

Henryk Ślabek

Warszawa

Kościół katolicki w Polsce 1945–1989¹ (w związku z wybranymi publikacjami)

Uwagi wstępne

W 2003 r. ukazywały się obszerne opracowania spraw Kościoła w kolejności: Antoniego Dudka i Ryszarda Gryza (*Komuniści i Kościół w Polsce 1945–1989*, Kraków), ks. prof. KUL-u Zygmunta Zielińskiego (*Kościół katolicki w Polsce 1944–2002*, Radom) i Jana Żaryna (*Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce — 1944–1989*, Warszawa). One przede wszystkim stały się inspiracją i zachętą do tego, aby ze stanowiska własnej wizji odnieść się do tematu jako szerszej pojętego problemu historii. Przy takim założeniu wypadało z góry zrezygnować z prób omawiania czy choćby wartościującej charakterystyki każdej z wymienionych prac z osobna. Odniesienia do nich, jako lokowane na wysokim poziomie ogólności najczęściej będą łączne i pośrednie; będą wywoływane według nie ich, lecz mego katalogu pytań.

Lektura dwóch z wyżej wymienionych książek jeszcze raz uprzytomnia prawdę, że możliwie najobszerniejsza podstawa dokumentacyjna (źródłowa) opracowania jest warunkiem tyleż niezbędnym, co i niewystraszającym do osiągnięcia rezultatu o wysokiej naukowej wartości. Nie mniej ważna wydaje się wizja — właśnie wspomniany katalog pytań, które historyk potrafi zadać dokumentom i źródłom. Dzieje się tak, bo jak obrazowo rzecz ujmował prof. Witold Kula, „materiały tak tańczą jak im pytania grają”. To właśnie — między innymi — proces interakcji, który zachodzi między wizją — zresztą też zmienianą, korygowaną odpowiednio do poszerzanej wiedzy o problemach tematu — a materiałami, sprawia, że również historycy rzetelni — intencjonalnie powodujący się wyłącznie celami poznania naukowego — pisząc opracowania na bardzo zbliżonej czy jednorodnej, dokumentacyjnej podstawie prezentują samą narrację i ogólne konkluzje o bardzo różnym stopniu naukowej dojrzałości. Wymowną tego ilustrację, mówiąc nawiasem, stanowi również porównanie interesujących nas tutaj rozpraw.

Warto więc przypomnieć pewne uwagi i wnioski. W rozważanej, konkretnej sytuacji (temat, okres bardziej właściwy współczesności niż dokonanej historii, szczególny rodzaj i charakter źródeł itp.) zdecydowanie bardziej celowa wydaje się publikacja dokumentów niż rozpraw podobnych do tutaj wymienionych. Niektóre z nich bowiem właściwie nie wykraczają poza przypadkowe streszczanie dokumentów czy — w lepszym wypadku — przedstawiają je jednak

¹ Jest to rozszerzona wersja zagajenia dyskusji na tenże temat, wygłoszonego 26 IV 2004 r. na zebraniu Towarzystwa Naukowego im. Adama Próchnika.

w sposób subiektywny, kreowane obrazy i tezy tylko na ich podstawie nie poddają się bowiem weryfikacji, wiarygodnemu sprawdzeniu.

Czy to oznacza, że w ogóle nie należy pisać opracowań o powojennej historii politycznej? Należy, tyle że może inaczej, tak jak się to praktykuje przede wszystkim w postaci kalendarium i kronik oraz źródłoznawczych analiz. Dopiero wydawnictwa tak pomyślanych opracowań i dokumentów, czego przykład stanowi ostatnio wydana rozprawa prof. A. Garlickiego (*Karuzela*, Warszawa 2003), stwarzają czytelnikom, a wśród nich i niejednemu historykowi, szansę dochodzenia do prawd własnych, wypierających te obiegowe — zapożyczone, zunifikowane, „modne”.

Przedstawioną refleksję nasuwały też własne doświadczenia. Jestem przekonany, że bez dokumentów proveniencji kościelnej już w dużej części upublicznionych, a tym samym dostępnych również mi, nie byłbym w stanie sformułować większości ze zgłaszanych tutaj pytań i zastrzeżeń, kontrpropozycji.

O przedmiocie, terminach — pojęciach i cezurach

Wspólne jest to, że w tytule każdej z trzech rozpraw znajduje się termin „Kościół”. A co się przez niego rozumie? Pytanie nie należy do rzędu banalnych, choć na pierwszy rzut oka tak by się mogło wydawać. Z wielu możliwych, zwróćmy uwagę na dwa pojęcia Kościoła najbardziej się różniące, kontrastowe.

Według definicji posoborowej, wypracowanej przez Sobór Watykański II na fali doktrynalnej „odwilży” przełomu lat 60. 70., Kościół to cały lud Boży jako wspólnota ludzi — podmiotów równych praw i wartości. Natomiast w pojęciu przedsoborowym — dziś również zasadniczo niekontrowersyjnym — Kościół, postrzegany jako instytucja utożsamiany był z Kościołem hierarchicznym, z jego pasterzami — klerem. Wierni natomiast, jako owe przysłowiowe owieczki, mieli się łączyć z Bogiem właśnie poprzez Kościół — duchowieństwo, być bierni, pokorni i wdzięczni².

W polu badań autorów pozostają przeważnie, a w jednym wypadku — wyłącznie, kierownicze kręgi hierarchii kościelnej. Jeśli tak i jeśli — co najważniejsze — w pracach niemal w ogóle nie pisze się o sytuacji, postawach i reakcjach milionów wiernych — także o ich reakcjach na zachowania księży i najwyższych gremiów kościelnych, to nasuwa się szereg pytań i uwag.

Tytuł dwóch prac (Żaryna, Dudka i Gryza), aby był adekwatny do ich treści, należałoby przeformułować przykładowo na: „Obraz zachowań kierowniczych gremiów Kościoła katolickiego (w świetle ich własnych dokumentów)”.

Tymczasem zasadnicza teza w większym lub mniejszym stopniu sprowadza się w omawianych rozprawach do formuły: Kościół (jego kierownictwo) w sporach i zmaganiach ze swymi ideologiczno-politycznymi adwersarzami miał rację, ponieważ działał w interesie i w imieniu narodu. Ale jakie są kryteria i stopień weryfikowania tych stwierdzeń? Prawie żadne. W rezultacie owe dwa co najwyżej wyjściowe założenia czy dezyderaty badawcze („w interesie i w imieniu narodu”) na stronicach książek jawią się jako oczywistość o walorach i sile prawdy naturalnej, niczym objawionej. Do sprawy powrócimy na tym miejscu zauważmy tylko, że takie ujęcie

² Że nie były to pojęcia — abstrakcje niewiele w życiu polskiego Kościoła znaczące, świadczą dyskusje i spory, podejmowane i prowadzone przede wszystkim na łamach „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi”, „Znaku”. Być może właśnie zawężone rozumienie terminu „Kościół” sprawiło, że w dziele Jana Żaryna pominięto środowisko katolickich działaczy świeckich, bo — jak wyjaśnia Autor — „temat ten był już wielokrotnie prezentowany”, a on sam też o tym pisze „w sposób syntetyczny” w opracowaniu, które złożył do druku (J. Żaryn, *Dzieje Kościoła...*, op. cit., s. 8).

kwestii (domniemanie zamiast dowodu) nie da się usprawiedliwić ani utrzymać w świetle wyników badań księży — socjologów oraz historyków doktryn i idei (J. Mariańskiego, W. Piwowarskiego, W. Zdaniewicza, J. Tischnera, J. Majki).

Wreszcie wątpliwość dotycząca cezury. Dlaczego dla jednych autorów początkową cezurę okresu stanowi rok 1945 (koniec wojny, uformowanie TRJN), a dla innych — 1944 r. (powstanie PKWN)? Czy w drugim wypadku chodzi o podkreślenie przekonania, że z punktu widzenia sytuacji Kościoła różnice między obydwoma okupacjami nie były istotne? Ma się to nijak i do ocen, i do porównawczych, faktograficznych ustaleń (choćby dotyczących strat księży), dokonanych przez Bohdana Cywińskiego i wielu innych historyków. Sprawa cezur, jako że są one bodaj najbardziej syntetycznym wskazaniem, które współokreśla charakter i wymowę dzieła historycznego (także doktrynalną, polityczną), wymagałaby oddzielnej dyskusji.

Odtwarzanie obiektywnego obrazu Kościoła okazywało się skomplikowane i trudne w stopniu przerastającym wykonawcze możliwości i historyka, i tradycyjnie pojmowanej nauki historycznej, albowiem obraz obiektywny, to znaczy wielostronny musi być przedstawiany zarówno z różnych punktów widzenia, jak i w świetle zróżnicowanej dokumentacji. W moim przekonaniu dzieje Kościoła (w rozumieniu wspólnoty ludu Bożego) można opracować w sposób satysfakcjonujący i naukowo poprawny pod warunkiem wykorzystania dorobku również pokrewnych historii dyscyplin naukowych (socjologii, psychologii społecznej, filozofii i innych). Jest niezbędne umiejętne adaptowanie zarówno dorobku teoretycznego tych nauk, jak i wyników badań empirycznych. Jeśli tak, to same potencjalne możliwości badań sprzed i po 1956 r. były zasadniczo odmienne. Dla okresu do 1956 r. zatem, kiedy to wspomniane nauki pokrewne nie funkcjonowały, w mniejszym lub większym stopniu zrealizowano to, co możliwe (właśnie wspomniany obraz kierowniczych gremiów Kościoła katolickiego w świetle ich świadectw własnych). Natomiast próbie przedstawienia problematyki wizerunku Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego w ostatnich trzech dekadach PRL (czego, mimo realnych możliwości w dwóch z przywoływanych tu książek w ogóle nie podjęto), poświęcona będzie dalsza część tego wywodu.

Wreszcie ostatnia z uwag — zapowiedzi wstępnych. Uderza mylenie, a nierzadko wręcz utożsamianie ówczesnej polskiej rzeczywistości, w której przyszło Kościołowi egzystować i działać, z ówczesną, na domiar — w ujęciu Jana Żaryna oraz Antoniego Dudka i Ryszarda Gryza — jakoby nie rewidowaną gruntownie polityką władz wobec Kościoła. Nie przekonuje wyraźna tendencja, by rzeczywistość — zewnętrzne warunki działań Kościoła — przedstawiać na obraz i podobieństwo intencji i dążeń władzy, by rzeczywistość PRL utożsamiać z jej systemem politycznym a politykę PZPR z doktryną ruchu marksistowskiego. Czy w 1956 r. na przykład PZPR w istocie nie zmieniła swej polityki rolnej, bo nie zrewidowała przecież poglądu na historyczną konieczność kolektywizacji? Odczytanie konkretnej polityki nie na podstawie faktów, lecz doktryny i ideologii, zwłaszcza na gruncie historiografii, jawić się może czytelnikom jako oczywisty przejaw sprzecznych z cechami naukowego poznania intencji.

Przyjmijmy sugerowane założenie, że w Polsce — wbrew opiniom wielu uznanych autorów (B. Łagowskiego, A. Walickiego, Z. Brzezińskiego i wreszcie samej H. Arendt)³ również

³ Słusznie pisał A. Walicki (1990): „Odwołując się do kluczowego dzieła Hanny Arendt (*The Origins of Totalitarianism*), pisano nagminnie o jakoby permanentnie totalitarnej rzeczywistości PRL. Przy tym równie powszechnie ignorowano m.in. fakt, że sama autorka w drugim wydaniu swej pracy (1966 r.) uznała totalitaryzm radziecki (a tym bardziej totalitaryzm w krajach satelickich) za zjawisko przeszłości i zaproponowała interpretowanie zjawisk w tych krajach jako nieodwracalnego procesu detotalitaryzacji”. A. Walicki *Polskie zmagania z wolnością*, Kraków 2000, wyd. II, s. 16. Zob. też s. 13, 44–45, 101, 106, 108, 128 i nast.

po roku 1956 trwał niezmiennie system totalitarny, a sama władza aż po rok 1989 była przekonana, iż ją i Kościół dzieli sprzeczność antagonistyczna, którą można przezwyciężyć tylko na zasadzie: kto kogo unicestwi. Załóżmy przy tym, logicznie, że Kościół był zwalczany wszystkimi dostępnymi władzom środkami. Czy jednak było to równoznaczne z tym, że religia i Kościół rzeczywiście ulegały wyniszczeniu? Podejmę próbę wskazania, że bywało odwrotnie i że same tego przyczyny były również zaskakująco odmienne od oczekiwanych.

A jak się rzecz miała z nastawieniem Kościoła wobec władzy i tzw. socjalizmu realnego polskiej odmiany? I ono się nie zmieniło? Że Kościół był opozycją? Tego nikt nie negował i nie neguje. Ale jaką? Tylko ciągle anty czy — wewnątrzsystemową? Unikanie samego pytania nie znaczy, że nie było kwestii, bez wyjaśnienia której trudno pisać sensownie o ewolucji samych stosunków państwo–Kościół. Niestety, nie starczy tutaj miejsca choćby na jej zaznaczenie.

1. Kościół hierarchiczny miał rację, bo działał niezmiennie w interesie narodu(?)

O więzi religijnej i więzi narodowej

Owe więzi były w Polsce szczególne, pod wieloma względami w Europie bodaj niepowtarzalne. Podstawowe, niejako pierwotne tego przyczyny tkwiły w osobliwej historii Polski jako państwa i społeczeństwa. Specyfika samego Kościoła i narodowego charakteru Polaków natomiast to zjawiska niezaprzeczalnie ważne, z czasem działające autonomicznie i niekiedy nawet rozstrzygająco, lecz i wtórne. W zgodzie z tak pojmowaną koleją i gradacją rzeczy, przypomnijmy kilka z najważniejszych zespołów faktów historycznych, które mogą tłumaczyć specyfikę i szczególną rolę owych więzi również po drugiej wojnie światowej.

Pierwszą z osobliwości stanowiło to, że polski Kościół nie przechodził przez wewnątrznarodową krytykę, przez doświadczanie walk i rozbicia, jak to miało miejsce na przykład we Francji, szczególnie podczas Wielkiej Rewolucji, czy w Niemczech, zwłaszcza w okresie Reformacji.

Od momentu, kiedy polska zniknęła z mapy państw europejskich, nasz Kościół — paradoksalnie — pod niejednym względem znalazł się w sytuacji komfortowej. Od tego czasu mógł on utożsamiać się z narodem przeciw zaborczemu państwu protestantów lub prawosławnych, a przez to wszelką krytykę skutecznie neutralizować bądź jako idącą z zewnątrz, bądź jako choćby pośrednio służącą obcym interesom. W roli przyjaciela i obrońcy ludu i narodu (języka, tradycji, wyznania) zyskiwał wolną społeczną przestrzeń dla szerzenia katolickiej wyłączności i nietolerancji wobec etnicznych Polaków — innowierców (protestantów, prawosławnych) czy, tym bardziej, w stosunku do współmieszkańców innoplemiennych (przede wszystkim Żydów). Kościół urastał do roli największego symbolu polskości. Po 1918 r. rzecz się komplikowała, by jednak po II wojnie, choć w zmodyfikowanej postaci, powracać w jakimś stopniu do normy z czasu zaborów.

Powojenna Polska, zwłaszcza w jej pierwszym okresie, na ogół i przez społeczeństwo była utożsamiana z „Polską sowiecką” nie tylko w sensie ustrojowym, lecz i narodowym, jako państwo o ograniczonej suwerenności lub zgoła jej pozbawione.

Kościół więc znowu był traktowany jako co najmniej opozycja moralna wobec władzy jeśli już nie obcej, to przynajmniej o niepewnej, podejrzanej polskości. Na tym tle wokół Kościoła i religii tworzyły się i ustalały postawy, które przez socjologów były określane jako „wiara narodu”, „ucieczka w kościół”, „religijność polityczna”, „religijność patriotyczna”⁴.

⁴ Zob. wypowiedzi ks. prof. J. Mariańskiego i J. Tischnera, w: J. Borowik, A. Szyjewski (red.) *Religia i kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, Kraków 1993, s. 150 i 250.

Ów szczególny związek katolicyzmu z tradycją narodową Polaków sprawiał, że również w Polsce powojennej praktyki religijne mogły pełnić funkcję symbolu przynależności podwójnej — kościelnej i narodowej. Znakomicie i z niebywałym sukcesem wykorzystywał to prymas Stefan Wyszyński podczas obchodów polskiego milenium. Tak ścisłego i żywotnego spłotu spraw religii i narodu na Zachodzie nie rozumiano nawet w środowiskach intelektualnych.

Kolejna osobliwość, po wojnie wielce znacząca i z tą pierwszą ściśle związana to ludowy charakter naszego katolicyzmu. Jak pisał Stefan Czarnowski, w pojęciu chłopca polskiego — podkreślmy to — „katolicyzm był w o wiele większej mierze polski niż powszechny do tego stopnia, że grał on rolę kryterium narodowości”⁵. Przy tym nie tylko zresztą Czarnowski zauważał, że pomimo tego, iż fakty religijne zajmowały w życiu ludu polskiego tak wiele miejsca, jego religijność była niezwykle uboga; miała ona charakter przede wszystkim uczuciowy, bezrefleksyjny, nawet nie doktrynalny. Również Florian Znaniecki i Wiliam Thomas stwierdzali, iż polski chłop nie był mistykiem; nie wyobrażał sobie postawy religijnej odmiennej od nauki Kościoła, „ponieważ poza [nim] nigdy nie wyobrażał sobie siebie w żadnym bezpośrednim stosunku z bóstwem”⁶. Religia była dla niego „raczej kwestią organizacji społecznej związanej z określonymi mistycznymi wierzeniami i magicznymi praktykami, aniżeli osobistym mistycznym związkiem z bóstwem”⁷.

Z czasem wyżej scharakteryzowane właściwości przejawiały się — zdaniem prof. Stanisława Siekierskiego, który opracowywał rzecz na podstawie pamiętników⁸ — nie tyle w mniej tłumnym udziale w zgromadzeniach, pochodach, pielgrzymkach i innych przedsięwzięciach kościelno-religijnych, co w ich dalszym duchowym ubożeniu, wyjąłwianiu się. Coraz znaczniejsza część uczestniczących szukała w nich nie szczególnych religijnych uniesień, przeżyć, ale traktowała je jako antidotum na codzienną szarość, na brak interesujących informacji. Postępował przerosł formy nad treścią — rutynowej obrzędowości, a także chęć wykorzystywania okazji do „pokazania się”.

Uczestnictwo w samej niedzielnej mszy świętej — pisał Siekierski — było przełomowym momentem tygodnia; stanowiło ono szansę do spotkania ze znajomymi, zaprezentowania swoich wdzięków, czy otrzymania najświeższych informacji, a w wypadku np. odpustu — do dokonania codziennych zakupów i napicia się wódki w dobrym towarzystwie. „Jakże przykry jest widok, gdy masy ludzi podpierają mury i drzewa przy kościele, chodzą, spacerują, handlują, bawią się, nie biorą udziału w odpuscie” — relacjonował jeden z księży. Wierni postrzegali i odczuwali to inaczej. „Chłopcy, a po coście wy przyszli? Przecież suma się zaczęła” — pytał kapłan. „My nie przyszli na sumę, ino na odpust” — brzmiała odpowiedź⁹.

A oto — w największym skrócie — jak przedstawiały się zmiany religijności jeszcze na początku lat 80. Religijność ludowa w Polsce zachowywała ciągłość. Utrzymując się na wysokim poziomie, w pewnych okolicznościach nawet narastała, ale tylko w parametrze tzw. globalnych postaw wobec religii. Natomiast pod mniej ogólnymi i ważnymi względami podlegała ona narastającym zmianom, które dokonywały się w różnych kierunkach, lecz najbardziej w kierunku selektywności, czyli z najrozmaitszych powodów nierealizowania pewnych wskazań Kościoła (dotyczących np. uczestnictwa w obrzędach religijno-kościelnych, stosunku do rodziny i bliźnich itp.).

⁵ S. Czarnowski, *Dziela*, T. I, Warszawa 1956, s. 91

⁶ W. I. Thomas, F. Znaniecki, *The Polish Peasant*, II, New York 1958 (nowe wydanie), s. 128.

⁷ Idem, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, Warszawa 1976, s. 227.

⁸ S. Siekierski, *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*, Warszawa 1995.

⁹ Ibidem, s. 57.

Na trwanie owego typu religijności ciągle wielki wpływ wywierało przywiązanie do tradycji i „wiary ojców”, karne, nie tolerujące kontestacji chowanie dzieci. Badania socjologiczne potwierdzały potoczną obserwację. U nas — stwierdzał socjolog — „ostry konformizm postaw religijnych w relacji do rodziców jest udziałem tylko zdecydowanej mniejszości młodzieży, a liczba rodzin, które w ogóle nie wypełniają funkcji religijnych jest w dalszym ciągu stosunkowo mała, z lekką tendencją wzrostową”¹⁰. Natomiast główną przyczyną słabnięcia religijności pod pewnymi względami stanowił proces sekularyzacji (tzw. laicyzacji spontanicznej), związanej z ogólnym cywilizacyjnym postępem.

„Procesy uprzemysłowienia i urbanizacji — pisał ks. W. Piwowski — nie wywołują, lecz wspomagają i intensyfikują ten proces. Jest to proces powolny, ale coraz bardziej dogłębny, a co więcej, jego skutki są podobne do tych, jakie występują w wysoko rozwiniętych społeczeństwach Zachodu”¹¹.

Polacy nadal, nawet w latach 80., bardziej identyfikowali się w sensie narodowym przez religijne zachowania aniżeli przekonania. Masowy udział w praktykach religijnych był najczęściej wyrazem wsparcia dla wartości religijno-patriotycznych i zarazem dla tożsamości narodowej.

Nie były przypadkowe na przykład ani sposób organizowania kościelno-związkowych działań, ani ich masowa skala. J. Królikowska podaje długą listę elementów, które wchodziły w skład uroczystości inicjowanych przez NSZZ „Solidarność” sprzed stanu wojennego: nabożeństwa i modlitwy strajkowe, msze święte dziękczynne po zakończonych strajkach, uroczystości organizowane dla przekazania Kościołowi przedmiotów wotywnych, msze święte sprawowane w intencji NSZZ „Solidarność”, podczas których święciło się sztandary, krzyże, obrazy i wizerunki świętych oraz składało się przyrzeczenia uczciwej pracy, uroczystości święcenia krzyży i wizerunków świętych intronizowanych w miejscach pracy związkowców (św. św. Barbara, Florian, Krzysztof, Katarzyna), pielgrzymki grup związkowców z Solidarności do sanktuariów na Jasnej Górze i w Licheniu, religijno-patriotyczne uroczystości związane z rocznicami wydarzeń historycznych; wmurowywanie i święcenie tablic ku czci pomordowanych i poległych, których pamięci dotąd nie czczono; msze święte rozpoczynające i kończące zjazdy, zloty, kongresy i obrady różnych gremiów (np. I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność”, ZHP); uroczystości święcenia budynków, lokali związkowych, zakładów pracy, warsztatów pracy (taksówek), mostu na Wiśle; uroczystości wmurowania tablic pamiątkowych i święcenia pomników upamiętniających wydarzenia w historii najnowszej; msze święte w intencji Ojczyzny¹².

„Wszystkie owe uroczystości — sumuje J. Królikowska — przebiegające z udziałem licznie zgromadzonych wiernych — członków lub sympatyków „S”, ruch Solidarności wzbogacały także patriotycznie i narodowo. Dawały mu aksjonormatywne podstawy”¹³.

Szczególny spłot obydwu więzi zdawały się też potwierdzać prowadzone w latach 80. badania empiryczne. W ogólnopolskiej próbie badawczej zapytano młodych respondentów o to między innymi, czy poświęciliby życie w obronie ojczyzny. Ponad dwóch spośród trzech pytanym odpowiedziało twierdząco (70,3%). Ów wysoki wskaźnik postaw patriotycznych cecho-

¹⁰ Ks. J. Mariański, *Ciągłość i zmiana globalnych postaw wobec religii w rodzinie polskiej*, w: Ks. W. Piwowski (red.), *Religijność ludowa — ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 177.

¹¹ Wprowadzenie, Ks. W. Piwowski (red.), op. cit., s. 16.

¹² J. Królikowska, *Uroczystości religijne organizowane przez NSZZ „Solidarność”*, w: ks. W. Piwowski, ks. W. Zdaniewicz (red.), *Religijność polska w świetle badań socjologicznych (Materiały z konferencji naukowej w dniach 19–20 stycznia 1989)*; Warszawa 1990, s. 142–143, 146.

¹³ Ibidem, s. 146.

wała przy tym zauważalna nierównomierność; spadał on w miarę słabnięcia deklarowanej religijności. Ujawniała się wprost proporcjonalna zależność: im bardziej religijna, tym bardziej patriotyczna była badana młodzież polska i odwrotnie¹⁴.

Tę prawidłowość uwidaczniały także wyniki badań postaw uczniów i studentów (zob. tab. 1).

Tabela 1. Postawy młodzieży wobec religii a wartości godne poświęcenia życia (dane w %)^a

Warto poświęcić życie	Autoidentyfikacja światopoglądowa			
	I (N = 54)	II (N = 450)	III (N = 97)	IV (N = 62)
w obronie ojczyzny	90,7	81,6	82,5	69,4
w obronie sprawiedliwości	55,6	44,7	33,0	27,4
w obronie własności społecznej	22,2	7,1	4,1	6,5
w obronie własnego majątku	18,5	6,9	4,1	9,7
w obronie godności ludzkiej	50,0	45,1	42,3	37,1
w obronie idei socjalistycznych	7,4	4,0	4,1	1,6
w żadnej sprawie w ogóle nie warto narażać życia	—	1,1	2,1	4,8

I = głęboko wierzący, II = wierzący, III = niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej, IV = obojętny w stosunku do religii lub niewierzący.

^a Na podstawie badań prowadzonych w maju i czerwcu 1981 r. w Płocku. Objęto nimi 667 uczniów i uczennic zasadniczych szkół zawodowych i średnich oraz studentów politechniki płockiej.

Źródło: Ks. J. Mariański, *Współzależność postaw religijnych i społeczno-moralnych młodzieży*, w: Ks. W. Zdaniec (red.), *Religia i życie społeczne*, Poznań–Warszawa 1983, s. 147.

Wiarygodność powyższych konstatacji jest oczywiście względna o tyle, o ile autodeklaracje zostałyby zweryfikowane przez czyny, faktyczne dokonania. Bardziej pewne i zarazem interesujące może być to, że prawidłowość patriotycznych deklaracji nakładała się na wskaźniki wykształcenia i środowiskowej przynależności respondentów (zob. tab. 2).

Tabela 2. Stosunek do religii według wykształcenia, płci i miejsca zamieszkania^a

Stosunek do religii a — razem b — mężczyźni c — kobiety d — wieś e — miasto		Wykształcenie				
		niepełne podstawowe	podstawowe	zasadnicze zawodowe	średnie	wyższe
Głęboko wierzący	a	33,2	21,6	12,8	9,7	7,9
	b	26,5	16,3	12,0	5,7	6,6
	c	37,3	25,7	14,2	12,7	10,1
	d	34,3	28,2	16,4	12,6	15,6
	e	29,8	15,5	11,2	9,1	7,2

¹⁴ Zob. wypowiedź W. Piwowarskiego, w: J. Borowik, A. Szyjewski (red.), *Religia i kościoły*, op. cit., s. 33.

Stosunek do religii a — razem b — mężczyźni c — kobiety d — wieś e — miasto		Wykształcenie				
		niepełne podstawowe	podstawowe	zasadnicze zawodowe	średnie	wyższe
Wierzący	a	64,0	72,2	77,2	68,6	46,0
	b	68,8	74,0	75,1	64,0	39,3
	c	61,2	70,0	81,0	72,0	57,2
	d	63,8	67,9	77,4	75,3	57,8
	e	64,9	76,1	77,2	67,0	44,9
Niezdeterminowani	a	2,1	3,2	5,3	8,7	15,9
	b	3,8	4,0	6,1	9,3	17,4
	c	1,0	2,6	4,0	8,2	13,5
	d	1,3	2,4	4,1	6,3	8,9
	e	4,6	3,9	6,0	9,1	16,6
Niewierzący	a	0,3	2,3	4,7	10,3	30,1
	b	0,4	4,8	6,8	17,8	36,7
	c	0,3	0,4	0,8	4,8	18,8
	d	0,2	1,3	8,1	5,8	15,6
	e	0,7	3,4	6,6	14,5	31,3
Pozostali	a	0,3	0,2	—	2,7	0,2
	b	0,4	0,9	—	3,2	—
	c	0,3	0,4	—	2,3	0,2
	d	0,4	0,1	—	0,1	2,1
	e	0,0	0,1	—	0,3	0,0

^a Na podstawie ogólnopolskiej, reprezentatywnej próby z 1977/1978 r.

Źródło: K. Darczewska, *Kilka uwag o modelu katolicyzmu polskiego*, w: *Religia i życie społeczne*, W. Zdaniec (red.), Poznań–Warszawa 1983, s. 98–99. Zob. także tej autorki: *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Warszawa–Kraków–Gdańsk 1989, s. 119, 134, 154–155.

Gdybyśmy się więc posłużyli formułą wynikającą z badań ks. Janusza Mariańskiego wówczas okazałoby się, że młodzież była tym bardziej patriotyczna, im niższe miała wykształcenie i pozycję społeczną. Innymi słowy, spośród ogółu badanych najkorzystniejszej, czyli jako najbardziej patriotycznej, wypadła ta część młodzieży chłopskiej, która poprzestając na wykształceniu elementarnym, pozostawała w gospodarstwach rodziców. To dodatkowo zdaje się potwierdzać zarówno konserwatywne czy dokładniej — nieperspektywiczne właściwości Kościoła ludowego i jego społecznej bazy, jak i nieoczywistość, złożony charakter relacji więzi religijnej i więzi narodowej (patriotycznej).

Geneza szczególnych relacji owych więzi sięga pierwszej połowy XX w. W interpretacji Andrzeja Walickiego pravicowy nacjonalizm, którego głównym twórcą był Roman Dmowski, w latach 20. łączył się z tzw. politycznym katolicyzmem.

Roman Dmowski odrzucał patriotyzm państwowy, kojarzony z I RP i z romantyczną ideą narodu. Co więcej w jego rozumieniu byli również Polacy w znaczeniu etniczno–kulturowym o niepełnej wartości („pół–Polacy”). Do odrodzenia miała więc prowadzić „dyktatura moralna” jego partii, którą należało wypełniać w imieniu narodu — „narodu w sensie moralnym”,

tj. mniejszości „stanowiącej spójną całość”, „moralnie zorganizowanej”, czyli „zdolnej kierować się jedną myślą i działać według pewnego planu”.

W końcu lat 20. (wcześniej Dmowski nie dowierzał poparciu ze strony Kościoła) katolicyzm został przezeń uznany za konstytutywny składnik tak pojętej jedności narodu. Tym sposobem nacjonalizm mógł się powoływać na wartości absolutne. Postendecki ruch młodych szedł jeszcze dalej. Żądano „wartości bezwzględnych” (B. Piasecki, 1935), „powrotu do jedynej Prawdy”, państwa monoidei (A. Doboszyński 1939). Ów integralny nacjonalizm od lat 80. miał być zwrócony także do wewnątrz przeciw części „swoich”, miał posłużyć jako prawo do stowienia moralnego dyktatu nad różnego rodzaju „pół-Polakami”, „homo sovieticusami”.

W ostatnich dwóch dekadach XX w. występowały dwie odmiany fundamentalizmu:

- fundamentalizm elitarno–narodowy, przeciwstawiający prawdziwych Polaków Polakom nominalnym, czyli większości zswietyzowanego ponoć społeczeństwa oraz
- fundamentalizm populistyczno–religijny, który zwalczał demokratyczne rozprężenie w imię tradycjonalizmu „Polaka–katolika”. Mimo wyraźnych różnic, w obu wypadkach kwestionuje się neutralność światopoglądową państwa, a naród pojmuje się jako wspólnotę ekskluzywistyczną, maksymalnie jednomyślną i tę jednomyślność egzekwującą, a więc monolityczną i autorytarną.

Temu modelowi A. Walicki przeciwstawiał „nacjonalizm liberalny”. Autor przedstawiał naród jako wspólnotę wielopokoleniowej komunikacji o wewnętrznie zróżnicowanej świadomości historycznej i o wewnętrznie zróżnicowanej kulturze¹⁵.

Podobne poglądy głosił i rozwijał ks. prof. Józef Tischner. Dla niego hasło „Polak–katolik” to wizytówka nie tyle polskiego patriotyzmu, ile nacjonalizmu, nieuprawnionego dążenia do utożsamiania więzi religijnej i narodowej. „Naród buduje więź — mówił w 1993 r. Tischner — i religia buduje więź. Jaki jest wzajemny związek tych więzi? Dążenia nacjonalistyczne dokonują daleko idącej identyfikacji obydwu więzi. Stąd bierze się pojęcie «Polak–katolik». Ma ono wskazać na równowagę obydwu więzi”¹⁶. Na marginesie uwaga, kwestia — pominięta przez ks. Tischnera, być może ze względów pozamerytorycznych: jak się miało pojęcie „Polak–katolik” do przewartościowań, dokonanych przez Sobór Watykański II? W tym wypadku — wydaje się — zaistniała sprzeczność nie do pogodzenia. Sobór w miejsce tolerancji religijnej (wyznaniowej) wprowadzał wolność religii — sprowadzanej podówczas w Polsce do katolicyzmu — więcej: wprowadzał wolność również (nawet) dla religii (wiary) pozakościelnej. Sobór kładł też kres obwinianiu Żydów za bogobójstwo, co dla sytuacji w Polsce, choćby ze względu na ciągle tu żywe hasła „żydokomuny”, mogło mieć szczególne znaczenie. Zmiana soborowa oznaczała nową jakość, tolerancja poświadczala bowiem pośrednio pomieszczenie na skali wartości innych wyznań niżej niż własne, rzymskokatolickie. Teraz natomiast postawiono pod znakiem zapytania sam prozelityzm, podcinano korzenie fanatyzmu, eliminowano nieprzekraczalną granicę między Watykanem a państwami tzw. socjalizmu realnego, między bezbożnym komunizmem a katolicyzmem. Na przełomie lat 80. i 90. reformatorska orientacja Kościoła powszechnego szła jeszcze dalej, żądając włączenia prawa do wolności religijnej do systemu wolności podstawowych¹⁷.

Niezależnie od motywacji i przesłanek wywodów racja zdaje się leżeć po stronie ks. Tischnera. Przypomnijmy za prof. Januszem Tazbirem, iż pojęcie „Polak–katolik” pojawiło się nie

¹⁵ Cyt. za A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością*, wyd. II, s. 203–204, 449.

¹⁶ Ks. J. Tischner, *Cienie przeszłości, czyli wiara w świecie napiętowanym komunizmem*, w: J. Borowik, A. Szyjewski (red.), *Religie i kościoły*, op. cit., s. 252.

¹⁷ Zob. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, Warszawa 1993, s. 32.

podczas walk z zaborcami — jak to zdają się przyjmować niektórzy historycy Kościoła — lecz o wiele wcześniej, bo w okresie Kontrreformacji. To wtedy napiętnowano i odtracono od narodu innowierców, nie wyłączając etnicznych Polaków (wygnanie Arian, Braci Czeskich z Janem Amosem Komeńskim) i odcięto Polskę duchowo od protestanckich sąsiadów. Straty i spustoszenia stąd wynikłe rzeczywiście trudno by było uznać choćby za dyskusyjne.

Związek narodowych i religijnych aspektów problemu w postaci zredukowanej do tradycyjnego pojęcia „Polak–katolik” wszelkiego rodzaju „niedowiarków” niejako z góry stawiał poza społecznością przykładowych obywateli czy — tym bardziej — „dobrych Polaków”. Tymczasem ludzie wątpiących, właśnie owych „niedowiarków” również w Polsce przybywało. Przy tym — jak wiadomo — ów proces pogłębiającej się swoistej, „polskiej” bezbożności — jakby na złość niektórym z naszych historyków — stosunkowo szybko narastał po roku 1989. Czy i jakie jest tego wytłumaczenie?

Aby być porządnym człowiekiem, obywatelem i Polakiem, ani nie muszę bez wyjątku przestrzegać reguł kościelnych, ani nawet przyjmować każdego dogmatu religijnego. Wystarczy dochowować wierności zasadom etyki. Tischner przypomina słowa: „Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” i odpowiedź Chrystusa: „Zachowaj przykazania”. I tytułem komentarza ks. prof. dodaje: „Przykazania to już etyka, ale jeszcze nie religia”¹⁸. W innym miejscu zastanawia się: Czy nie wystarczyłby sam respekt dla prawa natury — dla państwa prawa — bez religii? Ktoś może powiedzieć: moralność bez religii jest jak dom bez fundamentów. Ktoś inny odpowie: wcale nie, bo po to, by nie kraść, nie kłamać, nie zabijać, wcale nie muszę wierzyć w mit o Adamie i Ewie, w dogmat Odkupienia czy Niepokalanego Poczęcia. Jedno jest pewne — powtarza ks. Tischner „religia i etyka to nie to samo”¹⁹.

Ks. Józef Tischner, podobnie jak czynił to wcześniej — zresztą przezeń cytowany — Jerzy Szacki, sprzeciwiał się prawdom absolutnym, obwoływanym w dodatku gotowymi celami, do urzeczywistnienia których należy niezmiennie dążyć. Przynajmniej pośrednio, lecz wyraźnie, również w tym wypadku przeciwstawiał się doktrynie polskiego Kościoła, która szczególnie konsekwentnie była eksponowana w czasach prymasa Stefana Wyszyńskiego.

W nauczaniu S. Wyszyńskiego ową najwyższą prawdą — dogmatem była właśnie jednocząca, osłaniająca Polaków religijno–kulturowa i narodowa tradycja²⁰. Z jej stanowiska i w jej imieniu Kościół czuł się wówczas zobowiązany do recenzowania i korygowania polityki w każdym jej wymiarze.

¹⁸ Ks. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 2002, s. 195.

¹⁹ Ibidem, s. 332. O wiele wcześniej — nawiasem mówiąc — również ks. prof. J. Mariański zauważał obecność i równoprawność religijności pozakościelnej, pozainstytucjonalnej, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*, Poznań–Warszawa 1984, s. 52.

²⁰ W doktrynie S. Wyszyńskiego — jak to interpretował jeden z kompetentnych księży — najważniejsze z zagrożeń wewnętrznych, to tendencje i praktyczne działania zmierzające ku wykorzenieniu narodu z jego dziedzictwa narodowego. Trzeba się było przeciwstawić jak najmocniej laicyzacji — w Polsce tożsamej z ateizacją — bo „wiarą to fundament kultury i bytu narodowego”, bo suwerenność narodu wyraża się w jego kulturze, a ta charakteryzuje się organicznym i konstytutywnym powiązaniem z religią chrześcijańską. Zob. ks. R. Iwan, *Prawa, obowiązki i zagrożenia narodu według prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1989, s. 18, 51, 55–57. Takie ujęcie sprawy mogło się kojarzyć z ideologią młodoendecką z lat 30. Wtedy to ruch młodoendecki ogłosił: — nieodłączność polskości i katolicyzmu, — porzucenie paradygmatu „interesu narodowego” na rzecz quasi–religijnego fundamentalizmu, odwołującego się do „absolutnej prawdy”, — kruczają przeciwko nihilistycznemu relatywizmowi. Kościół natomiast szedł w stronę „katolicyzmu politycznego” połączonego z antysemityzmem i obsesją antymasońską. Por. A. Walicki, *Testament Dmowskiego*, „Przegląd Tygodniowy”, 10 III 1999.

Stawiając ponad prawdą–nakazem demokratyczny proces jej osiągania i przekształcania, ks. Tischner stwierdzał, iż w demokracji „przedmiotem »kultu« nie jest prawda, lecz prawo”, jeśli uwzględnia ono różne interesy i wartości, na których wspiera się zgoda i poparcie dlań większości. A sama tradycja — jakby mimochodem zauważał — też się zmienia, bo to przeszłość wrażliwa i uwzględniająca bieg czasu („znaki czasu”), to przeszłość w ruchu²¹.

Józef Tischner zdawał się wypowiadać zarówno przeciw zamkniętym interpretacjom religii, jak i przeciw jej wszelkiemu instrumentalnemu traktowaniu w pozaewangelicznym objaśnianiu spraw świata, dziejów, ustrojów, instytucji. Lękał się orzekania z pozycji kryteriów tzw. religii uspołecznionej. Takimi jej nadrzędnymi kryteriami — prawdami były na przykład „sprawiedliwość dziejowa”, czy — z drugiej strony — właśnie szczególnie rozumiany „naród”. W 2002 r. Tischner pisał: „W 1956 roku dla Bolesława Piaseckiego «prawdą państwa» była idea «sprawiedliwości społecznej» (instynktu państwowego). To miało legitymizować poparcie chrześcijan dla państwa «dyktatury proletariatu». A dla tak myślących po 1989 roku miała to być jakaś odmiana autorytaryzmu, ale nie demokracja, bo ta z «natury rzeczy jest słaba i relatywistyczna». A kto i w imię czego obwoływał «naród» jako pozadyskusyjną najwyższą instancję słuszności? Tu ze zrozumiałych względów Tischner głos zawieszał. A świeccy antykomunistyczni lewicowcy pytali retorycznie: Czy polski Kościół rzeczywiście zwalczał komunizm za to, że ten był totalitarny, czy za to, że był bezbożny?

Tischner w tym wypadku zresztą — wydawało się — bez większego przekonania, próbował tłumaczyć, że w motywacji kościelnego antykomunizmu obydwie kontrowersyjne stanowiska liczyły się na równi. Nie pozostawiał jednak wątpliwości, po której jest stronie. Jeśli zachodzi sprzeczność między prawem naturalnym i dobrem wspólnym, jeśli trzeba wybierać, np. między konstytucją demokratycznego państwa a nauką religii w szkołach, to „trzeba jednak będzie — pisał — bronić konstytucji”²².

Tylko opozycja „ekonomicznych liberałów” w polskim wydaniu (M. Dzielski, S. Kisielewski, J. Bielecki, J. Lewandowski, D. Tusk) ów spór ignorowała jako nieistotny, mijający się z rzeczywistością. Nieprzypadkowo i logicznie, alternatywa bowiem antystalinowskich lewicowców (K. Modzelewskiego, J. Kuronia, A. Michnika i innych) brzmiała: totalitaryzm albo demokracja, a „ekonomicznym liberałom” chodziło z czasem o coś więcej: o rozstrzygnięcie problemu na skalę społeczno–ekonomicznej formacji, czyli o dylemat: „socjalizm czy kapitalizm”. Pierwszym — przynajmniej w odczuciu „liberałów” — szło o to, aby w oparciu o idealizowaną klasę robotniczą obalić reżim w imię budowania „prawdziwego”, to jest demokratyczno–humanistycznego socjalizmu. Sami liberałowie natomiast byli zdeterminowani budować ekonomiczny ład kapitalistyczny poprzez rozszerzanie prywatnego sektora gospodarczego wszelkimi środkami, nie wyłączając dyktatury, a aż do 1989 r. niechby nawet i we współdziałaniu z władzą „komunistyczną”, jeśli ta będzie przeorientowywać własną politykę w kierunku wolnego rynku. „Liberałów” polskich nie gorszył zamach stanu Pinocheta w Chile. Odwrotnie. Przynajmniej

²¹ J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, op. cit., s. 231, 233. Odnotujmy, że ujęcie Tischnera znajduje mocne odniesienia nawet w początkowym okresie polskiej socjologii. Już S. Czarnowski na przykład pisał precyzyjnie: „Aczkolwiek dawność trwa w każdorazowej terażniejszości, zachodzą w niej jednak daleko idące zmiany ilościowe i jakościowe... zmiany te warunkowane są właśnie tym, co w szerokim znaczeniu nazwać należy terażniejszością. Słowem obarczona dawnością terażniejszość przekształca dawność, zmienia układ jej elementów, odrzucając jedne z nich, asymilując inne stosownie do tego czym jest sama”, S. Czarnowski, *Dawność a terażniejszość w kulturze. Dzieła*, t. I, Warszawa 1956, cyt. za: J. Górski, *Problemy świadomości narodowej*, w: *Historia i świadomość narodowa* W. Wesolowski (red.), Warszawa 1970, s. 40.

²² Ibidem, s. 229–230 i w: Wstęp do wyboru pism Ernsta–Wolfganga Boeckenfoerde, *Wolność — państwo — Kościół*, Kraków 1994.

dla części z nich Pinochet stawał się aktualnym wzorem. Trzeba „wziąć za pysk i wprowadzić liberalizm” — mówił Stefan Kisielewski. Nie była to tylko Kisiela ekstrawagancja²³.

W wielu momentach drugiej połowy lat 80. uczestnikom rzeźzonego tercetu (władza — Kościół — „ekonomiczni liberałowie”) bliżej bywało nawzajem do siebie niż do „antystalinowskich rewolucjonistów”. Może to tak zaskakiwać, jak i wiele tłumaczyć, zwłaszcza z wydarzeń ostatnich lat omawianego okresu.

2. Władza permanentnie zwalczała Kościół i religię, a to było równoznaczne z ich faktycznym wyniszczaniem(?)

Z dzisiejszej perspektywy nasuwa się oczywiste i może również przez to przez historyków po 1989 r. nie wypowiedziane publicznie pytanie: Czy komunizm — ten na polską modłę bezbożny i przestępczy — rzeczywiście wyniszczał religię i Kościół katolicki? Jeśli było tak strasznie — jak to po 1989 r. przedstawiała urzędowa propaganda, historiografii nie wyłączając — to dlaczego równocześnie było tak wręcz znakomicie, że właśnie wtedy — z wyjątkiem lat 1949–1955 — bardziej niż wcześniej (przed 1939 r.), spełniał się kościelny sen o własnej potędze we wszystkich naraz wymiarach — duchowym, organizacyjnym i materialnym? Wiele jest argumentów, że tak właśnie było; a już zbyt wiele na to, by można było nadal ignorować problem (bo to ciągle pytania „nie na czasie”).

Do słabnięcia religijności, zresztą — relatywnie — dość powolnego przyczyniały się przede wszystkim procesy tzw. laicyzacji kierowanej i laicyzacji spontanicznej. U podstaw pierwszej leżała polityka państwa; stosowane przez nie wobec Kościoła naganne, również pozaprawne ograniczenia (represje, zastraszanie, uznaniowo-samowolny zabór mienia itp.). Natomiast ekspansję laicyzacji spontanicznej współokreślały następstwa postępu cywilizacyjnego — uprzemysłowienie, urbanizacja, zasięg i poziom szkolnictwa, oświaty, kultury. Zauważmy, że procesy laicyzacji występowały z niejednakowym nasileniem; w miarę oddalania się od roku 1945 ten pierwszy z nich — tzw. kierowany — słabł, a ów drugi, spontaniczny — nasilał się, odgrywając po roku 1955 coraz większą rolę. Na jego opisie — czy raczej najogólniejszym zaznaczeniu — skupimy tutaj uwagę również z tej racji, że w dwóch spośród trzech wspomnianych rozpraw tej problematyki w ogóle nie zauważono.

Mimo ubogiego stanu dostępnej statystyki można stwierdzić, że dla zasięgu i postaci religijności wielkie znaczenie miało zróżnicowanie ludności według dwóch kryteriów—przekrojów: 1) miejsca zamieszkania i pochodzenia oraz 2) wykształcenia i wykonywanego zawodu (zajęcia).

Ad 1) Wśród mieszkańców uprzemysłowionych miast w porównaniu z podmiejskimi parafianami wiejskimi było mniej wierzących ogółem (a szczególnie „głęboko wierzących”). Badania socjologiczne potwierdzały też hipotezę o wzroście ignorancji religijnej w miarę postępu urbanizacji wsi. A z ową wiedzą jeszcze gorzej bywało wśród migrantów ze wsi do miast. Niemniej wśród tych ostatnich, w stosunku do pozostających na wsi, mniej było bezwładnego rygoryzmu, a więcej tolerancji. Migranci nieco inaczej niż mieszkańcy wsi odpowiadali na pytania: „wszystkie religie są jednakowo prawdziwe i dobre” (odpowiednio 27,4% i 21%), „żadna religia nie posiada pełnej prawdy” (6,7% i 3,7%), „jest tylko jedna religia prawdziwa (62,7%

²³ Mocne argumenty za powyższymi tezami znajdzie Czytelnik w dziele J. Szackiego: *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 102, 109, 138–139, 142–144 i nast. (cytat z Kisielewskiego na s. 188). Zob. też: S. Kisielewski, *Dzienniki*, Warszawa 1996, s. 419–420.

i 73,6%). Migranci częściej niż ludzie na wsi mieli też wątpliwości religijne²⁴. Wychodźcy byli też bardziej tolerancyjni w zakresie moralności seksualnej.

Najniższy stopień religijności kościelnej cechował dojeżdżających do pracy do Płocka (52,6%), wyższy — dojeżdżających do kombinatu petrochemicznego (61,7%) i pracujących na wsi w sektorze pozarolniczym (73,1%), a najwyższy nie dojeżdżających do pracy i pracujących w rolnictwie (83,2%). Natomiast — co ciekawe — w obydwu grupach badanych respondentów bardziej zaznaczał się indyferentyzm religijny niż ateizm.

Ewolucja religijności w badanym wiejskim rejonie uprzemysłowionym wyrażała się w tendencjach podobnych jak w Europie Zachodniej (rozwój selektywnych postaw wobec religii), choć — co podkreślał również ks. Janusz Mariański — z mniejszą ostrością i konsekwencją. A była odmienna od tej w innych krajach realnego socjalizmu; u nas wyrażała się w rosnącym indyferentyzmie religijnym, a tam — w szybciej wzrastającej ateizacji²⁵.

Oczywiście różnice jeszcze wyraźniejsze od omówionych ujawniały się w postawach ogółu mieszkańców miast i wsi. Ponadto w miastach w dwójnasób więcej było niewierzących i niepraktykujących (tab. 3).

Tabela 3. Stosunek do religii w poszczególnych latach według miejsca zamieszkania

Stosunek do religii i praktyk religijnych	1960			1966			1977			Lata 1967–1984		
	Miasto	Wieś	Razem	Miasto	Wieś	Razem	Miasto	Wieś	Razem	Miasto	Wieś	Razem
Wierzący	75,6	83,8	—	72,5	82,3	—	75,6	94,2	—	89,0	97,5 ^a	—
Niewierzący	3,1	1,1	—	18,7	10,2	—	12,8	1,9	—	—	—	—
Praktykujący stale	35,6	46,7	—	—	—	—	—	—	48,3	—	—	—
(nieregularnie)	34,0	33,3	—	—	—	—	—	—	21,4	—	—	—
Razem	69,6	80,0	—	—	—	—	—	—	69,7	—	—	—
Niepraktykujący	12,3	6,3	—	—	—	—	—	—	14,1	—	—	—

^a Z. Zieliński, *Kościół katolicki w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 245–246.

Źródło: Opracowano na podstawie informacji: ks. J. Mariańskiego i ks. W. Piwowarskiego, w: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską*, Poznań–Warszawa 1986, s. 24 i 121; K. Darczewskiej w: W. Zdaniewicz (red.), *Religia i życie społeczne*, Poznań–Warszawa 1983, L. Adamczuka i innych (red.) w: *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, GUS, Warszawa 1991, s. 165–168.

Ad 2) Uzyskanie wyższego wykształcenia w Polsce nader często wiązało się ze zmianą postawy religijnej w kierunku ateistycznym. Przy tym dotyczyło to przede wszystkim mężczyzn, wśród nich bowiem było 21% więcej niewierzących niż wśród kobiet również posiadających studia wyższe. Ta różnica spadała wraz z obniżaniem się wykształcenia i wynosiła w grupach: z wykształceniem średnim — 15%, zasadniczym zawodowym — 8,1%, podstawowym — 6,3% i niższym od podstawowego — 3%. Odnotowano prawidłowość: im wyższy stopień wykształcenia, tym mniej osób deklarowało się jako wierzący, mniej osób uczestniczyło w praktykach reli-

²⁴ Zob. ks. J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*, Poznań–Warszawa 1984, s. 124, 172, 192, 212, 287, 431–433, 451. Ks. W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 139.

²⁵ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej...*, s. 432–433, 451.

gijnych, mniej wykazywało postaw proreligijnych oraz mniej interesowało się życiem i wiedzą religijną.

Odwrotna natomiast tendencja ujawniała się wśród „głęboko wierzących”. W tej kategorii osób wykazywano się najwyższą zgodnością autodeklaracji o stopniu zaangażowania w wiarę i o zachowaniach religijnych. Na przykład spośród „głęboko wierzących” uczestnictwo częstsze niż raz w tygodniu we mszy świętej deklarowało: 23,8% osób z wyższym wykształceniem, 9,7% z wykształceniem średnim i tylko od 6,2 do 7,4% osób z wykształceniem niższym niż średnie.

Ale zupełnie inaczej kształtowały się postawy i zachowania religijne osób o najwyższym poziomie wykształcenia, określających się jako „wierzący”. Zborność w ich zachowaniach i postawach religijnych były znacznie mniejsze niż w pozostałych grupach wykształcenia.

Autorka badań formułowała ogólną hipotezę o uformowaniu się w Polsce w okresie do połowy lat 70. trzech zasadniczych typów postaw wobec religii:

- głęboko wierzący charakteryzowali się zwiększonym udziałem w obrzędowości religijnej, ofiarnością na Kościół, żywymi zainteresowaniami religijnymi;
- wierzący byli najbardziej podatni na zmiany modelu ich religijności;
- niewielką, tylko ponadsześcioprocentową w populacji grupę wierzących charakteryzował wysoki stopień konsekwencyjności w stosunku do zachowań religijnych²⁶.

Spśród mieszkańców wsi — wg badań ks. prof. Władysława Piwowarskiego najwyższym poziomem życia religijnego odznaczali się chłopci–rolnicy, na drugiej pozycji plasowały się dzieci szkolne, trzecie miejsce zajmowała młodzież szkolna, a na końcu znajdowali się chłopci–robotnicy. Autor wyjaśniał, iż powyższe ustopniowanie miało charakter ogólny, w rzeczywistości bowiem religijność wszystkich kategorii ludności pod wieloma względami była podobna, mieściła się w modelu religii tradycyjnej. Występujące różnice ujawniały się natomiast w zakresie akceptacji prawd wiary, zasad moralnych i praktyk religijnych.

Odchylenia od modelu tradycyjnego tłumaczyły się więc nie ignorancją religijną, lecz świadomym kwestionowaniem lub negowaniem określonych prawd wiary. Katolicy–mieszkańcy badanych wsi, którzy nie posiadali zwartego systemu przekonań religijnych, nie identyfikowali się już z Kościołem na płaszczyźnie ideologicznej (1/3 nie uznawała jednego lub więcej z wymienionych w ankiecie dogmatów). Uczestnictwo w praktykach religijnych, też rzadzące, podobnie jak dawniej nie wywierało wyraźnego wpływu na postępowanie moralne katolików. Zakorzeniony był rytualizm. Uwydatniało się słabe powiązanie religii z moralnością. Zauważmy jednak, że nie była to zresztą zupełna nowość również dla społeczności chłopskiej czasów minionych²⁷.

Według ks. Piwowarskiego na religijność badanych wpływała nie tylko urbanizacja. Nie była ona przyczyną dechrystianizacji w tym znaczeniu, że nie wywoływała wprost zubożenia pod względem religijnym w zmieniającym się środowisku wiejskim, do którego tradycyjne formy religijności nie były już całkowicie przystosowane. Niemniej nieprzypadkowo grupą naj-

²⁶ K. Darczewska, *Kilka uwag o modelu katolicyzmu polskiego*, w: *Religia i życie społeczne* W. Zdaniewicz (red.) Poznań–Warszawa 1983, s. 99–103, 111–112 oraz idem: *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, s. 119, 134 i nast.

²⁷ Znamienny tego przykład z przełomu XIX i XX w. opisywał m.in. W. Witos. Gospodarz z jego wsi wagnał bydło w ziemniaki biednego wyrobnika, a następnie siadłszy na miedzy, zaczął śpiewać godzinki. Kiedy ojciec Witosy zwrócił mu uwagę, że śpiewa niczym faryzeusz, ten „z dużą gębą wsiadł [na niego], że mu przerwał modlitwę i on musi teraz modlitwę zaczynać od nowa”, W. Witos, *Moje wspomnienia*, Paryż 1964, s. 94.

mniej związaną z religią i Kościołem byli chłopci–robotnicy. Oni — sądził autor — mogą być roznosnikami destrukcji wiary we wsi, bo są nośnikami tzw. urbanizacji wtórnej²⁸.

Do podobnych uogólnień dotyczących już nie tylko mieszkańców wsi dochodził ks. prof. Janusz Mariański. Jak pisał, większy był zasięg katolików niedzielnych w środowiskach wiejskich niż w miastach, w pierwszych klasach licealnych niż w wyższych, wśród młodzieży szkół średnich niż wśród studentów, wśród robotników niż nauczycieli i — zwłaszcza — wśród samodzielnych pracowników nauki. Grupy ludności o wyższym poziomie wykształcenia praktykowały mniej gorliwie niż grupy ludności o niższym poziomie wykształcenia²⁹.

Oczywiście szczególnie w okresie przełomów niemożliwa do bliższego określenia część ludzi praktykowała lub nie ze względów koniunkturalnych. Jak się wydaje, zmienna ekspresja zachowań religijnych zależała też od tego, jak ludzie odczuwali zmiany ogólnej, a już szczególnie gospodarczej sytuacji kraju. W latach pomyślnych rosła liczba respondentów, którzy zaliczali się do niewierzących. W okresach trudnych natomiast zachodził proces odwrotny (zapewne nie tylko na złość, na przekór władzy).

Poza obserwacją potoczną poniekąd wskazywałyby na to porównywalne — bodaj jedyne tego rodzaju — badania z lat 70. i 80., dotyczące młodzieży (a) i dorosłych (b).

Tabela 4. Postawy wobec religii

Lata	Badana zbiorowość ogółem	Głęboko wierzący	Wierzący	Głęboko wierzący i wierzący razem	Właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji	Obojętni	Niewierzący	Pozycje
		1	2	1+2	3	4	5	3+4+5
W odsetkach								
1972 ^a	100,0	12,4	59,0	71,4	2,4	2,5	2,5	7,4
1977 ^a	100,0	12,8	43,7	56,5	5,0	4,6	7,3	16,9
1980 ^a	100,0	19,8	49,2	69,0	3,0	3,0	3,9	9,9
1978 ^b	100,0	17,9	68,4	86,3	—	—	6,6	—
1983 ^b	100,0	19,4	72,4	91,8	—	—	2,4	—

Źródło: ^a *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990, Rocznik statystyczny* L. Adamczuk, ks. W. Zdaniewicz (red.), GUS, Warszawa 1991, s. 165. Ks. W. Piwowarski, *Katolicyzm polski jako religijność narodu*, w: *Studia Socjologiczno-Religijne*, t. 5, s. 73.

^b K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, s. 154.

Wreszcie wszyscy z wymienionych tu badaczy–socjologów byli zgodni co do tego, że w okresie ostatnich dwudziestu kilku lat PRL, pod względem zakresu wierzeń i praktyk religijnych sytuacja zmieniła się bardzo powoli, stopniowo. Skąd ta generalna polska osobliwość — zastanawiał się w 1986 r. Janusz Mariański. I rzecz komentował następująco: „Jest to zjawisko dość zaskakujące w kraju, w którym prowadzi się zaprogramowaną laicyzację i propaguje się tak zwany naukowy pogląd na świat, czyli światopogląd materialistyczny; w kraju, w którym następują gwałtowne procesy industrializacji i urbanizacji, a z nimi dość często procesy laicyzacji niezaprogramowanej, samorzutnej i niekontrolowanej; w kraju, w którym niezwykle szybko podnosi się ogólny poziom wykształcenia społeczeństwa. Wszystkie te zjawiska — przynaj-

²⁸ Ks. W. Piwowarski, *Religijność wiejska*, op. cit., Warszawa 1971, s. 334, 337–338, 342–343.

²⁹ J. Mariański, *Typy postaw wobec religii w Polsce*, w: *Z badań nad religijnością polską*, W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), Poznań–Warszawa 1986, s. 135 i nast.

mniej pośrednio — winny oddziaływać negatywnie na więź religijną. Być może jednak osobowość religijnej nie zmienia się zbyt łatwo i równoległe z dokonującymi się przemianami w makrostrukturze społeczeństwa”³⁰.

Była to oczywiście próba odpowiedzi najbardziej ogólnej, bo równie dobrze można by ją przecież odnieść nie tylko do Polski. Ks. prof. Zygmunt Zieliński, choć ledwie zaznaczył sprawę, zwrócił jednak uwagę na to, że do takiego biegu spraw niechęć przyczyniała się sama władza ponieważ — i to już moja uwaga — ona sama też bywała nietypowa.

Określenie „Polska władza” — pójdźmy tym tropem — znaczyło przede wszystkim, że niekonsekwentna i sezonowa, w jakim innym kraju realnego socjalizmu zaistniały „odwilże”, przyspieszenia i odwroty, rewolucje i zmiany kadrowe na polską skalę? Albo — co najważniejsze — gdzie to indziej antykościelnym propagandowym nawałnicom towarzyszyły równoczesne fakty organizacyjno-materialnego umacniania się tegoż Kościoła; w dodatku — bywało — na miarę bezprecedensową? Sięgnijmy do ignorowanych faktów statystycznych, prawda że skąpych i w wielu wypadkach niepewnych, jednak przynajmniej w formułowaniu problemów i ogólnych wizji wielce użytecznych, a często niezastąpionych.

Polski Kościół nie tylko chciał, lecz i mógł powiększać stan swych kapłanów na niespotykana skalę w Polsce międzywojnia i w powojennej Europie. Dość powiedzieć, że w latach 50. — a więc ze wszystkich powojennych dla Kościoła zdecydowanie najtrudniejszych — na terenach ośmiu porównywalnych diecezji stan powołań księży diecezjalnych był o 80% i aż o 150% wyższy niż w latach 30. i 20. (zob. tab. 5).

Tabela 5. Stan powołań kapłańskich i zakonnych w latach 1900–1961^a

Powołania		1900–1920		1921–1940		1941–1961		Razem
		dekady		dekady		dekady		
		I	II	III	IV	V	VI	
Księża diecezjalni	liczba	629	681	1040	1441	912	2601	7304
	%	—	—	100,0	139,0	—	250,1	—
					100,0	—	180,5	
Księża zakonni	liczba	98	114	181	426	349	800	1968
	%	—	—	100,0	253,3	—	442,0	—
					100,0	—	187,8	
Bracia	liczba	37	35	126	159	112	207	676
Siostry	liczba	247	405	801	1120	1013	1787	5373
Razem	liczba	1011	1235	2148	3146	2386	5395	15321
	%	—	—	100,0	146,0	—	251,2	—
					100,0	—	168,3	

^a Z racji niejedności opracowań tabela przedstawia dane porównywalne z 8 diecezji [z ogólnej liczby 27 diecezji powojennych].

Źródło: Ks. Kazimierz Ryczan, *Powołania kapłańskie i zakonne w Polsce*, w: ks. W. Piwowski, ks. W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską*, op. cit., s. 169. Przeliczenia procentowe własne.

³⁰ Ibidem, s. 121.

Nic dziwnego, że już w roku 1952 — na obszarze pomniejszonym w stosunku do przedwojennego o blisko 1/4 — liczba księży niewiele odbiegała od tej z 1939 r., a o ok. 1000 była wyższa od tej z okresu tuż powojennego. Natomiast w ciągu kolejnych 30 lat stan księży powiększył się o ponad 100%; z 9265 w roku 1952 do około 20 tys. w roku 1981³¹.

Polska była zdumiewająco dynamicznie rozwijającą się księżowską potęgą; w 1972 r. prawie co trzynasty ksiądz europejski pracował w Polsce, a w 1988 r. — prawie co dziesiąty. W Europie liczba księży systematycznie malała, a w Polsce — rosła.

W Europie mimo postępów laicyzacji, z powodu jeszcze szybszego ubytku księży rosła liczba wiernych, przypadających na jednego księdza. Natomiast w Polsce do połowy lat 80. nie odnotowano analogicznego spadku (zob. tab. 6).

Tabela 6. Księża i wierni w Polsce i Europie

Lata			1972	1976	1980	1984	1988
Europa	K	liczba	251731	241379	243319	235326	227042
		%	100,0	96,3	97,0	93,8	90,0
	W	liczba	1039	1090	1090	1181	1231
		%	100,0	104,9	104,9	113,7	118,5
Polska	K	liczba	18123	18529	19515	20266	21854
		%	100,0	102,2	107,7	111,8	126,0
	W	liczba	1704	1733	1709	1718	1651
		%	100,0	101,7	100,3	100,8	97,0

K — księża

W — liczba wiernych przypadających na 1 księdza

Źródło: *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny* (red. dr L. Adamczuk, ks. prof. W. Zdaniewicz), GUS, Warszawa 1991, s. 26 (tab. 4). Przeliczenia procentowe i przekształcenia tabeli własne.

Podobnie rozbiegające się tendencje zaznaczały się w tempie kształcenia księży; przy czym w tym wypadku rozmiary narastających różnic można określić bez przesady jako zdumiewające. W okresie 16 lat ósmej i dziewiątej dekady, w Europie liczba alumnów, po początkowym znacznym spadku rosła bardzo powoli, by osiągnąć w końcu, w stosunku do punktu wyjściowego, około jednoprocenowy przyrost. W Polsce natomiast, przy systematycznym wzroście, po 16 latach było ponad dwukrotnie więcej alumnów (212%). Polska stawała się rezerwuarem księży dla wielu krajów europejskich i dla USA. W 1972 r. niespełna co szósty alumn Europy kształcił się w Polsce, a w 1988 roku — prawie co trzeci (zob. tab. 7).

³¹ Podają za: J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce*, op. cit., s. 20, 126, 133 i za informacją A. Łopaki z 15 XII 1982 r., w: *Kościół w Polsce 1981–1984*, Londyn 1985 (opr. P. Raina), s. 41. Por. tab. 6.

Tabela 7. Stan uczniów katolickich seminariów duchownych — alumnów diecezjalnych (D) i zakonnych (Z) w latach 70. i 80. w Europie i Polsce

			1972	1976	1980	1982 ^a	1984	1988
Europa	D	liczba	19379	15474	16438	—	18736	19674
		%	100,0	80,0	84,8	—	96,2	101,5
	Z	liczba	9512	7725	7228	—	8880	9582
		%	100,0	80,3	81,9	—	95,7	101,4
	D+Z	liczba	28891	23199	23666	—	27616	29256
		%	100,0	80,3	81,9	—	95,6	101,4
Polska	D	liczba	3012	3419	4410	5018	5355	5771
		%	100,0	113,5	136,5	166,6	177,8	191,6
	Z	liczba	975	1178	1691	2207	2375	2686
		%	100,0	120,8	173,4	226,3	243,6	275,5
	D+Z	liczba	3987	4597	6101	7225	7730	8457
		%	100,0	115,3	153,0	181,2	190,0	212,1

^a Dane m.in. A. Łopatki, w: *Kościół w Polsce 1981–1984*, s. 103.

Źródło: *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, L. Adamczuk, ks. prof. Witold Zdaniewicz (red.), GUS, Warszawa 1991, s. 32 (tab. 6). Przeliczenia procentowe i przekształcenia tabeli własne.

Trudne do bliższego określenia okazały się wyniki powojennej budowy i odbudowy świątyń. Sam kierownik Urzędu ds. Wyznań, przynajmniej wedle jego oświadczeń z końca 1982 r., rozporządzał bardzo fragmentarycznymi danymi. Ze strony kościelnej natomiast, również w ostatnich publikacjach historycznych, szczególnie dla lat początkowych, nie napotka czytelnik choćby próby jakichś zbiorczych, bliższych szacunków. Trudno orzec, jaka jest tego przyczyna. Czyżby hierarchia kościelna nie prowadziła tak ważnej dla siebie statystyki? Według dokumentów Urzędu ds. Wyznań, w latach 1945–1952 odbudowano lub odrestaurowano 252 świątynie, a 98 zbudowano od podstaw. W 1952 r. w trakcie budowy i odbudowy było kolejnych 325 świątyń; najwięcej w woj. warszawskim. Nie znamy (nie ma?) analogicznych informacji dla kolejnych dwóch dekad. Wiadomo jedynie, że względnie dużo zezwoleń na budowę wydały władze tuż po roku 1956. W ciągu ósmej dekady wydano 680 zezwoleń. Wyjątkowo pomyslna sytuacja utrzymywała się w czasie dziewiątej dekady; już w jej pierwszym roku (1981) wydano aż 393 zezwolenia. A wraz z przekazaniem decyzji władzom terenowym (od 1982 r.), praktycznie od ograniczeń budownictwa sakralnego w ogóle odstąpiono.

Na podstawie wszystkich danych można przyjąć orientacyjnie, że liczba czynnych świątyń (kościół i kaplic) od 1945 r. do 1990 r. zwiększyła się mniej więcej w dwójnasób³². W niektó-

³² Dane Urzędu ds. Wyznań podają za: dla lat 1945–1952 — J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 78; dla lat 1971–1981 — A. Łopatka, w: *Kościół w Polsce 1981–1984*, s. 41, 45–46; dla roku 1986 — A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce 1945–1989*, Kraków 2003, s. 425.

Bardzo zbliżony wniosek, co ważniejsze, nasuwają przeliczenia kościelnych danych, zamieszczonych w *Roczniku Statystycznym GUS i Zakładu Socjologii Religii SAC (Kościół katolicki w Polsce 1918–1990)*, Warszawa 1991, red. nauk. L. Adamczuk, ks. prof. W. Zdaniewicz). Według tych danych, choć też przeważnie tylko przybliżonych, w roku 1945 było ok. 6740 kościołów (s. 198, 199 tab. 2, s. 205, tab. 7 przypis). W 1987 r. było 11748 kościołów (czyli o 74% więcej niż w 1945 r.) i 1771 kaplic (s. 207, tab. 10). Te ostatnie w zdecydowanej większości wypadków pobudowano po wojnie (s. 206, tab. 8). Tylko w latach 1983–1986 oddano do

rych miastach, np. w Lublinie, po 1945 r. zbudowano więcej świątyń niż w całym polskim 1000-leciu³³. Czy w Europie znalazłby się jakiś kraj z podobnymi wynikami?

Zapewne dorośli Polacy na ogół, z wyjątkiem rejonów intensywnie urbanizowanych, mieli łatwiejszy dostęp do świątyń i nauki kościelnej niż przed 1939 r. A dzieci i młodzież?

W pierwszej połowie lat 50. wypierano naukę religii ze szkół w gwałtownym tempie. Wskutek tego na przełomie lat 1955/56 prowadzono ją w niespełna co piątej szkole podstawowej (18,5%) i w co trzynastej średniej. Hierarchia kościelna miała autentyczne powody do niezadowolenia. Równocześnie nie należy jednak zapominać, jak to się niektórym autom przydarza, że rugowanie nauki religii ze szkół nie było tożsame z jej wypieraniem ze społeczeństwa. Nie tylko kościoły, lecz i punkty katechetyczne były czynne. Przynajmniej od początku lat 70. wśród katechetów księży diecezjalni stanowili od około 2/3 (w roku 1972) do niewiele więcej niż połowę (w roku 1988). Natomiast miejscem (punktem) katechezy coraz częściej stawały się kościoły, bo rosła ich liczba, a droga dzieci do nich ulegała skróceniu. Równocześnie tylko kilka procent punktów katechetycznych nie miało swego katechety (zob. tab. 8 i 9).

Już z tej statystyki, ogólnie dostępnej a z reguły nie zauważanej w opracowaniach historycznych zdaje się wynikać, że liczba i dobór katechetów, a także ilość punktów katechetycznych stwarzały szansę efektywnego nauczania religii również w ówczesnych, zmienionych okolicznościach.

Tabela 8. Punkty katechetyczne w diecezjach ogółem

Data	Ogółem		W budynku kościelnym		W budynkach niekościelnych, prywatnych		Bez stałej siedziby („w ruchu”)	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
1979	21229	100,0	12389	58,3	8592	40,5	248	1,2
1982	21218	100,0	13840	65,3	7249	34,0	129	0,7
1987	22207	100,0	15809	71,2	6398	28,8	—	—

użytku 819 kaplic (por. *Kościół katolicki w Polsce 1987*, oprac. Ks. W. Zdaniewicz, SAC, Poznań–Warszawa 1989, s. 105).

Zalóżmy, że będące w budowie w 1986 r. kościoły (659) i kaplice (374 — s. 206, tab. 8) zostały pobudowane do 1990 r. W takim wypadku w 1989 r. w posiadaniu Kościoła byłoby 12 462 kościołów (o 85% więcej niż w 1945 r.) i 13 893 kościołów i kaplic łącznie (też o 85% więcej).

Około 1/5 z posiadanych obiektów sakralnych stanowiły kościoły i kaplice (ok. 2 429 w 1972 r. — s. 204), przejęte od innych wyznań.

Wzrost wartości posiadanych obiektów (ich większa powierzchnia użytkowa, unowocześnianie wnętrz) był wyższy o tyle przynajmniej, że znaczną ich część rozbudowywano. W ciągu 8 lat, dla których istnieją dane (1971–1978, s. 206, tab. 8) rozbudowano 150 kościołów i 52 kaplice.

Rozbieżność danych Urzędu ds. Wyznań i kościelnych, zdaniem wieloletniego dyrektora tegoż Urzędu Aleksandra Merkera (relacja ustna z 10 V 2004), tym się głównie tłumaczy, że pierwszy na podstawie informacji urzędowych — zgodnych z wymogami prawa budowlanego — do nowo zbudowanych świątyń — inaczej niż statystyka kościelna — zaliczał również te od podstaw restaurowane lub przebudowane (np. stawianie murowanych kościołów na miejscu rozbieranych drewnianych; takich jeszcze w końcu lat 80. było ponad 1000). Niestety, według tejsze relacji, Urząd ds. Wyznań do lat 70. nie wytwarzał i nie gromadził w sposób systematyczny własnych danych.

³³ A. Łopatka, w: *Kościół w Polsce...*, op. cit., s. 46.

Tabela 9. Katecheci

Lata	1972		1988	
	Liczba	%	Liczba	%
Ogółem	15099	100,0	21007	100,0
Księża diecezjalni	10120	67,0	11436	54,4
Księża zakonni	1671	11,1	1526	7,3
Siostry	2108	14,0	3549	16,9
Alumni, bracia, katecheci świeccy	1200	7,9	4496	21,4

Źródło: *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny* L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) GUS, Warszawa 1991, s. 257–258.

3. Kościół hierarchiczny nie mógł się mylić, bo występował w imieniu narodu; wyrażał jego przekonania, wolę i dążenia(?)

Zacznijmy, zachowując ciągłość wywodu, od prób weryfikowania domniemań o jedności postaw Kościoła hierarchicznego i społeczeństwa. Czy nawet w kwestii nauczania religii, niewątpliwie najbardziej kontrowersyjnej w stosunkach państwo–Kościół, wierni tak samo myśleli i zachowywali się jak ich najwyższe kościelne zwierzchnictwo? W tym wypadku dla weryfikowania hipotez najbardziej przydatne są wyniki unikatowych porównawczych badań z 1970 r.³⁴, dotyczących imigrantów wiejskich do Nowej Huty (zbiór M.) i członków ich rodzin — głównie rodziców i rodzeństwa, którzy nadal mieszkali na wsi (zbiór W).

Znikomy odsetek respondentów był w ogóle przeciwny nauczaniu religii (7,5 i 0,5%), z uwzględnieniem podziału na zbiory odpowiednio aż 75,5% (M) i 97,5% (W) udzielało jednoznacznie pozytywnej odpowiedzi, odwołując się najczęściej do tego, że religia „uczy zasad życia, wpaja zasady etyczne, wychowuje w szacunku dla rodziców i bojaźni Bożej”, „wyrabia moralność w dziecku, a w szkole dziecko rzadko się z tym spotyka”, „Kościół skutecznie uczy dzieci, co dobre, a co złe”.

Nie było tak zbliżonej opinii, jak wyżej, w odpowiedzi na pytanie: gdzie powinno się prowadzić naukę religii. Niemal 2/3 rozmówców nowohuckich (63%) uważało, że szkoła jako instytucja państwowa nie jest właściwym miejscem do nauki religii. W zbiorze wiejskim (W) liczba tak odpowiadających była zdecydowanie niższa (25%); niemniej zaskakująco wysoka była ona

³⁴ H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 93–100.

Badania przeprowadzono w 1970 r. na próbie 367 osób, wśród których było 210 mieszkańców Nowej Huty — imigrantów ze wsi (zbiór M) i 157 mieszkańców wsi w powiatu Nowy Targ, którzy byli rodzicami i rodzeństwem badanych wychodźców (zbiór W). Ci ze zbioru M byli o wiele młodszy i lepiej wykształceni, choć trzech z czterech (74%) pracowało fizycznie, a także bardziej upartyjnieni: 16% z nich było w PZPR, ZSL i SD, a 10% w ZMS lub ZMW. Imigranci — można się domyślać, rekrutowali się z rodzin bardzo biednych, na co wskazywała już wysoka dzietność rodzin, z których wyszli: w 62% rodzin było ponad pięcioro dzieci, a blisko w co piątej rodzinie (18,5%) było ośmioro i więcej dzieci. Wielu było pionierów — budowniczych Nowej Huty; przed 1959 r. mieszkał w N. Hucie co drugi z badanych, a przed 1954 r. — co trzeci (35%). Fundamentalne znaczenie rozprawy H. Kubiaka wyraża się w tym przede wszystkim, że daje ono klucz dla oceny reprezentatywności masowych świadectw autobiograficznych, pozwala się zorientować co jest w nich przypadkowe, sporadyczne, a co najbardziej charakterystyczne, miarodajne dla opisywanych zjawisk psychologicznych postaw, dróg rozumowania, a także zdarzeń, faktów. Liczy się i to, że badania dotyczą Nowej Huty, w której wybuchające na tle religijnym konflikty, jak wiadomo, miały szczególnie ostry przebieg.

w stosunku do dzisiejszych obiegowych wyobrażeń, które również w pracach historycznych, aczkolwiek w nierównomiernym stopniu, znajdują swoje odbicie w postaci nie postulatów, czy choćby założeń badawczych, lecz jako stwierdzenia samo przez się zrozumiałe czy wręcz oczywiste.

Sprzeciw wobec szkoły, jako miejsca nauczania religii, nowohutniczanie uzasadniali kilkoma najczęściej powtarzającymi się argumentami:

- wobec zróżnicowanego, wyznaniowego składu uczniów — mówili — nauka religii w szkole może prowadzić do konfliktów („w szkole jest dużo dzieci niewierzących [...]. Kto ma życie, to chodzi na religię do kościoła. Unika się w ten sposób różnych konfliktów, bo dzieci nie wiedzą, czy ktoś chodzi na religię, czy nie”);
- nauczanie w szkole ma odmienną funkcję od nauczania religii („szkoła uczy dzieci zupełnie innego sposobu myślenia i na religię nie ma tam miejsca”);
- w kościele jest odpowiedni nastrój, który sprzyja nauce religii;
- tego wymaga rozdział Kościoła od państwa („Kościół ma iść swoją drogą a państwo swoją”, „w kościele, bo nie będzie dalszych konfliktów z państwem”).

Zasadniczo podobnymi argumentami operowali mieszkający na wsi (W) zwolennicy nauczania religii w kościołach lub punktach katechetycznych.

A do jakich racji najczęściej odwoływała się mniejszościowa frakcja nowohutniczan, którzy obstawali przy zachowaniu nauki religii w szkołach? Swój wybór tłumaczono przede wszystkim:

- oszczędnością czasu, wygodą i bezpieczeństwem dzieci („nie wszędzie jest kościół blisko, a w szkole tak”, „w szkole, bo [...] to dla dzieci ułatwienie”);
- organizacją czasu rodziców („w szkole, bo nie ma czasu odprowadzać dzieci na religię do kościoła”);
- propagandową rolę nauczania religii w szkole wobec wszystkich dzieci („wszystkie dzieci byłyby na religii, a tak chodzi tylko garstka”);
- autorytetem szkoły („dziecku wydaje się, że jeżeli religia jest tylko w kościele, to nie taka ważna”);
- koniecznością utrzymania kontroli władz oświatowych nad nauką religii („[...] w kościele ustalają program sami księża, jak im wygodniej”).

Mieszkańcy wsi, optujący za lokowaniem nauki religii w szkole jeszcze częściej podkreślali znaczenie względów organizacyjno-gospodarczych. Na pierwszych miejscach stawiali organizację czasu dzieci, warunki (niedogodności) przestrzenne oraz trudności materialne (do kościoła daleko, zimą zimno, w domu katechetycznym za ciasno, a za wynajęcie trzeba płacić).

Nietrudno dostrzec, że niejednakowy w obu zbiorach udział badanych, którzy podzielali poglądy na szkołę, jako niewłaściwe miejsce do nauczania religii, tłumaczyła odmiennność ich sytuacji społecznej oraz czynniki ekologiczne. Rozmówcy zbioru podstawowego (M), bardziej zróżnicowani w swych przekonaniach i praktykach religijnych, a zatem także bardziej świadomi zmian, jakimi ulega religijność, łączyli nauczanie religii z funkcją oraz ramami materialnymi Kościoła i skłonni byli widzieć w tym nauczaniu wyłącznie sprawę prywatną wierzących. Uważali, że państwo i jego instytucje — jako instytucje wszystkich obywateli bez względu na ich stosunek do sił ponadnaturalnych — muszą celowo wyłączyć nauczanie religii poza obszar swej działalności, ponieważ w ten sposób można uniknąć zbędnych sytuacji konfliktowych. Natomiast rozmówcy zbioru porównawczego, którzy myśleli bardziej jednorodnie nie widzieli tak ostro potrzeby rozgraniczania instytucji szkolnych i nauczania religii. Ale — zauważał socjolog — na wsi podhalańskiej o bardzo intensywnym charakterze życia kościelnego ok. 25% wi-

dzących potrzebę rozdzielenia nauczającej roli szkoły i Kościoła świadczyło o dokonującej się i tu, ważnej przemianie religijności.

„Człowiek porządny” a człowiek wierzący („kościelny”) i niewierzący

Aby zostać porządnym, nie trzeba było być człowiekiem religijnym w znaczeniu — „kościelnym”. Oczywiście nie wszyscy, tak jak ks. Józef Tischner — tę zależność pojmowali. Jeszcze w latach 60. — według Edwarda Ciupaka³⁵ — zwłaszcza na wsi z reguły było odwrotnie. Dlaczego nawet bardzo krytyczni wobec kleru chłopci pozostawali jednak w kościele? Na tak formułowane pytanie autor odpowiadał: „Fakt bycia wyznawcą religii katolickiej, a ściślej — fakt przynależności do parafii, równa się w przekonaniu przeciętnego chłopca afirmacji prezentowanych przez tegoż wyznawcę wartości, kwalifikuje go do miana «porządnego» człowieka. Jednym słowem «Jestem człowiekiem wierzącym» to dla chłopca to samo co — «jestem człowiekiem przyzwoitym»”. A jak się rzecz przedstawiała wśród naszych nowohutniczan i ich wiejskich krewnych?

Ponad 90% rozmówców ze zbiorów podstawowego (97%) i porównawczego, określając swój ideał człowieka porządnego nie przypisywało mu religijności jako cechy koniecznej. Nie oznaczało to oczywiście, że ów ideał nie zawierał cech wynikających z głębokiej wiary czy, tym bardziej, że był on sprzeczny z normami religii. Powszechne normy etyczne, które pojawiały się jako właściwości człowieka porządnego, nie były jednak motywowane religijnością, a cecha specyficznie religijna, zawierająca się np. w określeniu: „człowiek porządny musi wierzyć w Boga”, podawana była bardzo rzadko; w zbiorach M i W odpowiednio w około 1,4% i 9,5% przypadków.

Jako cechy konstytutywne „porządnego człowieka” („dobrego”, „uczciwego”) w zbiorze podstawowym (M) podawane były przede wszystkim: wola i umiejętność współżycia z ludźmi, sumiennosc w wykonywaniu obowiązków, socjocentryzm („nie szuka korzyści dla siebie”, „dba o dobro innych”, „społecznik”), spolegliwość („można na nim polegać w każdej sytuacji”), wiedza, mądrość, zgodność słów z działaniem, odwaga w obronie własnych poglądów, prawdomówność. Człowieka porządnego — podkreślano — można poznać po tym, że „inni mówią o nim dobrze”, „darzą go szacunkiem”, „lubią go”.

Modele zaprezentowane przez rozmówców z obydwu zbiorów również w tym wypadku nie różniły się cechami podstawowymi. O tyle inna była ich konkretyzacja, o ile była specyficzna sytuacja społeczno-zawodowa odpowiadających. W pierwszym wypadku formułowano swe oceny-spostrzeżenia z perspektywy społecznego systemu zakładu przemysłowego, a w drugim — ze stanowiska grupy rodzinno-sąsiedzkiej. W wypadku mieszkańców wsi przymioty człowieka oceniano z perspektywy jego udziału w układaniu wzajemnego współżycia, we wzajemnej pomocy, w dbałości o wspólne interesy czy choćby o znośne samopoczucie (życzliwość, dobrotliwość, powstrzymanie się od obrażania innych, szanowanie starszych).

Aby zweryfikować powyższe stwierdzenia, proszono rozmówców o odpowiedź na pytanie: „Czy uważa Pan[i], że ludzie wierzący są bardziej moralni niż ludzie niewierzący?” Rozkład opinii ukształtował się następująco (zob. tab. 10).

³⁵ E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973, s. 281–282.

Tabela 10. Religijność a moralność (%)

Zbiór	Ludzie wierzący są bardziej moralni				
	Tak	Trudno mi powiedzieć	Nie	Inne wypowiedzi	Brak zdania
M	17	7,5	71,5	4	—
W	36	7	53,5	3	0,5

Źródło: H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne...*, op. cit., s. 90.

Nawet w zbiorze wiejskim tylko mniejszość uważała, że wierzący (z racji swej postawy religijnej) są bardziej moralni od niewierzących. Natomiast 2/3 zbioru podstawowego i nieco ponad połowa zbioru porównawczego nie dzieliła przekonania, aby postawa religijna przesądzała o postawie moralnej. A jeśli już tak być miało, to człowiek porządny nie musi być koniecznie wierzący („kościelny”).

Jak mieszkańcy wsi (36%) uzasadniali swe twierdzenie, że wierzący są bardziej moralni? Ich zdaniem było tak, ponieważ wierzący: 1) bali się sankcji ostatecznej („boskiej kary”); 2) mieli jasne, dane im przez Boga zasady postępowania („od Boga wiedzą, co robić”); 3) mieli „głos sumienia”, wewnętrzne źródło wiedzy o tym, co dobre, a co złe”. Ludzie niewierzący natomiast — zdaniem tej grupy rozmówców — „nie wiedzą, jak powinni dobrze robić”, „nikogo się nie boją [...] bo i tak nikt z niczego rozliczać ich nie będzie”. Argumenty mieszkańców Nowej Huty (17%) nie odbiegały od tutaj już wymienionych.

Również uzasadnianie braku związku pomiędzy religijnością a moralnością w obydwu porównywanych grupach było podobne. Wskazywano na dwa elementy. Po pierwsze — podkreślano — moralność to stosunki międzyludzkie, ich miarą jest relacja człowiek–człowiek, a nie Bóg–człowiek. Dlatego ludzie mogą być moralni niezależnie od tego, czy wierzą, czy też nie. Po drugie, większość ludzi nie wierzy głęboko i nie stosuje się w życiu do zasad etycznych, które — jako wierzący powinni uznawać. Stąd, chociaż formalnie są wierzący, to mogą być „gorsi od niewierzących, mniej moralni od nich”.

Kościół i religijność a „patriotyzm narodu” i „patriotyzm państwa”

Wskazanych wyżej rozróżnień patriotyzmu dokonywał w 1979 r. prof. Jan Szczepański, podkreślając — zapewne nieprzypadkowo akurat wtedy — że „patriotyzm narodu jest wynikiem przetrwania narodu bez państwa, ale jako ideologia przeciwstawiania narodu państwu, jest ideologią samobójczą. Naród bez państwa [bowiem] jest tylko grupą etniczną lub narodowością w świadomości innych narodów zorganizowanych w państwie i może być tylko biernym elementem w grze sił politycznych tych państw”³⁶.

Kościół — zdaniem Szczepańskiego — nie był i nie chciał być siłą polityczną, gdyż pragnął przede wszystkim realizować swoje cele duszpasterskie, ale sytuacja i miejsce, jakie zawsze zajmował w życiu narodu narzucały mu także rolę polityczną. W okresie powojennym Kościół, a przynajmniej znaczna część episkopatu i księży, podejmował intencjonalnie tę rolę, widząc w ustroju socjalistycznym formę państwa wrogą religii, a zarazem przejściową i nietrwałą. Z biegiem czasu bywało różnie, ale w okresach kryzysów Kościół występował jako siła stabilizująca sytuację wewnętrzną, będąc jedyną instytucją nie podlegającą kontroli państwa i czynnikiem kanalizującym niezależny nurt życia. Stąd się wywodziła jego ważna rola polityczna i uznanie, niekiedy tylko respekt, zarówno ze strony władz państwa, jak i jego obywateli.

³⁶ J. Szczepański, *Pozapartytne wyznaczniki przyszłości narodu*, Warszawa 1979, s. 8.

Na tym miejscu odniesiemy się do pytań: Jak wypadały i powinny się kształtować relacje państwo–Kościół w opinii i ocenach obywateli–katolików? Czy stosunek do Boga określał wybór form aktywności społeczno–politycznej, modyfikował wyobrażenia ustrojowe lub stawał wiążący w sytuacji ścierających się presji, rodził konflikty, prowadził do podwójnej lojalności?

Nadal, idąc śladem unikatowej pracy Hieronima Kubiaka, odnotujmy jego cenne ustalenia o stosunku badanych do ówczesnych ustrojowych podstaw, o rozróżnianiu i ocenie przez nich programów społecznych Kościoła i władzy oraz o wpływie tych ocen na subiektywny wizerunek stosunków państwo–Kościół.

Zacznijmy od przedstawienia opinii badanych o funkcji własności prywatnej w systemie społeczno–politycznym, a więc od kwestii, w której programy marksistowskiego socjalizmu i Kościoła rzymskokatolickiego były różne (tab. 11).

Tabela 11. Badani o własności prywatnej w przemyśle, reformie rolnej i uspołecznieniu handlu (w %)

Zbiór	W naszym kraju należało														
	Znieść własność prywatną w przemyśle					Przeprowadzić reformę rolną					Uspołecnić handel				
	Tak	W wielkim przemyśle tak, w drobnym nie	Nie	Nie mam zdania	Brak odpowiedzi	Tak	Tak, ale inaczej	Nie	Nie mam zdania	Brak odpowiedzi	Tak	Częściowo	Nie	Nie mam zdania	Brak odpowiedzi
M	81	10,5	6,5	2	—	91	5	1	2,5	0,5	73	17	5	3	2
W	77	2,5	2,5	17,5	0,5	90	2	1	6,5	0,5	72	10	7	9,5	1,5

Źródło: H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne...*, op. cit., s. 138.

Po uzyskaniu odpowiedzi na dodatkowe pytanie: „Czy zniesienie własności prywatnej w przemyśle oraz przeprowadzenie reformy rolnej w Polsce było zgodne z zasadami Kościoła?”, (przeczących odpowiedzi było odpowiednio — w zbiorze M i W: 14,5 i 4,5% oraz 16,5 i 6%), autor formułował następujące wnioski ogólne:

- rozmówcy akceptowali podstawowe przeobrażenia ustrojowe dokonane po roku 1945,
- stosunek do przeobrażeń nie był zależny od przekonań religijnych rozmówców,
- większość rozmówców bądź uważała, że owe przemiany nie były sprzeczne z zasadami Kościoła, bądź nie miała na ten temat zdania.

Czy tym samym rozmówcy nie widzieli sprzeczności pomiędzy zaangażowaniem się na rzecz ówczesnych przeobrażeń ustrojowych a osobistymi przekonaniami religijnymi oraz pomiędzy działaniem ówczesnego państwa a aktywnością Kościoła? Pewną podstawę do odpowiedzi stanowi zestawienie opinii rozmówców w poniższej tabeli.

Tabela 12. Badani o stosunkach pomiędzy państwem i kościołem w Polsce współczesnej (w %)

Zbiór	W stosunkach pomiędzy państwem i Kościołem w Polsce trzeba coś zmienić				
	Nic nie zmieniać, tak jak jest, jest dobrze	Tak, ponieważ państwo powinno zmienić swój stosunek do Kościoła	Tak, ponieważ Kościół powinien zmienić stosunek do państwa	Nie wiem, nigdy się nad tym nie zastanawiałem	Brak odpowiedzi
M	37,5	24	17,5	19	2
W	36,5	23	5	34,5	1

Źródło: H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne...*, op. cit., s. 140.

A oto do jakich ogólnych konkluzji, zresztą w tym wypadku nie całkiem dla historyka przekonujących, dochodził socjolog. Jego zdaniem, badani preferowali ułożenie się stosunków państwa i Kościoła na następujących zasadach:

- a) pełnego konsekwentnego rozdziału Kościoła i państwa,
- b) powstrzymywania się Kościoła od wypowiedania opinii i od podejmowania działań o implikacjach w stosunku do polityki państwa i jego instytucji;
- c) podejmowania przez Kościół działań pozytywnych — uzgodnionych z władzami państwowymi — w ramach ogólnonarodowych programów kształtowania kultury współżycia społecznego i przeciwdziałania zjawiskom patologii społecznej;
- d) powstrzymywania się państwa przed ingerencją w sprawy kultowe i wychowanie religijne prowadzone w kościele;
- e) regulowania kompleksu problemów budownictwa sakralnego.

W tym miejscu zauważmy tylko, że gradacja i ważność postulatów ludności nie pokrywała się jednak z ich wyżej przedstawioną kolejnością. Z samej tabeli wynika, że oczekiwań na poprawę stosunku państwa do Kościoła było znacznie więcej (w zbiorze M) lub aż kilkakrotnie więcej (w zbiorze W) niż oczekiwań związanych z kwestią kościelnego stosunku do instytucji państwowych. Niemniej, jeśli przywołamy konflikty stron w okresie milenium i ich dodatkowe udratyzowanie politycznymi gwałtownymi starciami ówczesnych narodowych przywódców — Władysława Gomułki i Stefana Wyszyńskiego — pragnienie łagodzenia konfliktów staje się zrozumiałe.

Również badani nade wszystko chcieli porozumienia się stron i ich bezkonfliktowej współpracy, „aby jedno drugiemu nie wchodziło w drogę”, „aby państwo nie naruszało Kościoła i odwrotnie”.

Rzecz charakterystyczna, w oparciu o gruntownie przebadane dokumenty autobiograficzne do podobnych ustaleń dochodził prof. Stanisław Siekierski.

Także w opracowanych przez S. Skierskiego pamiętnikach mieszkańców wsi, zwłaszcza w pierwszym powojennym okresie (do 1948 r.) „zdecydowanie negatywnie oceniane były postawy polityczne poszczególnych księży i kleru w ogóle”³⁷. Wtedy też pojawiła się nowość. Było nią „wspieranie przez pamiętnikarzy działań państwa w kierunku oddzielenia Kościoła od wszelkiej działalności politycznej i społecznej, wyeliminowanie kleru z życia pozareligijnego, przeniesienie go na status urzędnika państwowego spełniającego posługę religijne”³⁸.

Inaczej, co rozumiałe, było w okresie następnym (1949–1956). W pozostałych latach różnie bywało. Niemniej dominująca tendencja była taka, że coraz częściej powtarzał się sprzeciw

³⁷ S. Skierski, *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich...*, op. cit., s. 204.

³⁸ Ibidem, s. 204.

wobec prowadzenia w kościołach agitacji o treściach pozareligijnych. „Pamiętnikarze — konkludował Siekierski — wycofanie się kleru z życia społecznego i politycznego najczęściej w pełni akceptowali”³⁹.

Zbieżność wizji H. Kubiaka i S. Siekierskiego, jako nieprzypadkową, zdaje się też potwierdzać sama ewolucja społecznej nauki Kościoła, która przystosowywała się do przemian ogólnego procesu historycznego. Kościół coraz gruntowniej rewidował swe stanowisko również w kwestiach tak fundamentalnych jak praca i własność. Bezspornym tego świadectwem są choćby encykliki papieży: Leona XIII, Piusa XI, Jana XXIII, Pawła VI, *Laborem exercens* Jana Pawła II. Analogicznie i polski Kościół postępował. Również w Polsce — o czym już wcześniej była mowa — od bezwzględnej obrony wielkiej własności prywatnej przykładowo droga wiodła ku jej zaprzeczeniu⁴⁰.

Na zakończenie próba najogólniejszej odpowiedzi na pytanie: czy i dlaczego polski Kościół — jego siła i społeczna rola — rzeczywiście stanowiły europejski fenomen?

Tak, choć przeważnie dochodziło do tego ze zgoła innych względów od sugerowanych przez autorów (J. Żaryna, A. Dudka i R. Gryza). Tak, bo po wojnie Kościół tracił wiele z wcześniejszych ziemskich dóbr i same pokusy bogacenia się. A że je tracił z konieczności, pod przymusem i w niektórych okresach przynajmniej w rozmiarach aż nadto przesadnych, to tym lepiej dla jego etycznego wizerunku w oczach wiernych, a więc i dla jego ewangelicznej misji.

Tak, bo inaczej niż przed wojną Kościół mógł się uniezależnić i od państwa, i tym bardziej od majątnych, możnych tego świata. Tym samym nie musiał grać i nie grał ról fałszywego przyjaciela ludu Bożego, co ów lud również widział i wyróżniał pozytywnie.

Tak, bo wobec rządzących po wojnie stanowił opozycję, ale jeśli nie liczyć początkowego okresu, nie antysystemową, krytykując ich z pozycji moralnych w zrozumiałym interesie społeczeństwa. Kościół, co znamienne, i po 1989 roku unikał udziału w licytowaniu się o to, kto najbardziej zasłużył się w obalaniu systemu realnego socjalizmu.

Tak, bo inaczej niż w pozostałych krajach tzw. demokracji ludowej, Kościół nie został zdławiony, rozbity siłą. A stało się to również dzięki temu, czego już chyba tylko w imię „słuszności politycznej” uparczywie się nie dostrzega, że w Polsce nie tylko Kościół, lecz i „komunistyczne” państwo było inne niż gdzie indziej — było ono bardziej liberalne, „narodowe”, wobec zagranicy mniej dyspozycyjne.

Tak wreszcie, bo także inaczej niż na Zachodzie, polskiej industrializacji, urbanizacji i intensyfikowanej oświacie towarzyszyły o wiele powolniejsze procesy tzw. laicyzacji spontanicznej. W tym wypadku wśród pozytywnych tego współczynników i powojenny społeczno-ekonomiczny porządek się znalazł. W ten sposób tłumaczyli rzecz również niektórzy księża — zasłużeńi socjologowie i intelektualści.

W 1983 roku ks. prof. Władysław Piwowski pisał: „Ustrój socjalistyczny. Ten typ ustroju, jak wskazuje praktyka, nie sprzyja materializmowi praktycznemu i konsumpcyjnemu stylowi

³⁹ Ibidem, s. 206.

⁴⁰ Już po zwrocie z 1989 r. jeden z czołowych ideologów Kościoła, ks. Józef Majka, proponował zastąpić solidarnościowe hasło 3 X „S” przez 3 X „W” (współwłasność, współzarządzanie, współudział załóg przemysłowych w zyskach). 3 X „W” było pochodną wykluczenia reprivatyzacji i nieograniczonego ze strony państwa działania wolnego rynku, bowiem ten — pisał autor — ani „nie ureguluje spraw gospodarczych, ani nie zaprowadzi mechanicznie sprawiedliwości”, J. Majka, *Jaka Polska? Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1991, s. 164, 171–173. Przeciw ustrojowi liberalnego kapitalizmu w gospodarce w tym samym czasie jeszcze ostrzej wypowiadał się ks. prof. Janusz Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, Lublin 1992, s. 115, 124–125, 130 i nast. Por. idem, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa 1991, s. 8–10, 215–216 i nast.

życia w skali całego narodu. Socjalizm bowiem zakłada stopniowy rozwój społeczeństwa w oparciu o zasadę sprawiedliwości i równości społecznej [...]. Socjalizm więc, choć zakłada materializm teoretyczny, daleki jest od materializmu praktycznego, który — jak widać na przykładzie społeczeństw zachodnich — przyspiesza rozluźnianie się więzi katolików z tradycją i Kościołem”⁴¹.

⁴¹ W. Piwowarski, *Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa*, w: *Religijność ludowa — ciągłość i zmiana*, W. Piwowarski (red.), Wrocław 1983, s. 362–363. Por. M. Jarosz, *Władza — przywileje — korupcja*, Warszawa 2004, s. 183–184 i nast.