościół Chrystusowy w Polsce w latach 1921–1953*, Warszawa 1992; R. Michalak, *Państwo wobec działalności Kościołów protestanckich typu ewangeliczno-baptystycznego w latach 1947–1950 na przykładzie Ziemi Zachodnich*, „Studia Zachodnie” 1998, t. 3.

¹⁴ Zdarzały się oczywiście wyjątki, gdy władze w ogóle nie widziały potrzeby, aby aktywnie interesować się jakimś związkiem wyznaniowym. Tak właśnie było w przypadku Muzułmańskiego Związku Religijnego. Jak wyjaśnia Kazimierz Urban: „Polityka wobec muzułmanów była nie tyle obojętna, ile traktowano ich obecność w Polsce jako swojego rodzaju rodzimy orient, co miało zaświadczać o swobodach wyznaniowych” (*Zwalczani i koncesjonowani. O mniejszościach wyznaniowych w PRL z Kazimierzem Urbanem rozmawia Barbara Polak*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2004, nr 3, s. 14).

¹⁵ Na temat polityki wyznaniowej II RP zob. K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa – Poznań 1988.

¹⁶ K. Białecki, *Kościół Narodowy...*, s. 11–20.

dze podejrzliwie traktowały podmiot, którego źródła i główna siedziba znajdowały się we wrogich Stanach Zjednoczonych. Sposobu postrzegania polskich katolików nie zmienił również Kościół rzymskokatolicki, który w pismach do władz państwowych uskarżał się na tolerowanie „sekty”, uzurpujającej sobie przez nazwę katolicki charakter¹⁷.

Sami „narodowcy” wiązali z nową władzą duże nadzieje. Tak jak i inni wyznawcy nierzymskokatolicki, wiele obiecywali sobie już po deklaracji zawartej w manifeście PKWN. Stwierdzenie, iż „Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego, przystępując do odbudowy państwowości polskiej, deklaruje uroczyste przywrócenie wszystkich swobód demokratycznych, równości wszystkich obywateli bez różnicy rasy, wyznania i narodowości, wolności organizacji politycznych, zawodowych, prasy, sumienia”, odczytano jako możliwość nobilitacji często dyskryminowanych w II Rzeczypospolitej Kościołów. Potwierdzeniem nowej, przyjaznej polityki wyznaniowej państwa miało być wspomniane uznanie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego przez Ministerstwo Administracji Publicznej za „publiczno-prawny związek religijny”, a także manifestowanie przez władze centralne i wojewódzkie poparcia podczas przejmowania świątyń poewangelickich¹⁸.

Jednakże wraz z powstaniem we wrześniu 1947 r. Kominformu skończyła się era „demokracji ludowych” i „narodowych dróg do socjalizmu”. Zimna wojna, plan Marshalla i niepokorny wobec Stalina Tito wymusiły na polskich komunistach centralizację władzy w stalinowskiej wersji. Skończyła się względnie liberalna dotąd polityka wyznaniowa, kończyła się więc i suwerenność polskich katolików.

Wnikliwe „przyglądanie się” duchownym polskokatolickim w 1948 i 1949 r. zamieniło się na przełomie 1950 i 1951 r. w precyzyjną akcję mającą na celu usunięcie dotychczasowego kierownictwa kościelnego i zastąpienie go ludźmi bez-

¹⁷ Memoriał Episkopatu do prezydenta Krajowej Rady Narodowej Bolesława Bieruta w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa [w:] P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1: *Lata 1945–59*, Poznań 1994, s. 35–36.

¹⁸ O poparciu wojewody szczecińskiego Leonarda Borkowicza udzielanym Polskiemu Narodowemu Kościołowi Katolickiemu pisze Krzysztof Kowalczyk (K. Kowalczyk, *W rywalizacji o „rząd dusz”*. *Kościół rzymskokatolicki – Kościół polskokatolicki – państwo na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–47* [w:] *Między integracją a komunizmem. Społeczeństwa i Kościoły Europy Środkowej*, red. K. Kowalczyk, A. Kubaj, R. Wróblewski, Tuchów 2001; *idem*, *W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956*, Szczecin 2003), jednakże – jak zaznacza ten historyk – „Władze miejskie, gminne i obwodowe (powiatowe) z reguły niechętnie odnosiły się do pracy duszpasterskiej księży polskokatolickich, wnioskując o przydział budynków kościelnych z korzyścią dla wyznania rzymskokatolickiego” (*idem*, *W walce o rząd dusz...*, s. 100). Wydaje się, że to właśnie w praktycznym postępowaniu władz niższego szczebla należy szukać istoty ówczesnej polityki wyznaniowej. Władze centralne i wojewódzkie deklaratywnie, a w jednostkowych przypadkach faktycznie popierały Kościoły mniejszościowe, przy tym jednak nie prostowały decyzji i praktyki władz niższego szczebla. Postawa władz najwyższych podyktowana była działaniami na rzecz tworzenia własnego, pozytywnego wizerunku – tak w odniesieniu do społeczności międzynarodowej, jak i własnego społeczeństwa – jako władzy światłej, nowoczesnej, tolerancyjnej i sprzyjającej zgodnie z normami demokratycznymi pluralizmowi wyznaniowemu. Taka polityka wpisywała się w koncepcję „demokracji ludowej”, od której państwa tworzącego się bloku radzieckiego odeszły na przełomie 1947 i 1948 r. Analogiczną różnorodność postaw władzy centralnej, wojewódzkiej i lokalnej widać było w odniesieniu do innych Kościołów nierzymskokatolickich, zob. R. Michalak, *Kościół protestancki i władze...*, s. 128–168.

względnie oddanymi władzom¹⁹. Biskup Józef Padewski nie przeżył śledztwa, jakiemu został poddany na Rakowieckiej²⁰, a ks. Edward Narbutowicz został skazany na karę śmierci²¹. Czystki objęły również duchownych na niższych szczeblach. Kościołowi pozwolono trwać za cenę zerwania więzi z jego centralą w Stanach Zjednoczonych oraz za deklarację włączenia się „w nurt walki o pokój i sprawiedliwość społeczną”. Zadanie to, jeszcze w okresie stalinowskim, wypełniali kolejno: ks. Józef Dobrochowski, bp Eugeniusz Krieglewicz, bp Julian Pękala. Zapewne liczyli oni na to, iż władze pozwolą im rozwinąć skrzydła, a oddany komunistom Kościół narodowy zastąpi może nawet przy ich wsparciu Kościół rzymskokatolicki. Taki scenariusz nie mógł być jednakże brany pod uwagę przez rządzących, gdyż popierali oni w tym czasie rzymskokatolicką frakcję księży patriotów. Dopiero niespełnienie przez tychże oczekiwań i niezadowalające efekty dotychczasowej polityki wyznaniowej otworzyły nowe możliwości przed ambitnymi przywódcami Kościoła polskokatolickiego. W gronie osób przeznaczonych do najważniejszych ról zabrakło nieoczekiwania miejsca dla współtworzących dotychczasową elitę.

Po przełomie 1956 r. u steru władzy partyjno-państwowej pojawiła się nowa ekipa. Budowanie swojej pozycji, tak w partii, jak i w całym społeczeństwie, opierała ona nie tylko „na naprawie zła”, powstałego w okresie „błędów i wypaczeń”. Władysławowi Gomułce i jego otoczeniu nie chodziło przecież o to, by popularne zmiany uczynić istotą i głównym celem tych rządów. Istotą i celem nadal pozostawało budowanie państwa i społeczeństwa według drogowskazów marksizmu-leninizmu. Krótkotrwała liberalizacja stosunków społecznych była jedynie środkiem prowadzącym do konsolidacji niedawno zdobytej (bądź odzyskanej) władzy. Umocnienie tej władzy nie mogło z kolei oznaczać powrotu do tych praktyk, które kończyły się fiaskiem niejednego przedsięwzięcia. Dotyczyło to w dużej mierze polityki wyznaniowej. Gomułka stawiał na nowe rozwiązania, a sprawa Kościoła polskokatolickiego pokazuje, że i na nowych ludzi.

W 1959 r. biskupem zwierzchnikiem Kościoła narodowego został znany i szanowany duchowny Kościoła rzymskokatolickiego ks. Maksymilian Rode. Już ten fakt pokazuje, że Kościołowi polskokatolickiemu wyznaczono nową rolę. Jeśli na jego czele postawiono osobę cieszącą się dużą popularnością wśród wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, to liczono zapewne na ich konwersję (przy innych, instrumentalnie stwarzanych okolicznościach) do Kościoła posłusznego partii i państwu. Do nowej polityki władz wobec Kościoła polskokatolickiego zachęcał konflikt wyznaniowy, do jakiego doszło w latach 1957–1958 w parafii rzymskokatolickiej w miejscowości Bolesław w Małopolsce. Doprowadził on do uformowania się parafii polskokatolickiej. Miejscowość podzieliła się na dwie zantagonizowane grupy. Spór o prawa do mienia kościelnego doprowadził do za-

¹⁹ Obszernie na ten temat zob. W. Pietrzyk, *Polski Narodowy Kościół Katolicki na tle polityki wyznaniowej II Rzeczypospolitej i PRL* [w:] *Religia i polityka...*, s. 210–212; K. Białecki, *Kościół Narodowy...*, s. 31–84; *idem*, *Lepsi katolicy? Ingerencja organów państwa w życie Kościoła polskokatolickiego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku*, „Biuletyn Instytutu Pamięi Narodowej” 2004, nr 3.

²⁰ AAN, UdsW, 131/14, k. 46–49.

²¹ Później zmieniano karę na dożywocie i 15 lat więzienia. Ostatecznie wypuszczono ks. Narbutowicza na wolność w 1956 r.

mieszek, które zahamowała dopiero interwencja milicji. Sprawa toczyła się następnie przed sądem i posłużyła do skompromitowania Kościoła rzymskokatolickiego²². Ten i podobne spory, choć również sama akcja misyjna, zaowocowały ponadto przyrostem liczby wiernych Kościoła polskokatolickiego – w latach 1956–1959 o blisko jedną trzecią (z 38,1 tys. do 47,7 tys.)²³. Dla władz państwowych ważniejsze od zwiększenia się liczby „narodowców” było oczywiście to, że o blisko 10 tys. osób zmniejszyła się w tym czasie liczba wiernych Kościoła rzymskokatolickiego. Podobne „sukcesy” odnotowywano w następnych latach.

Sprawa Bolesławia była preludeum nowej polityki wyznaniowej z udziałem Kościoła polskokatolickiego. O ile większość Kościołów i związków religijnych (a w zasadzie ich przywódców) godziła się „na włączenie ich do propagandowych akcji państwowych, często skierowanych przeciwko rzymskim katolikom”²⁴, o tyle Kościół polskokatolicki pod przywództwem bp. Rodego stał się stałym narzędziem walki z Kościołem rzymskokatolickim. W 1959 r. państwo zaczęło wypłacać księżom polskokatolickim regularne pensje, wydawano pozwolenia na wznoszenie kościołów i innych nieruchomości, na przejmowanie obiektów poewangelickich, wspierano wydawanie pisma kościelnego „Posłannictwo”²⁵. I choć ostatecznie bp Rode rozczaruje władze, a i jego Kościół nie odnotuje spodziewanego przyrostu wiernych kosztem Kościoła rzymskokatolickiego, to i tak będzie on konsekwentnie wspierany przez państwo do końca PRL.

Inaczej niż w przypadku Bolesławia, gdzie część wiernych spontanicznie związała parafię polskokatolicką, w wielu innych miejscowościach banalne i błahie konflikty wewnątrz społeczności rzymskokatolickich na skutek ingerencji władz państwowych zamieniały się w „parafialne rebelie”, nad którymi miał zapanować Kościół polskokatolicki i wiernych objąć opieką. Stadium pośrednie – zbuntowaną parafię, która miała wejść w struktury nowego Kościoła – nazwano Samodzielną Niezależną Parafią Rzymskokatolicką²⁶. Dzięki temu unikano

²² Zob. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995, s. 63; K. Białecki, *Kościół Narodowy...*, s. 95–96.

²³ Por. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce...*, s. 64; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 135.

²⁴ J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 63. Krytyczna wobec Kościoła rzymskokatolickiego i propaństwowa zarazem postawa kierownictwa innych Kościołów i związków wyznaniowych ujawniła się w szczególności w odniesieniu do orędzia polskiego episkopatu do biskupów niemieckich w 1965 r. oraz obchodów milenijnych 1966 r., zob. O. Kiec, *Uroczystości milenijne 1966 roku i mniejszości wyznaniowe w Polsce*, „Roczniki Historyczne” 2002, R. 68, s. 175–193; *idem*, *Die Millenniumsfeierlichkeiten in Polen 1966 und die Rolle der Minderheitskirchen zwischen Kommunismus und Katholizismus* [w:] *Im Räderwerk des „real existierenden Sozialismus”. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*, red. H. Lehmann, J.H. Schjørring, Göttingen 2003, s. 143–161.

²⁵ Por. K. Białecki, *Lepsi katolicy?...*, s. 38.

²⁶ Biskupi zebrani 18 VI 1964 r. na 82. Konferencji Plenarnej Episkopatu sądzili, że „samodzielne niezależne parafie rzymskokatolickie” to nowa koncepcja władz, która ma zastąpić nieudane „eksperymenty z Kościołem narodowym”. Nie przypuszczali, że władze będą próbowały włączyć te parafie do Kościoła polskokatolickiego. Duchowni tego Kościoła pojawiali się zresztą każdorazowo w miejscu, gdzie powstała „niezależna” parafia (A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce...*, s. 177–178). Już w grudniu 1962 r. na posiedzeniu Zespołu do spraw Kleru przy Wydziale Administracyjnym KC PZPR uznano, że należy nakłonić ks. Zdzisława Kosa i wiernych zbuntowanej parafii w Wierzbicy do przejścia do Kościoła polskokatolickiego (K. Białecki, *Kościół Narodowy...*, s. 97).

oskarżeń pod adresem Kościoła polskiego o kradzież wiernych Kościołowi rzymskiemu, a zyskiwać miano – poza konkretną liczbą konwertytów – wymierny efekt propagandowy: Samodzielna Niezależna Parafia Rzymskokatolicka swoją decyzją o przyłączeniu się do Kościoła polskokatolickiego miała dokonywać najbardziej dojrzałego wyboru i pokazywać, jaki powinien być kierunek dla wszystkich rzymskich katolików, ceniących sobie „samodzielność” i „niezależność”. Zadaniem władz było umiejętne pilotowanie sprawy, by wierni parafii niezależnej byli przekonani o tym, iż akcesja do Kościoła polskokatolickiego jest ich własnym pomysłem.

O tym, że nie zawsze konflikt i bunt rozwijały się według powyższego scenariusza, informują dokumenty²⁷ dotyczące Samodzielnej Niezależnej Parafii Rzymskokatolickiej w Gądkowie Wielkim (ówczesne województwo zielonogórskie), istniejącej od 1963 do 1968 r.²⁸ Warto wspomnieć i o takiej nieudanej próbie wzmocnienia Kościoła polskokatolickiego, gdyż tego rodzaju sprawy funkcjonowały najczęściej poza statystyką wyznaniową, która siłą rzeczy nie odzwierciedlała (i nie odzwierciedla) w pełni skali działań podejmowanych przez władze. Kościół polskokatolicki największą liczbę wiernych osiągnął (jeśli wierzyć jego własnej statystyce) w 1961 r. – 81 200²⁹. Dopiero ustalenie wszystkich działań podjętych przez władze na rzecz wzrostu liczby wiernych Kościoła polskokatolickiego może pozwolić na formułowanie hipotez dotyczących rzeczywistej roli, jaką przewidywali dlań architekci polityki wyznaniowej doby Gomułki. Jeśli badania prowadzone przez historyków w archiwach regionalnych, kościelnych, a także ewentualnie uzyskane relacje samych parafian dowiodłyby, że ręka państwa, jaką były „samodzielne niezależne parafie rzymskokatolickie”, sięgała nie tylko Gądkowa Wielkiego, Wierzbicy³⁰, Gnojna, Młynar i Kamionki Wielkiej – to mogłyby się okazać, że marzenia niektórych wyznawców Kościoła narodowego o katolickiej alternatywie dla Kościoła rzymskokatolickiego³¹ były również marzeniami decydentów polityki wyznaniowej³².

Dokumenty dotyczące przypadku Gądkowa Wielkiego pokazują, że władze Kościoła polskokatolickiego nie dążyły za wszelką cenę do przejmowania wszystkich parafii „niezależnych”. Niektóre z nich mogłyby przynieść więcej kłopotów

²⁷ AP Zielona Góra z siedzibą w Starym Kisielinie, Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze, Wydział do spraw Wyznań, 9, 32, 40, 53.

²⁸ Formalnie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze zatwierdziło Samodzielną Niezależną Parafię Rzymskokatolicką w Gądkowie Wielkim 10 II 1964 r. Z informacji dotyczących historii „schizmy” zamieszczonych na stronie internetowej diecezji zielonogórsko-gorzkiej wynika, że niezależna parafia zakończyła swoją działalność 4 V 1968 r.; <http://www.diecezja.zgora-gorzow.opoka.org.pl/diecezja/> (8 XI 2004 r.).

²⁹ K. Urban, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991 (zarys statystyczny)*, Kraków 1994, tab. nr 34, s. 68. Liczbę tę należy raczej zakwestionować, gdyż Kościół polskokatolicki zaliczał do współwyznawców osoby, z którymi prowadził korespondencję, bądź prenumeratorów „Posłannictwa”, por. *idem*, *Mniejszości religijne w Polsce po drugiej wojnie światowej (wybrane zagadnienia z zakresu statystyki wyznaniowej)*, „Nomos” 2000, nr 30/31, s. 71; *Zwalczeni i koncesjonowani...*, s. 5.

³⁰ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce...*, s. 175–179.

³¹ Por. K. Białecki, *Kościół Narodowy...*, s. 32–33.

³² Tylko pobieżnie prowadzona sonda wśród członków wybranych parafii wiejskich na Środkowym Nadodrzu przyniosła zaskakująco dużo informacji o licznych konfliktach wewnątrz parafii w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych. Konieczne są w tej sytuacji wnikliwe zespołowe badania naukowe.

anizeli korzyści. Społeczność Gądkowa Wielkiego była zbyt mocno podzielona, a kuria biskupia w Gorzowie Wielkopolskim nie zamierzała utracić parafii. Przejmując parafię silnie zantagonizowaną z bp. Wilhelmem Plutą, Kościół polskokatolicki mógłby z kolei sprowokować przeciwko sobie wielkiego przeciwnika. Biskup gorzowski znajdował się wówczas w gronie pięciu „najbardziej nieprzejednanych wrogów PRL”³³.

Niechciana ostatecznie przez bp. Juliana Pękałę parafia z Gądkowa nie miała bynajmniej powrócić z tego powodu na łono Kościoła rzymskokatolickiego, lecz nadal w formule parafii „samodzielnej” i „niezależnej” grać rolę podmiotu podrywającego autorytet bp. Pluty. Władze państwowe (przede wszystkim Serafin Kiryłowicz) do końca rozpaczliwie próbowały wspierać tę inicjatywę. Ważne było bowiem podtrzymywanie kursu, w którym krytyka hierarchii rzymskokatolickiej płynęła z wielu źródeł – w tym ze strony ludzi wierzących, a Kościół polskokatolicki mógł też ostatecznie oddziaływać na parafie „niezależne” bez konieczności włączania ich do swoich struktur.

Pozornie identyczne ze stosowanymi wobec Kościoła polskokatolickiego schematy polityki wyznaniowej skrywały odmienne motywacje i cele. Działania na rzecz przyłączenia „samodzielnych niezależnych parafii rzymskokatolickich” do Kościoła polskokatolickiego faktycznie służyć miały jego wzmocnieniu, by w konsekwencji powstała realna „katolicka alternatywa”. Tymczasem nadzorowany przez władze od 1953 r. proces przyłączania się zborów zielonoświątkowych i chrystusowych do Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego miał doprowadzić do utworzenia samozwalczającego i wyniszczającego się Kościoła. Ten sam wzór, a zgoła odmienne cele i zakładany efekt³⁴.

Już w drugiej połowie 1947 r. zwiększyło się zainteresowanie państwa środowiskiem ewangeliczno-baptystycznym. Można przypuszczać, że już wówczas w najwyższych kręgach władzy zakładano przeprowadzenie jakiejś spektakularnej akcji skierowanej przeciw temu środowisku, którą miało poprzedzać staranne przygotowanie teczek dotyczących najaktywniejszych działaczy i całych zborów. W drugiej połowie 1947 r. rozpoczęto rozpracowywanie wyznań ewangelicznych. Zbierano najdrobniejsze informacje – dotyczące ich historii, doktryn, dogmatów i bieżącej działalności. Szczegółowo ewidencjonowano wszystkich członków Kościołów ewangelicznych. We wrześniu 1950 r. aresztowano niemal wszystkich duchownych i działaczy tych Kościołów – łącznie 199 osób. Podzielono ich (według nieznanych kryteriów) na trzy grupy. Pierwszą – 87 osób – zwolniono przed 1 października 1950 r. Drugą – około połowy z pozostałych w areszcie 112 osób – zamierzano zwolnić „w związku z zaplanowanymi przedsięwzięciami operacyjnymi”³⁵. Zapewne chodziło o śledzenie zwolnionych i nadzieję, że wskażą oni innych, którzy winni znaleźć się w areszcie, oraz o złożenie propozycji współpracy z UB. Pozostali (trzecia grupa) podlegać mieli długotrwałemu śledztwu. Ponadto zamknięto wszystkie kościoły, zniszczono biblioteki,

³³ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 183.

³⁴ Trudno natomiast odkryć motywacje UdsW, jakie towarzyszyły rozważanej w 1953 r. koncepcji połączenia obu Kościołów ewangelicznych z Kościołem metodystycznym, jako że nie podjęto żadnych praktycznych działań (por. K. Urban, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991...*, s. 30).

³⁵ AAN, KC PZPR, 237/V/170, k. 22–24.

skonfiskowano archiwa i majątek kościelny³⁶. Oznaczało to sprowadzenie życia religijnego chrześcijan ewangelicznych do nabożeństw domowych, i to pod warunkiem że był w danym zborze ktoś, kto potrafił w umiejętny sposób zastępować aresztowanych liderów. Większości aresztowanych stanowiących trzecią grupę wytoczono procesy. Nikomu nie udowodniono wprawdzie działalności antypaństwowej, ale nie było to równoznaczne z uniewinnieniem niektórych oskarżonych.

Akcja aresztowań nie zakończyła się jednak tak, jak tego oczekiwały władze. Życie religijne ewangelicznych protestantów przez długi czas było ograniczone, ale nigdy nie zamarło. Niepowodzenie to władze postanowiły sobie zrekompenzować, proponując wielu aresztowanym – przed wypuszczeniem ich na wolność – współpracę z UB. Dzięki temu mogłyby w przyszłości oddziaływać na pracę społeczności ewangelicznych i w ten sposób szukać dróg ich osłabienia. W żadnym przypadku nie dopuszczano myśli o pozostawieniu ich w spokoju. Rzecz szła w dalszym ciągu o konflikt ideologiczny między „reprezentantami filozofii idealistycznej” i „materialistycznej”. „Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu” – przekonywał Marks i realizacji tej zasady polscy komuniści nie zamierzali zarzucić.

Koncepcją wymierzoną w ewangelikalnych protestantów stała się „akcja zjednoczeniowa”, tj. wspomniane wcielenie do Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego zielonoświątkowców i chrystusowców. Jak pisano w jednej z notatek UdsW, zjednoczenie Kościołów władze podjęły „w celu lepszego nadzoru nad ich działalnością i oderwania ich od wpływów zaplecza amerykańskiego”³⁷. W praktyce akcja ta była jednak kolejną próbą – po nieudanych do końca ataku na duchownych i diakonów – osłabienia, a być może likwidacji ewangelicznego protestantyzmu w Polsce. Wprawdzie wśród przywódców wszystkich omawianych tu wyznań ewangelicznych istnieli zwolennicy zjednoczenia, to jednak większość z nich miała świadomość występowania między niektórymi Kościołami niemożliwych do pogodzenia różnic doktrynalnych³⁸. Wiedzieli o tym również decydenci polityki wyznaniowej, skoro kwestie różnic dogmatycznych i doktrynalnych zawarte były w ankietach personalnych dla duchownych. Urząd do spraw Wyznań i MBP musiały więc dojść do wniosku, że osłabienie, a nawet likwidację ewangelikalnego protestantyzmu można osiągnąć przez poróżnienie Kościołów, gdy połączy się je w jeden związek wyznaniowy. Zakładano, że wówczas chrześcijanie ewangeliczni będą zaangażowani w spory wewnętrzne i zaniechają pracy misyjnej i ewangelizacyjnej, skazując się na „powolną śmierć”. Dla pastora Tadeusza Gawła taki scenariusz wydaje się bardzo prawdopodobny. Stwierdził on: „celem władz było połączenie pięciu różnych grup wyznaniowych, by w jednym związku walczyły ze sobą, a w konsekwencji po osłabieniu uległy likwidacji. Owych pięciu grup nie zlikwidowano od razu, gdyż mimo wszystko liczone się ze światem i poprzestano na polityce *divide et impera* w ramach nowego Kościoła. Przymusowe zjednoczenie było ponadto wynikiem naśladowania przez polskie władze komunistycz-

³⁶ Por. H.R. Tomaszewski, *Wyznania...*, s. 108.

³⁷ AAN, UdsW, III 22/38/56, k. 1–8.

³⁸ O różnicach dogmatyczno-doktrynalnych i liturgicznych między wyznaniem typu ewangeliczno-baptystycznego zob. H.R. Tomaszewski, *Wyznania...*, s. 6–7; Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków 1992, s. 59 i nast.; R. Michalak, *Kościół protestancki...*, s. 306, przyp. 596.

ne radzieckiego trendu łączenia wszystkiego. Tak jak łączono przedsiębiorstwa, tak też postąpiono w wypadku wyznań ewangelicznych³⁹.

Metodą na zwalczenie ewangelikalnych protestantów było ich łączenie. Zgodną odmienną taktykę przygotowano w odniesieniu do adwentystów. Rozbicie ich Kościoła (wówczas Unii Zborów Adwentystów Dnia Siódmego) nastąpić miało przez inspirowanie wewnętrznych podziałów. Na czele wrogiej władzom adwentystycznym grupy stanął Jan Kulak, który mając za sobą UdsW, bezpardonowo atakował przewodniczącego Unii Franciszka Steklę⁴⁰. Rezultat był taki, że od 1953 r. istniały dwie organizacje adwentystyczne – poza strukturami oficjalnymi powstało bowiem nielegalne podziemie, przypominające luterkański ruch gromadkarski w Prusach.

Jeszcze bardziej skomplikowane było położenie metodystów. Nie dość, że Kościół metodystyczny był podzielony na dwie zwalczające się grupy – opozycyjną wobec Komitetu Wykonawczego była frakcja „pastorów demokratów” – to jeszcze przyszło mu stawiać czoło wspólnej akcji władz państwowych i Kościoła ewangelicko-augsburskiego, która miała doprowadzić do usunięcia metodyzmu z Warmii i Mazur. Trzeba wspomnieć i o tym, że władze dwukrotnie usuwały przywódców tego Kościoła. W 1949 r. do wyjazdu do Stanów Zjednoczonych zostali zmuszeni superintendenci Werner Wickström, Edward Chambers i Konstanty Najder, a w 1954 r. obalony został superintendent Józef Naumiuk. Nie było to oczywiście zjawisko wyjątkowe, gdyż od 1948 do 1954 r. (o czym była już mowa) władze dokonały przewrotów w kierownictwach niemal wszystkich Kościołów mniejszościowych⁴¹.

Całą akcję zainicjowało usunięcie zwierzchnika Kościoła prawosławnego metropolity Dionizego Waledyńskiego w 1948 r.⁴² Wówczas to powołano zarząd komisaryczny w postaci Tymczasowego Kolegium Rządzącego Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Kolegium to, pod przewodnictwem abp. Tymoteusza, rzekło się autokefalii nadanej przez patriarchę Grzegorza VII w 1924 r. oraz podpisało akt ponownego złączenia Polskiego Kościoła Prawosławnego z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym i o nadaniu mu autokefalii. W 1951 r. zrealizowano powstałą – jak przypuszcza Kazimierz Urban – prawdopodobnie w resorcie bezpieczeństwa i kierownictwie UdsW w 1950 r. koncepcję wyboru na metropolitę któregoś z hierarchów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W lipcu 1951 r. metropolitą warszawskim i całej Polski został abp Makary Oksyjuk, dotychczasowy arcybiskup lwowski i tarnopolski, który zaśłynął z akcji przyłączania grekokatolików do prawosławia w latach 1945–1946⁴³. Starania metropolity Dionizego o odzyskanie stanowiska nie mogły więc już przynieść powodzenia. Przegrał abp Dionizy, przegrywało – jako suwerenny podmiot – polskie prawosławie. Zdaniem Kazimierza Urbana Patriarchat Moskiewski „nie był wówczas zainteresowany wzmocnieniem żadnego z Kościołów lokalnych – w tym i w Polsce – i ta sytuacja również wywierała wpływ na losy prawosławia

³⁹ Relacja pastora Tadeusza Gawła, w zbiorach autora.

⁴⁰ R. Michalak, *Kościół protestancki...*, s. 117–127.

⁴¹ Por. K. Urban, *Kościół prawosławny...*, s. 24–25.

⁴² *Ibidem*, s. 68–74.

⁴³ *Ibidem*, s. 76–78.

w naszym kraju. Współgrało to z koncepcją polityki globalnej ZSRR i polskie władze państwowe w zupełności podzielały to stanowisko”⁴⁴.

W części rozważań poświęconych Kościołowi polskokatolickiemu podkreślony został przełom 1956 r. w polityce wobec tego Kościoła. Był to oczywiście przełom w niemal całej polityce wyznaniowej. Kościół rzymskokatolicki w Polsce po 1956 r. nie doświadczył już tak brutalnych, bezpośrednich i prowadzonych na szeroką skalę działań przeciwko niemu. Władze zaniechały również kontynuowania kursu likwidacyjnego w odniesieniu do Kościołów nierzymskokatolickich (z wyjątkiem Świadków Jehowy, których represjonowano do połowy lat siedemdziesiątych). Związana z „odwilżą” liberalizacja stosunków wyznaniowych przyniosła nawet rozszerzenie działalności mniejszościowych Kościołów i związków religijnych. Kazimierz Urban podkreśla, że do najważniejszych rozstrzygnięć, jakie przyjęły wówczas władze, należało: „1) podjęcie prób częściowego naprawienia krzywd i uchylenie niektórych decyzji represyjnych, 2) częściowe rozszerzenie możliwości prowadzenia działalności religijnej, 3) podjęcie regulacji prawnych, normujących działalność wspólnot wyznaniowych, 4) umożliwienie kontaktów z pokrewnymi organizacjami zagranicznymi”⁴⁵. I chociaż wiele z tych decyzji miało charakter jedynie symboliczny, to jednak świadczyły one o „zasadniczej zmianie modelu polityki wyznaniowej wobec mniejszości religijnych”⁴⁶.

Nowością w polityce wyznaniowej drugiej połowy lat pięćdziesiątych było przyjęte przez władze założenie, że w walce z religią i jej przedstawicielami należy skupić się na Kościele rzymskokatolickim. W rezultacie zaprzestano zwalczania innych społeczności religijnych – poza frakcjami i wspólnotami odśrodkowymi, ograniczając się do zwiększenia nadzoru nad nimi (m.in. przez uszczegółowione prawodawstwo). Jednocześnie pojawiły się wówczas działania polegające na aktywizowaniu kierownictw niektórych przynajmniej Kościołów mniejszościowych oraz Polskiej Rady Ekumenicznej do przeciwdziałania posunięciom Kościoła rzymskokatolickiego⁴⁷. W następnych latach zjawisko to rozszerzało swój zasięg. Na temat działalności wydawniczej Kościołów mniejszościowych pisano np. w 1968 r.: „zatwierdzono przede wszystkim pozycje kontrowersyjne wobec politycznego klerikalizmu rzymsko-katolików. Ponadto uwzględniono książki podejmujące polemikę wyznaniową z Kościołem Rzymskokatolickim w płaszczyźnie doktrynalnej i duszpasterskiej”⁴⁸. Najważniejszą rolę w operacji przeciwdziałania wpływom Kościoła rzymskokatolickiego w społeczeństwie wyznaczano Kościołowi polskokatolickiemu, jak już napisano wcześniej – szczególnie preferowanemu przez władze. Ale pożyteczną z punktu widzenia i oczekiwań władz rolę miały odegrać w określonych przypadkach i inne Kościoły. Tak było w czasie konfrontacji Kościoła rzymskokatolickiego z władzami partyjno-państwowymi wokół

⁴⁴ *Ibidem*, s. 386.

⁴⁵ *Idem*, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991...*, s. 55. Zmiany nie od razu dotyczyły wszystkich wspólnot. Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego otrzymał wsparcie władz dopiero w połowie lat siedemdziesiątych na skutek presji środowisk żydowskich z zagranicy (*Zwalczani i koncesjonowani...*, s. 14).

⁴⁶ K. Urban, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991...*, s. 56.

⁴⁷ *Idem*, *Kościół prawosławny...*, s. 32.

⁴⁸ Cyt. za: *idem*, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991...*, s. 59–60 (pisownia oryginalna).

obchodów milenijnych. Władzy zależało na mobilizacji jak największej części społeczeństwa, by skutecznie przeciwdziałać uroczystościom kościelnym.

Wydaje się oczywiste, iż wszystkim chrześcijanom powinno było zależeć na podkreśleniu wydarzenia, które przyniosło przede wszystkim chrystianizację Polski. A jednak począwszy od 1960 r., tj. po tym, jak Sejm PRL ogłosił „jubileusz państwowości kultury polskiej” w latach 1960–1966, w prasie kościelnej nierymskokatolickiej pojawiać się zaczęły artykuły i inicjatywy podkreślające „Tysiąclecie Państwa Polskiego”. Dla przykładu, na łamach „Słowa Prawdy”, pisma Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów, ukazał się w sierpniu 1960 r. następujący komunikat: „W związku z obchodem Uroczystości Tysiąclecia Państwa Polskiego Naczelną Radą Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów na swym posiedzeniu uchwaliła opodatkować pracowników Kościoła 1% od wynagrodzenia brutto na przeciąg jednego roku i odprowadzić tę sumę na Stołeczny Fundusz Budowy Szkół. Niech kwitnie i rozwija się oświata w naszej Ojczyźnie!”⁴⁹. Inspiracja i „zachęta” władzy jest chyba właściwym wyjaśnieniem dla tego rodzaju postaw, choć – jak podkreśla Olgierd Kiec – związane one były również z „poczuciem zagrożenia przez dominujące wyznanie”⁵⁰. Historyk ten wskazuje również na olbrzymi arsenał środków, jakimi dysponowały władze, od których zależało być albo nie być Kościołom mniejszościowych.

W świetle materiałów UdsW Kościoły mniejszościowe dobrze zdały egzamin w okresie największej konfrontacji władz z Kościołem rzymskokatolickim w 1966 r. W tym gronie znajdował się Kościół ewangelicko-augsburski. Właśnie w kontekście polityki antyrymskokatolickiej państwa wyrażano zaniepokojenie spowodowane spadkiem liczby jego wiernych u schyłku lat sześćdziesiątych. W analizie powstałej w 1970 r. pisano: „ze względu na istniejący układ stosunków międzywyznaniowych w PRL uznać należy spadek ilości wyznawców w Kościele e[wangelicko-]a[ugsburskim] w PRL za zjawisko negatywne również z politycznego punktu widzenia oraz traktować ten fakt jako osłabienie sił antykatolickich w kraju”⁵¹.

Z innych źródeł wynika, że na początku lat siedemdziesiątych doszło do niepokojącej władze zmiany w postawie środowiska redagującego pismo kościelne „Jednota”. Zauważono, że pismo to „najwyraźniej unika tematyki mającej bezpośrednie odniesienie do natury społeczno-politycznej”⁵². Rozczarowanie postawą ks. Jana Niewieczera wypowiedziano w związku z jego publikacją w 1973 r. w „Jednocie” (zeszyt specjalny) na temat historii Kościoła po drugiej wojnie światowej, w której określił postawę społeczną Kościoła „w słowach nader oszczędnych”. Ubolewano, że w artykule tym (jak i w całym numerze „Jednoty”) nie ma „opinii na temat stosunków kościelno-państwowych ani ocen polityki wyznaniowej

⁴⁹ „Słowo Prawdy” 1960, nr 7/8, s. 28.

⁵⁰ O. Kiec, *Uroczystości...*, s. 190. Autor artykułu analizuje dogłębnie postawę Kościołów prawosławnego („Cerkownyj Wiestnik”), ewangelicko-augsburskiego („Zwiastun”) i ewangelicko-reformowanego („Jednota”).

⁵¹ Cyt. za: K. Urban, *Kościół ewangelicko-augsburski w Polsce u schyłku lat sześćdziesiątych (wybrane problemy polityki władz wobec Kościoła na tle jego stanu posiadania)*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1999, nr 521, s. 39.

⁵² PW, *Orientacje społeczne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w PRL. (Do użytku wewnętrznego)*, „Problemy Wyznań i Laicyzacji”, 29 II 1988, s. I–VIII (w zbiorach Biblioteki Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie).

państwa, co do której żaden Kościół i związek wyznaniowy nie może pozostawać obojętny, ani też poglądów wyrażających stanowisko wobec najważniejszej problematyki społecznej w kraju i na świecie”. Pikanterii dodawał fakt, że ks. Jan Niewieczerał piastował funkcję prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej.

Wyłamanie się ewangelików reformowanych z „obożu” Kościołów prorządowych nastąpiło z początkiem lat osiemdziesiątych. Na łamach przeznaczonych „do użytku wewnętrznego” PZPR „Problemów Wyznań i Laicyzacji” z prawdziwym oburzeniem oceniano synod Kościoła ewangelicko-reformowanego 4–5 kwietnia 1981 r. w związku z jego wypowiedziami „po wydarzeniach w sierpniu 1980 roku”, kiedy to miał stanąć po stronie działaczy „Solidarności” „o wybitnie reakcyjnym i ekstremistycznym nastawieniu”⁵³. Synod wystosował wówczas list do wiernych, w którym znalazły się zdania o kryzysie moralnym, ekonomicznym, społecznym i politycznym, o powszechnej niesprawiedliwości, nieuczciwości, korupcji, zakłamaniu i niekompetencji. Taki stan rzeczy Polska miała „zawdzięczać” ludziom znajdującym się „na różnych szczeblach hierarchii społecznej, a nawet, co jest szczególnie gorszące, działaniom czynników rządzących Krajem”. W najważniejszym fragmencie listu stwierdzano: „W wielomiesięcznej walce o swobody obywatelskie i wolność osobistą naród ocalił swoją godność. W najdramatyczniejszych dniach marca ujawniła się szczególnie wyraźnie jedność całego narodu, który przeciwstawił się próbom złamania jego solidarności i uniemożliwienia dialogu niosącego nadzieję na wyjście z kryzysu”⁵⁴. Autorzy listu pisali, że jednym ze źródeł sytuacji, w jakiej znalazła się Polska, było rozluźnienie więzów rodzinnych. Postulowali również odnowę życia społecznego, którą powinno poprzedzać odrodzenie moralne narodu.

Ten odważny apel oznaczał nie tylko porzucenie prorządowej linii, którą inne Kościoły mniejszościowe nadal utrzymywały, ale również zwrot w polityce Kościoła ewangelicko-reformowanego w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego: „Jest już pora, aby uczciwie i do końca, z całą otwartością wypowiedzieć prawdę o wielkiej roli, jaką Kościół rzymskokatolicki w Polsce spełniał po II wojnie światowej nie tylko wobec większości katolickiej, ale także wobec Kościołów mniejszościowych. Po stronie ewangelickiej istnieje konieczność przełamywania wielu oporów, niechęci i nieufności, które swe źródło mają w odległej i bliższej historii, zwłaszcza w doświadczeniach dwudziestolecia międzywojennego. Część społeczności ewangelickiej nadal żyje tamtymi obawami i w swój obraz katolicyzmu, ukształtowany na podstawie najgorszych doświadczeń, nie wmontowuje przemian, jakie zaszły w nim nie tyle pod wpływem reform II Soboru Watykańskiego, co w starciu z komunizmem i ateizmem”⁵⁵.

Oczywiście Kościołowi ewangelicko-reformowanemu łatwiej aniżeli luteranom było zmienić perspektywę postrzegania rzymskich katolików. Ewangelicy reformowani nie stracili świątyń na rzecz Kościoła rzymskiego (co zmusiło tysiące luteran do emigracji)⁵⁶ i nie byli obciążeni stanowiskiem swoich przywódców,

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ „Jednota” 1981, nr 4.

⁵⁵ *Ibidem* 1982, nr 1.

⁵⁶ Działo się tak nie tylko bezpośrednio po drugiej wojnie światowej. Otóż w 1981 r. doszło do bezprawnego zaboru przez rzymskich katolików trzech ewangelickich kościołów na Mazurach: 5 kwietnia

apologetycznymi opiniami na temat ścisłej współpracy chrześcijan i marksistów⁵⁷. Z tych właśnie powodów Kościół ewangelicko-augsburski nie zdobył się na początku lat osiemdziesiątych na radykalną⁵⁸ zmianę stosunku tak do Kościoła rzymskokatolickiego, jak i władz partyjno-państwowych⁵⁹. Tym bardziej nie mógł naśladować ewangelików reformowanych całkowicie oddany wówczas władzom Kościół polskokatolicki. Wydaje się, że temu Kościołowi najwięcej czasu zajmie próba uwolnienia się od opinii „negatywnego bohatera” PRL – i to niezależnie od dramatycznych okoliczności, które go takim uczyniły. Opinia ta nie jest oczywiście do końca sprawiedliwa⁶⁰, skoro wszystkie – z wyjątkiem Kościoła ewangelicko-reformowanego – Kościoły członkowskie Polskiej Rady Ekumenicznej poparły ideę Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego, a tym samym politykę zahamowania aktywności środowisk demokratycznych.

Godne podkreślenia jest to, że Kościół ewangelicko-reformowany nie próbował wykorzystać swojej postawy z lat osiemdziesiątych do budowania pozycji w III Rzeczypospolitej. Zamiast tego jeden z jego przywódców, duszpasterz ewan-

w Ukcie, 1 maja w Nawiadach i 10 października w Szestnie. Wcześniej dokonano zaboru kościoła luteranckiego w Spychowie. Wszystkie te przypadki były głośno komentowane nie tylko w Polsce, ale i w Europie Zachodniej (A. Sakson, *Działalność kościołów i wyznań protestanckich na Mazurach*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1987, nr 1, s. 111–112; *idem*, *Mazurzy – społeczność pogranicza*, Poznań 1990, 255–257; *idem*, *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945–1997*, Poznań 1998, s. 307–308; *idem*, *Spółczesność ewangelicka na Warmii i Mazurach w latach 1945–1990* [w:] *Ewangelicy na Warmii i Mazurach. Dzieje i współczesność*, red. E. Kruk, Olsztyn 2001, s. 80).

⁵⁷ Taki był właśnie program zmarłego zaledwie kilka lat wcześniej (1977 r.) ks. Zygmunta Michelisa, jednego z najpopularniejszych duchownych ewangelicko-augsburskich i zarazem przywódców Polskiej Rady Ekumenicznej. W 1949 r. pisał on: „Jeżeli chcemy mieć pełną wolność w naszej pracy kościelnej, to musimy sobie zdobyć i zapewnić pełne zaufanie Polski Ludowej. A pozyskamy to zaufanie, jeżeli zdobędziemy się na szczerze, śmiało i publiczne opowiedzenie się na rzecz klasy pracującej, reform społecznych, jednym słowem na rzecz Polski Socjalistycznej. Nasze nieporozumienia mieścić się będą w sferze metafizycznej, a nasze braterstwo broni będzie się realizowało w świecie fizycznym. Nasze melodie marszowe będą może różne, lecz nasz marsz będzie się odbywał w równoległych drogach i w tym samym kierunku” (Z. Michelis, *Na nowej drodze*, „Kościół Po-wszechny” 1949, nr 1/2). Zob. biogram ks. Michelisa w: J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX wieku*, Bielsko-Biała 1998, s. 201.

⁵⁸ Z pewnością za radykalną nie może uchodzić wypowiedź bp. Janusza Narzyńskiego, ówczesnego zwierzchnika Kościoła ewangelicko-augsburskiego, dotycząca potrzeby modernizacji socjalizmu: „W sferze stosunków społeczno-politycznych proces przemian wykazał, że socjalistyczne formy ustrojowe nie zakładają i nie są uwarunkowane postawą aklamacji i bezkrytycznej akceptacji. Przeciwnie, właściwie pojęty rozwój demokracji socjalistycznej wymaga wobec niej postawy krytycznej solidarności, przy czym ta krytyczna postawa nie może być utożsamiana z negacją. Jest oczywiście rzeczą zrozumiałą, że ten krytyczny dystans wymaga od nas także samokrytycznej kontroli i oceny nas samych” (KWJN, *Z życia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce i na świecie w 1980 roku*, „Kalendarz Ewangelicki 1982” 1981).

⁵⁹ O postawie Kościołów ewangelickich wobec wyzwań politycznych lat osiemdziesiątych zob. O. Kiec, *Protestantische Kirchen in Polen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft (1980–1990)* [w:] *Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, red. P. Maser, J.H. Schjørring, Erlangen 2003.

⁶⁰ Warto dodać, że w Wydziale Ideologicznym KC PZPR jeszcze w 1988 r. z satysfakcją odnotowywano negatywny stosunek adwentystów i prawosławnych do Kościoła rzymskokatolickiego, zob. *Przegląd działalności Kościoła rzymskokatolickiego*. [Materiały Wydziału Ideologicznego KC PZPR], t. 1, Warszawa 1988, s. 82–85.

gelików internowanych w stanie wojennym ks. Bogdan Tranda⁶¹, postulował, by nie oceniać Kościołów mniejszościowych przez pryzmat postaw pojedynczych ludzi, nawet członków kierownictw kościelnych. „Prawdą jest, że niektórzy [duchowni Kościołów mniejszościowych] nie umieli zachować się godnie i sprostać trudnym wymaganiom owego czasu, ale uległość i czolobitność poszczególnych osób wobec komunistycznej władzy nie jest równoznaczna z postawą całego Kościoła. Nie należy mieszać osoby z instytucją”. Ksiądz Tranda wyjaśniał dalej źródła postawy tych osób: „Wiele lat temu po ekumenicznym nabożeństwie pewien ksiądz katolicki powiedział podczas *agapy*: »Ach, ci ewangelicy idą na pasku UdsW«! Łatwo było owemu księdzu lekceważąco, z poczuciem wyższości patrzeć na »tych ewangelików«. Miał wszak za sobą miliony chłopów, robotników, górników, intelektualistów, opinię świata. Kogo zaś mieliśmy my? Każdy nieostrożny ruch mógł się dla nas źle skończyć. Gdyby na przykład zamknięto nam kościoły, a pastorów wsadzono do więzienia, kto by się o nas upomniał? Czy ten ksiądz by nam pomógł, a jego biskup udostępniłby miejsce w jakiejś kaplicy, aby przygarnąć prześladowanych innowierców? Przy tym wszystkim mało kto się orientuje, ile wysiłku, a nawet ryzyka kosztowało choćby to, żeby nie dać się użyć jako narzędzie przeciw Kościołowi katolickiemu, a taką przecież rolę przewidywano dla innych wyznań w systemie posługującym się zasadą *divide et impera*”⁶².

W tym duchu sformułował też ks. Bogdan Tranda swój list do kard. Józefa Glempa, będący reakcją na kazanie prymasa wygłoszone 28 marca 1993 r. w kościele św. Krzyża w Warszawie, a następnie opublikowane w prasie rzymskokatolickiej. W liście tym czytamy m.in.: „Pora wreszcie, aby obalić mit o generalnie niewłaściwym postępowaniu Kościołów mniejszościowych [w PRL]. Niegodne zachowanie niektórych przywódców i duchownych rzuca wprawdzie cień na społeczności przez nich reprezentowane, niemniej jednak należy rozróżniać między osobami a zbiorowością. Ponadto oprócz osób niegodnych byli wszak duchowni, którzy na miarę swych możliwości stawiali opór władzy ludowej. Zdecydowana większość wiernych postępowała podobnie. Może Ksiądz Prymas o tym nie wie, ale ja dobrze pamiętam, że szereg Kościołów mniejszościowych w czasach stalinowskich znosiło prześladowania, o jakich katolikom rzymskim nawet się nie śniło! Czy zdarzyło się, aby wszyscy lub prawie wszyscy duchowni katolicycy zostali uwięzieni pod fałszywymi zarzutami, jak zdarzyło się duchownym niektórych Kościołów mniejszościowych?”⁶³.

Kończąc ten krótki szkic, trzeba podkreślić, że złożoność polityki wyznaniowej PRL była rezultatem nie tylko ideologicznych założeń czy innych czynników politycznych. W dużej mierze była determinowana drobiazgowym poznaniem specyfiki, doktryn i dogmatów każdego z wyznań. Nie byłoby tak różnorodnych rozwiązań, gdyby nie Serafin Kiryłowicz⁶⁴, który miał predyspozycje i kompeten-

⁶¹ O postawie ks. Bogdana Trandy w latach osiemdziesiątych zob. G. Polak, *Ks. Bogdan Tranda – w 65 rocznicę urodzin*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1994, nr 2, s. 119.

⁶² „Może być różnorodność i harmonia...” – rozmowa Jana Turnaua z ks. Bogdanem Trandą, *duchownym Kościoła Ewangelicko-Reformowanego*, „Znak” 1992, nr 446, s. 71.

⁶³ List ks. Bogdana Trandy do prymasa Polski kard. Józefa Glempa, Warszawa, 6 V 1993 r. Korzystałem z kopii listu znajdującej się w siedzibie Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Reformowanego.

⁶⁴ Zdaniem Kazimierza Urbana Kiryłowicz należał do „bardzo nielicznych wówczas osób (obok prof. prof. Henryka Świątkowskiego i Jakuba Sawickiego) mających wgląd w skomplikowany układ

cje do tego, by rozumieć wszystkie teologiczne niuanse i skrzętnie je wykorzystać. Należał do grupy pierwszych słuchaczy Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego. Uczęszczał m.in. na wykłady metropolity Dionizego Waledyńskiego. Stopień magistra uzyskał w 1929 r. W 1932 r. został asystentem Katedry Archeologii Chrześcijańskiej. W latach 1935–1936 kontynuował studia w zakresie sztuki kościelnej. Znał kilkanaście języków. Był współredaktorem rocznika Studium Teologii Prawosławnej „Elpis”, periodyku „Wiestnik Bractwa Prawosławnych Bogosłowów” oraz „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce”. Swoją specjalistyczną wiedzę i uzdolnienia oddał po wojnie władzom państwowym – najpierw Ministerstwu Administracji Publicznej, a następnie Urzędowi do spraw Wyznań. W tej drugiej instytucji był naczelnikiem Wydziału Wyznań Nierzyskokatolickich (1950–1959 i 1965–1971), Wydziału Ogólnego (1959–1962) i Wydziału Zakonów (1962–1965)⁶⁵. Nie sposób nie zauważyć, że najbardziej „twórcze” rozwiązania polityki wyznaniowej dotyczące Kościołów i wspólnot mniejszościowych przypadają właśnie na lata kierowania Wydziałem Wyznań Nierzyskokatolickich przez Kiryłowicza.

O tym, że koncepcje i przedsięwzięcia władz partyjno-państwowych nie przyniosły ostatecznie pożądaných efektów, zdecydowała w dużej mierze natura samej religii. Władze bezpośrednio zwalczały Kościoły i związki wyznaniowe bądź posługiwały się nimi przeciwko innym Kościołom, a zapominały, że dla komunistów problemem jest sama religia. Rację miał Pierre Michel, gdy stwierdzał: „religia nie sprowadza się do postaci instytucjonalnej i wykazuje niebywałą skłonność do wymykania się z obszaru, w którym czynniki sformalizowane chciałyby ją umieścić i izolować”⁶⁶. Skoro religia była w stanie przetrwać wśród członków PZPR⁶⁷, to tym bardziej obroniła się w instytucjach dla niej stworzonych. Jedyne sukcesy polityki wyznaniowej PRL w odniesieniu do Kościołów i wyznań mniejszościowych polega nie na tym, że zahamowano ich rozwój, lecz na tym, że okres manipulowania nimi lub wpływania na nie w inny sposób ciągle jest przeszkodą w ekumenicznym współdziałaniu.

RYSZARD MICHALAK (ur. 1972) – historyk, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zajmuje się historią Kościołów i związków wyznaniowych, polityką wyznaniową PRL oraz politologią religii. Autor monografii *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945–1956)* (2002) i współautor (z Andrzejem K. Piasieckim) podręcznika *Historia polityczna Polski 1952–2002* (2003).

stosunków wyznaniowych w Polsce zarówno przed wojną, jak i w czasie okupacji, a zwłaszcza po wyzwoleniu” (K. Urban, *Serafin Kiryłowicz (1903–1986)*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1987, nr 3/4, s. 247).

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ P. Michel, *Kościół katolicki a totalitaryzm*, Warszawa 1995, s. 29.

⁶⁷ Zob. D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna wobec przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach na Środkowym Nadodrzu 1945–1970*, Ząbki 2004.

Divide et impera. An essay on the complexity of the Polish People's Republic's religious policy concerning minority Churches and its consequences

Up till 1956 almost all the Churches and religious communities in Poland were affected by the religious policy of the authorities which was aimed at making society atheist while eliminating any subjects standing in the way of this process. Eliminating activities which affected faiths other than Roman Catholic mainly concerned Jehovah's witnesses, the Polish Catholic Church, Evangelist-Baptist Churches and Unions, the Methodist Church and the Union of the Seventh Day Adventists Communities. "Custom made" solutions were advanced on the basis of the knowledge of the religious policy makers of the specifics, doctrines and dogmas of the various persuasions. The practice of coups within the various Church authorities and the repression of clergymen and leading authorities were typical. At the same time until 1956 the authorities did not try to use other Christian communities against the Roman Catholic Church. The change came in the mid fifties, when the forming of Polish Catholic parishes was supported. The Polish Catholic Church in the mind of the authorities was supposed to become a "Catholic alternative". As from 1963 this stream was to be supported by Independent Roman Catholic Parishes, i.e. parishes which renounced their submission to the bishops.

Most of the Churches and minority communities were used as a propaganda factor during the rivalry between the Catholic Church and State concerning the millennium celebrations in 1966. In April 1981 the "Reformed Evangelical Church" broke away from the group of pro-government Churches. The Church's synod backed the Independent Self-governing Trade Union "Solidarity" and blamed the authorities for the country's crisis. The Reformed Evangelists also changed their attitude towards the Roman Catholic Church, seeing it to be the forefront of the "clash with communism and atheism". After 1989 the clergymen of the Reformed Evangelical Church came to criticize the Roman Catholic Church for the unfair judgement of their leaders, concerning minority religions in general which ignored the complex political context.

The Polish People's Republic's religious policy did not make society lay or atheist. Its success in reference to Churches and minority religions is, however, that the period of manipulating them and influencing them in other ways, makes ecumenism amongst Polish Christians difficult.