

## Wyznania

Na temat związków wyznaniowych w Drugiej Rzeczypospolitej napisano, zwłaszcza w ostatnich latach, tysiące prac, zarówno o charakterze syntetycznym, jak i przyczynkarskim. W dotychczasowych badaniach historyków, socjologów poruszane były głównie kwestie związane ze stosunkiem państwa do poszczególnych związków wyznaniowych, ich sytuacji prawnej. Wiele miejsca poświęcono zaangażowaniu politycznemu kościołów, opisywano zewnętrzne aspekty religii, praktyki, ceremonie religijne, w mniejszym stopniu natomiast zainteresowaniem badaczy cieszyły się tematy dotyczące religijności mieszkańców Drugiej Rzeczypospolitej, poszczególnych grup społecznych czy narodowych, zagadnienia takie jak: doświadczenie religijne wiernych, świadomość religijno-narodowa, motywacje i sens praktyk religijnych, miejsce, jakie zajmowała religia w świadomości i postawach społecznych, wpływ związków wyznaniowych na organizację społeczeństwa. Także takie kwestie jak wpływ przemian cywilizacyjnych na formy religijnego przekazu wśród różnych kręgów społecznych czy miejsce religii w życiu codziennym nie były dotychczas szerzej dyskutowane.

W jednym tekście trudno omówić wszystkie interesujące nas problemy, można je tylko zasygnalizować. W związku z tym skupiłem się na następujących sprawach: przestawienie mozaiki wyznaniowej w Drugiej Rzeczypospolitej, więzi narodowo-religijnej i jej wpływu na postawy społeczne, formy religijności, udziału w nich wiernych, w tym kobiet, oraz jak przemiany cywilizacyjne wpływały na społeczny wymiar religii w życiu mieszkańców międzywojennej Polski.

## Mozaika wyznaniowa w Drugiej Rzeczypospolitej

Obszar szeroko rozumianych ziem polskich stanowił, jak pisał znany geograf Wacław Nałkowski, „otwarte wrota z Europy Zachodniej do Wschodniej”<sup>1</sup>. Przez te „otwarte wrota” w ciągu wieków przybywali osadnicy z różnych części Europy i świata. W rezultacie tereny między Odrą a Dnieprem, Bałtykiem i Karpatami tworzyły istną mozaikę narodowościową i wyznaniową. Na tym obszarze działało kilkadziesiąt związków wyznaniowych, różniących się liczebnością, pozycją w społeczeństwie, składem narodowym, funkcjonujących do 1914 r. w różnych systemach prawnych i politycznych państw zaborczych.

Utworzenie w 1918 r. niepodległego państwa polskiego zmieniło nie tylko układ sił w tej części Europy, ale też wpłynęło bezpośrednio na sytuację wspólnot religijnych na tym obszarze. Reakcja kościołów i związków wyznaniowych na pojawienie się nowego tworu politycznego, czyli Drugiej Rzeczypospolitej, była różna, jak również zróżnicowana była ich postawa wobec państwa polskiego w całym dwudziestoleciu międzywojennym.

Kościół rzymskokatolicki, skupiający zdecydowaną większość Polaków, któremu zarówno władze pruskie, jak i rosyjskie ograniczały swobodę działania, odrodzenie państwa polskiego powitał z radością i dużymi nadziejami. Arcybiskup warszawski, kardynał Aleksander Kakowski tak pisał w swoim pamiętniku o wydarzeniach z listopada 1918 r.: „Polska w niewoli odpokutowała za grzechy przeszłości, przebudziła się z wiekowego letargu. Z ducha i myśli narodu poczęta, znowu zaczęła żyć odmłodzona, odrodzona” i nieco dalej: „powołały ją do życia: jedna rasa słowiańska, jedna religia rzymskokatolicka, jeden język polski, jedna kultura i cywilizacja zachodnia”<sup>2</sup>.

W kręgach katolickich wyrażane były jednak obawy o kształt przyszłego państwa. Z niepokojem obserwowano wzrost wpływów ugrupowań lewicowych i kół liberalnych, które występowały przeciwko zbyt niemu udziałowi Kościoła w życiu politycznym kraju i zmierzały do rozdziału Kościoła i państwa, a także laicyzacji życia społecznego. „Duch czasu, demokracja z piekła rodem – pisał wspomniany już arcybiskup Kakowski – zapanowała w całej Polsce. Popuszczono cugle namiętnościom. Nienawiść klasowa, prywata, egoizm, chciwość, chęć użycia [...] święciło triumf. Liberalizm, skrajny radykalizm,

---

<sup>1</sup> W. Nałkowski, *Terytorium Polski historycznej jako indywidualność geograficzna*, Warszawa 1912, s. 9.

<sup>2</sup> A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, wstęp J. Glemp, red. i oprac. T. Krawczak, R. Świętek, Kraków 2000, s. 800, 802.

materializm sączyły się do duszy polskiej. [...] Uderzano w Kościół, potępiano duchowieństwo katolickie”<sup>3</sup>.

W odrodzonej Polsce ramy polityki wyznaniowej miała wyznaczać konstytucja Rzeczypospolitej. Już pierwsze oświadczenia tworzących się władz polskich zapowiadały, że w państwie polskim poszanowane będą swobody religijne. Manifest Tymczasowego Rządu Republiki Polskiej z 7 listopada 1918 r. głosił: „Całkowite polityczne i obywatelskie równouprawnienie wszystkich obywateli bez różnicy pochodzenia, wiary, narodowości”<sup>4</sup>.

W będącej rezultatem kompromisu między propozycjami lewicy i prawicy konstytucji z 1921 r. sprawom wyznaniowym poświęconych było kilkanaście artykułów. Wszystkim obywatelom zagwarantowano wolność wyznania, prawo publicznego i prywatnego wykonywania praktyk religijnych; odmiennie jednak niż innych związków wyznaniowych określona została pozycja Kościoła rzymskokatolickiego. W artykule 114. czytamy: „Wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającą większości narodu zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”<sup>5</sup>. W ten sposób Kościół rzymskokatolicki uznany został za *primus inter pares*. Teoretycznie takie sformułowanie nie dawało Kościołowi żadnych uprawnień ponad te, które miały inne związki wyznaniowe, za wyjątkiem przywilejów honorowych, np. pierwszeństwo duchownych katolickich przed przedstawicielami innych wyznań w czasie oficjalnych uroczystości państwowych. Jednak w praktyce z reguły władze państwowe interpretowały „naczelne stanowisko” Kościoła rzymskokatolickiego w sposób korzystny dla niego, co znalazło wyraz w podpisanym w 1925 r. konkordacie. Należy także pamiętać, że przez cały okres międzywojenny Kościół rzymskokatolicki dążył do uznania religii katolickiej za religię państwową i ograniczenia uprawnień innych związków wyznaniowych.

Stosunki na linii Kościół rzymskokatolicki – władze państwowe układały się dość poprawnie, co nie znaczy, że nie było zadrażnień i wzajemnych nieufności. Niepokój budziła reforma rolna, kiedy to Kościół musiał złożyć, jak pisał Kakowski: „Dobra kościelne w ofercie chciwości chłopskiej”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 803; por. M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin 1994.

<sup>4</sup> *Manifest Tymczasowego Rządu Republiki Polskiej z 7 XI 1918 r.*, w: *Powstanie II Rzeczypospolitej. Wybór dokumentów 1866–1925*, red. H. Janowska, T. Jędruszczak, Warszawa 1981, s. 430.

<sup>5</sup> *Konstytucja marcowa*, Lublin 1983, s. 93.

<sup>6</sup> A. Kakowski, *op. cit.*, s. 807; por. W. Urban, *Kościół wobec reformy rolnej w Polsce Odrodzonej*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, s. 63–74.

Według danych statystycznych z 1931 r. w Drugiej Rzeczypospolitej 64,8% ludności było wyznania rzymskokatolickiego, 10,4% grekokatolickiego, 11,8% prawosławnego, 9,8% mojżeszowego, 2,6% ewangelickiego i 0,5% innego<sup>7</sup>. W 1931 r. na wsi żyło 72,5% ogółu mieszkańców Polski, z reguły była to ludność chłopska<sup>8</sup>. Wśród wiernych Kościoła rzymskokatolickiego 58,8% utrzymywało się z rolnictwa, podobnie ponad 90% prawosławnych i grekokatolików, także wśród ewangelików 59,1% za podstawę utrzymania wymieniło rolnictwo. Jedynie wyznawcy judaizmu znajdowali zatrudnienie w większości (blisko 70%) w przemyśle i handlu<sup>9</sup>. Taka struktura społeczna miała decydujący wpływ na formy religijności mieszkańców Drugiej Rzeczypospolitej. Kościół katolicki działał w okresie międzywojennym w Polsce w czterech obrządkach: łacińskim, greckim, ormiańskim i wschodniosłowiańskim. W obrządku łacińskim w latach 30. posługą religijną zajmowało się ponad 10 tys. księży diecezjalnych, 6,5 tys. zakonników i blisko 17 tys. zakonnic<sup>10</sup>, pracujących w pięciu archidiecezjach, 15 diecezjach i ponad 5 tys. parafii. Najmniej liczni byli wyznawcy obrządku ormiańskiego (8 parafii, kilka tysięcy wiernych), którzy mieli własną hierarchię kościelną z rezydującym we Lwowie arcybiskupem Józefem Teodorowiczem na czele, człowiekiem znanym z prawicowych i narodowych przekonań<sup>11</sup>. Ormianie polscy mieszkali we Lwowie od czasów średniowiecza, w 1667 r. zawarli unię kościelną z Kościołem rzymskokatolickim i z biegiem lat ulegli prawie całkowitej polonizacji. Rok 1918 nie zmienił wiele w ich położeniu<sup>12</sup>.

Inaczej przedstawiała się sytuacja Kościoła grekokatolickiego. Kościół ten, powstały na mocy unii brzeskiej z 1596 r., został zlikwidowany na terenie Cesarstwa Rosyjskiego w XIX w., ale w Galicji, w monarchii habsburskiej, miał znaczne możliwości rozwoju. W XX w. stał się narodowym Kościołem ukraińskim, oparciem dla ukraińskich tendencji narodowych i niepodległo-

---

<sup>7</sup> *Historia Polski w liczbach*, t. 1, Warszawa 1994, s. 161, analiza składu ze statystyk. W spisach nie uwzględniano osób bezwyznaniowych.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>10</sup> *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, Warszawa 1991, s. 129, 146–148.

<sup>11</sup> Abp Teodorowicz pisał w listopadzie 1918 r.: „Sam duch Święty ujął sprawę Polski w swoje ręce zmusił świat, aby wykrztusił jej imię”; *idem*, *O zadaniach doby obecnej*, „Głos Narodu”, 5 XI 1918.

<sup>12</sup> S. Bielański, *Ormianie polscy w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, w: *Aktywność społeczno-kulturalna kościołów i grup wyznaniowych w Polsce w XIX i XX wieku*, red. M. Meducka, R. Renz, Kielce 1995, s. 137–148.

ściowych, skierowanych w Galicji z reguły przeciwko Polakom. Od 1900 r. na czele Kościoła greckokatolickiego stał Ukrainiec z wyboru, metropolita halicko-lwowski, arcybiskup Andrzej hrabia Szeptycki. W czasie I wojny światowej i po jej zakończeniu wspierał on ukraińskie dążenia niepodległościowe, np. Zachodnio-Ukraińską Republikę Ludową, także w czasie walk o Lwów w listopadzie 1918 r. Na początku lat 20. działał na rzecz niepodległości Ukrainy na arenie międzynarodowej. Stał się duchowym przywódcą Ukraińców<sup>13</sup>.

Rok 1918 dla Kościoła greckokatolickiego był znaczącą cezurą. Odtąd jego partnerem nie był już liberalny i sprzyjający mu dwór i rząd wiedeński, lecz państwo polskie, które traktowało unicki związek wyznaniowy jako ośrodek ukraińskiej irredenty. Z tych też względów rząd polski nie zgodził się, by Kościół ten prowadził działalność unijną wśród prawosławnych Ukraińców mieszkających na Wołyniu. Nie dopuszczono też do wykonywania jurysdykcji przez metropolitę na terenie Polski poza granicami archidiecezji lwowskiej oraz diecezji przemyskiej i stanisławowskiej.

Stosunki między rządem polskim a greckokatolicką hierarchią duchowną przez cały okres międzywojenny były dość napięte. W 1923 r. metropolita Szeptycki, powracający do kraju po dwuletniej nieobecności, był nawet przejściowo aresztowany. Interweniował w jego sprawie u ministra spraw zagranicznych Mariana Seydy arcybiskup Kakowski<sup>14</sup>. Stałym źródłem konfliktów była sprawa obsady stanowisk duszpasterskich. Władze polskie, na mocy postanowień konkordatu i za aprobatą władz Kościoła rzymskokatolickiego, odmawiały zatwierdzenia bądź żądały ustąpienia z urzędu duchownych zaangażowanych w ukraińską działalność narodową. Księża unicy występowali przeciwko antyukraińskim poczynaniom strony polskiej, np. ograniczaniu praw języka ukraińskiego w szkołach czy w prowadzeniu akt parafialnych<sup>15</sup>.

Istniał jeszcze w Kościele katolickim w Polsce obrządek wschodniosłowiański. Należały do niego w 1938 r. 43 parafie, blisko 17 tys. wiernych, głównie na Podlasiu i Polesiu<sup>16</sup>. Z inicjatywy biskupów katolickich ze wschodnich obsza-

---

<sup>13</sup> E. Koko, *Metropolita Andrzej Szeptycki a państwo polskie*, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki. Materiały z sesji naukowej*, red. T. Stegner, Gdańsk 1995, s. 55–69.

<sup>14</sup> A. Kakowski, *op. cit.*, s. 884.

<sup>15</sup> S. Stępień, *Życie religijne społeczności ukraińskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, t. 1, red. S. Stępień, Przemysł 1990, s. 207–229; T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w Polsce w latach 1919–1939*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej...*, s. 149–165.

<sup>16</sup> F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (neounia)*, Lublin 1999, s. 139.

rów Rzeczypospolitej, m.in. biskupa podlaskiego Henryka Przeździeckiego, parafie te odłączyły się od prawosławia i, zachowując własną liturgię i obrządek, przyłączyły się do Kościoła katolickiego. Była to niezbyt udana próba poszerzenia wpływów katolicyzmu na Wschodzie, swoista neounia; stanowiła jednocześnie świadectwo wzrostu ofensywności ideologicznej Kościoła rzymskokatolickiego. Do dnia dzisiejszego przetrwała jedna parafia tego obrządku – w Kostomłotach.

Rosyjskim kościołem państwowym, uprzywilejowanym na terenach zaboru rosyjskiego, była Cerkiew prawosławna. Na ziemiach polskich do 1914 r. prawosławni mieli rozbudowaną sieć parafialną, chociaż wiernych w Królestwie nie było zbyt wielu. Po powstaniu styczniowym w ramach represji wiele obiektów sakralnych należących do Kościoła katolickiego przekazano w użytkowanie Cerkwi. Sprowadzani z Rosji popi byli w większości rosyjskimi nacjonalistami, a prawosławny sobór na placu Saskim w Warszawie stał się dla Polaków symbolem ucisku carskiego<sup>17</sup>.

W odrodzonej Rzeczypospolitej prawosławni znaleźli się w trudnej sytuacji, pozbawieni opieki caratu (na pomoc ze strony władzy radzieckiej nie mogli specjalnie liczyć), narażeni na żądania rewindykacyjne ze strony Kościoła katolickiego, otoczeni byli nieufnością, a często i wrogością ze strony dużej części polskiego społeczeństwa. Ponadto struktury organizacyjne Cerkwi uległy dekompozycji, większość duchownych po zawierusze wojennej znalazła się poza granicami Polski<sup>18</sup>. Pozostała na ziemiach polskich niezbyt liczna hierarchia prawosławna, złożona prawie wyłącznie z Rosjan, stała na stanowisku istnienia „Jednej i niepodzielnej Rosji”, i Cerkiew w Drugiej Rzeczypospolitej uznawała za część Cerkwi rosyjskiej, nakazywała wiernym modlitwę za „wielką, dumną i świętą Rosję”<sup>19</sup>. Za swoją władzę zwierzchnią uważała patriarchat moskiewski i początkowo negowała istnienie niepodległego państwa polskiego.

Władze polskie opowiadały się za uniezależnieniem Cerkwi prawosławnej w Polsce od Cerkwi moskiewskiej na drodze autokefalii. Mimo oporu części duchownych (ci, którzy byli przeciwni autokefalii, zostali usunięci z urzędów, internowani bądź osadzeni w klasztorach) uniezależnienie Cerkwi

---

<sup>17</sup> T. Stegner, *Polityka wyznaniowa władz carskich w Królestwie Polskim 1864–1915*, w: *Polacy i sąsiedzi. Dystanse i przenikanie kultur*, red. R. Wapiński, Gdańsk 2001, s. 80–82; por. P. Paskiewicz, *Pod berłem Romanowych. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915*, Warszawa 1991.

<sup>18</sup> W. Kołbuk, *Cerkiew prawosławna w Polsce międzywojennej*, Lublin 2013, s. 43.

<sup>19</sup> M. Papierzńska-Turek, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918–1927*, „Dzieje Najnowsze” 1976, nr 3.

prawosławnej w Polsce zostało wprowadzone w życie, za zgodą patriarchy Konstantynopola, w 1925 r. Skomplikowany był problem rewindykacji obiektów sakralnych przez Kościół rzymskokatolicki, który usiłował nie tylko przywrócić swój poprzedni stan posiadania, ale go nawet rozszerzyć, co wywoływało wiele konfliktów. Równocześnie w wielu miastach polskich przejmowano albo likwidowano cerkwie, zburzono sobór na placu Saskim w Warszawie, a także wybudowane po powstaniu styczniowym cerkwie w Kaliszu, Lublinie, Płocku, Włocławku. Szerokim echem, nie tylko w Polsce, odbiła się akcja burzenia przy pomocy sił policyjnych i wojskowych obiektów cerkiewnych na Chełmszczyźnie i Podlasiu w 1938 r.<sup>20</sup>

Cerkiew prawosławna była niejednolita pod względem narodowościowym. Zdecydowaną większość wiernych stanowili Ukraińcy i Białorusini, niewielki procent Rosjanie, którzy obsadzali jednak w Cerkwi wszystkie ważniejsze stanowiska. Pod koniec lat 30. doszło do unormowania sytuacji prawnej prawosławia. W 1938 r. prezydent Ignacy Mościcki podpisał dekret o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego<sup>21</sup>.

Rozbita i wewnątrznie skłócona Cerkiew prawosławna, kontrolowana przez władze państwowe, czasami dość brutalnie ingerujące w jej sprawy wewnętrzne, broniąca się przed ofensywą Kościoła katolickiego, mimo znacznej liczby wiernych (3 mln w 1923 r.) nie odgrywała w Drugiej Rzeczypospolitej znaczącej roli. Z pozycji kościoła uprzywilejowanego, panującego spadła do roli związku wyznaniowego zaledwie tolerowanego. Mimo wysiłków władz nie stała się „czynnikiem więzi z państwem mniejszości słowiańskich zamieszkujących kresy wschodnie”<sup>22</sup>.

Po odzyskaniu niepodległości zmieniło się też położenie protestantów w Polsce. Na terenie Drugiej Rzeczypospolitej działało siedem kościołów protestanckich; dwa nieliczne, złożone głównie z Polaków kościoły kalwińskie, tzw. Jednota Warszawska i Jednota Wileńska, w Galicji Kościół wyznania helweckiego i augsburskiego, nieliczny (5 tys. wiernych) Kościół ewangelicko-luterański w Polsce Zachodniej oraz najbardziej liczne i znaczące: Kościół ewan-

---

<sup>20</sup> W. Kołbuk, *op. cit.*, s. 91; W. Borszczewycz, *Wołyńska polityka kościelna Drugiej Rzeczypospolitej a idea współpracy polsko-ukraińskiej*, „Biuletyn Ukrainoznawczy” (Przemysł) 2000, nr 6, s. 96.

<sup>21</sup> R.A. Płoński, *Chwila sacrum w życiu prawosławia w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej. Zbiór studiów*, red. T. Stegner, Warszawa 2013 (Meta-morfozy Społeczne, 5), s. 169.

<sup>22</sup> M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989, s. 450.

gelicko-augsburski, Kościół ewangelicki Unii Staropruskiej w Poznańskim i na Pomorzu oraz Kościół ewangelicki Unii Staropruskiej na Polskim Górnym Śląsku. Kościoły unijne skupiały głównie Niemców i ich sytuacja prawna przez cały okres międzywojenny nie była do końca uregulowana<sup>23</sup>.

Niemcy-protestanci na terenie zaboru pruskiego i Górnego Śląska należeli przed 1918 r. do grup rządzących, otaczanych opieką władz niemieckich. Sytuacja uległa zmianie z chwilą objęcia tych terenów przez administrację polską. Protestanci niemieccy stracili swą uprzywilejowaną pozycję, niekiedy byli prześladowani i szykanowani przez obce zarówno pod względem narodowym, jak i wyznaniowym państwo polskie i jego obywateli.

Władze kościołów unijnych uważały Drugą Rzeczpospolitą za państwo „sezonowe”, liczyły na jego rozpad i ponowne przyłączenie ziem byłej dzielnicy pruskiej do Rzeszy. Sytuację, w jakiej znalazły się na mocy postanowień traktatu wersalskiego uznawały za tymczasową. Na postawę kościołów unijnych wobec państwa polskiego nie miały wpływu miały też stosunki polsko-niemieckie, z reguły w okresie międzywojennym dość napięte. Poza tym różnego typu organizacje wyznaniowe związane z Kościołami unijnymi prowadziły często antypolską działalność, przyczyniając się do wzrostu nastrojów nacjonalistycznych wśród ludności niemieckiej<sup>24</sup>. Wiele poczynań tych kościołów, zwłaszcza w kwestii stosunków z państwem polskim, uzgadniane było z władzami niemieckimi w Berlinie.

Odmienne stanowisko zajmowały władze Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Kościół ten, istniejący do czasów I wojny tylko na terenie Królestwa Polskiego, po 1918 r. rozszerzył zakres swojego działania na obszar całej Rzeczypospolitej, przyłączyły się wówczas do niego polskie zbory na Śląsku Cieszyńskim. Był to związek religijny niejednolity pod względem narodowościowym; 40% wyznawców stanowili Polacy<sup>25</sup>, głównie potomkowie spolonizowanych Niemców w Warszawie i polscy ewangelicy ze Śląska Cieszyńskiego, resztę zaś Niemcy zamieszkali przeważnie w Łodzi i okręgu łódzkim oraz na Wołyniu.

Protestanci w zaborze rosyjskim nie byli uprzywilejowanym związkiem wyznaniowym, jednak władze carskie w myśl zasady *divide et impera*

<sup>23</sup> E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2004, s. 70–89.

<sup>24</sup> P. Hauser, *Tradycja i symbole narodowe jako wyraz ideologii oraz postaw politycznych Niemców w Polsce Zachodniej w latach 1919–1939*, w: *Kultura i społeczeństwo II Rzeczypospolitej*, red. W. Mędrzecki, A. Zawiszewska, Warszawa 2012 (Metamorfozy Społeczne, 4), s. 147–148.

<sup>25</sup> Wśród wszystkich protestantów w Drugiej RP Polacy stanowili 26%, Niemcy 72%, inne narodowości 2%; E. Alabrudzińska, *op. cit.*, s. 97.



traktowały ewangelików (większość z nich była Niemcami) mniej podejrzliwie niż katolików. Rosjanie specjalnie nie przeciwdziałali postępującej asymilacji Niemców-ewangelików w Królestwie. Na początku XX w. najważniejsze stanowiska duchowne w Kościele objęli Polacy, świadomie dążący do polonizacji Kościoła<sup>26</sup>.

Spółeczność polsko-ewangelicka z entuzjazmem odniosła się do faktu odzyskania niepodległości. Polscy pastory z biskupem Juliuszem Burschem na czele udzielili zdecydowanego poparcia rządowi polskiemu w jego dążeniu do przyłączenia do Polski tzw. kresów polsko-ewangelickich, tj. Mazur, Śląska Cieszyńskiego i części Górnego Śląska. Zwierzchnik Kościoła ks. Juliusz Bursche pojechał w tej sprawie na konferencję pokojową do Paryża w 1919 r., a działacze polsko-ewangelicy aktywnie uczestniczyli w akcji plebiscytowej na Mazurach<sup>27</sup>.

Polscy ewangelicy cieszyli się zaufaniem polskich sfer rządowych, zwłaszcza po 1926 r., pastor Bursche bywał częstym gościem u prezydenta Ignacego Mościckiego czy marszałka Józefa Piłsudskiego, który przez pewien okres swego życia był ewangelikiem. Władze polskie miały nadzieję, że przy pomocy Polaków-ewangelików uda się przyspieszyć proces polonizacji Niemców i kontrolować ich poczynania. Usiłowania te spełzyły na niczym. Nastąpił natomiast, głównie w latach 30., wzrost aktywności narodowej Niemców, w tym także członków Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Dochodziło do częstych konfliktów na tle narodowościowym. Toteż gdy w 1936 r. prezydent RP podpisał dekret o stosunku państwa do Kościoła ewangelicko-augsburskiego, dający administracji możliwość ingerencji w sprawę Kościoła, z usuwaniem ze stanowisk antypolsko nastawionych pastorów włącznie, doszło do faktycznego rozpadu Kościoła na część polską i niemiecką<sup>28</sup>.

Należy jednak zauważyć, że w stosunku do niemieckich kościołów unijnych i Niemców-protestantów władze polskie prowadziły bardziej umiarkowaną politykę niż wobec grekokatolików czy prawosławnych Ukraińców lub Białorusinów. Wynikało to chyba z uznania wyższego stopnia świadomości narodowej Niemców, ich wysokiego poziomu cywilizacyjnego, a także z faktu, że za mniejszością niemiecką w Polsce stało państwo niemieckie, podczas gdy za Ukraińcami czy Białorusinami nie miał się kto ująć.

<sup>26</sup> T. Stegner, *Polonizacja Niemców-ewangelików w Królestwie Polskim 1815–1914*, „Przegląd Historyczny” 1989, nr 2, s. 301–317.

<sup>27</sup> T. Wegener, *Juliusz Bursche – biskup w dobie przełomów*, Bielsko-Biała 2003, s. 35–43.

<sup>28</sup> T. Stegner, *Polen und Deutsche in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen (1918–1939)*, w: *Deutsch-Polnisches Jahrbuch*, Bremen 1985, s. 149–171.

Sytuację prawną wyznawców religii mojżeszowej regulowało Rozporządzenie Prezydenta RP z 1927 r. powołujące Żydowski Związek Religijny grupujący 818 żydowskich gmin wyznaniowych, w których pracowało 1600 rabinów. Związek nie posiadał hierarchii duchownej, a przewidziana w rozporządzeniu Rada Religijna Gmin Żydowskich nie powstała, jej kompetencje nadzorujące sprawował minister wyznań i oświecenia publicznego. Powyższe Rozporządzenie wraz załącznikiem regulowało działanie gmin wyznaniowych, sposoby wyboru władz, prac administracji gminnej. Należy pamiętać, że gmina były podstawowym organizatorem życia społeczności żydowskiej. Do jej zadań należało utrzymanie rabinatu, synagogi, domów modlitwy, rytualnej łaźni, cmentarza (kirkutu), zapewniała też zaopatrzenie w wyroby koszerne, nauczanie religii mojżeszowej, utrzymywała instytucje dobroczynne. W instytucjach gminnych zatrudnionych było z reguły kilkunastu pracowników<sup>29</sup>. Rabini, podobnie jak duchowni innych wyznań, prowadzili księgi stanu cywilnego: urodzeń, małżeństw i zgonów, byli absolwentami szkół talmudycznych (jesybotów)<sup>30</sup>. Stosunki na linii państwo – żydowskie gminy wyznaniowe układały się, szczególnie po objęciu władzy przez sanację, dość poprawnie, a marszałek Józef Piłsudski cieszył się znacznym autorytetem w środowiskach żydowskich.

W granicach Drugiej Rzeczypospolitej istniało wiele związków wyznaniowych grupujących niewielką liczbę wiernych. Byli karaimi i muzułmanie – Tatarzy polscy, jedni i drudzy w znacznej mierze spolonizowani, zamieszkali głównie na terenach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, działali w ramach Karaimskiego Związku Religijnego<sup>31</sup> i Muzułmańskiego Związku Religijnego<sup>32</sup>. Byli staroobrzędowcy, którzy w XVII w. odłączyli się od prawosławia. Dla nich kres rządów rosyjskich oznaczał koniec prześladowań. Rząd polski traktował staroobrzędowców jako konkurenta Cerkwi prawosławnej i starał się ich wspierać<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> J. Tomaszewski, *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1990, s. 38–39.

<sup>30</sup> E. Sławińska, *Warunki pracy rabinów w województwie kieleckim w latach 1918–1939*, w: *Między Odrą a Dnieprem. Wyznania i narody*, cz. 2, red. T. Stegner, Gdańsk 2000, s. 116–120.

<sup>31</sup> G. Pełczyński, *Najmniejsza mniejszość. Rzecz o Karaimach polskich*, Warszawa 1995, s. 19–20.

<sup>32</sup> J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 100–153; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, s. 77–105.

<sup>33</sup> K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne*, Warszawa–Poznań 1988, s. 194–196; E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich: 17–20 w.*, Warszawa 1977, s. 73–75.

Działało też kilkanaście niewielkich protestanckich związków wyznaniowych, grupujących zarówno Niemców, jak i Polaków, np. baptystów<sup>34</sup>.

Najbardziej skomplikowana była sytuacja związków wyznaniowych, które odłączyły się od Kościoła katolickiego, takich jak: Kościół starokatolicki, Kościół mariawitów czy Kościół narodowy. Kościół starokatolicki powstał w Niemczech w wyniku odrzucenia przez część katolików uchwał I Soboru Watykańskiego, ustanawiającego dogmat o nieomyślności papieskiej w sprawach wiary i moralności. Po 1918 r. w Polsce istniała jedna gmina starokatolicka w Katowicach. Mariawityzm powstał na terenie Królestwa Polskiego jako ruch dążący do odrodzenia moralnego i duchowego kleru rzymskokatolickiego i wiernych. Po zerwaniu łączności z Rzymem w 1906 r. mariawici uzyskali w byłym zaborze rosyjskim status odrębnej organizacji religijnej. Zarówno starokatolicy, jak i mariawici traktowani byli przez rosyjskie i niemieckie władze zaborcze jako związki religijne mogące podważyć pozycję Kościoła katolickiego w polskim społeczeństwie i przez nie hołubione.

Sytuacja uległa zmianie po 1918 r., kiedy to z jednej strony zabrakło protektorów, a z drugiej środowiska katolickie podjęły kampanię mającą na celu ograniczenie możliwości działania czy też wręcz likwidację Kościoła mariawickiego i starokatolickiego. W „Przeglądzie Katolickim” czytamy: „Polska tolerując mariawityzm daje świadectwo nie tolerancji religijnej, ale zbrodni dokonywanej pod płaszczykiem religijnym, ośmiesza się, że podobne organizacje mogą istnieć na jej terytorium w XX wieku”<sup>35</sup>. Zwierzchnik Kościoła mariawitów biskup Jan Kowalski był kilkakrotnie karany wyrokami sądów państwowych za bluźnierstwa przeciwko Kościołowi katolickiemu i niemoralne postępowanie<sup>36</sup>.

Również przeciwko Polskiemu Narodowemu Kościołowi Katolickiemu, założonemu przez reemigrantów ze Stanów Zjednoczonych, duchowieństwo rzymskokatolickie prowadziło ostrą kampanię, nie tylko propagandową, uniemożliwiając mu unormowanie swojego statusu prawnego<sup>37</sup>. Formalnie

---

<sup>34</sup> A. Seweryn, *Życie religijne baptystów warszawskich w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 245–256.

<sup>35</sup> S. Grelewski, *Tolerancja religijna czy tolerancja zbrodni*, „Przegląd Katolicki” 1925, nr 45.

<sup>36</sup> T. Stegner, *Starokatolicyzm na ziemiach polskich od lat 70-tych XIX wieku do II wojny światowej*, w: *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie, dokonania, znaczenie. Materiały seminarium naukowego, Olsztyn I–2 III 2000 r.*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2001, s. 225–245; por. E. Warchoł, *Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej*, Sandomierz 1997; K. Mazur, *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991.

<sup>37</sup> E. Warchoł, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922–1952)*, Radom 1995, s. 29–84; K. Bielecki, *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944–1965*, Poznań 2003, s. 11–19.

tolerowana była w Polsce działalność Badaczy Pisma Świętego, którzy m.in. z racji negatywnego stosunku do obowiązku powszechnej służby wojskowej byli narażeni na konflikty z władzami państwowymi. Wobec tzw. sekt religijnych w Polsce rząd Drugiej RP zajmował, jak to ujęto w memoriale Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, stanowisko „nieżyczliwej neutralności”<sup>38</sup>.

## Więź wyznaniowa a narodowa

Przyglądając się bliżej procesowi kształtowania się nowoczesnych narodów europejskich, można na pewnych etapach dostrzec dość istotne powiązania między przynależnością religijną i tworzącym się poczuciem świadomości narodowej. Szczególne miejsce więź konfesyjna odgrywała w świadomości agrarnych społeczeństw przedindustrialnych, charakteryzujących się małą ruchliwością społeczną, pozbawionych szerszych kontaktów ze światem zewnętrznym. Wspólnota religijna przewyciężała atomizację tych grup i była główną siłą sprawczą tendencji integracyjnych. Parafia stanowiła podstawowy ośrodek życia towarzyskiego, kulturalnego oraz publicznego. Budynki, zabudowania kościelne i ich wystrój były tradycyjnym miejscem kształtowania się wyobrażeń estetycznych, a także dowodem „długiego trwania” danej społeczności. Organizowane w niedzielę liczne święta, różnorakie spotkania parafian, masowy udział wiernych w różnego typu uroczystościach kościelnych, nabożeństwach, odpustach, pielgrzymkach były w rozdrobnionej społeczności wiejskiej i małomiasteczkowej głównym terenem oraz źródłem wymiany, a także unifikacji indywidualnych, lokalnych poglądów, powstawania i formowania się opinii publicznej w szerszym przekroju terytorialnym<sup>39</sup>.

Znamiennym elementem więzi wyznaniowej jest jej bezrefleksyjny charakter. Przynależność religijna, pomijając czasy reformacji, z reguły była dziedziczna, stawała się w ten sposób elementem tradycji, zakorzenienia danej społeczności czy osoby. Powoływanie się na wiarę ojców było trwałym składnikiem świadomości społecznej, a w wielu sytuacjach i narodowej.

Więź wyznaniowa była znaczącym czynnikiem przy rozróżnieniu, kto jest „swój”, a kto „obcy”, szczególnie wtedy, gdy odmienność obyczajów religijnych

<sup>38</sup> Cyt. za: K. Krasowski, *op. cit.*, s. 316; por. J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1939. Węzłowe zagadnienia*, Warszawa 1967.

<sup>39</sup> B. Cywiński, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie środkowo-wschodniej*, t. 1: *Korzenie tożsamości*, Rzym 1982, s. 300–320.

szła w parze z różnicami etnicznymi. Wśród ludu polskiego, a nie jest on tu wyjątkiem, często spotykane były i są negatywne określenia wyznawców innej niż rzymskokatolicka wiary. I tak luteranizm, traktowany jako „psia lub kocia wiara”, utożsamiany był z Niemcami (bo Niemiec to odmieniec), a o Marcinie Lutrze mówiono, że „z wszelkiej nauki zdurniał i ustanowił niemiecką wiarę”. Śmiano się z obyczajów religijnych Żydów (kiwa się jak Żyd na modłach)<sup>40</sup> czy wystroju kościołów reformowanych (pusto jak w kalwińskim kościele). Dość powszechne było mniemanie, że wyznawcy innej wiary mają konszachty z diabłem i nie dostąpią zbawienia („Katolik do nieba myk, a Ruś do piekła mus”)<sup>41</sup>. Podobne przykłady można znaleźć w porzekadłach, przysłowiach chyba wszystkich narodów i grup religijnych.

Odrębność wyznaniowa w społecznościach o niewykształconych strukturach społecznych była często podstawą określenia przynależności narodowej. Mieszkaniec powiatu sokolskiego na wschodnich terenach Rzeczypospolitej w latach 30. wspominał: „W domu wszyscy mówili po białorusku, czyli po prostemu, z dużą mieszaniną słów polskich. Książki do nabożeństwa mieliśmy polskie i uważaliśmy się za Polaków. W ogóle ludność dzieliła się na polskich i ruskich. Katolik był uważany za Polaka, a prawosławny za Rosjanina. Ponieważ byliśmy katolikami, przeto Polakami”<sup>42</sup>.

Należy jednak podkreślić, że takie czynniki jak trwałość osiedlenia, podobieństwo obyczajów, języka, ten sam status społeczny łagodziły poczucie obcości. Na terenach wschodnich Rzeczypospolitej Obojga Narodów jeszcze w XX w. dość powszechny był wśród ludności wiejskiej katolickiego wyznania zwyczaj obchodzenia także świąt według wschodniego obrządku, chodzenia do cerkwi razem z prawosławnymi czy unitami. Prawosławni i grekokatolicy z kolei uczestniczyli w katolickich uroczystościach religijnych. Ukraiński działacz społeczno-polityczny Mychajło Horyń tak wspominał stosunki polsko-ukraińskie na płaszczyźnie religijno-politycznej na galicyjskiej wsi w okresie międzywojennym: „Stosunki naszych rodzin [rodziny Horyniów i ich polskich sąsiadów Kordalów, Kordal był polskim nauczycielem – T.S.] były [...] tak-towne, kiedy szło o kontakty sąsiedzkie i bardzo pryncypialne, kiedy sprawa dotyczyła polityki. Na przykład na Boże Narodzenie przychodziła do nas Kordalowa i mówiła do mojej mamy: »Stefciu upiecz mi miodownik, bo robisz to znacznie lepiej ode mnie«. Mama piekła. A kiedy przychodziła Wigilia,

<sup>40</sup> A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 2005, s. 151.

<sup>41</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 36–37.

<sup>42</sup> *Wiejscy działacze społeczni, t. 2: Życiorysy inteligentów*, Warszawa 1938, s. 196.

pani Kordalowa przynosiła nam na tacy wszystko to, co na święta upiekła, ugotowała, czy usmażyła. Dwa tygodnie później na nasze święta, mama brała swoją tacę i zanosila Kordalom świąteczne wypieki. [...] Kiedy dochodziło do politycznych rozmów między moim ojcem, a Kordalem. Mój ojciec stawał z jednej strony płotu, Kordal z drugiej i kłócili się nie przebierając w słowach. [...] Nie świętowali [ukraińscy chłopci – T.S.] polskich świąt, ale też nie robili niczego, co mogłoby te święta zakłócić<sup>43</sup>. Na płaszczyźnie żydowsko-ukraińskiej czy polsko-żydowskiej z racji zbyt dużych różnic religijnych tego typu przykładów nie notujemy.

W okresie międzywojennym mamy do czynienia ze wzmocnieniem elementów narodowych w obrzędowości religijnej, często wprowadzanych przez duchowieństwo czy działaczy politycznych. Podczas świąt grekokatolickich w Galicji Wschodniej wywieszano ukraińskie flagi. Z kolei polska młodzież obrywała idącym do cerkwi Ukraińcom harasiwki – niebiesko-żółte, a więc w narodowych barwach, wstążki noszone przy wyszywanych koszulach, a następnie przywiązywano je do krowich ogonów<sup>44</sup>.

Poczucie odrębności wobec sąsiadów innego wyznania, posługujących się ponadto innym językiem, stawało się jednym ze składników kształtującej się w krajach Europy Środkowo-Wschodniej więzi narodowej, budowanej na zasadzie niechęci bądź wrogości wobec obcych wiarą i mową. Zachowaniu odrębności etnicznej i na jej bazie budowaniu przyszłej więzi narodowej sprzyjał szczególnie fakt pokrywania się różnic wyznaniowo-językowych z podziałami społecznymi. Tak np. było na zachodniej Ukrainie i Białorusi, gdzie wśród ziemian dominowali Polacy-katolicy, w miasteczkach większość stanowili Żydzi, a białoruskie czy ukraińskie chłopstwo było z reguły wyznania prawosławnego lub grekokatolickiego, choć zwłaszcza w Galicji Wschodniej mamy też sporą liczbę polskich chłopów.

Szczególnie silne poczucie więzi konfesyjnej i etnicznej obserwujemy w niewielkich liczebnie grupach wyznaniowych, w których życie społeczne jest podporządkowane nakazom religii. Tworzą one zamknięte społeczności niepodlegające asymilacji. Przykładem tu mogą być mieszkający w Polsce staroobrzędowcy, zachowujący przez wieki swoją odrębność językową i wyznaniową.

---

<sup>43</sup> *Bunt pokolenia. Rozmowy z intelektualistami ukraińskimi*, rozm. i kom. B. Berdyczowska, O. Hnatiuk, Lublin 2000, s. 164. W 1944 r. ojciec Mychajło Horynia, przewodniczący Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów we wsi, poradził Kordalom, aby opuścili wieś, co też zrobili; *ibidem*, s. 170.

<sup>44</sup> S. Horak, *Obrzędowość religijna grekokatolików w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 198–199.

Również fakt zawarcia przez Ormian w Galicji Wschodniej unii religijnej z Rzymem sprzyjał asymilacji, choć poczucie wspólnoty losów Ormian rozproszonych po całym świecie pozostało silne<sup>45</sup>. Mamy też przykłady asymilujących się grup bardzo różnych pod względem religijnym od reszty społeczeństwa, np. Tatarów polskich<sup>46</sup>, ale w tym przypadku przynależność do warstwy szlacheckiej była czynnikiem decydującym. Można zatem stwierdzić, że bliskość wyznaniowa sprzyja asymilacji, ale nie zawsze musi do niej prowadzić.

Procesy narodowotwórcze w krajach Europy Środkowo-Wschodniej przebiegały według schematu: wspólnota językowa, wspólnota narodowa, wspólnota państwowa. Tworzenie się poczucia jedności narodowej odbywało się na bazie odrodzenia języka i kultury, kształtowania się literackiego języka narodowego. Ważną rolę dla społeczności krajów tego regionu, z reguły chłopskich, odgrywał fakt, czy język miejscowy był językiem Kościoła, czy w tym języku odprawiane były nabożeństwa, ukazywały się książki religijne, drukowane było Pismo Święte. Jeżeli tak było, oznaczało to umocnienie poczucia własnej wartości, stąd tak wielkie znaczenie miała walka o język w Kościele.

W Polsce międzywojennej w Cerkwi prawosławnej pozostała na miejscu rosyjska hierarchia kościelna używała rosyjskiej wymowy języka starocerkiewnego w liturgii, posługiwała się rosyjskim w administracji kościelnej, w nauczaniu religii. Przeciwno tendencjom rusyfikacyjnym hierarchii kościelnej wystąpił niższy kler pochodzenia ukraińskiego i białoruskiego, wspierany przez narodowe organizacje ukraińskie i wiernych. W wielu parafiach dochodziło do konfliktów, np. wierni śpiewali pieśni po ukraińsku, a duchowny rosyjski mówił kazanie po rosyjsku. Przeciwnie ukrainizacji czy białorutenizacji Cerkwi były często władze polskie. Obawiano się, by na Wołyniu czy na Chełmszczyźnie Cerkiew prawosławna nie stała się ukraińską instytucją narodową, tak jak Kościół greckokatolicki w Galicji. Odmienne stanowisko zajmował wojewoda wołyński z lat 30., Henryk Józewski, który uważał, że „ukrainizacja prawosławia mogła mieć [...] pozytywne dla Polaków konsekwencje”, stać się narzędziem porozumienia polsko-ukraińskiego<sup>47</sup>.

W przypadku Białorusinów pewną przeszkodą we wprowadzaniu języka białoruskiego do cerkwi i kościołów był brak modlitewników, śpiewników czy

---

<sup>45</sup> Ł. Kaprańska, *Pluralizm kulturowy i etniczny a odrębność regionalna Kresów południowo-wschodnich w latach 1918–1939*, Kraków 2000, s. 139–140.

<sup>46</sup> Ali Miśkiewicz twierdzi, że Tatarzy byli, obok ludności polskiej, „ostoją polskości” na Kresach północno-wschodnich; A. Miśkiewicz *op. cit.*, s. 165.

<sup>47</sup> W. Mędrzecki, *Województwo wołyńskie 1921–1939. Elementy przemian cywilizacyjnych, społecznych i politycznych*, Wrocław 1998, s. 154.

podręczników do nauki religii w tym języku<sup>48</sup>. Konflikty na tle narodowym miały też miejsce w Kościele rzymskokatolickim, szczególnie na obszarach północno-wschodnich, gdzie polska hierarchia kościelna ograniczała możliwości głoszenia kazań w języku litewskim czy białoruskim<sup>49</sup>. Także Kościół greckokatolicki, stając się kościołem narodowym, znacząco przyczynił się do awansu języka ukraińskiego, jako istotnego czynnika wspólnego dla wszystkich Ukraińców dziedzictwa narodowego. Jak zauważył historyk Ryszard Torzecki: „unia, obok języka i kultury, przez swój obrządek bizantyjski miała stać się również [...] czynnikiem odróżniającym Ukraińców od polskości i głębszych wpływów kultury polskiej”<sup>50</sup>.

Właśnie w społecznościach wiejskich, zarówno chłopskich, jak i – choć w mniejszym stopniu – szlacheckich, Kościół odgrywał znaczącą rolę, jako autorytet moralny, krzewiciel kultury narodowej. Stąd jego rola w procesie odrodzenia narodowego była tak duża.

Cechą charakterystyczną stosunków wyznaniowych w okresie międzywojennym był fakt, że podziały religijne pokrywały się często z podziałami narodowymi. W Polsce mieszkało wprawdzie 200 tys. Polaków-ewangelików, a wśród Niemców znaczny procent (10%) stanowili katolicy, byli Polacy wyznania mojżeszowego, Ukraińcy-protestanci, jednak w zdecydowanej większości Polacy byli katolikami obrządku łacińskiego, Żydzi wyznawcami religii mozaistycznej, Ukraińcy z Galicji Wschodniej grekokatolikami. Do Cerkwi prawosławnej należeli Białorusini i Ukraińcy z „ziem zabranych” i Chełmszczyzny, a większość wiernych w kościołach protestanckich stanowili Niemcy.

Szczególnie wśród ludności żydowskiej związek między religią a ideą narodową był silny, zwłaszcza że środowiska żydowskie zachowały niemal pełną odrębność w dziedzinie życia religijnego, społecznego, kulturalnego. Procesy asymilacyjne dotyczyły głównie środowisk inteligenckich i burżuazyjnych, z trudem docierały do żydowskich mas ludowych, które żyjąc w zwartych

---

<sup>48</sup> K. Gomółka, *Próby białorutenizacji Cerkwi prawosławnej i Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, w: *Naród i religia. Materiały z sesji naukowej*, red. T. Stegner, Gdańsk 1994, s. 129. W okresie międzywojennym wydanych zostało kilka modlitewników katolickich w języku białoruskim; M. Lisicki, *Modlitewniki katolickie, jako źródło do badań nad rozwojem stanu świadomości narodowej Białorusinów*, w: *Między Odrą a Dnieprem. Wyznania i narody*, cz. 1, red. T. Stegner, Gdańsk 1997, s. 198–207.

<sup>49</sup> W. Śleszyński, *Świat pogranicza. Stosunki społeczno-polityczne na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim w XX i XXI wieku*, Białystok 2009, s. 95–98.

<sup>50</sup> R. Torzecki, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923–1929*, Kraków 1989, s. 314; F. Rzemieniuk, *Unicy polscy 1596–1946*, Siedlce 1998, s. 180–185.



skupiskach, nadal funkcjonowały w obrębie patriarchalnych struktur społeczno-religijnych. Należy jednak zauważyć, że postulaty syjonistów dążących do utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie zakładały pewną modernizację także na gruncie religijnym.

Taka struktura narodowościowo-wyznaniowa Drugiej Rzeczypospolitej sprawiała, że władze państwowe, a w znacznej mierze i szerokie kręgi społeczeństwa polskiego, oceniały poszczególne związki wyznaniowe poprzez pryzmat stosunku danej mniejszości religijnej do państwa polskiego i jego interesów narodowych. Kolejne rządy, i to już od 1918 r., starały się nie dopuścić (raczej bez powodzenia) do tego, by organizacje religijne stały się ośrodkami działalności narodowej Niemców, Ukraińców, Białorusinów – skierowanej z reguły przeciwko Polsce. Pragnęły także poprzez odpowiednie regulacje prawne wpływać na sprawy wewnętrzne kościołów i związków wyznaniowych mniejszości narodowych oraz przyspieszać ich ewentualną polonizację. Funkcjonujący jednak stereotyp Polaka-katolika dość skutecznie utrudniał integrację wielowyznaniowego i wielonarodowościowego społeczeństwa Drugiej Rzeczypospolitej i hamował procesy asymilacyjne, np. wśród Niemców czy Żydów.

Przywiązanie do Kościoła katolickiego miało być podstawą bytu przyszłego państwa. W orędziu episkopatu do narodu polskiego z 2 listopada 1918 r. czytamy: „W przeszłości Polska była katolicka zgodnie z hasłem »Polonia semper fidelis« i to było źródłem jej narodowej siły. Dziś również trzymajmy się Kościoła, bo on jest dla państwa ostoją”<sup>51</sup>. Historyk Włodzimierz Mędrzecki uznaje „krzyż chrześcijański w wersji rzymskiej świadczący o przynależności Polski do cywilizacji i kultury Zachodu” – obok Orła Białego, barw narodowych i języka polskiego – za jeden z czterech „symboli kardynalnych polskiego uniwersum”<sup>52</sup>. Istniejący, zwłaszcza na terenie byłego zaboru pruskiego i rosyjskiego, stereotyp Polaka-katolika ułatwiał funkcjonowanie takich postaw i poglądów. Związek polskości z katolicyzmem szczególnie silnie podkreślali, głównie z przyczyn politycznych, działacze Narodowej Demokracji. Roman Dmowski w 1927 r. pisał: „Katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości ale tkwi w jego istocie. [...] Usiłowanie u nas oddzielenia katolicyzmu od polskości, oderwanie narodu od religii i od Kościoła jest niszczeniem samej istoty narodu”<sup>53</sup>. Negowano możliwość funkcjonowania Polaków innych wyznań

<sup>51</sup> *Orędzie episkopatu 2 XI 1918 r.*, „Głos Narodu”, 3 XI 1918.

<sup>52</sup> W. Mędrzecki, *Polskie uniwersum symboliczne w Drugiej Rzeczypospolitej. Uwagi wstępne*, w: *Kultura i społeczeństwo II Rzeczypospolitej...*, s. 26.

<sup>53</sup> R. Dmowski, *Kościół, naród, państwo*, Warszawa 1927, s. 13.

niż katolickie. Literat Feliks Brodowski zauważał: „Można sobie wyobrazić Polaka sprzedawczyka, renegata, wyzbywającego się wyznania dla pełnej misy – ale pomyśleć Polaka wyznania mojżeszowego, prawosławnego, nawet luteranina nie można”<sup>54</sup>. Zdaniem historyka Romana Wapińskiego stereotyp Polaka-katolika po odzyskaniu niepodległości uległ utrwaleniu, choć nie we wszystkich środowiskach, np. lewicowych czy liberalnych. Zarówno trwanie poczucia zagrożenia, jak i łączenie katolicyzmu z polskim nacjonalizmem temu sprzyjało. Wyrazem tego był choćby wzrost nastrojów nacjonalistycznych w środowiskach akademickich, gdzie doszło do „próby zespolenia w jedną ideową katolicyzmu i nacjonalizmu”<sup>55</sup>.

Nacjonalistyczne tendencje ujawniały się szczególnie w stosunkach polsko-żydowskich. W antysemickich działaniach znaczną rolę odgrywały środowiska związane z Kościołem rzymskokatolickim, przy czym nie był to już tradycyjny antyjudajizm traktujący Żydów jako przedstawicieli wrogiej chrześcijaństwu religii, ale już coraz bardziej antagonizm na tle narodowym. Alina Cała określiła to nowe zjawisko mianem „religijnego nacjonalizmu”<sup>56</sup>. Prym w tym względzie wiodły niektóre czasopisma, jak chociażby „Samoobrona Narodu” ks. Stanisława Trzeciaka, jego ataki na Żydów historyk Jerzy Kłoczowski nazwał „wręcz demonicznymi”<sup>57</sup>. Antysemickie wypowiedzi padały i z ust najwyższych dostojników kościelnych. Prymas August Hlond pisał w 1936 r. w liście pasterskim zatytułowanym „O katolickie zasady moralne”, że Żydzi „walczą z Kościołem katolicki, tkwią w wolnomyślicielstwie, stanowią awangardę bezbożnictwa, ruchu bolszewickiego i akcji wywrotowej”. Jednocześnie wypowiadał się pozytywnie o żydowskiej religijności: „bardzo wielu żydów to ludzie wierzący, uczciwi, sprawiedliwi, miłośni, dobroczynni [...]”. Nie wolno na żydów napadać, bić ich, kaleczyć, oczerniać. Także w żydzie należy uszanować i kochać człowieka i bliźniego”<sup>58</sup>. Ronald Modras słusznie zauważył, że „katolickie duchowieństwo nie było tylko biernym widzem czy

---

<sup>54</sup> *Pięć wieków herezji. Wypisy z literatury polskiej*, wstęp P. Hulka-Laskowski, Warszawa 1938, s. 237.

<sup>55</sup> R. Wapiński, *Kształtowanie się stereotypu Polaka-katolika*, w: *Naród i religia...*, s. 30–31. Bogumił Grott uważa, że: „Fakt odrodzenia się katolicyzmu w obrębie młodej generacji inteligencji polskiej uznawano [...] za bezsporny”; *idem, Nacjonalizm chrześcijański*, Kraków 1996, s. 18.

<sup>56</sup> A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012, s. 388.

<sup>57</sup> J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2007, s. 308.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

obserwatorem fali antysemityzmu, która ogarnęła Polskę w drugiej połowie lat trzydziestych”<sup>59</sup>.

Zachowania wrogie Żydom można też odnotowywać na poziomie parafii. W Wielu na Pomorzu długoletnim proboszczem był ks. Józef Wrycza, jednocześnie działacz Narodowej Demokracji. W swoich kazaniach często atakował on Żydów, wzywał do bojkotu handlu żydowskiego, żądał pozbawienia ich praw politycznych, kolportowane były także pocztówki ukazujące ks. Wrycza wyganającego Żydów z Wielu<sup>60</sup>. Duchowny oddziaływał na wiernych nie tylko słowem, ale i obrazem. W zbudowanej w 1928 r. Kalwarii w Wielu oprawcy Chrystusa mają wyraźnie semickie rysy, zwłaszcza nosy. Chrystus, wywodzący się wszak z rodu Dawidowego, takich cech nie ma.

Czasami drogi nacjonalizmu i związków wyznaniowych bywały rozbieżne, tak się stało w przypadku niemieckich kościołów unijnych w drugiej połowie lat 30. Wraz z rozszerzaniem się wpływów nazizmu wśród mniejszości niemieckiej znaczenie ich w pracy narodowej znacznie zmalało, zwłaszcza wśród młodzieży zafascynowanej ideologią hitlerowską. Duchowni tych kościołów preferowali tradycyjny niemiecki patriotyzm<sup>61</sup>. Także ukraińska ideologia narodowa nie zawsze odpowiadała poglądom ludzi skupionych wokół Cerkwi greckokatolickiej. „Nacjonalizm wyradza się w pogaństwo i staje się jednym z wrogów Cerkwi”<sup>62</sup> – pisał Aleksander Nazaruk, intelektualista bliski metropolicie Andrzejowi Szeptyckiemu.

Państwowość polska ukształtowana w latach 1918–1922 miała dość wyraźne oblicze narodowe. W Drugiej Rzeczypospolitej żywił polski zajmował uprzywilejowaną pozycję, a wraz z narodem polskim taką samą rolę chciał odgrywać Kościół rzymskokatolicki, jako wyznanie zdecydowanej większości Polaków. Odzyskanie przez Polskę niepodległości oznaczało dla mniejszości wyznaniowych zmianę ich położenia, ograniczenie często ich możliwości działania i utratę niekiedy uprzywilejowanej pozycji (Cerkiew prawosławna, kościoły unijne). Natomiast Polakom-ewangelikom, polskim Ormianom,

---

<sup>59</sup> R. Modras, *Kościół katolicki i antysemityzm w Polsce w latach 1933–1939*, Kraków 2004, s. 386.

<sup>60</sup> K. Korda, *Józef Wrycza (1864–1961): ksiądz, wojak, narodowiec*, Gdańsk 2013, mps pracy doktorskiej napisanej pod kier. J. Borzyszkowskiego, s. 191–194.

<sup>61</sup> P. Hauser, *Mniejszość niemiecka w Polsce w latach 1918–1939*, w: *Polska – Polacy – mniejszości narodowe*, [red. E. Grzeškowiak-Łuczyk], Wrocław 1992 (*Polska Myśl Polityczna XIX i XX Wieku*, 8), s. 51.

<sup>62</sup> Cyt. za: M. Papierzyńska-Turek, *Religia i kościół w ukraińskiej myśli politycznej w Polsce w latach 1918–1939*, w: *ibidem*, s. 333.

Tatarom, utożsamiającym się ze społeczeństwem polskim, Druga Rzeczpospolita, mimo przeciwdziałań ze strony Kościoła rzymskokatolickiego, który chciał mieć monopol na polskość, stwarzała możliwości rozwoju.

## Religijność w procesie przemian społecznych

W większości agrarnym społeczeństwie Drugiej Rzeczypospolitej dominował tradycyjny, bezrefleksyjny model religijności, związany z ceremoniałem kościelnym, w przypadku wyznań chrześcijańskich z określonym rytuałem wyznaczonym przez np. odmawianie pacierza rano czy wieczorem, okolicznościowe modlitwy lub – jak u ewangelików – czytanie fragmentów Pisma Świętego. Dla katolicyzmu czy prawosławia cechą szczególną był maryjny charakter pobożności. Największą popularnością cieszyły się liczne formy kultu maryjnego: różaniec, nabożeństwa majowe, święta i odpusty maryjne. W tradycyjnych środowiskach wiejskich czy małomiasteczkowych w dalszym ciągu, przy niskim uświadomieniu religijnym wiernych, występowały różne formy zabobonów: wróżbiarstwo, zamawianie, wiary w czary, odczynianie uroków. Wśród ludu pojawiały się osoby, które przeżyły cudowne objawienia, np. siostra Faustyna (właściwie Helena Kowalska), głosicielka kultu Miłosierdzia Bożego, kanonizowana w 2000 r. przez papieża Jana Pawła II<sup>63</sup>, czy religijni prorocy, jak Eliasz Klimowicz znany jako prorok Ilja, prawosławny, niepiśmienny chłop, przywódca grupy religijnej. Nieopodal wsi Stara Grzybowszczyzna założył on osadę Wierszalin, którą jego wyznawcy ogłosili stolicą świata, tam też pobudowano cerkiew, a Ilja miał wyznawców z całego Podlasia<sup>64</sup>. W Cerkwi prawosławnej rozpowszechniony był kult świętych obrazów – ikon, np. Matki Boskiej Począjowskiej w monasterze w Począjowie<sup>65</sup>.

W wielu gminach żydowskich kwitł kult cadyków, wybranych przez Boga, pośredników między Nim a ludźmi, mających moc czynienia cudów, do których pielgrzymowali wierni. O jednym z nich, Aronie Jechielu, cadyku z Kozienic, czytamy we wspomnieniach: „Wygłaszał kazania przepojone żarliwością i ekstazą mistyczną, dzięki czemu wywierał niemal magiczny wpływ na słuchających [...]. Setki chasydów przybywało w dni świąteczne do cadyka

<sup>63</sup> Por. E.K. Czackowska, *Siostra Faustyna. Biografia świętej*, Kraków 2012.

<sup>64</sup> Eliasz Klimowicz stał się bohaterem sztuki Tadeusza Słobodzianka *Prorok Ilja* wystawionej w 1992 r. przez Teatr Wierszalin oraz filmu Krzysztofa Wojciechowskiego *Historia o proroku Eliaszu* z 1997 r.; por. W. Pawluczuk, *Wierszalin. Reportaż o końcu świata*, Kraków 1974.

<sup>65</sup> W. Kołbuk, *op. cit.*, s. 127–128.

kozienickiego”<sup>66</sup>. Najbardziej znani cadycy mieszkali w Górze Kalwarii, w galijskim Bełzie i Aleksandrowie pod Łodzią<sup>67</sup>.

Tradycyjne święta, okazałe procesje Bożego Ciała, pielgrzymki, odpusty czy obchodzone w obrządku prawosławnym i greckokatolickim święto Jordanu, na pamiątkę chrztu Jezusa w rzece Jordan, miały świadczyć o przywiązaniu ludu do Kościoła. Szczególnie imponująco wypadały procesje Bożego Ciała w Poznaniu, w których brały udział tysiące wiernych. W stolicy Wielkopolski katolicy stanowili ponad 90% mieszkańców<sup>68</sup>.

Miliony pątników brało udział w pielgrzymkach, które były wyrazem nie tylko religijności, ale także sprawności organizacyjnej Kościołów oraz wiernych. Największą popularnością cieszyły się sanktuaria maryjne w Częstochowie<sup>69</sup> i Wilnie, do których coraz częściej pielgrzymi przyjeżdżali pociągami. W dalszym ciągu często odwiedzane były się lokalne miejsca pielgrzymkowe. Na uroczystości koronacyjne cudownego obrazu Matki Boskiej w Swarzewie koło Pucka przybyło kilkanaście tysięcy wiernych, głównie ludności kaszubskiej<sup>70</sup>.

W pielgrzymkach znaczny udział miała ludność wiejska. Jak jednak zauważał jeden z duchownych: „Wiejscy rolnicy na ogół są przywiązani do religii, do obrzędów, przywykli do pewnego typu nabożeństw, ale nie mają zrozumienia dla istoty, odrębności i powagi katolickiego Kościoła. Uświadomienie, co do podstaw wiary słabe, połączone nieraz z zabobnem, co do moralności życie ich pozostawia wiele do życzenia”<sup>71</sup>. Powyższa konstatacja pozostawała aktualna i dla innych grup religijnych mających oparcie w ludzie. Część duchownych w dwudziestolecie międzywojennym usiłowała zmienić istniejący stan

---

<sup>66</sup> R. Renz, *Życie codzienne Żydów w miasteczkach międzywojennej Polski*, w: *Między Odrą a Dnieprem...*, cz. 2, s. 110.

<sup>67</sup> Eadem, *Z życia religijnego Żydów w miasteczkach międzywojennej Polski*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 287.

<sup>68</sup> P. Beczek, *Przejawy sekularyzacji wśród poznaniaków świetle poznańskiej międzywojennej prasy katolickiej*, w: *ibidem*, s. 107–108.

<sup>69</sup> W końcu lat 30. na Jasną Górę pielgrzymowało rocznie około miliona pątników; Z. Jabłoński, *Udział Jasnej Góry w życiu społeczno-politycznym w latach niepodległości (1918–1939)*, w: *Duchowieństwo polskie w latach niepodległości (1918–1939) i w okresie II wojny światowej*, red. J. Gapys, M. Markowski, Kielce 2006, s. 153.

<sup>70</sup> A. Szynszeńka, *Pielgrzym na szlaku do Sanktuarium Matki Bożej Królowej Królestwa Morza w Swarzewie w okresie międzywojennym*, Gdańsk 2013, mps pracy magisterskiej napisanej pod kier. T. Stegnera, s. 54–56.

<sup>71</sup> Cyt. za: G. Bujak, *Przemiany religijności w Kościele katolickim*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 12.

rzeczy, chociażby przez rozwinięty ruch rekolekcyjny, pojawił się, jak zauważa ks. Grzegorz Bujak, nurt „zmierający do odnowy”<sup>72</sup>.

W Drugiej Rzeczypospolitej funkcjonowały w dalszym ciągu zlaicyzowane środowiska inteligentne, które już nie miały takiego wpływu na szerokie kręgi społeczne jak choćby pozytywści i ich następcy na przełomie XIX i XX w. w Królestwie Polskim. Jednak znaczna część inteligencji odnosiła się do instytucji kościelnych z rezerwą i nie uczestniczyła aktywnie z wypełnianiu obowiązków religijnych. Proboszcz z Buska-Zdroju twierdził, że: „Mogą być pewne zastrzeżenia do inteligencji urzędniczej, która pod względem praktyk religijnych jest nieco obojętna i opieszła, przynajmniej w 50%”<sup>73</sup>.

Kręgi inteligentne lewicowe, jak zauważa Krzysztof Kawalec, szczególnie widziały w „Kościele przeciwnika, bądź bezpośredniego, bądź, co najmniej siłę formującą zaplecze ugrupowań prawicowych”<sup>74</sup>. Atakowano przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki, eksponując kwestie powiązań politycznych, działalność kleru, ale także samo przywiązanie do religii. Filozof Tadeusz Kotarbiński uważał, że „prawdziwy katolik nie może być człowiekiem dojrzałym intelektualnie”<sup>75</sup>. Tadeusz Boy-Żeleński, oceniając lekcje religii w szkołach, pisał: „Co zdolniejsze, inteligentniejsze odpada od wiary [...]. Pozostają przy religii chłopcy raczej tępi lub niezupełnie normalni”<sup>76</sup>. Z kolei działacze wolnomyślicielscy byli atakowani przez duchowieństwo, wytaczano im procesy w oparciu o przepisy prawne dotyczące ochrony uczuć religijnych, a niektórzy księża uciekali się do gróźb. „Kija na tego, kto w Polsce mieszka [...] i do kościoła nie chodzi. Stryczka dla tych”<sup>77</sup>. Należy też pamiętać, że w kręgach przywódczych Drugiej Rzeczypospolitej, zwłaszcza w czasach sanacyjnych, nie można mówić o specjalnym przywiązaniu do wyznania rzymskokatolickiego. Pierwszy prezydent Gabriel Narutowicz był w zasadzie ateistą, jego następcy Stanisław Wojciechowski i Ignacy Mościcki nie manifestowali swoich poglądów w kwestiach religijnych, choć w uroczystościach o charakterze państwowo-religijnym

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> R. Renz, *Religijność środowisk małomiasteczkowych Kielecczyzny w latach międzywojennych (wybrane zagadnienia badawcze)*, w: *Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku*, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce 1994, s. 124.

<sup>74</sup> K. Kawalec, *Rola religii w życiu społecznym w myśli politycznej polskich ugrupowań prawicowych w okresie międzywojennym. Uwarunkowania i postawy*, w: *Naród i religia...*, s. 107.

<sup>75</sup> Cyt. za: *ibidem*.

<sup>76</sup> T. Żeleński (Boy), *Reflektorem w mrok. Wybór publicystyki*, Warszawa 1984, s. 186.

<sup>77</sup> Cyt. za: M.T. Staszewski, *Wolność sumienia przed trybunałem II Rzeczypospolitej. Konstytucyjna zasada wolności sumienia w świetle procesów karnych na tle religijnym*, Warszawa 1970, s. 47.

uczestniczyli. O zmianie wyznania z powodów osobistych przez marszałka Józefa Piłsudskiego na ewangelicko-augsburskie i z powrotem na katolickie, napisano już wiele<sup>78</sup>, choć w okresie międzywojennym niewiele osób o tym wiedziało, i nie czyniono z tego faktu przedmiotu walki politycznej.

Nic też dziwnego, że zaufania dostojników Kościoła katolickiego nie zdobyła nowa elita polityczna, która w pełni objęła władzę po przewrocie majowym. Nieco złośliwie pisał o niej arcybiskup warszawski Aleksander Kakowski: „Narzucona [...] kasta urzędników partyjnych, z nizin społecznych, bez ogłady towarzyskiej, wysunęła się na czoło społeczeństwa. Ich starych żon, bez ogłady, prostych kucharek, nie można było pokazać na salonach zamku królewskiego; trzeba było je zamienić na młode eleganckie damy. Stąd pęd do rozwodów i rozwody kalwińskie, luterskie, prawosławne i inne”<sup>79</sup>.

Procesy laicyzacyjne dotyczyły też i żydowskiej społeczności religijnej. Można je było zaobserwować w większych miastach, w wyższych warstwach społecznych, wśród uczącej się na wyższych uczelniach młodzieży. Przykładem może być Gdynia, miasto powstałe w czasach Drugiej Rzeczypospolitej, gdzie ludność żydowska była w znacznym stopniu zlaicyzowana, czego zewnętrznym obrazem była rezygnacja z tradycyjnego ubioru i długiego zarostu u mężczyzn<sup>80</sup>. Z badań Kamila Kijka wynika, że zjawisko sekularyzacji dotyczyło w pewnym stopniu i ortodoksyjnych środowisk<sup>81</sup>. Jednak zdecydowana większość Żydów, zwłaszcza w małych miejscowościach, pozostawała w kręgu oddziaływania ortodoksyjnego judaizmu.

Ważną kwestią w dwudziestoleciu międzywojennym był udział kobiet w życiu religijnym. Kobiety pełniące w tradycyjnym społeczeństwie rolę żon i matek miały być łącznikiem między kościołem, cerkwią, synagogą a rodziną czy lokalną społecznością. W tych wyznaniach, gdzie nie obowiązywał celibat, znaczącą rolę odgrywała żona duchownego, szczególnie było to widoczne w parafiach ewangelickich, gdzie poślubiona towarzyska życia w pewnym

---

<sup>78</sup> J. Warszawski, *Studia nad wyznaniowością religijną marszałka Józefa Piłsudskiego*, Londyn 1978, s. 49–52.

<sup>79</sup> A. Kakowski, *op. cit.*, s. 804; por. P. Leszczyński, *Stosunki państwo – kościół w koncepcjach oraz praktyce rządów obozu piłsudczykowski*, Gorzów Wielkopolski 2008.

<sup>80</sup> J. Drozd, *Przemiany religijności Żydów pomorskich Drugiej Rzeczypospolitej. Wybrane aspekty*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 333; *idem*, *Spółeczność żydowska w Gdyni w okresie międzywojennym*, Gdynia 2007.

<sup>81</sup> K. Kijek, *Światopogląd i aspiracje życiowe ortodoksyjnej młodzieży żydowskiej w Polsce międzywojennej. W stronę nowego typu ortodoksji żydowskiej w Europie Wschodniej?*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 291–331.

stopniu określała pozycję społeczną księdza, była pierwszą damą w gminie, nie tylko prowadziła gospodarstwa pastora, ale też pomagała mu w pracy, organizowała działalność społeczną pań w zborze, przewodziła różnego typu kółkom kobiecym zajmującym się opieką nad upadłymi dziewczętami lub sierotami. Praca charytatywna była jej domeną i traktowana była jako rodzaj „służby pańskiej” odpowiedni dla kobiet. Działalność społeczna na rzecz zboru i wiernych należała do tradycji i obyczajowości protestanckiej<sup>82</sup>.

Przykładem takiej żony była Eleonora Wedel, towarzyska życia łódzkiego pastora Wilhelma Angersteina. We wspomnieniu pośmiertnym redaktor „Głosu Ewangelickiego” tak o niej pisał: „50 lat była żoną pastora, dzieliła z nim wszystkie trudy i obowiązki. Wokół niej ześrodkowało się życie niewiast i cała praca charytatywna w zborze [...]. Zamożni łódzcy obywatele w czasie świąt przysyłały jej dary w naturze i gotowiznie dla biednych bez żadnych napomnień i wzywań”<sup>83</sup>.

Podobnie jak w kościołach protestanckich także w parafiach innych wyznań, gdzie nie obowiązywał celibat, kontakt duchownych z wiernymi z racji posiadania żony i rodziny był ściślejszy. Franciszek Bujak tak pisał o Kościele greckokatolickim w Galicji na początku XX w., porównując go z Kościołem rzymskokatolickim: „Z cerkwią wiąże jej wyznawców [...] duchowieństwo, które nie tylko z ludu pochodzi, ale i do ludu wraca, względnie wracało w osobach swoich potomków i w ogóle z powodu rodzin silnie z nim jest związane i większy wpływ wywiera”<sup>84</sup>. Taka pozycja duchownego i jego rodziny sprzyjała, zdaniem Bujaka, większemu zaangażowaniu się Kościoła greckokatolickiego w sprawy narodowe i społeczne. I ta uwaga nie straciła nic ze swej aktualności w okresie międzywojennym. Posiadanie rodziny, a zwłaszcza liczne potomstwo, bywało też dla duchownych w biednych wiejskich parafiach, np. prawosławnych chłopów, sporym obciążeniem i niekiedy troską o byt materialny najbliższych utrudniała działalność duszpasterską.

W parafiach rzymskokatolickich ważną rolę odgrywała gospodyni księdza, prowadząca mu dom i będąca niekiedy pośrednikiem między duchownym a parafią. Wokół gospodyń domowych narosło wiele mitów i plotek, ich rola była przedmiotem ataków ze strony części środowisk laickich, ale poważniejszych badań na temat tej liczącej kilkadziesiąt tysięcy osób grupy zawodowej

---

<sup>82</sup> T. Stegner, *Żony pastorów i ich rola w kształtowaniu kultury dnia codziennego społeczności protestanckich w Królestwie Polskim w XIX wieku*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX. Zbiór studiów*, t. 5, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997, s. 335–349.

<sup>83</sup> „Głos Ewangelicki” 1926, nr 30.

<sup>84</sup> F. Bujak, *Galicja*, t. 1, Lwów 1908, s. 83.



nie ma. Niektóre z gospodyń utrzymywały kontakty seksualne z duchownymi, były księżowskie dzieci, ale jaka była skala tego zjawiska, nie wiemy. Sprawę obecności kobiet na plebanii regulowały odpowiednie przepisy prawa kanonicznego. Gospodyni winna być osobą starszą, co wtedy rozumiano, że po czterdziestce lub pięćdziesiątce, a pokój księdza nie powinien znajdować się w sąsiedztwie pomieszczeń zajmowanych przez gospodynię. Należało też unikać sytuacji, w której duchowny byłby „sam na sam” z kobietą<sup>85</sup>. Ale romanse się zdarzały, były dzieci duchownych. W jednej z powieści międzywojennego pisarza Zbigniewa Uniłowskiego występuje dwunastoletni chłopak nazywany Burym (właściwe imię Jacek), syn księżowskiej gospodyni, o którym „twierdzono powszechnie, że jest synem księdza”<sup>86</sup>. Chłopak ten był akceptowany w wiejskiej społeczności.

W kwestii równouprawnienia kobiet w stosunku do poprzedniej epoki niewiele się zmieniło<sup>87</sup>. W dalszym ciągu kościoły chrześcijańskie były jej przeciwnie, a miejsce kobiety widziały na łonie rodziny, jako matki i żony, odpowiedzialnej za wychowanie religijne potomstwa<sup>88</sup>. Papież Pius XI w encyklice o małżeństwie *Casti connubi* z 1930 r. zaznaczał, że emancypacja kobiet jest sprzeczna z charakterem i powołaniem kobiety. „Przez nią traci mąż żonę, dzieci matkę, dom i rodzina cała czujnego zawsze stróża”<sup>89</sup>. Pracę zawodową kobiet dopuszczano jedynie wtedy, gdy była ona niezbędna do utrzymania rodziny. Pojawiające się w sferach inteligenckich, ale także dochodzące do niższych warstw hasło kontroli urodzeń spotykały się ze zdecydowanym potępieniem ze strony duchowieństwa, nie tylko rzymskokatolickiego. Księża zaznaczali, że „dostrzega się unikania potomstwa w formie nieprawidłowych stosunków”<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> K. Lewalski, *Ksiądz i kobieta. Obrazy z XVIII, XIX i XX wieku*, w: *Historia flirtu*, red. P. Perkowski, Gdańsk 2012 (Studia Historica Gedanensia, 3), s. 68–69.

<sup>86</sup> Z. Uniłowski, *Dwadzieścia lat życia*, Warszawa 1946, s. 70.

<sup>87</sup> Por. T. Stegner, *Miejsce kobiety w społeczeństwie w opinii środowisk katolickich i ewangelickich w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX i na początku XX w.*, w: *Społeczeństwo w dobie przemian. Wiek XIX i XX. Księga jubileuszowa profesor Anny Żarnowskiej*, red. M. Niektyksza, A. Szwarz, K. Sierakowska, A. Janiak-Jasińska, Warszawa 2003, s. 109–119.

<sup>88</sup> A. Żarnowska, *Przedmowa*, w: *Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, red. J. Hoff, Rzeszów 2006, s. 9–10.

<sup>89</sup> Cyt. za: K. Lewalski, *op. cit.*, s. 65–66.

<sup>90</sup> R. Renz, *Kobieta w społeczeństwie międzywojennej Kielecczyny. Dom, praca, aktywność społeczna*, Kielce 2008, s. 122. We wspomnianej encyklice papieskiej wyraźnie stwierdzono, że „akt małżeński [...] pozbawiony jego naturalnej siły rozrodczej, łamie prawo Boskie”; cyt. za: M. Gawin, *Planowanie rodziny- hasła i rzeczywistość*, w: *Równe prawa i nierówne szanse. Kobiety w Polsce międzywojennej. Zbiór studiów*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa 2000, s. 233.

Jak szeroko zmiany w moralności w sferze seksualnej następowały w okresie międzywojennej, trudno dociec, problem ten wymaga jeszcze pogłębionych badań.

Także podnoszona przez mariawitów kwestia kapłaństwa kobiet, pierwsze święcenie kobiet w Kościele Katolickim Mariawitów miało miejsce w Wielki Czwartek 28 marca 1929 r. spotykała się ze zdecydowanym sprzeciwem. W latach 30. XX w. redaktor „Głosu Ewangelickiego” tak pisał: „Nikt nie zaprzecza, że kobieta może odgrywać dużą rolę w Kościele w dziedzinie diakonatu i wychowania. Ale kobiety kapłanki – to ma posmak dekadentyzmu grecko-rzymskiego i należałoby się spodziewać, że [...] urząd ten okaże się niewłaściwym dla kobiet”<sup>91</sup>.

Kobiety, także w okresie międzywojennym, odznaczały się większą pobożnością od mężczyzn, stały na straży tradycyjnych zwyczajów religijnych, np. w czasie świąt Bożego Narodzenia przygotowywały wieczerzę wigilijną. Panie zdecydowanie dominowały w różnego typu organizacjach religijnych, bractwach, kółkach różańcowych, ale też w Akcji Katolickiej. Przykładowo w parafii w Wielu na Pomorzu Sodalicja Młodzieży Żeńskiej liczyła w 1928 r. 280 osób. Prowadzone były odczyty, pogadanki, wystawy robótek ręcznych, a prawą ręką tamtejszego proboszcza ks. Józefa Wryczy była nauczycielka Rozalia Narloch, ciesząca się znacznym poważaniem<sup>92</sup>. Kobiety odgrywały istotną rolę przy organizacji odpustów, masowo uczestniczyły pielgrzymkach, procesjach, nabożeństwach majowych<sup>93</sup>. Co roku w maju na Jasną Górę przybywało tysiące młodych dziewcząt na tzw. Święto Druhen. Matka Boska była ich patronką, a symbolem szarotka, kwiat odporny na niesprzyjające warunki pogodowe. Należy pamiętać, że uczestnictwo w życiu religijnym dawało kobiecie pewną sferę wolności, umożliwiało wyjście z domu i oderwanie się od codziennych obowiązków, pozwalało na zaspokojenie ambicji wyższego rzędu. Religia przez wiele stuleci stanowiła w zasadzie jedyną sferę życia publicznego, w której istniało miejsce dla kobiety. Poza tym w małych miasteczkach czy we wsiach niewielka grupa kobiet pracowała poza domem, co umożliwiało im większy udział w praktykach religijnych.

Ważnym miejscem w życiu religijnym kobiet były zgromadzenia zakonne. W 1937 r. w 1832 domach zakonnych służyło blisko 18 tys. zakonnicek, z tego

---

<sup>91</sup> „Głos Ewangelicki” 1934, nr 27. Obecnie w Polsce kobiety mogą być i są ordynowane na pastorów w Kościele ewangelicko-reformowanym (kalwińskim), w Kościele ewangelicko-augsburskim (luteranckim) nie jest to możliwe.

<sup>92</sup> K. Korda, *op. cit.*, s. 146–154.

<sup>93</sup> W pielgrzymkach w diecezji kieleckiej brało udział trzy razy więcej kobiet niż mężczyzn; R. Renz, *Kobieta w społeczeństwie międzywojennej Kielecczyny...*, s. 131.

w obrządku łacińskim blisko 17 tys., ponad tysiąc w greckokatolickim, po kilkadziesiąt w ormiańskim i bizantyjsko-słowiańskim<sup>94</sup>. W kościołach protestanckich działały diakonise, niezamężne kobiety, mieszkające z reguły wspólnie, działające na rzecz społeczności wiernych. Ewangelicką Częstochową nazywano Więcbork, miasto na Pomorzu, gdzie istniał bardzo silny ośrodek diakonijny, związany z niemieckim Ewangelickim Kościołem Unijnym. W Ewangelickim Domu Sióstr w Więcborku w 1927 r. pracowało 271 sióstr i 45 kandydatek. Znajdowały one zatrudnienie w licznych zakładach opiekuńczych znajdujących się w tej miejscowości. Ponadto diakonat prowadził kursy gospodarstwa domowego, domy wypoczynkowe, kursy pielęgniarskie, tu kształciły się na diakonise kobiety także z innych ośrodków. Siostry pracowały też w poszczególnych parafiach, prowadząc lekcje religii lub przygotowując młodzież do konfirmacji<sup>95</sup>.

Kobiety w swoim postępowaniu, w życiu rodzinnym potrzebowały określonego wzorca. Dla katolickich niewiast takim ideałem była Matka Boska, do niej zwracały się z prośbą o pomoc. Na łamach prasy katolickiej bardzo często ukazywały się teksty ku czci Matki Boskiej. Gazety miały znaczący udział w propagowaniu kultu maryjnego wśród kobiet. Niemalże w każdym numerze można znaleźć relacje, sprawozdania ze spotkań matek różańcowych, modlitw kobiet zgromadzonych w święta maryjne pod obrazem Najświętszej Pani. Maria jako wzorzec cnót była prezentowana w wielu tekstach. Także dla prawosławnych i greckokatolickich kobiet matka Chrystusa była „nieprześcignionym ideałem kobiecej czystości oraz macierzyńskiej miłości i opiekuńczości”<sup>96</sup>.

Uprzywilejowanie mężczyzn było szczególnie widoczne w judaizmie. Ortodoksyjni Żydzi uznawali kobietę za osobę stojącą w hierarchii niżej od mężczyzny. Podczas porannej modlitwy pobożni Żydzi dziękowali Boga za to, że nie stworzył ich kobietą. Podczas żydowskich nabożeństw musiały przebywać w oddzielnym pomieszczeniu bądź za parawanem. Nie miały praw wyborczych w gminie, nie pełniły funkcji publicznych, natomiast często to one dbały o zapewnienie rodzinie bytu materialnego. „Do niej, poza rzecz jasna rodzeniem dzieci należało staranie o środki na ich utrzymanie. Jej mąż, a nasz

<sup>94</sup> *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990...*, s. 150–151.

<sup>95</sup> T. Stegner, *W służbie Bogu i ludziom. Diakonise na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, w: *Kobiety i kultura religijna...*, s. 179–195.

<sup>96</sup> R. Adamczak, *Chrześcijańskie obrzędy, zwyczaje, święta i święci w życiu bohaterów Wasyla Stefanyka*, w: *Chrześcijańskie święta i święci w życiu duchowym Ukraińców na przełomie tysiącleci*, red. W. Mokry, Kraków 2001, s. 311.

pradziad zajmował się głównie studiowaniem Talmudu i jego komentarzy” – czytamy we wspomnieniach<sup>97</sup>. Dla kobiet przygotowywane były odrębne modlitewniki w języku jidysz i hebrajskim, te ostatnie dla zamożniejszych i bardziej wykształconych<sup>98</sup>. Przeciwno takiego traktowaniu występowała część wykształconych kobiet żydowskich ze średnich lub wyższych sfer. W tzw. synagodze reformowanej kobiety uczestniczyły już wspólnie z mężczyznami w modlitwach<sup>99</sup>.

Wierni Kościoła rzymskokatolickiego, grekokatolickiego, prawosławni zamieszkiwali z reguły w sposób zwarty określone terytoria, choć wiele obszarów było zróżnicowanych pod względem wyznaniowym, także Żydzi zajmowali w miastach i miasteczkach odrębne kwartały. W diasporze żyli protestanci, co powodowało, że zasadniczym celem stało się zachowanie tożsamości wyznaniowej, co nie zawsze było łatwe, stąd wiele małżeństw mieszanych, w Kościele ewangelicko-unijnym stanowiły one ponad połowę zawieranych związków, co często prowadziło do konwersji na katolicyzm<sup>100</sup>.

Zróżnicowanie terytorialne, różnice zaborowe, poziom zaawansowania cywilizacyjnego również miały wpływ na stopień religijności. Im dalej na wchód, tym większy był procent analfabetów i bardziej tradycyjny ludowy charakter obrzędowości religijnej, choć nie zawsze tak się działo. Wystarczy porównać wierny chrześcijańskim tradycjom Górny Śląsk z sąsiednim Zagłębiem Dąbrowskim, nie bez powodu nazywanym „czerwonym”, gdzie zjawiska dechrystianizacji dawały o sobie znać od końca XIX w. I nie tylko różna przynależność państwowa (Niemcy, Rosja) do 1914 r. miała na to wpływ. Na Górnym Śląsku, gdzie chłopci stawali się górnikami, a wsie stopniowo zamieniały się w osady górnicze, nie nastąpiło nagłe przechodzenie ludności ze wsi do miast połączone z zerwaniem lokalnych więzi, stąd ludność miejska Górnego Śląska zachowała tradycyjny ludowy sposób przeżywania wiary. Natomiast na innych terenach przemysłowych – w Warszawie, Zagłębiu Dąbrowskim, Łodzi – procesy dechrystianizacyjne dawały o sobie znać. Gwałtowny rozrost miast, za którym nie nadążał rozwój sieci parafialnej<sup>101</sup>, trudności z dotarciem do duszpasterzy – ksiądz nie znał osobiście większości wiernych, jak to miało miejsce w wiejskim czy małomiasteczkowych parafiach, a także działalność

<sup>97</sup> I. Kowalska, I. Merżan, *Rottenbergowie znad Buga*, Warszawa 1989, s. 21.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>99</sup> R. Renz, *Kobieta w społeczeństwie międzywojennej Kielecczyzny...*, s. 132–138.

<sup>100</sup> E. Alabrudzińska, *op. cit.*, s. 181.

<sup>101</sup> Największa parafia w Polsce – pw. Wszystkich Świętych w Warszawie – liczyła 80 tys. członków; J. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 310.

agitacyjna partii socjalistycznych powodowały, że następował zanik praktyk religijnych, może nie od razu wiązało się to z zerwaniem z Kościołem, ale np. uczęszczaniem do świątyń jedynie w przypadku znaczących wydarzeń rodzinnych, np. ślubów, pogrzebów. Kryzys wiary pozostawał w ścisłym związku ze zmianami w tradycyjnym modelu porządku społecznego, przejściem od społeczeństwa rustykalnego do industrialnego miejskiego.

Grupą społeczną, gdzie procesy laicyzacyjne miały miejsce była klasa robotnicza, stąd znaczne zainteresowanie proletariuszami ze strony kościołów i związków wyznaniowych. W Łodzi szeroką akcję wśród robotników prowadzili pastory, np. zmarły w 1928 r. ks. Wilhelm Angerstein, który założył Ewangelicko-Luterską Misję Miejską<sup>102</sup>, przy kościołach katolickich zaś istniały stowarzyszenia robotników, szczególnie aktywne w województwach zachodnich. W Tczewie liczyło ono 1800 członków<sup>103</sup>. Nie wiemy jednak, czy wszyscy oni działali aktywnie. Ta działalność duchowieństwa katolickiego związana była z szerszą, spóźnioną na ziemiach polskich, percepcją encykliki Leona XIII z 1891 r. *Rerum novarum*, podejmującą kwestie społeczne<sup>104</sup>. Znaną formą współpracy społecznej są różnego typu spółdzielnie. W tę działalność też angażowali się wierni i duchowni różnych wyznań, np. księża rzymskokatolicycy w Wielkopolsce tak czynili już w okresie zaborów. Spore sukcesy w tym względzie odnosiła Cerkiew greckokatolicka. Księża unicy pełniili funkcje w radach nadzorczych i zarządach prawie 50% ukraińskich spółdzielni w Galicji<sup>105</sup>. Taki stan wynikał m.in. z faktu, że stanowili znaczącą część inteligencji ukraińskiej, zdecydowana większość wśród Ukraińców to byli chłopci.

Również zróżnicowanie społeczne wiernych zmuszało związki wyznaniowe do wypracowania nowych form duszpasterstwa w stosunku np. do środowisk inteligenckich, akademickich, robotniczych. W wolnej Polsce Kościół rzymskokatolicki powoli przezwyciężał dziedzictwo zaborów. Ograniczenie działalności kościelnej w zaborze rosyjskim do spraw w zasadzie czysto liturgicznych powodowało, że jego wpływ na kręgi opiniotwórcze był niewielki, katolicyzm

---

<sup>102</sup> T. Stegner, *Ewangelicy ziem polskich XIX wieku. Sylwetki wybitnych postaci*, Gdańsk 2008, s. 153–154.

<sup>103</sup> J. Walkusz, *Duchowieństwo katolickie diecezji chełmińskiej 1918–1939*, Pelplin 1992, s. 303.

<sup>104</sup> C. Strzeszewski, *Rozwój chrześcijańskiej myśli społecznej w niepodległej Polsce*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, red. C. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 280–300; R. Hermanowicz, C. Strzeszewski, *Chrześcijański ruch zawodowy i inne organizacje robotnicze*, w: *ibidem*, s. 483–498.

<sup>105</sup> Dane z 1926 r.; M. Sycz, *Spółdzielczość ukraińska w Galicji w okresie II wojny światowej*, Warszawa 1997, s. 19.

społeczny rozwinięty w zaborze pruskim powoli i z trudem przyjmowany był przez środowiska katolickie z innych ziem polskich. Zmiany następowały powoli. Już w 1918 r. powstał Katolicki Uniwersytet Lubelski, środowisko skupione wokół ks. Władysława Korniłowicza w zakładzie dla niewidomych w Laskach pod Warszawą i wydawane przez nie pismo „Verbum” dążyło do pogłębienia intelektualnego polskiego, tradycyjnego katolicyzmu, rozwijała się prasa katolicka, tworzone liczne stowarzyszenia, spore sukcesy odnosiła też Akcja Katolicka, w 1939 r. skupiała już 750 tys. przeważnie młodych ludzi<sup>106</sup>. Po kilkaset tysięcy członków w przededniu II wojny światowej liczyło jezuickie Apostolstwo Modlitwy czy Milicja Niepokalanej, założona w 1919 r. przez o. Maksymiliana Kolbego<sup>107</sup>. Były to liczne organizacje, mające znaczny wpływ na społeczeństwa, prowadzące ożywioną i różnorodną działalność<sup>108</sup>. W Cerkwi prawosławnej i greckokatolickiej natomiast duże znaczenie miały bractwa cerkiewne, organizujące społeczne życie w parafiach.

Zwiększeniu uległy wpływy Kościoła katolickiego w środowisku młodzieży akademickiej<sup>109</sup>, czego wyrazem była pielgrzymka studentów na Jasną Górę w 1936 r. Wzięło w niej udział blisko 20 tys. osób, maszerujących w kolumnach i śpiewających nie tylko pieśni kościelne, ale też nacjonalistyczne<sup>110</sup>. W tym przypadku napływ młodzieży do afiliowanych przy Kościele stowarzyszeń o prawicowej proveniencji, udział w pielgrzymkach o charakterze bardziej politycznym niż religijnym przypominał, zdaniem Romana Wapińskiego, akces młodych ludzi w okresie międzywojennym do innych organizacji o mniej lub bardziej totalitarnym charakterze<sup>111</sup>.

Aby dotrzeć do jak największej liczby wiernych, związki wyznaniowe wykorzystywały prasę. Najlepiej to widać na przykładzie Kościoła rzymskokatolickiego. W 1928 r. w Częstochowie pojawiło się pismo katolickie „Niedziela”, skierowane do tradycyjnego odbiorcy. Na jego łamach zamieszczano wiele artykułów dotyczących obrzędów religijnych, ich genezy i sposobów

---

<sup>106</sup> J. Majka, *Akcja Katolicka w Polsce w XX-leciu międzywojennym*, w: *Verbum crucis. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*, red. J. Krucina, Wrocław 1974, s. 64–86.

<sup>107</sup> J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 324.

<sup>108</sup> O różnorodności tych działań szerzej zob. *Duchowieństwo polskie w latach niepodległości...*

<sup>109</sup> S. Gajewski, *Katolickie organizacje akademickie w II Rzeczypospolitej*, w: *Z dziejów katolicyzmu społecznego*, Lublin 1987, s. 81–332.

<sup>110</sup> S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*, Warszawa 1985, s. 307.

<sup>111</sup> R. Wapiński, *op. cit.*, s. 31–32.

ich kultywowania<sup>112</sup>. Największy sukces wydawniczy osiągnęły wydawane w Niepokalanowie przez o. Maksymiliana Kolbego „Rycerz Niepokalanej” i „Mały Dziennik”. Ten pierwszy osiągał niekiedy nakład 700 tys. egzemplarzy, „Mały Dziennik” sto kilkadziesiąt tysięcy, a wydawany w Poznaniu tygodnik „Przewodnik Katolicki” ponad 200 tys.<sup>113</sup> Poznań stanowił największy ośrodek wydawniczy prasy katolickiej w Polsce, ukazywały się tu 32 tego typu periodyki<sup>114</sup>. Tu działało od końca XIX w. Wydawnictwo św. Wojciecha ze swoimi księgarniami. Ogółem czasopism katolickich w końcu lat 30. było ponad 300, a „Rycerz Niepokalanej” miał największy nakład ze wszystkich pism ukazujących się w Polsce. Można śmiało powiedzieć, że pisma katolickie znajdowały się niemal w każdym tradycyjnym katolickim domu, oczywiście tam, gdzie umiano czytać i pisać. Jak już wspominałem, dominantę w Kościele rzymskokatolickim stanowił tradycyjny ludowy katolicyzm, a wydawnictwa prasowe, jak np. „Rycerz Niepokalanej” czy „Mały Dziennik”, tylko go umacniały.

Także inne wyznania wykorzystywały prasę jako sposób oddziaływania na wiernych. Spore sukcesy w tym względzie miały wydawnictwa ewangelickie<sup>115</sup>, prawosławne<sup>116</sup>, ale nie zdobyły one takiej pozycji jak gazety redagowane przez o. Kolbego. Należy też pamiętać, że przy wydawnictwach zaangażowanych było setki, a może i tysiące osób pracujących jako korespondenci, dystrybutorzy, kolporterzy. Organizowane były w parafiach „Tygodnie Dobrej Prasy” czy „Miesiące Prasy Katolickiej”<sup>117</sup>.

W celu pobudzenia religijności wiernych wykorzystywano też nowe medium, działające w Polsce od 1925 r., a mianowicie radio. Pierwsza radiowa transmisja mszy rzymskokatolickiej miała miejsce 3 maja 1927 r. Były też audycje religijne, pogadanki, programy dla chorych. Także inne wyznania (ewangelicy, prawosławni) zabiegały o transmisje radiowe z ich nabożeństw, ale przy zdecydowanym sprzeciwie ze strony katolickiej, mimo wieloletnich

---

<sup>112</sup> P. Maciaszek, *Obrzędy i zwyczaje katolików w Drugiej Rzeczypospolitej na podstawie Tygodnika Katolickiego „Niedziela”*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 45–60.

<sup>113</sup> A. Paczkowski, *Prasa polska w latach 1918–1939*, Warszawa 1980, s. 196, 245–246.

<sup>114</sup> P. Beczek, *op. cit.*, s. 110.

<sup>115</sup> Por. J. Kłaczek, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX w.*, Toruń 2008.

<sup>116</sup> M. Papierzyńska-Turek, *Charakter i zakres kulturalno-społecznej aktywności Kościoła prawosławnego w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Aktywność społeczno-kulturalna kościołów i grup wyznaniowych...*, s. 157–158.

<sup>117</sup> J. Plis, *Kościół katolicki w Polsce a prasa, radio i film: 1918–1939*, Lublin 2001, s. 136–137.

dyskusji, władze państwowe nie zdecydowały się na dopuszczenie innych niż katolickie związków religijnych do rozgłośni radiowych<sup>118</sup>.

„Ze wszystkich rodzajów sztuki dla nas najważniejsze jest kino” – mawiał Włodzimierz Iljcz Lenin<sup>119</sup>. Kino w okresie międzywojennym stało się trwałym elementem życia codziennego mieszkańców nie tylko już dużych miast. Na jego rolę w kształtowaniu opinii społecznej zwrócili uwagę duchowni i wierni różnych wyznań. Filmów produkowanych przez środowiska związane ze związkami wyznaniowymi w Polsce międzywojennej nie było, ale poszczególne parafie organizowały projekcje tytułów o tematyce religijnej. Natomiast twórcy filmowi wielokrotnie odwoływali się w swoich dziełach do problematyki religijnej, z reguły związanej z wyznaniem rzymskokatolickim. Akcja takich filmów jak *Pod Twoją obronę*, *Ty co w Ostrej świecisz Bramie*, *Przeor Kordecki obrońca Częstochowy* rozgrywała się w znanych sanktuariach maryjnych w Wilnie i Częstochowie<sup>120</sup>. Były też filmy w języku jidysz poświęcone problematyce religijności żydowskiej, np. *Dybuk*. Duchowni różnych wyznań przestrzegali często wiernych przed oglądaniem filmów godzących w obyczajowość chrześcijańską, np. poprzez pokazywanie zdrad małżeńskich, traktowali te dzieła, jak twierdzi filmoznawca Alina Madej, jako „najdoskonalszy czynnik rozkładu moralnego”<sup>121</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że szczególną aktywność w wykorzystywaniu nowych środków przekazu wykazywali młodzi duchowni. O. Maksymilian Kolbe, tworząc podstawy koncernu prasowego w Niepokalanowie, miał około 30 lat, w podobnym wieku był ks. Czesław Piotrowski, gdy w 1920 r. zakładał w Poznaniu pierwszą szkołę katolicką<sup>122</sup>. Rozwijające się szkolnictwo wyznaniowe miało zapewnić należyte wychowanie w religijnym duchu przyszłych pokoleń wiernych. Warto też podkreślić, że poprzez wprowadzenia obowiązku szkolnego nastąpiło upowszechnienie lekcji religii.

<sup>118</sup> *Ibidem*, s. 208–223.

<sup>119</sup> Tych słów użył Lenin w rozmowie z ludowym komisarzem oświaty Anatolijem Łunaczarskim; *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych*, oprac. H. Markiewicz, M. Kotowska-Kachel, A. Romanowski, Kraków 2005, s. 243.

<sup>120</sup> K. Kornacki, *Obrzędowość religijna w filmach fabularnych Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 227.

<sup>121</sup> A. Madej, *Mitologie i konsekwencje. O polskim kinie fabularnym dwudziestolecia międzywojennego*, Kraków 1994, s. 79.

<sup>122</sup> O. Bergman, *Pomiędzy konserwatywnym tradycjonalizmem a nowoczesnością. Bezpośredni i pośredni wpływ duchowieństwa katolickiego na procesy modernizacji społecznej i gospodarczej Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 87.



Należy jednak pamiętać, że niektóre nowe zwyczaje spędzania wolnego czasu spotykały się z krytyczną oceną duchowieństwa, np. uczestnictwo w niedzielnych imprezach sportowych, gdy część wiernych zamiast do kościoła szła na stadion<sup>123</sup>. Popularną formą rozrywki były dancingi. W miejscowościach turystycznych takich jak Jurata, Jastarnia często odbywały się one na świeżym powietrzu. Również te zabawy nie budziły zachwytu miejscowej ludności i duchowieństwa. Ks. Paweł Stefański z Jastarni pisał z oburzeniem: „To już nie taniec, to tarło ciało, ohydne i bezwstydne. Trudno pojąć jak szanująca się niewiasta może brać udział w takich tańcach. [...] Do tego dochodzi jeszcze bar! Zmysłowość i pijaństwo łączą się harmonijnie ze sobą”<sup>124</sup>. Tańcem, który wzbudzał szczególne oburzenie, było tango.

Duchowni różnych wyznań, księża, pastory, popi, rabini starali się pełnić funkcję przywódców miejscowej społeczności, swoistych duchowych przewodników. Nie zawsze im się to udawało, szczególnie w środowiskach wielkomiejskich, ale na wsiach czy małych miasteczkach, zwłaszcza tam, gdzie wokół parafii, zboru czy gminy istniały różnego typu organizacje religijne, działały instytucje charytatywne, rola duchownego była znacząca. Przykładem może być wspomniany już ks. Józef Wrycza z Wiela na Pomorzu. Różny był natomiast udział wiernych w zarządzaniu. W zborach protestanckich podstawowe decyzje podejmowały wybierane przez wiernych kolegia kościelne, podobnie było w wyznaniowych gminach żydowskich, natomiast w parafiach rzymsko- i greckokatolickich oraz prawosławnych tego typu instytucji demokratycznych nie było i zasadnicze kwestie rozstrzygane były przez księży czy popów. Na pozycję duchownego wpływ miało też jego wykształcenie, które w okresie międzywojennym coraz częściej nie kończyło się już tylko na nauce w seminarium. Istniał Katolicki Uniwersytet Lubelski, na wielu uniwersytetach były wydziały teologiczne, w tym teologii protestanckiej i prawosławnej na Uniwersytecie Warszawskim<sup>125</sup>. Między duchownymi a wiernymi, i to różnych wyznań, zachowywany był w dalszym ciągu znaczący dystans, zwłaszcza w niższych kręgach społecznych. Rzymskokatolicki biskup przemyski Ignacy Tokarczuk wspominał: „Przecież ja jeszcze, w latach trzydziestych chodząc do szkoły bałem się na ulicy sam z księdzem spotkać. [...] Ten autorytet był tak wysoki”<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> P. Beczek, *op. cit.*, s. 116.

<sup>124</sup> P. Stefański, *Wspomnienia z Jastarni 1917–1939*, Gdynia 1997, s. 26, 182.

<sup>125</sup> R. Bender, *I wojna światowa i Polska niepodległa (1914–1939)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979*, Lublin 1992, s. 525, 535–536.

<sup>126</sup> Cyt. za: J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *op. cit.*, s. 322–323.

W każdym wyznaniu rozbudowana była obrzędowość religijna. Z wielu elementów życia religijnego warto zwrócić uwagę na jeden, który w okresie międzywojennym ulegał pewnej ewolucji, a mianowicie na moment przyjęcia młodego człowieka do kręgu pełnoprawnych uczestników wspólnoty religijnej, czyli katolickiej Pierwszej Komunii Świętej, protestanckiej konfirmacji czy żydowskiej bar micwy. Ten ostatni obyczaj uważany był za przełomowy w życiu szczególnie żydowskiego chłopca, od tej pory traktowany był on jako osoba niemal dorosła, odpowiedzialna przed Bogiem za swoje czyny. Jeden z przedwojennych mieszkańców Polski tak ją wspominał: „W wieku 13 lat obchodziłem bar micwę. Były to skromne uroczystości, nie takie jak obecnie w Izraelu (gdzie zaprasza się dużo gości)”<sup>127</sup>. Podobnie z reguły dość skromnie obchodzono uroczystości Pierwszej Komunii w Kościele katolickim. Jak zauważa Józef Borzyszkowski na przykładzie Kaszub: „Przyjęcie pierwszej komunii kończyło się poczęstunkiem dla dzieci w plebańskim ogrodzie, gdzie raczono [...] zbożową kawą z mlekiem lub nawet kubkiem kakao oraz »sznekiem z glanzem«”<sup>128</sup>. Także domowe przyjęcia komunijne, o ile miały miejsce, nie były wystawne. Na Pomorzu, ale i w innych regionach, jako przejaw cywilizacyjnego postępu, upowszechniał się zwyczaj zdjęć komunijnych, zarówno indywidualnych, jak i grupowych. Natomiast konfirmacja dla ewangelików, odbywająca się w wieku kilkunastu lat, była zawsze wielkim świętem. W tym dniu młodzi ludzie po raz pierwszy przyjmowali komunię i stawali się członkami zboru. Po nabożeństwie w kościele, w domu przygotowywany był uroczysty obiad, podczas którego, uważani już za dorosłych, konfirmani częstowani byli alkoholem. Otrzymywali też okolicznościowe prezenty, w zamożniejszych domach np. zegarki. W Warszawie w parafii Świętej Trójcy po egzaminie konfirmacyjnym poprzedzającym uroczystość konfirmani mieli możliwość podziwiania widoków Warszawy z lunety wieży kościelnej<sup>129</sup>. Robili też sobie wspólne zdjęcia u bram kościoła. Można domniemywać, że upowszechnienie uroczystego – z poczęstunkiem i prezentami – obchodzenia święta Pierwszej Komunii Świętej u katolików nastąpiło pod wpływem protestanckich uroczystości konfirmacyjnych<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> Cyt. za: R. Renz, *Życie codzienne Żydów w miasteczkach międzywojennej Polski...*, s. 107–108.

<sup>128</sup> J. Borzyszkowski, *Chrzest, pierwsza komunია, bierzmowanie, ślub i pogrzeb – po kaszubsku*, w: *Religia a społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 66.

<sup>129</sup> J. Kłaczek, *Konfirmacja w życiu religijnym wiernych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, w: *ibidem*, s. 240.

<sup>130</sup> T. Stegner, *Ewangelicy i katolicy na ziemiach polskich w XIX wieku. Spotkanie religii, narodów, kultur*, w: *Między Odrą a Dnieprem...*, cz. 1, s. 35.

Charakterystyczną cechą krajobrazu miast, miasteczek, wsi były obiekty kultu religijnego. Nawet w mniejszych miejscowościach, a nawet wsiach, sąsiadowały ze sobą kościoły katolickie, ewangelickie, cerkwie prawosławne i greckokatolickie, żydowskie synagogi<sup>131</sup>. Lwów był siedzibą trzech arcybiskupów trzech obrządków: rzymskokatolickiego, greckokatolickiego i ormiańskiego, wierni udawali się na msze do trzech katedr. W niewielkim Drohiczynie nad Bugiem niemal obok siebie stały: kościół katolicki, cerkiew prawosławna i bóżnica żydowska. W wielu wsiach na terenach mieszanych wyznaniowo, np. w Wierzchucinie na Pomorzu, były kościoły katolickie i ewangelickie. Ta różnorodność była trwałym i widocznym elementem zróżnicowania religijnego mieszkańców Drugiej Rzeczypospolitej, które w zasadzie zniknęło z ziem polskich po II wojnie światowej. Wielowyznaniowość była społecznie akceptowana, co jednak nie wykluczało ewentualnych konfliktów, zwłaszcza że poszczególne grupy wyznaniowo-narodowe żyły często w izolacji. Poeta Czesław Miłosz, wspominając międzywojenne Wilno, pisał: „Wspólnoty katolicka i żydowska żyły w tym samych murach [...], ale jakby na dwóch odrębnych planetach”<sup>132</sup>.

Ronald Modras zwrócił uwagę, charakteryzując Kościół katolicki w Drugiej Rzeczypospolitej, że „znalazł się on w trudnej sytuacji, w której zmagał się z socjalizmem, komunizmem, faszyzmem, feminizmem, antyklerykalizmem i ateizmem – z wszystkimi zagrożeniami związanymi z nowoczesnym sekularyzmem i państwem neutralnym religijnie”<sup>133</sup>. Ta uwaga wydaje się słuszna również odnośnie do innych kościołów i związków wyznaniowych. Mając zakorzenienie w społeczeństwie, aktywnie działając na różnych polach, tworząc szereg religijnych organizacji i instytucji, w zmieniającej się sytuacji poradziły sobie całkiem dobrze i nie zmniejszyły pola oddziaływania społecznego, a w niektórych miejscach nawet je powiększyły. Społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej, bez względu na narodowość, pozostało religijne, z reguły w tradycyjnej formie. Należy też zauważyć, że w okresie międzywojennym w Polsce, ale i w innych krajach europejskich, polityka coraz bardziej wdzieriała się do sfery religijnej i jest to zjawisko zauważalne w niemalże wszystkich kościołach i związkach wyznaniowych.

---

<sup>131</sup> Synagogi nie były jednak obiektami sakralnymi, nie składano tam ofiar, były miejscem spotkań religijnych, wspólnych modłów, ale też i dyskusji.

<sup>132</sup> C. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Warszawa 1990, s. 96.

<sup>133</sup> R. Modras, *op. cit.*, s. 386.