

4 (388)  
2023

# Przegląd Zachodni

Czasopismo Instytutu Zachodniego w Poznaniu

---

## DUCHOWOŚĆ W CZASACH WOJEN I PRZEŁOMÓW

- Tożsamość, kondycja i wizja Europy w myśli Benedykta XVI
- Kościoły na Cyprze – ofiary konfliktu czy katalizatory zmian?
- Postrzeganie autorytetu społecznego Kościoła katolickiego w Polsce w XXI wieku
- Nauczanie Jana Pawła II w Gnieźnie podczas pielgrzymki w 1979 r.
- Peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w Sulęcynie w 1949 r.
- Ludność żydowska na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej: stan badań i perspektywy badawcze
- Wpływ wojny na działalność szkół na wschodzie Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego w drugiej połowie XVII w.





4 (388)  
2023

# Przeegląd Zachodni

Czasopismo Instytutu Zachodniego w Poznaniu

Kwartalnik





## Duchowość w czasach wojen i przełomów

- 5 Od redakcji
- 7 *Mikołaj Tomaszuk*, Bartłomiej Secler, Tożsamość, kondycja i wizja Europy w myśli papieża Benedykta XVI
- 37 *Kinga Białek*, Kościoły na Cyprze – ofiary konfliktu czy katalizatory zmian? Dyplomacja oparta na wierze (faith-based diplomacy) w cypryjskim procesie pojednania
- 57 *Agata Tasak*, Ewolucja postrzegania autorytetu społecznego Kościoła katolickiego w Polsce w pierwszych dekadach XXI wieku
- 79 *Ks. Łukasz Krucki*, Najważniejsze wątki papieskiego nauczania w trakcie pobytu Jana Pawła II w Gnieźnie podczas I pielgrzymki do Ojczyzny (3-4 VI 1979 roku)
- 89 *Elżbieta Wojcieszuk*, Pierwsza peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w Sulęcinie 28 sierpnia 1949 roku
- 107 *Marek Szajda*, Ludność żydowska na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej (1945–1950). Kilka uwag dotyczących stanu badań i nowych perspektyw badawczych
- 131 *Serhij Sieriakow*, Wpływ wojny na działalność edukacyjną szkół jezuickich (na przykładzie ziem wschodnich Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego w drugiej połowie XVII wieku)

## OCENY I OMÓWIENIA

- 149 Maria Wojtczak, Odczarowywanie świata? Niemieckie debaty o religii i sztuce (1850-2010) (omów. *Marek Jakubów*)
- 152 Wojciech Kujawski, Kalinowo. Gmina na Mazurach (omów. *Andrzej Denka*)
- 157 Katarzyna Gelles, Róża Luksemburg (omów. *Edyta Głowacka-Sobiech*)
- 160 Christian F. Ostermann, Between Containment and Rollback. The United States and the Cold War in Germany (omów. *Marek Hańderek*)

## Z KRONIKI NAUKOWEJ

- 169 *Patrycja Tepper*, *Maria Wagińska-Marzec*, Spotkanie „Okrągłego Stołu Poznań–Berlin” w Instytucie Zachodnim 17 listopada 2023 roku
- 176 *Agnieszka Stamm-Korecka*, Bezpieczeństwo, gospodarka, globalizacja. III Forum Niemcoznawcze w Instytucie Zachodnim



Szanowni czytelnicy kwartalnika Instytutu Zachodniego, kryzysy i konflikty w każdej bez mała epoce kierują uwagę ku religii oraz duchowym fundamentom cywilizacji. Konfrontacja z trudnymi czy nieznanymi wcześniej zjawiskami każe szukać odpowiedzi na pytania o źródła zmian, sposoby łagodzenia wstrząsów czy niwelowanie ich następstw. Przełamanie barier i wrogości, pierwsze kroki w dialogu czy osiągnięte po latach porozumienie potrzebują odwołania do wyższych wartości, często w takich sytuacjach odkrywanych na nowo. Podjęty przez autorów współtworzących prezentowany tom „Przeglądu Zachodniego” temat **duchowości w czasach wojen i przełomów** odnosi się do różnych czasów i miejsc, łatwo jednak zidentyfikować łączące je wątki.

Dekady od zakończenia II wojny światowej do początku obecnego stulecia były czasem rozwoju myśli Josepha Ratzingera - papieża Benedykta XVI o miejscu chrześcijaństwa we współczesności. Jak podkreślają autorzy pierwszego z publikowanych artykułów, nie zamykał on Europy w kategoriach geograficznych, lecz przypominał o jej duchowych korzeniach, by wskazać potrzebę połączenia schyłkowego chrześcijaństwa z religijną tradycją ludzkości. Egzemplifikacją spostrzeżeń wybitnego teologa z Bawarii może być współczesny przypadek Cypru, gdzie kulturowe i historyczne dziedzictwo Kościołów uprawnia je, mimo oczywistych słabości, do zaangażowania w próby porozumienia. Problem cypryjski stanowi również interesujące tło dla analizy samego pojęcia dyplomacji wyznaniowej.

Kolejne opracowania podejmują zagadnienia roli i autorytetu Kościoła katolickiego w najnowszej historii Polski. Retrospektywne spojrzenia na nauczanie papieża Jana Pawła II podczas wizyty w Polsce w 1979 r. oraz na manifestowaną tuż po wojnie religijność mieszkańców Ziemi Zachodnich dokumentują – w różnej skali – pozycję Kościoła w niesprzyjających warunkach ustrojowych oraz politycznych, cieszącego się jednak ogromnym zaufaniem i autorytetem społecznym, nie tylko wśród wierzących. Potwierdzają przy tym, jak szczególnie na tle innych krajów europejskich kształtowała się jego rola w życiu publicznym minionych dziesięcioleci. Tę specyfikę uwzględnia także analiza dokonującej się obecnie ewolucji autorytetu Kościoła, kiedy mimo wspólnych dla Polski i wielu innych krajów źródeł osłabienia wiary oraz kryzysu instytucjonalnego, trudno o kategoryczne konkluzje dotyczące jego społecznej roli. Warto jednak podkreślić hipotezę o jej zależności od postawy samej hierarchii.

Wątek konsekwencji wojen łączy dwa ostatnie opracowania, choć dotyczą kwestii odległych w czasie, jak i należących do różnych religii. Przynoszą

refleksje o skrajnym osłabieniu czy wręcz zaniku życia religijnego (jak wśród ludności żydowskiej Dolnego Śląska po II wojnie światowej) oraz destrukcji XVII-wiecznego systemu szkolnictwa jezuickiego na wschodzie Polski.

Temat religii w myśleniu o europejskiej kulturze i cywilizacji reprezentowany jest, obok innych zagadnień, także w dziale ocen i omówień. Zapraszam do lektury i refleksji.

*Natalia Jackowska*



MIKOŁAJ TOMASZYK  
Poznań  
ORCID: 0000-0002-1527-0009

BARTŁOMIEJ SECLER  
Poznań  
ORCID: 0000-0003-1699-6642

# Tożsamość, kondycja i wizja Europy w myśli papieża Benedykta XVI

## Wprowadzenie

Tocząca się dyskusja o współczesnej Europie – jej tożsamości, kondycji czy wyzwaniach, przed którymi stoi – uwzględnia rozmaite światopoglądy i koncepcje formułowane zarówno na gruncie akademickim, jak również w szeroko rozumianym dyskursie medialnym. Jednym z istotnych wątków tych dyskusji jest refleksja o duchowej kondycji Starego Kontynentu<sup>1</sup>. Egzemplifikacją tego namysłu są konkretne dylematy związane z dynamiką problemów, dotyczących w ostatnich latach Europę<sup>2</sup>. Kryzys ekonomiczny, migracyjny czy chociażby pandemia COVID-19, przełożyły się na liczne i ważne pytania o sens i wartość życia, tożsamość kulturową czy religijną, status i rolę państw narodowych, kondycję wspólnoty europejskiej – w wymiarach symbolicznym oraz instytucjonalnym. Niejednokrotnie diagnozy stawia Kościół katolicki, szukając

---

<sup>1</sup> Inne dotyczą roli i miejsca wiary, religii w demokratycznym społeczeństwie. Są one związane nie tylko z określeniem nowych ról i miejsc w nowoczesnej, demokratycznej wspólnocie politycznej dla podmiotów życia religijnego, lecz przede wszystkim są to pytania o zasady współtworzenia wspólnot politycznych przez ludzi wierzących i niewierzących.

<sup>2</sup> W tym kontekście interesująco wypowiada się Jürgen Habermas, który określił współczesne społeczeństwo mianem społeczeństwa postsekularyzowanego i zestawił z budowanym przez lata modelem współistnienia polityki i religii. Autor stawia dwa kluczowe pytania, których przedmiotem jest spoiwo łączące społeczeństwa w świeckim państwie (Habermas 2001). Wątek ten J. Habermas rozwinął w trakcie dyskusji z Josephem Ratzingerem w Monachium w 2004 r. Przedmiotem rozmowy był wkład religii w kształtowanie się otwartych, demokratycznych społeczeństw (Habermas, Ratzinger 2018: 16; Reder 2011: 79-84).

przy tym odpowiedzi na najważniejsze problemy i wyzwania, wskazując jednocześnie na wartość duchowego wsparcia, które proponuje chrześcijaństwo. Z drugiej strony istotne jest pytanie o rolę i znaczenie Kościoła katolickiego jako autorytetu, szczególnie w obliczu kryzysu powodowanego nadużyciami oraz skandalami, a tym samym spadkiem zaufania do Kościoła jako instytucji, jak też postępującej laicyzacji i sekularyzacji Starego Kontynentu.

Zmarły 31 grudnia 2022 r. papież emeryt Benedykt XVI był jednym z największych intelektualistów i teologów ostatnich kilku dekad. Warto zatem nie tylko przypomnieć bogatą i wielowątkową myśl następcy Jana Pawła II na temat Europy, ale poddać ją także analizie krytycznej. Celem artykułu jest eksploracja „Europy Benedykta” przez pryzmat trzech kryteriów: tożsamości, kondycji i wizji Europy. Pytania badawcze koncentrują się między innymi wokół następujących kwestii: jak Benedykt XVI definiował źródła europejskiej tożsamości? W jaki sposób – przez pryzmat wyzwań współczesności – diagnozował kondycję Europy? Jaką wizję Europy propagował i jakie wartości promował? W powyższym kontekście warto postawić pytania o źródła konserwatywnych poglądów papieża-emeryta na temat problemów wpisujących się kondycję współczesnej Europy, jak również stojące przed nią wyzwania. Kwestia ta jest o tyle zasadna, że w dyskusjach o Europie częściej widoczne są podejścia, które w istotnym stopniu odrzucają chrześcijańską wizję Europy<sup>3</sup>. Powyższym założeniom towarzyszy teza, że poglądy Benedykta XVI na temat Europy stanowią spójną i przemyślaną myśl mającą silne podstawy teologiczne. Myśl ta stanowi koherentny i uniwersalny program dla Europy jako wspólnoty wartości, w swym centrum stawiającym człowieka, jego godność i wolność. Należy również podkreślić, że dla Ratzingera – jako uczonego, kardynała i papieża – geograficzna koncepcja Europy ma w jego rozważaniach drugorzędne znaczenie. Europa nie była dla niego konty-

---

<sup>3</sup> Jest to efektem znaczącej zmiany dotychczas ukształtowanych ról między religią a społeczeństwem i państwem. Mając na względzie pluralizację religii, modernizację państwa i rozwój gospodarki trudno nie dostrzec, że rola jakiegokolwiek religii w życiu człowieka zmienia się, a niekiedy nie odgrywa żadnego znaczenia. Benedykt XVI w dialogu międzyreligijnym stawiał na jedność myśli i zadań do spełnienia przez Kościoły i związki wyznaniowe we współczesnym świecie. Jedna kwestia budziła jednak opór i niezrozumienie wśród innych, tj. Benedykt XVI był przekonany, o tym, że Kościół katolicki w dialogu międzyreligijnym zajmuje pozycję *primus inter pares* oraz że poza nim, co do zasady, nie ma zbawienia. To przekonanie kardynała, a później papieża, wywoływało nie tylko niezrozumienie, lecz często wrogość i niechęć do podtrzymywania dialogu. Widząc w Chrystusie światło świata pojmował relacje między religią Kościoła katolickiego i innymi jako te, które są w drodze w jednym celu, jakim jest Chrystus. Określał je mianem *läufige und vor-läufige* (Ratzinger 203: 17). O roli wiary katolickiej w nowoczesnym społeczeństwie więcej pisze m.in.: K. Fechter (Fechter 2017: 29-38).

mentem, który można zamknąć w li tylko w kategoriach geograficznych – jest to przede wszystkim pojęcie kulturowe i historyczne. Takiemu ujęciu podporządkowany jest niniejszy wywód. Ponadto warto zasygnalizować, że podejmując refleksję na temat europejskich problemów w myśli Benedykta XVI, należy mieć świadomość, że było ono także spójne ze spojrzeniem Jana Pawła II na Europę. W literaturze przedmiotu nieodosobniony jest pogląd, że Benedykt XVI w swojej myśli, kontynuując troskę poprzednika, patrzy na Europę jako na kontynent, na którym rozwinęło się chrześcijaństwo oraz który wyrósł na wspólnym chrześcijańskim fundamencie.

Tytuł niniejszego artykułu oraz podjęty problem badawczy przekłada się na strukturę tekstu. W pierwszej części autorzy syntetycznie analizują sylwetkę Josepha Ratzingera jako uczonego, kardynała i papieża. Druga część poświęcona jest historycznym aspektom integracji europejskiej w okresie pontyfikatu Benedykta XVI, co stanowi tło do dalszych rozważań. W kolejnych częściach autorzy analizują myśl papieża w perspektywie wskazanych wyżej kryteriów, tj. tożsamości Europy, jej kondycji oraz kreślonej przez Benedykta XVI jej wizji. Trzeba tu jednak wyraźnie zaznaczyć – co stanowi odniesienie do przyjętych założeń – że autorzy podejmując się niniejszej analizy, nie odwołują się wyłącznie do myśli papieża w cezurach jego pontyfikatu (2005-2013), ale wykraczają poza ten okres, przyjmując za istotną wartość wyrażane wcześniej przez Ratzingera poglądy i ich ewolucję.

### **Joseph Ratzinger: uczoney – kardynał – papież**

„Z bólem informuję, że Papież senior Benedykt XVI odszedł dzisiaj o godzinie 9:34 w Klasztorze *Mater Ecclesiae* w Watykanie” (*Dichiarazione del Direttore* 2022) – tymi słowami, w ostatni dzień 2022 r. Matteo Bruni – rzecznik prasowy *Santa Sede* – poinformował o śmierci 265. papieża w historii Kościoła katolickiego. Benedykt XVI określane często przez innych „Mozartem teologii”, zwykł mawiać o sobie jako „skromnym pracowniku winnicy Pana”.

Joseph Aloisius Ratzinger urodził się 16 kwietnia 1927 r. w bawarskiej miejscowości Marktl nad Inn. Wywodził się ze starej rodziny rolniczej z Dolnej Bawarii. Rodzice przyszłego papieża – Joseph i Maria – nie byli szczególnie zamożni, ale jak podkreśla Peter Seewald, Ratzingerowie nie byli rodem podobnym do wielu:

„(...) Można niemal mówić o rodzinie księży. W każdym razie od lat pozostawali w służbie Kościoła. Pierwsze świadczące o tym ślady można znaleźć w wieku XIV, w diecezji pasawskiej założonej przez irlandzkiego mnicha Bonifacego, który dotarł prawie na Węgry” (Seewald 2021: 25).

Rodzice wyróżniali się religijnością, co niewątpliwie wpłynęło na sposób postrzegania świata i życiowe wybory dzieci Ratzingerów. Wspominając dzieciństwo oraz wczesną młodość, Benedykt XVI zwracał uwagę, że matka obdarzyła go zmysłem religijnym, a ojciec dał mu krytyczny umysł (Allen 2005: 27). Wczytując się w różne noty biograficzne Ratzingerów, powtarza się informacja, że starali się oni zapewnić godne wykształcenie dzieciom i przywiązywali do tego wiele uwagi. Warto jednak odnotować, że dzieciństwo Josepha było naznaczone wydarzeniami wielkiej historii: poczynając od niepokojów społecznych i politycznych związanych z kryzysem ekonomicznym lat trzydziestych XX w., przez zyskujące coraz większe uznanie koncepcje Hitlera, po wybuch drugiej wojny światowej i tragiczne konsekwencje z nią związane.

W 1939 r. Joseph wstąpił do niższego seminarium w Traunstein. Oddawał się pasji do literatury. Jak pisze wspomniany wyżej P. Seewald, młody Ratzinger

„czyta szybciej niż inni i połyka dzieła wielkich przedstawicieli niemieckiej sztuki słowa w rytmie prawie tygodniowym (...). Ze szczególnym upodobaniem studiuje Goethego, ale także Theodora Storma (...). W świecie pełnym trwogi literatura stanowi dla niego ucieczkę. Książki stają się prawdziwą radością Ratzingera. Jest zafascynowany ukazującym w nich `ufnym czasem`, `pełnym nadziei na coś wielkiego, co ciągle rozwija się w niezmiernym świecie ducha`. (...) Absolutną faworytką jest powieść (...) Hessego *Wilk stepowy*, która współczesne duchowe rozterki łączy z radykalną krytyką społeczeństwa. Później Joseph dociera także do *Gry szklanych paciorków*, która jak miało się jeszcze z czasem okazać, w zadziwiający sposób antycypuje część jego własnej studenckiej drogi” (Seewald 2021: 108-109).

Towarzyszące Ratzingerowi lektury w zderzeniu z ciężkimi, osobistymi doświadczeniami czasu wojny: konfrontacją z nazistowskim terrorem, bezbożnym reżimem prowadzącym poprzez swoją ideologiczną, totalitarną logikę do ludobójstwa, długotrwanie wpłynęły na rozwój przeszłego papieża.

„Czas młodości dobiegał końca, skończyło się zrzucanie pierwszej skóry. Po wejściu w tajemnicę liturgii, po pierwszej dyskusji z prawdą wiary i bezpośrednim doświadczeniem ateizmu osiemnastoletni młodzieniec jest gotów oddać całą swoją egzystencję Bogu. Bo zasadnicza decyzja zapadła wraz z końcem wojny: `W sprawie wyboru zawodu nie było już teraz żadnych wątpliwości; wiedziałem do kogo należę`” – odnotowuje słowa Ratzingera jego biograf (Tamże: 136).

Po wojnie – we wrześniu 1947 r. – J. Ratzinger rozpoczyna studia z zakresu królewskich dyscyplin nauki o Bogu, tj. teologii fundamentalnej i dogmatyki. Silnie eksplorowane wcześniej studia filozoficzne nie spowodowały zaniku za-

interesowania teologią. Wręcz przeciwnie, jego pragnienie pogłębiania wiedzy teologicznej było podyktowane chęcią rozwoju życia duchowego, ale także dojrzewającym powołaniem:

„(...) w pewnym sensie wiedziałem, że Bóg chce, oczekuje czegoś ode mnie. A że wiąże się to z kapłaństwem, to stawało się dla mnie stopniowo coraz bardziej oczywiste. (...) od każdego człowieka Bóg wymaga pewnej specyficzności. Byłem przekonany, że ode mnie też. Przy czym oczywiście myślałem już, że będzie to związane z teologią. Ale w bliższym sensie nie zostało to zdefiniowane” (Benedykt XVI, Seewald 2016: 109).

Ukończenie studiów w 1951 r. wiązało się z przyjęciem przez Ratzingera święceń kapłańskich, które otrzymał 29 czerwca z rąk arcybiskupa Monachium. Jednocześnie kontynuował pracę naukową, która zakończyła się obroną rozprawy doktorskiej w 1953 r. poświęconej św. Augustynowi. Interesujące spostrzeżenie dotyczące tego okresu prezentuje P. Seewald, który pisze następująco:

„Pierwsze kazania Ratzingera zasługują na uwagę, ponieważ dowodzą ciągłości od samego początku charakteryzującej teologię późniejszego papieża. Już w tych przyczynkach pojawia się typowe dla niego zarówno krytyczne, jak i apokaliptyczne podejście do społeczeństwa oraz znamionująca jego przesłanie nadzieja” (Seewald 2021: 251).

Obok pracy wikariuszowskiej i głoszenia przyciągających tłumy słuchaczy kazań, ks. Ratzinger poświęca się rozwijaniu swoich fascynacji naukowych. Habilituje się rozprawą o św. Bonawenturze w 1957 r. Rok później otrzymuje stanowisko profesorskie kolegium we Fryzynie. Przez niemal dekadę wykłada na innych uniwersytetach – w Bonn, Münster oraz Tybindze, gdzie – jako znany już i popularny teolog – objął katedrę teologii dogmatycznej. W tym okresie blisko współpracował m.in. z Hansem Küngiem. Warto odnotować, że międzynarodowy rozgłos Ratzinger zyskał w 1962 r., gdy wziął udział w Soborze Watykańskim II jako doradca teologiczny kard. Josepha Fringsa. W 1969 r. przyszedł papież został profesorem zwyczajnym dogmatyki i historii dogmatów na Uniwersytecie w Ratzyni (Tamże: *passim*).

Paweł VI mianował go 24 marca 1977 r. arcybiskupem Monachium i Fryzyny. W niemieckiej prasie pojawiły się przychylnie mu komentarze: „Zalicza się do międzynarodowej czołówki duchowieństwa”, „Jego wszechstronne wykształcenie, dar łatwego i eleganckiego formułowania zdań, duże wyczucie muzyki stanowią wyposażenie monachijskiego arcybiskupa, którego nie można nie doceniać”, „Joseph Ratzinger ma przymioty wielkiej osobistości. Nikomu innemu nie można ich przypisać, nikt nie może się nimi pochwalić. One po

prostu są”, „Kto czyta jego książki, ten czuje, jak teolog walczy o przyszłość wiary, o przyszłość Kościoła”, „Spośród wszystkich konserwatystów w Kościele najzdolniejszy do prowadzenia dialogu” (Tamże: 565) – to tylko niektóre cytaty wychwalające nowego arcybiskupa. Na zwołanym kilka miesięcy później konsystorzu został kreowany kardynałem.

Za sprawą nominacji na prefekta Kongregacji Nauki Wiary, którą 25 listopada 1981 r. otrzymał z rąk Jana Pawła II, w życiu Ratzingera rozpoczął się okres rzymski.

„Rzymianie wkrótce przyzwyczaili się do widoku drepcącego na placu Świętego Piotra tuż przed godziną dziewiątą rano skromnego duchownego. Po berecie baskijskim i wytartej czarnej aktówce poznawano, że to prefekt Kongregacji Nauki Wiary. W wolnym czasie kardynał spacerował po Borgo Pio, gawędził ze sprzedawcami owoców, grał na pianinie – albo siedział przy biurku, przygotowując wykład czy kazanie, o które prosili go księża z jego ojczyzny. A jeśli w Traunstein lub na przykład w Chiemgau zaszła taka potrzeba, udzielał też bierzmowania” – opisuje P. Seewald (Tamże: 621).

Coraz bardziej żyty z Rzymem Bawarczyk, piastując będący spadkobiercą Świętej Inkwizycji jeden z najważniejszych urzędów w Kościele katolickim, za sprawą twardej postawy i bezkompromisowości w odniesieniu do wiary i moralności, dość szybko zyskał przydomek „pancernego kardynała”. Biograf Ratzingera przywołuje słowa Jana Pawła II skierowane do kolońskiego kardynała Joachima Meisnera: „Teologiczny poziom mojego pontyfikatu zawdzięczam tylko kardynałowi Ratzingerowi” (Tamże: 653). Świadczy to o ogromnym zaufaniu, jakim polski papież darzył prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W rzeczywistości w okresie pontyfikatu Jana Pawła II Ratzinger był zawsze dopuszczany do poufnych dyskusji na temat różnych, ważnych dla Kościoła problemów – od teologii wyzwolenia, przez nominacje dostojników kościelnych, kwestie bioetyczne i społeczne, przygotowanie synodów, podróży apostolskich, szkice papieskich encyklik, po sytuację polityczną w różnych rejonach świata (Tamże: 653). Stojąc na straży wiary i moralności, Ratzinger dostrzegał problemy ówczesnej Europy, definiował jej kondycję i kreślił wyzwania przed nią stojące.

Liczne talenty, które wyróżniały kardynała, przekładały się na wiele funkcji, które pełnił w Kurii Rzymskiej. Został m.in.: przewodniczącym Papieskiej Komisji Biblijnej, Międzynarodowej Komisji Teologicznej czy przewodniczącym Komisji do spraw Przygotowania Katechizmu Kościoła Katolickiego. W 1998 r. został wybrany wicedziekanem Kolegium Kardynalskiego, któremu od listopada 2002 r. przewodniczył jako dziekan. Swoją funkcję pełnił do 19 kwietnia 2005 r., tj. dnia wyboru na następcę Jana Pawła II.



Wybór Ratzingera na papieża raczej nie był zaskoczeniem, niemniej w licznych komentarzach wskazywano, że będzie to pontyfikat krótki, przejściowy – przede wszystkim ze względu na wiek Ratzingera (w dniu wyboru miał 78 lat) czy problemy zdrowotne. Zaskoczeniem natomiast było imię, które przybrał. Wielu spodziewało się, że jako bliski współpracownik Jana Pawła II, przyjmie imię Jana Pawła III, kontynuującego misję poprzednika i wypełniającego jego duchowy testament. Wybór imienia Benedykt XVI, jak słusznie zauważa Robert Potocki, jest najlepszym potwierdzeniem faktu, że zasadniczym celem jego pontyfikatu miała być „benedyktyńska praca” nad Europą, w duchu św. Benedykta z Nursji oraz papieża Benedykta XV.

„Dlaczego ten fakt jest tak istotny? Otóż św. Benedykt, założyciel i opat z Monte Casino stworzył podwaliny europejskiej *Christianitas*, zaś papież Benedykt XV zapoczątkował katolicką refleksję nad współczesną Europą, szczególnie zaś w jej zakresie uniwersalnego posłannictwa i refleksji nad pokojem powszechnym” – przekonuje Potocki (Potocki 2010: 253-254).

Sam Ratzinger w *Ostatnich rozmowach* przyznał, że przyjęcie imienia Jan Paweł III byłoby nieodpowiedzialne, gdyż nie sprostałby wyznaczonej mierze.

„Nie mógłbym być Janem Pawłem III. Byłem zupełnie inną postacią, innego pokroju, miałem inny charyzmat albo wcale go nie miałem. (...) przyszedł mi do głowy papież Benedykt XV, a także sam św. Benedykt, który wydał mi się właściwym punktem odniesienia” – powiedział papież (Seewald 2016: 216).

Pontyfikat Benedykta XVI zakończył się 28 lutego 2013 r. Wydarzenie to poprzedziło niespodziewane oświadczenie papieża, które wygłosił podczas konsystorza 11 lutego. Poinformował w nim, że postanowił zrezygnować z posługi biskupa Rzymu. Ustępując z urzędu – pierwszy raz od Grzegorza XII w 1415 r. – otrzymał tytuł *Pontifex Romanus emeritus*.

## Proces integracji europejskiej w okresie pontyfikatu Benedykta XVI

Analiza historyczna procesu integracji europejskiej w okresie pontyfikatu papieża Benedykta XVI musi objąć przedstawienie istotnych faktów politycznych angażujących opinię publiczną, środowiska polityczne i związki wyznaniowe oraz Kościoły działające na terenie państw członkowskich Unii Europejskiej. Pontyfikat Benedykta XVI przypadł na lata kryzysu konstytucyjnego UE, pierwszych lat obecności dziesięciu nowych państw członkowskich wspólnoty oraz zarzewie kryzysu migracyjnego, o którego źródłach zaczęto mówić już

w kontekście tzw. arabskiej wiosny. W latach bezpośrednio poprzedzających przyjęcie – w październiku 2004 r. – Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy, toczyła się debata o przyszłości Europy. Jej oficjalnym forum był Konwent ds. Przyszłości Unii Europejskiej. Jednak równie ciekawe dyskusje, spory i polemiki toczyły się na marginesie prac Konwentu, w mniej formalnej atmosferze, w gronie akademickim, w państwach członkowskich UE, wśród związków wyznaniowych czy też w środowiskach różnych organizacji pozarządowych. Dotyczyły one kilku kluczowych kwestii: wspólnych wartości europejskich, sporu o *Invocatio Dei* w preambule nowego traktatu czy statusu państw członkowskich liczoną wagą głosów przypisanych każdemu z nich, a niezbędnych do decydowania o kluczowych sprawach w Radzie UE.

Na marginesie trwał spór o przyszłościowy model integracji. W znaczącym uproszczeniu został on sprowadzony do tego, czy UE ma swoim kształtem instytucjonalnym oraz wspólnotowymi kompetencjami przypominać byt państwowy, czy też ma być w dalszym ciągu organizacją międzynarodową o ponadnarodowym charakterze. Jeśli ma stawać się wspólnotą polityczną, to zasadnym było pytanie o to, na jakich wartościach będzie ona bazowała. Kościół rzymskokatolicki kierowany jeszcze przez Jana Pawła II dostrzegał doniosłość tego momentu historycznego, który może być analizowany z punktu widzenia zamykania okresu transformacji ustrojowej na kontynencie europejskim i zmian w porządku międzynarodowym spowodowanych rewolucją Solidarności w Polsce.

Trafnie ówczesną konstytucyjną narrację unijną i towarzyszącą jej atmosferę polityczną i społeczną oddaje zapis debaty tynieckiej z 2011 r. Jej uczestnicy podejmowali refleksję na temat etycznego wymiaru polityki oraz roli Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej. W formie pytań do prelegentów podnosił ten problem Jacek Saryusz-Wolski. Apelował on o europejski rachunek sumienia, sugerując, że kwestią etyczną w chrześcijańskim rozumieniu jest to, w jakim miejscu znajdowała się polityka europejska: „Jak etyczni jesteśmy w tworzeniu konstrukcji europejskiej i naszego wspólnego dobra” (Saryusz-Wolski 2012: 32).

Kościół katolicki będący obserwatorem prac Konwentu<sup>4</sup> dostrzegał znacznie szerszy kontekst europejski w polityce, wspólnotach lokalnych, moralności,

---

<sup>4</sup> Szerzej również: M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Instytut Politologii UKSW, Kraków-Warszawa 2008, *passim*; M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy w sporach o wartości. Perspektywa europejska*, w: red. A. Solarz, H. Schreiber, *Religia w stosunkach międzynarodowych*, WUW, Warszawa 2012, s. 421-449; M. Gierycz, *Elastyczna aksjologia Unii Europejskiej. Źródło tożsamości czy napięcie? „Więź”*



prawach człowieka. Konwent Europejski bowiem, jak i treść Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy, odeszły od formułowania i postrzegania integracji europejskiej jako współpracy celowej w ramach systemu wspólnych interesów gospodarczych państw i UE. Doszło tu do próby koncentracji sił na konstruowaniu niezależnego, ponadnarodowego i ponadpaństwowego systemu instytucjonalnego, opartego na ustrojowym akcie konstytucyjnym, zdecydowanie nie tożsamym z tradycyjnie rozumianą konstytucją państwową (Tomaszuk 2011: 18).

Osiągnięcia Konwentu Europejskiego w postaci Projektu Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy [dalej: TKE] napotkały poważne problemy z akceptacją zatwierdzającej go Konferencji Międzyrządowej Przedstawicieli Państw Członkowskich (IGC 2004/2005). Ujawniły się w niej zasadnicze linie podziału wśród państw członkowskich w odniesieniu do dalszego kierunku integracji europejskiej. Wbrew obawom sceptyków Traktat konstytucyjny nie ustanawiał nowego państwa europejskiego ani federacji europejskiej. Mimo to skala zmian wnoszonych do systemu UE na podstawie jego zapisów prowadziła do konstytucjonalizacji integracji europejskiej rozumianej jako scalanie dotychczasowego wspólnotowego dorobku integracyjnego wokół wartości i podstawowych zasad europejskiego współżycia, potwierdzającego charakter UE jako organizacji *sui generis* wciąż pozostającej w fazie zmian i rozwoju. Traktat zachował dotychczasową specyficzną dynamikę integracji opartą na dwóch jednoczesnych scenariuszach rozwoju wspólnoty, potwierdzając tym samym, że Unia jest organizacją międzynarodową o cechach ponadnarodowych, a państwa członkowskie w formule międzyrządowej nadal zachowują zasadniczy wpływ na kierunek jej rozwoju. Przyjmując Kartę Praw Podstawowych, potwierdzając rolę państw członkowskich jako „panów” traktatu oraz wprowadzając zapisy o roli parlamentów narodowych w procesie decyzyjnym, TKE stał się dokumentem kształtującym nowe reguły ustrojowe UE, które miały przyczynić się do stabilizacji jej systemu politycznego i prawnego.

Dokument ten nie mógł przejść bez echa wśród hierarchów Kościoła katolickiego, jego wiernych, jak innych kościołów i związków wyznaniowych. Prace nad dokumentem oraz okres jego ratyfikacji przypadający na lata 2004-2005 (sprzeciw ratyfikacyjny obywateli Francji, Irlandii i Holandii), był okazją do dyskusji – niekiedy silnie emocjonalnej – o promującej laicyzację Unii, wspólnocie promującej niespójne z tożsamością Starego Kontynentu postawy i style życia, w końcu

---

2012, nr 1, s. 45-60.; P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy*, UKSW, Warszawa 2001, passim; P. Mazurkiewicz, *Wokół Karty Praw Podstawowych*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2010, nr 7, s. 28-32.

o Unii zagrażającej wartościom europejskim i narodowym. Dla Kościoła katolickiego i jego Głowy (zmiana na Stolicy Apostolskiej), była to znakomita okazja do przypomnienia tego, czym są wartości chrześcijańskie we współczesnym świecie i czym mają być w świecie przyszłym, który dynamicznie się zmienia.

Z polskiej perspektywy była to dyskusja nowa, tj. dotychczas niepodejmowana na tak szeroką skalę i ciesząca się dużym zainteresowaniem elit politycznych i społeczeństwa. *Novum* w tej narracji polegało na tym, że polskie społeczeństwo dopiero co weszło na drogę modernizacji i zaczęło dostrzegać zmieniającą się rolę i zadania polskiego Kościoła katolickiego w codziennym życiu. Stanowisko hierarchów w Polsce – w odniesieniu do integracji europejskiej i TKE – było znaczące dla tych wiernych, którym politycy i niektóre kościelne środowiska przedstawiały nową UE jako byt zagrażający katolickiej tożsamości narodu. To w tym okresie wysokim poparciem społecznym cieszyły się eurosceptyczne partie jak np. Liga Polskich Rodzin i Samoobrona RP. Również powstała wówczas partia Prawo i Sprawiedliwość wyrażała swoją daleko idącą ostrożność co do liberalnego modelu integracji i laicyzującej się wspólnoty. Na tle dyskursu europejskiego prowadzone przez socjologów, politologów, teologów i filozofów debaty nie były niczym nowym. Stanowiły naturalne podsumowanie refleksji o modernizującym się społeczeństwie, pluralizującej się kulturze religijnej, zmiennych wartościach konstytuujących państwa i ich niereligijnych źródłach<sup>5</sup>.

## Wokół tożsamości współczesnej Europy

Troska papieża Benedykta XVI o przyszłość kontynentu europejskiego, jak też całego świata w okresie jego pontyfikatu nie wynikała z obaw o utratę wpływów Kościoła. Papież spoglądał na rolę religii jako takiej, w szerszym kontekście nowego, technicznego świata, w którym prawdę ustala się poprzez praktykę konwencji, umów, uzgodnień większości. Relatywizacja i prywatyzacja religii są największym problemem współczesnego świata (Ratzinger 2003:

---

<sup>5</sup> Wątki te ujmuje syntetycznie K. Fechter pisząc, że integracja społeczna i budowanie wspólnoty nie zostanie osiągnięte na gruncie religijnej tożsamości europejskiej. Jest to zdaniem autora pochodną wielu czynników, w tym rozwinięcia się społeczeństwa obywatelskiego i sfery prywatnej, w której to indywidualne przeżycia, w tym przeżycia religijne, nie mają znaczenia publicznego i nie mogą być narzucane innym członkom społeczeństwa. Zmiana ta sprawiła, że rola religii zmieniła się i została zepchnięta do sfery prywatnej. Autor używa pojęcia *Privatisierung der Religionen* (Fechter 2017: 32-33).

60). To w tym kontekście wyrażał swoje obawy o miejsce i rolę religii w życiu każdego człowieka. Jego troska wyrażała się pytaniem, czy miarą postępu jest uczynienie religii faktem historycznym? (Tamże: 65).

Edward Augustyn podsumowując życie Josepha Ratzingera na łamach „Tygodnika Powszechnego” wskazał, że w myśl późniejszego papieża wpisana była troska o relacje między nauką i wiarą, a także o racjonalność tej ostatniej. Wynikała ona przede wszystkim z faktu, że nauki przyrodnicze otworzyły się na nieprzewidywalność i nieokreśloność świata (Augustyn 2023: 18). „Martwił go chaos, jaki zapanował na Soborze i wokół niego, przez co wiele osób dochodziło do wniosku, że wszystko – także w nauce Kościoła – podlega rewizji” – słusznie zauważa E. Augustyn (Tamże: 19). Stąd też wnikliwe analizy dorobku Benedykta XVI sprowadzające się do troski o wpływy polityczne Kościoła katolickiego są niedopuszczalnym uproszczeniem i spłyceniem jego przekazu. U podstaw poznania uwarunkowań życia nowoczesnego człowieka leżała obawa o jego kondycję moralną. Była ona – zdaniem Ratzingera – wystawiona na próbę czasu i miejsca. Konsumpcyjny styl życia, niemająca istotnych, sztywnych granic swoboda obyczaju i wolności jednostki skłania do negocjowania każdego systemu filozoficzno-religijnego, który określa oraz egzekwuje zasady porządkujące życie społeczne, jak i osobiste. Zdaje się, że J. Ratzinger, postrzegany jako pancerny kardynał<sup>6</sup>, chciał jedynie przekazać, że niezależnie od ram współczesnego świata oraz sytuacji Kościoła katolickiego, ważniejsza jest odpowiedź i troska o kondycję moralną każdego człowieka. Najpewniej z dzisiejszej perspektywy przyznałby rację Olgierdowi Sroczyńskiemu, który twierdzi, że

„świat modeli generatywnych dostępnych dla każdego może stać się światem całkowicie pozbawionym prawdy, przykrytej przez halucynacje i fałszywki tworzone przez sztuczną inteligencję. A życie społeczne w świecie, w którym nie ma prawdy, staje się niedorzeczne” (Sroczyński 2023: 17).

W tym świetle istotą pontyfikatu Benedykta XVI była walka o prawdę, również tę Prawdę, która w nauczaniu papieskim jest przyczyną dziejów. Papież wyrażał przekonanie, że człowiek poznawszy istotę swego człowieczeństwa w relacji do drugiego człowieka i do Stwórcy, będzie zdolny do budowania lepszej wspólnoty politycznej, społecznej, ekonomicznej. To właśnie na tym poznaniu Prawdy kard. Ratzinger, następnie Benedykt XVI, budował swój

---

<sup>6</sup> „Každy, kto choć raz go spotkał i odbył z nim poważną rozmowę, wie, że zdecydowanie nie był to człowiek przywiązany na stałe do przeszłości, a tym bardziej *Panzerkardinal*, jako go czasem karykaturalnie określano” (Kasper 2023: 15).

koncept europejski. Jego wypowiedzi dotyczące przyszłego kształtu integracji europejskiej, nie dotyczyły spraw przyziemnych, podziału kompetencji, zadań, budżetu, itd. Dotykały źródła tej integracji, którym jest człowiek i tworzona przez niego wspólnota polityczna, człowiek dążący do zbawienia poprzez praktykę życia ziemskiego.

Prawdą jest, że jego wizja człowieka żyjącego na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI w. była bardzo wymagająca i przez wielu odrzucana jako niewygodna czy ograniczająca. Benedykt XVI stawiał bowiem na relacyjność człowieka z Logosem. Zdawał się przekonywać, że ustalone pojęcia o Logosie nie są jego granicami, lecz drogowskazem. Kwestionował fundamenty postmodernizmu między innymi z uwagi na to, że uznawał wiarę człowieka w Boga za jedynie pewną rzeczą. Uważał, że postmodernizm odczytywany jako postęp jest *de facto* cofnięciem się w rozwoju człowieka<sup>7</sup>. Papież przekonywał, że wiara widziana w świetle Logosu nadaje danemu układowi rzeczy właściwy porządek i regułę<sup>8</sup>. Trudność w poznaniu głębi nauczania Benedykta XVI polega głównie na tym, że jest ono nieznanne, przekazywane zbyt trudnym i hermetycznym intelektualnym językiem, niezrozumiałym w świetle nowych, szybkich i krótkich form komunikacji doby mediów masowych.

Wybór kardynała Ratzingera na papieża nie zmienia niczego, co musiałyby zostać odnotowane w opracowaniu dotyczącym jego pontyfikatu i przyszłości Europy. Już w wywiadzie udzielonym P. Seewaldowi jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, odnosząc się do kryzysu wiary we współczesnym świecie Ratzinger odpowiedział, że „żyjemy w okresie, gdy pokusa, by działać bez Boga urosła do niebywałych rozmiarów. Nasza cywilizacja techniki i dobrobytu opiera się na przekonaniu, że w zasadzie wszystko można wytworzyć” (Seewald 2001: 23). Przekonanie to prowadzi do zakwestionowania realności Boga, jego udziału w dziele stworzenia lub też ograniczenia Jego roli do aktu kreacji. W miejscu opuszczonym przez Boga umieszczane są inne, nowe osoby, rzeczy, meto-

---

<sup>7</sup> W wielu przemówieniach, katechezach czy podczas audiencji generalnych Benedykt XVI dawał wyraz głębokiemu przekonaniu, że w odróżnieniu od przedmiotu nauk przyrodniczych, przedmiot teologii – Bóg – nie jest możliwy do pełnego poznania przez człowieka, gdyż pochodzi on spoza tego świata i pozwala się on poznać o tyle, o ile sam dał się poznać. Przyznać trzeba, że połączenie w osobie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, przynajmniej dwóch ról: teologa, profesora oraz urzędnika obdarzonego wielką władzą papieską i administracyjną, było przyczyną wielu nieporozumień, jak chociażby tych wzbudzonych po wykładzie ratybońskim wygłoszonym podczas jednej z pielgrzymek do swojej ojczyzny.

<sup>8</sup> Z notatek konferencyjnych M. Tomaszuka podczas sesji naukowej pt. *Chrześcijaństwo religią Logosu. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, 11.05.2023, Kraków (referat M. Anikiej – UKSW oraz J. Jachym – UJPPII).

dy, które w różny sposób odpowiadają na wpisane w człowieka pytanie o to, skąd jest, dlaczego jest i do czego zmierza jego życie. Uciekanie się człowieka do różnych form religii czy parareligii jest porównane do ezoterycznej oferty, które niejednokrotnie oznacza technikę osiągnięcia szczęścia. „Tym sposobem [kontynuuje Ratzinger – przyp. autorzy] nasze uczucia uznajemy za stateczne kryterium w sprawie Boga i życia. Ale uczucia są zmienne i sami szybko spostrzegamy, że opieraliśmy się jednak na iluzorycznym fundamencie” (Tamże: 25). W takim postawieniu rzeczy jest konsekwentny, gdyż uznaje, że „wiara jest obecna nie tylko w nastrojach i przeżyciach religijnych, ale przede wszystkim w myśleniu i w działaniu, w codziennej pracy, w zmaganiu się ze sobą” (Przemówienie podczas spotkania na Jasnej Górze: 2006).

Benedykt XVI budował swój pogląd o Kościele w świecie współczesnym mając u podstaw przekonanie, że dzisiejsze czasy nacechowane są przemijającą emocjonalnością, że człowiek na przestrzeni lat już był na podobnych etapach rozwoju społecznego. Mimo wszystko wracał do fundamentalnych, konstytuujących go od wewnątrz pytań, o przyczynę swego bycia i cel swego życia. To z tego założenia wybrzmiewa spokój Josepha Ratzingera związany z przyszłością Kościoła katolickiego. Znalazł się on na zakręcie swej historii, ale wyjdzie z niego oczyszczony, odnowiony i wzmocniony.

W istocie Benedykt XVI niejako komentując miejsce i znaczenie Kościoła we współczesnym świecie, przekonywał, że troską wielu osób jest doraźny kształt instytucji kościelnych i politycznych. A w Kościele katolickim „chodzi o Jezusa i Jego miejsce w Europie i w świecie” (Ratzinger 2005a: 27). Wiara w Jezusa jest odpowiedzią na problemy współczesnego człowieka żyjącego w konkretnym kontekście społecznym, gospodarczym, kulturowym i politycznym. Nawiązanie do wiary jako naturalnej predyspozycji człowieka do szukania odpowiedzi na kluczowe pytania: skąd jestem? i dokąd zmierzam? – wprowadza porządek w życiu jednostek i społeczeństw. Daje szansę na ograniczenie egoizmu, pychy i wygody, które tylko pozornie uwalniają człowieka, a są *de facto* istotnymi barierami w praktykowaniu wolności poznania jego samego. Ideologia wolności, zdaniem kard. Ratzingera, została sprowadzona do dogmatyzmu, który okazuje się coraz bardziej wrogi tej wolności. Tymczasem, „wszystkim wielkim kulturom wspólna jest zasadnicza intuicja dotycząca moralnego charakteru samego bytu” (Ratzinger 2005b). Papież dostrzegał zmianę w narracji społecznej spowodowanej ścieraniem się antropocentryzmu, deocentryzmu i ekocentryzmu<sup>9</sup>. Trudno ocenić, czy jego nieobecność podczas Roku Dialogu

---

<sup>9</sup> Dostrzega to również następca Benedykta XVI, papież Franciszek w encyklice *Laudato Si!* (Tomaszyk 2016).

Międzykulturowego w Parlamencie Europejskim w 2008 r. była powodem swoiście rozumianego rozczarowania kierunkiem zmian w UE, stawianiem przez zapraszających na równym poziomie relacji Kościoła katolickiego i jego przywódcy z innymi religiami. Być może był to wyraz sprzeciwu Benedykta XVI wobec kierunku, w jakim podąża laicyzująca się UE, która obrała całkowicie sprzeczny z intencjami założycieli kurs (Zychowicz 2008).

Podjmując refleksję na temat kryzysu tożsamości europejskiej papież upatrywał jej przyczyn w kryzysie wiary.

„Jedną z przyczyn dzisiejszego kryzysu wiary jest zapewne to, że chcemy natychmiast poczuć zadowolenie i szczęście, nie podejmując ryzyka przygody, która trwa całe życie – w ufnym poczuciu, że skok ten nie jest skokiem w nicość, lecz ze swej istoty stanowi akt miłości, dla którego zostaliśmy stworzeni” (Seewald 2001: 39).

Kard. Joseph Ratzinger, jak i współcześni jemu filozofowie kreśli jeszcze szersze tło refleksji. Prowadzi dyskusję ze zwolennikami ponowoczesności i postmodernizmu zafascynowanymi materialistycznym paradygmatem kwestionującym bóstwo, a wynoszącymi nad nie człowieka i jego sprawczą wolę. Miejsce bóstwa zajmuje człowiek, który uznał, że dzięki wiedzy naukowej poznał świat i jego prawa do tego stopnia, że wiara przestaje przemawiać do naszego rozumu, gdyż zawiera prawdę i

„ponieważ rozum został stworzony dla prawdy. W tym sensie wiara bez rozumu nie jest właściwą wiarą chrześcijańską. Wiara rzuca wyzwanie naszej zdolności rozumienia, [zaś – przyp. autorzy] wszystko od idei stworzenia poczynając, a na chrześcijańskiej nadziei kończąc – ma sensowną formę, w której ukazuje się nam rozumna treść” (Tamże: 42).

Papież dostrzegął, że

„ten naukowy racjonalizm pozostawia swój ślad w całym świecie, a nawet w pewnym sensie go ujednocila. To właśnie na ścieżce tej formy racjonalizmu Europa rozwinęła kulturę, która w nieznanym dotąd ludzkości sposób wyklucza Boga z publicznej świadomości, zarówno negując Go zupełnie, jak też uznając Jego istnienie za niemożliwe do udowodnienia, niepewne, a więc należące do zakresu subiektywnych wyborów, zatem jako mało ważne dla publicznego życia” (Ratzinger 2005a: 47).

Towarzyszy temu swoiście rozumiany moralizm uznający, że rozumne jest tylko to, co można udowodnić za pomocą eksperymentu (Szahaj 2021: passim).

Cenę, jaką zdaniem Ratzingera płaci Europa za marginalizowanie Boga – co można już było dostrzec na etapie prac Konwentu Europejskiego – jest subiektywizacja, relatywizacja, izolacja tego, co wynika z nauki Kościoła – nie



tylko w przestrzeni państwa, ale również małych grup społecznych. Trend ten jest przedstawiany jako miara postępu społecznego, doskonalenia inżynierii demokratycznej, a w konsekwencji proponuje się zawarcie nowej umowy społecznej, której zapisy będą sumą indywidualnych pomysłów na to, co wspólne. Tyle tylko, że demokracja zdaniem Benedykta XVI sprowadzona do prostego przelicznika głosów, nie zastąpi mądrości, zaś źródłem tej mądrości jest człowiek rozeznający swoje życie w świetle Bożego Objawienia. W tym kontekście rozumie się, że nie wszystkie zdobycze współczesnego państwa prawa mogą być realizowane w ten sam sposób w każdym kontekście historycznym. Tłem tych przemian jest, według Benedykta XVI, antymetafizyczna filozofia postępu, która okalecza człowieka z jego naturalnej predyspozycji do autorefleksji możliwej do poczynienia w świetle instancji moralnej, którą współcześnie zastępuje wyrachowanie i niczym nieograniczona wolność prowadzące do autodestrukcji wolności (Ratzinger 2005a: 59). Automanipulacja człowieka postrzega go nie tyle w perspektywie daru Bożego, lecz produktu, nad którym rozwija się potęga ludzkich możliwości. Jednak wzrostowi naszych możliwości nie odpowiada równomierny rozwój naszej moralnej siły (Tamże: 43).

W odniesieniu do argumentów podnoszonych podczas debaty Konwentu Europejskiego na temat roli i znaczenia chrześcijaństwa w tworzeniu Europy, pobrzmiewają wymowne słowa papieża:

„Możemy powiedzieć, że ta Europa była kiedyś kontynentem chrześcijańskim, ale stała się także punktem wyjścia tego nowego racjonalizmu naukowego, który podarował nam zarówno wielkie możliwości jak i wielkie zagrożenia. Chrześcijaństwo z pewnością nie wywodzi się z Europy, więc nie może być nawet klasyfikowane jako religia europejska, religia europejskiego kręgu kulturowego. Mimo to jednak właśnie w Europie otrzymała swoje kulturalne i intelektualne znamię, stała się historycznie skuteczniejsza, splatając się w sposób szczególny z Europą” (Tamże: 47).

W odniesieniu do pojawiających się w trakcie prac Konwentu Europejskiego głosów o konieczności unikania supremacji jednej religii kosztem innej, papież przekonywał, że myślenie takie jest tylko pozornie niedyskryminujące. Zmierza bowiem do negacji jakiegokolwiek bóstwa z historii i przyszłych dziejów ludzkości. Nie jest włączające, lecz wykluczające, zmierza w konsekwencji do relatywnej narracji, za którą kryje się bezideowość postrzegana jako zagrożenie dla innych monoteistycznych religii, w tym wiary muzułmańskiej. Zdaniem Benedykta XVI

„Muzułmanie (...) nie czują się zagrożeni zasadami moralności chrześcijańskiej, ale cynizmem zlaicyzowanej kultury, która zaprzecza własnym wartościom. Także mieszkający obok nas Żydzi nie czują się znieważani odniesieniem do chrześcijańskich korzeni

Europy, ponieważ sięgają one góry Synaj: niosą echo głosu, który można usłyszeć na tej Bożej górze i włączają nas w zasadniczy kierunek jaki ludzkości wytyczył Dekalog. To samo dotyczy odniesienia do Boga: wyznawców innych religii nie obraża odniesienie do Boga, ale usiłowanie zbudowania ludzkiej wspólnoty całkowicie bez Niego” (Tamże: 50).

Dlatego punkt widzenia Benedykta XVI jest znacznie szerszy niż tylko troska o kierowany przez niego Kościół. Papież niejednokrotnie w swoich wystąpieniach apelował o boską perspektywę dziejów przeszłych i przyszłych, która nie byłaby zarezerwowana wyłącznie dla Kościoła katolickiego. Wnosił – podobnie jak J. Habermas – o uszanowanie każdej religii w duchu poszanowania wolności religijnej. W kontekście szerzącej się sekularyzacji wskazywał, że „wszystkie prądy ateistyczne czy nawet agnostyczne; chociaż mogą się poszczycić licznymi osiągnięciami nauki i techniki, to jednak nie mogą rozwiązać problemów tego kontynentu w skali globalnej ani indywidualnej, choćby powoływały się na dobro człowieka” (Tamże: 13).

Rozważając tożsamość Europy, Benedykt XVI wielokrotnie zwracał uwagę, że chrześcijaństwo fundamentalnie wpłynęło na kształt i rozwój kontynentu, a tym samym przyczyniło się do ukształtowania tożsamości europejskich narodów – chociażby poprzez dzieła kultury oraz kultu (Ratzinger 2003: 46)<sup>10</sup>. Za Józefem Warzeszakiem warto przypomnieć o pierwszej rewizycie państwowej Benedykta XVI na Kwirynale w Rzymie, podczas której zaznaczył, że cała kultura włoska jest „dogłębnie przesiąknięta chrześcijańskimi wartościami, o czym niezbitcie świadczą olśniewające arcydzieła, które naród włoski stworzył we wszystkich dziedzinach myśli i sztuki” (Warzeszak 2021: 72). Z kolei w Paryżu – jednej z najważniejszych stolic kontynentu – papież przypomniał, że warunkiem *sine qua non* budowania wspólnego europejskiego domu i udanej realizacji projektu zjednoczonej Europy, jest uwzględnienie chrześcijańskich tożsamości wszystkich narodów europejskich. Zwrócił uwagę, że wobec niekwestionowanej wagi tożsamości geograficznej, politycznej czy gospodarczej Europy, nadrzędną wydaje się jej tożsamość historyczna kulturowa oraz moralna. Wartości te rozumiał jako uniwersalne, w których kształtowanie chrześcijaństwo wniosło niekwestionowany wkład – nie tylko w znaczeniu historycznym, ale przede wszystkim dlatego, że przyczyniło się do powstania Europy.

„Tych wartości nie można odrzucić, gdyż one stanowią duszę Europy – tego kontynentu i muszą pozostać w Europie trzeciego tysiąclecia jako ‘zaczyn’ cywilizacji. Jeśliby ich w jakiś sposób zabrakło – to ‘stary’ kontynent nie mógłby dalej pełnić funkcji ‘zaczynu’ dla

---

<sup>10</sup> Szerzej zob. szczególnie rozdziały: *Glaube, Religion und Kultur* oraz *Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur*.



całego świata. Jeśli rządy Unii chcą 'się przybliżyć' do obywateli swoich krajów, to nie mogą pominąć istotnego elementu tożsamości europejskiej, jakim jest chrześcijaństwo, z którym znaczna ich większość wciąż się identyfikuje" – przekonywał Benedykt XVI (Tamże: 75; Benedykt XVI 2008: 9-11).

## Kondycja współczesnej Europy: problemy i dylematy

Nie będzie nad wyraz odkrywcze nazwanie Benedykta XVI bacznym obserwatorem wydarzeń i procesów dziejących się na kontynencie europejskim. Charakteryzują się one dużą dynamiką społeczną, polityczną, gospodarczą czy odnoszącą się do miejsca Kościoła i ludzi wierzących w Europie oraz przeobrażeń religijności. Wydaje się, że często w refleksji papieża powracało pytanie – w pewnym sensie dramatyczne – w jakim miejscu obecnie jesteśmy? W namyśle nad kondycją Europy pytanie to wracało także w biskupim i kardynalskim okresie życia Ratzingera. Zwracał uwagę, że istotna jest refleksja nad tym, czy wśród gwałtownych współczesnych przemian Europa zachowuje swoją tożsamość i szansę przyszłości. W dialogu o Europie, jej kształcie czy wartościach, które reprezentuje, postulował uwzględnić podstawowe elementy moralne, jak na przykład bezwarunkową ochronę godności człowieka i ludzkich praw, które nie mogą być wtórne w stosunku do jakiegokolwiek prawodawstwa państwowego tudzież jakichkolwiek decyzji politycznych. Pisał o tym:

„(...) zbyt niedawno miały miejsce okropności spowodowane przez nazizm i jego rasistowską teorię. Jednak w konkretnej dziedzinie tak zwanego postępu medycyny powstaje realne zagrożenie tych wartości: gdy pomyślimy o klonowaniu czy o ludzkich embrionach, które służą do celów badawczych, czy o przekazywaniu organów, czy o całej dziedzinie manipulacji genetycznej – nikt nie może tracić z oczu niebezpieczeństw powolnego gwałcenia ludzkiej godności, jakie nam stąd zagraża. Do tego dochodzi narastający proceder wykorzystywania osób, nowe formy niewolnictwa, handel ludzkimi organami do przeszczepów. Zawsze w takich przypadkach przytacza się dobre cele, aby usprawiedliwić to, czego usprawiedliwić nie sposób" (Ratzinger 2005c: 28-29).

Gwarancje poszanowania godności jednostki i praw człowieka w zestawieniu z takimi wartościami, jak wolność, równość, solidarność uznawał, w perspektywie demokracji i państwa prawa, za fundamentalne dla tożsamości Europy.

Problemów tych – zdaniem papieża – uwzględniając perspektywę chrześcijańską, nie sposób rozważać bez odniesienia do wiary, która jawi się jako

akt istnienia chrześcijańskiego. Z kolei w tym aspekcie zasadnicze wydają się przeobrażenia w obrębie religijności Europejczyków i religii w ogóle – w tym jej podatności na postępującą sekularyzację. Nie bez znaczenia jest także ogólny problem laicyzacji. Według danych zebranych przez *Pew Research Center* i opracowanych przez Mathiasa Jansona z niemieckiej *Statista* (Janson 2023) wynika, że wiara w życiu codziennym Europejsek i Europejczyków odgrywa coraz mniejszą rolę. Ponadto występują znaczące różnice między postawami wobec wiary w społeczeństwach Europy Zachodniej i Środkowo-Wschodniej.

Sekularyzacja jest problemem złożonym, dotyczącym nie tylko wiernych Kościoła katolickiego. Warto zauważyć, że nie jest to pojęcie jednoznaczne. Dla jednych oznacza rezygnację z wiary w ogóle. Dla innych zaś oznacza wyraźne rozdzielenie Kościoła od państwa. Jürgen Habermas uważa, że sekularyzacja jest efektem utraty przez religię wpływu na wiele sfer życia społecznego w efekcie zachodzących procesów modernizacyjnych. Z drugiej strony autor wiąże ją z prywatyzacją religii (Renner 2017: 119). Z kolei Xavier Kaufmann stawia tezę, że sekularyzacja jest efektem działań narracji kościelnej, która sama stawia się niejako poza nawias aktualnego porządku społecznego w relacji Kościół-świat oraz papież-świat. Najpewniej jest jednak inaczej, to znaczy Kościół katolicki, jak i papież, są częścią tego świata i społeczeństwa (*Verweltlichung* 2023).

Benedykt XVI widział problem sekularyzacji w szerszej perspektywie. Wskazywał bowiem, że źródłem sekularyzacji jest nie tylko tracący autorytet Kościół katolicki, lecz dynamicznie zmieniająca się rzeczywistość społeczna oraz gospodarcza, która dostarcza człowiekowi wielu argumentów kwestionujących Boga, jak również ograniczających jego aktywność wyłącznie do aktu twórczego. Na podobne źródła sekularyzacji wskazuje również Tobias Renner uznając, że zachodnioeuropejskie procesy sekularyzacyjne są następstwem globalnego postępu. Zachodni katolicy postrzegają relację między nowoczesnym modernistycznym społeczeństwem, jego świecką i pluralistyczną strukturą a religią przez pryzmat napięcia i presji sekularyzującej (Renner 2017: 121). Za J. Habermasem powtarza, że miejsce religii we współczesnym świecie zostanie na nowo określone na skutek powstania nowej świadomości religijnej ukształtowanej w drodze dialogu międzywyznaniowego. Musi się ona opierać na autorytecie nauki mającej społeczny monopol na wiedzę i na przyzwoleniu państwa zbudowanego na autorytecie prawa (Tamże: 122). Teza ta jest jednak tylko częściowo możliwa do pogodzenia z poglądami Benedykta XVI.

Papież był przekonany o tym, że kultura masowa, którą reprezentuje tzw. Zachód, wynosi na piedestał dziejów człowieka i jego własny, indywidualny i wolnościowy akt kreacji oraz podporządkowania świata. Ten zabieg, wskazujący pozornie nieograniczone możliwości człowieka, jest postrzegany jako

dowód na postęp cywilizacyjny. Benedykt XVI próbował jednak dostrzec skutki takiego postępu i przestrzegał przed jego negatywnymi konsekwencjami. Podczas jednego ze swoich przemówień apelował: „Waszym zadaniem jest budowanie z Bożą pomocą nowej Europy, realistycznej, ale nie cynicznej, bogatej w ideały i wolnej od naiwnych złudzeń, czerpiącej inspirację z wiecznej i ożywczej prawdy Ewangelii” (Benedykt XVI 2023: 212).

Warto przypomnieć, że problematyka integracji europejskiej była silnie obecna w nauczaniu Benedykta XVI, jak i wcześniej, kiedy pełnił funkcję Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Powyżej zakreślone, główne punkty refleksji teologicznej i myśli społecznej Ratzingera dowodzą, że proces jednoczenia się państw położonych na kontynencie europejskim jest z jego perspektywy znacznie szerszy niż tylko wyraz politycznej integracji i sporu o jej kształt. Papież dostrzegał bowiem nie tylko wymiar gospodarczy czy polityczny – doceniając ich osiągnięcia – a zwracał uwagę przede wszystkim na aspekty demograficzne oraz etyczne. W przemówieniu do uczestników kongresu Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej 24 marca 2007 r. Benedykt XVI dostrzegł owe wyzwania stojące przed UE, jak również Europą. Przestrzegał przed niebezpiecznym indywidualizmem, którego skutki trudno przewidzieć. Benedykt XVI ostrzegał przed

„pragmatyzmem, który konsekwentnie sankcjonuje kompromis w kwestii podstawowych wartości, jak gdyby zgoda na pozornie mniejsze zło była czymś nieuniknionym. Ów pragmatyzm (...) podważa wpisaną w naturę ludzką sferę ideałów i wartości. Co więcej, jeżeli stanie się pożywką dla laicyzujących i relatywistycznych tendencji i nurtów, może dojść do tego, że chrześcijanie albo utracą prawo do zabierania głosu w publicznych debatach, albo będą z góry dyskwalifikowani jako rzekomi obrońcy nieuzasadnionych przywilejów” (Tamże: 211).

W kontekście wyzwań stojących przed Europą w czasie swego pontyfikatu Benedykt XVI twierdził, że doświadcza ona

„próby swego napędu”, stąd „zrozumiałą jest także radykalizm napięć, którym nasz Kontynent musi sprostać. Jednak wyłania się tu także i przede wszystkim odpowiedzialność, którą my, Europejczycy musimy podjąć w tym historycznym momencie. W dyskusji na temat definicji Europy i jej nowej formy politycznej nie tyle chodzi o jakąś nostalgiczną bitwę ‘tylnej straży’ historii, co raczej o wielką odpowiedzialność za współczesną ludzkość” (Ratzinger 2005a: 48).

Analizując myśl Benedykta XVI w perspektywie europejskich problemów i dylematów warto podkreślić, że sprowadza się ona nie tylko do poszukiwania wspólnej tożsamości, ale także wspólnego celu dla Starego Kontynentu.

Namysłu tego nie można prowadzić w oderwaniu od trudnej historii Europy, doświadczonej przez dwie samobójcze wojny. Jeszcze jako kardynał zwracał uwagę, że w ciągu swoich dziejów Europa była kontynentem kontrastów, wstrząsanym rozmaitymi konfliktami i kryzysami. W eseju *Refleksje nad Europą* – będącym pierwotnie odczytem wygłoszonym 8 września 2001 r. w Cerobbio – pisał:

„Wiek XIX przyniósł ze sobą powstanie państw narodowych, których sprzeczne z innymi interesy dawały początek destruktywnej wrogości. Starania o zjednoczenie Europy opierały się na dwóch zasadniczych motywacjach. W obliczu nacjonalizmów, które wiodły do podziału, i w obliczu ideologii hegemonicznych, które zaostrzyły wzajemny sprzeciw podczas drugiej wojny światowej, wspólne dziedzictwo kulturowe, moralne i religijne Europy musiało kształtować świadomość jej narodów, torując drogę ku wspólnej tożsamości wszystkich społeczeństw, jaką była wiodąca w przyszłość wspólna droga pokoju” (Ratzinger 2005c: 33).

Co więcej, w refleksjach Benedykta XVI często wraca myśl, że trzeba zrobić wszystko, by dramat Europy więcej się nie powtórzył. Warto zaznaczyć, że obok powiązania interesów państw narodowych we wspólnej strukturze europejskiej – co w praktyce politycznej wcale nie jest takie łatwe – istotniejsze z punktu widzenia Europy miałyby być zachowanie przez nią prestiżu oraz roli w kształtowaniu polityki światowej. Wymiernym tego wyrazem stała się chęć stworzenia potęgi ekonomicznej Europy.

„(...) Plan, obliczony jednostronnie na budowę potęgi ekonomicznej, tak naprawdę tworzy sam z siebie nowy system wartości, zasługujących na uznanie, jeśli wykazują zdolność do przetrwania i zapewnienia przyszłości. Niedawno zatwierdzoną Kartę Europejską można by scharakteryzować tak, że jest to próba znalezienia drogi pośredniej między tym nowym kanonem wartości i klasycznymi wartościami tradycji europejskiej. (...) Inicjatorzy zjednoczenia Europy po drugiej wojnie światowej – jak widzieliśmy – przyjęli za punkt wyjściowy podstawową zgodność moralnego dziedzictwa chrześcijaństwa z moralnym dziedzictwem epoki europejskiego oświecenia. W nurcie oświeceniowym biblijną koncepcję Boga zmieniono w dwóch wymiarach pod wpływem autonomicznego rozumu: Bóg Stwórca i Zachowawca, który nieustannie podtrzymuje wszechświat i nim rządzi, stał się jedynie go inicjatorem” (Tamże: 37-38).

U Ratzingera jako intelektualisty, a później jako papieża, punktem wyjścia rozważań o kondycji Europy stało się nauczanie *Vaticanum Secundum*, katolicka nauka społeczna, jak również myśl Jana Pawła II. Jak słusznie zauważa Robert Potocki – projekt „europeizacji Europy” realizowany przez Benedykta XVI bazuje przede wszystkim na opublikowanej w 1999 r. Adhortacji Apostolskiej

*Ecclesia in Europa*, nie odbiegając zasadniczo od myśli poprzednika (Potocki 2010: 267-268). Ratzinger ma jednak swój udział w budowie współczesnego społeczeństwa demokratycznego. Jego idea „nowego Oświecenia” przekłada się na budowę nowego typu więzi społecznych jako antidotum na zanikające tradycyjne wartości etyczne. Papież widział w tym wyzwanie dla Europy, ale ważne zadanie przypisał także Kościołowi. Ma ono polegać przede wszystkim na zabieganiu o normatywne zabezpieczenie praw człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci. Wiąże się to z faktem, że kwestie społeczne stanowiące przedmiot debat publicznych należy odczytywać w kontekstach filozoficzno-politycznym oraz teologiczno-moralnym.

„O ile za panowania Jana Pawła II główne zagrożenie dla Kościoła katolickiego dostrzegano w ateistycznym imperium sowieckim, o tyle za pontyfikatu Benedykta XVI najpoważniejszym problemem społeczno-religijnym jest właśnie kondycja współczesnej cywilizacji europejskiej. Zatem jego podstawowym zadaniem jest 'uchronić Zachód przed nim samym.' (...) Ze spuścizny swojego poprzednika Benedykt XVI zaakceptował formułę 'dwóch płuc Europy', która jednak uległa w jego rozważaniach pewnej marginalizacji na rzecz wyeksponowania i reinterpretacji spuścizny łacińskiej. (...) Papież ten stawia przed takimi krajami jak: Włochy Hiszpania, Francja, Austria czy też Polska zadanie udowodnienia błędności teorii sekularyzacji. Usiłuje on wpłynąć tam na postawy społeczne tak, aby proces modernizacji nie ograniczył katolickiej tożsamości, by w ten sposób udowodnić całej Europie, że zmierzch religii nie jest procesem teleologicznym, lecz historycznym wyborem, jakiego nierozważnie dokonali sami Europejczycy” – pisze R. Potocki (Tamże: 268-269).

### **Jakiej Europy potrzebujemy? Rozważania o wyzwaniach przed nią stojących**

W obliczu ciągle aktualnego pytania, jakiej Europy potrzebujemy, niejednokrotnie uwaga Benedykta XVI koncentrowała się na refleksji o wyzwaniach stojących przed człowiekiem, państwami oraz Kościołem katolickim. Kreśląc liczne i rozmaite wizje akcentował rolę i znacznie elit politycznych, w tym rządzących Europą polityków, w zakresie umacniania pozycji kontynentu oraz jego miejsca we współczesnym i przyszłym świecie. Papież podkreślał, że „polityk nie jest kimś, kto zajmuje się aranżacją mającego, kiedyś nadejść lepszego świata, lecz niesie odpowiedzialność za to, by świat był dzisiaj dobry, by mógł być dobry także jutro” (Ratzinger 2005b). Kluczem przytoczonej wypowiedzi jest słowo „odpowiedzialność”. Co ważne, odpowiedzialność za kształt kontynentu tudzież wyznawanych i respektowanych

w Europie wartości oraz zasad, nie spoczywa wyłącznie na barkach polityków, lecz także narodów, społeczeństw, grup społecznych czy jednostek. Szczególny w tym udział Benedykt XVI przypisywał chrześcijanom świadczącym i niezapominającym o chrześcijańskich korzeniach Europy. „Idziemy (...) coraz bardziej w kierunku chrześcijaństwa z wyboru, zdecydowanego” – przekonywał papież (Seewald 2010). Pogląd ten koresponduje z inną myślą Benedykta XVI, którą wyraził w rozmowie z P. Seewaldem: „(...) większość przyznaje, że we współczesnym stadium dziejów Europy, odsetek ochrzczonych chrześcijan wyraźnie maleje. (...) W tym sensie można przewidywać, że na niektórych obszarach, na przykład u nas, zasięg Kościoła w coraz mniejszym stopniu będzie się pokrywać z narodem. Musimy to po prostu przyjąć” (Seewald 2001: 407). W tym kontekście Ratzinger prognozuje, że „będziemy się musieli rozejrzeć za tego rodzaju formami uczestnictwa, przylgnięcia i otwartości. (...) Kościół musi zachowywać wewnętrzną otwartość” (Tamże: 407).

Jest to droga, na której Kościół musi zachować swoją tożsamość, a jednocześnie znaleźć w sobie siłę żywego organizmu, która pozwoli się mu na nowo wypowiedzieć i uobecnić. Już na początku lat 80. XX w. po objęciu urzędu Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. Ratzinger przekonywał, że Pan uświadamia jak nigdy wcześniej, że tylko On może zbawić Swój Kościół (Messori 1986, s. 11). Temu przekonaniu pozostał wierny do końca swoich dni.

Rozważając problem „ewangelicznego paraliżu”, który trawi Europę, zwracał uwagę na jego przyczyny. Po pierwsze, wskazuje na samoograniczenie rozumu, z którym należy walczyć przez sokratejską otwartość. Po drugie, akcentuje problem konieczności odnowy mistycznej, której celem jest przywrócenie człowiekowi sił duchowych. Po trzecie zaś, wskazuje na deformację sumienia. Prowadzi to do zakorzenienia relatywizmu, który staje się głównym zagrożeniem dla Kościoła w XXI w. (Irek 2007: 44). Egzemplifikacją zdomowionego w Kościele relatywizmu są kościelne skandale oraz inne negatywne zjawiska, które przekładają się w spadek zaufania do Kościoła, a w konsekwencji dotkliwe dla tej instytucji przeobrażenia w zakresie praktyk religijnych. Podejmując ten problem, watykanista Andrea Tornielli pisał:

„W obliczu skandali i karierowiczostwa duchownych niemiecki Papież w podeszłym wieku nawołuje do nawrócenia, do pokuty i pokory. Podczas ostatniej podróży do Niemiec, we wrześniu 2011 roku, wezwał Kościół, aby był mniej światowy: historia pokazuje, że misyjne świadectwo Kościoła oderwanego od świata jest lepiej widoczne. Kiedy Kościół jest wolny od obciążeń, bez materialnych i politycznych przywilejów, może skuteczniej i prawdziwie po chrześcijańsku docierać do całego świata, może naprawdę otwierać się na świat” (Tornielli 2023: 12).



Benedykt XVI zdawał się podzielać pogląd, że jednym ze źródeł sekularyzacji jest kryzys Kościoła katolickiego, w którym się znalazł się między innymi za sprawą osób duchownych. Dlatego głosił, że Kościół jako instytucja, wraz z duchowieństwem, muszą wspólnie przepracować swój kryzys, odbudować autorytet i skoncentrować się na tym, co dla Kościoła najważniejsze: na Jezusie Chrystusie i jego nauce. Tylko dzięki temu odbudowana zostanie autentyczność i wiarygodność Kościoła w oczach jego wiernych i osób poszukujących stabilnego fundamentu w niestabilnych czasach.

W powyższych kontekstach, Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał znaczenie wiary w przezwyciężaniu rozmaitych problemów. Jej kryzys w wielu wymiarach: europejskim, społecznym czy czysto ludzkim, nie pozwala przezwyciężać trudności w budowaniu wspólnoty i poczucia przynależności do niej, kształtowania wartości tudzież moralności, stawiających w centrum zainteresowania człowieka i jego prawa. Kryzys wiary tworzy pustkę, którą mogą wypełniać nowe, modne ideologie, niestawiające w swoim centrum prymatu wartości osoby, której olbrzymią rolę Benedykt XVI przypisywał w encyklice *Deus caritas est* (Benedykt XVI 2006). W *Ostatnich rozmowach...* papież postawił następującą diagnozę: „Wiara na kontynencie europejskim osłabła na tyle, że już z tego powodu jedynie w ograniczonym stopniu może ona być właściwą siłą napędową dla Kościoła na świecie i dla wiary w Kościele” (Benedykt XVI, Seewald 2016). Truizmem może wydawać się twierdzenie, że odejście ludzi od wiary jest istotnym zagrożeniem dla Kościoła.

Zdaje się jednak, że przyczyn odejścia wielu wiernych od Kościoła katolickiego jest znacznie więcej, zaś łatwość, z jaką ciężarem i odpowiedzialnością za ten stan rzeczy obarcza się zmieniający się świat i występujące w nim trendy społeczne, polityczne czy gospodarcze, nie oddaje powagi sprawy i pozornie oczyszcza Kościół z jego odpowiedzialności za akty apostazji. Problem ten jest zdecydowanie bardziej złożony. Do wyzwań, z którymi przychodzi się zmierzać Kościołowi zaliczyć należy m.in. destrukcję moralną niektórych duchownych i osób konsekrowanych, ale także świeckich pracujących w instytucjach kościelnych. Liczne, głośne nie tylko dzięki mediom masowym skandale świadczą o upadku morale wśród księży i utracie istoty kapłaństwa, o którym nauczał papież. Nakłada się na to częsty brak adekwatnej do potrzeby reakcji hierarchii kościelnej czy próby tuszowania afer seksualnych, finansowych i innych. Konsekwencją tego jest utrata zaufania społecznego i autorytetu Kościoła w kwestiach moralnych. Nie jest bowiem prawdą, że Kościół traci swój autorytet wyłącznie z tego powodu, że wzbogacające się społeczeństwo dobrobytu nadto uwierzyło w realność „kupowania” życia takiego, jakie wydaje się im potrzebne, tj. bez Boga, bez Kościoła oraz jego nauczania. Potwierdzają to

choćby wyniki badań polskiego Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, według których akty wystąpienia z Kościoła dokonują zasadniczo osoby z dużych miast i stosunkowo młode, a „najważniejszą przyczyną formalną wystąpienia z Kościoła nie jest brak wiary, lecz negatywne postrzeganie instytucji Kościoła” (Krzyżak 2023: 6).

Nie jest również prawdą, że akty apostazji są powodowane tylko niezmienną nauką Kościoła w takich kwestiach jak przerywanie ciąży, moralność seksualna czy obecność w Kościele osób homoseksualnych. To jest jedna z przyczyn, a na utratę wiarygodności zapracowano przez wiele lat. Dziś przychodzi płacić rachunek, poprzedzony rachunkiem sumienia, nawróceniem, pokutą za grzechy i zadośćuczynieniem. Potwierdza to ks. prof. Przemysław Kantyka, który dostrzega dwa powody, dla których ludzie decydują się na akt apostazji:

„Oba mające źródło w silnym wzburzeniu. To wzburzenie z kolei pochodzi z dwóch źródeł: jednym z nich jest poczucie zgorszenia przypadkami zła ujawnianego pośród ludzi Kościoła, ale częstszym powodem jest sprzeciw wobec bezwarunkowej ochrony życia, co było artykułowane podczas ulicznych protestów, w których ten sprzeciw wyrażano niestety nieraz bardzo brutalnie i wulgarnie” (Tamże: 7).

Wydaje się jednak, że Ratzinger nie był zaniepokojony tym faktem, a jego spokój wyrażony na początku lat 80. XX w. w jednej z rozgłośni radiowych w Niemczech wynikał z głębokiego przekonania, że nad tym wszystkim „czuwa” Logos. Być może warto – nad czym zastanawiał się następca Jana Pawła II – by bolesne oczyszczenie Kościoła ponownie pozwoliło mu na powrót do swoich początków, wspólnot mniejszych niż naród, gorliwie i realnie praktykujących wiarę w Boga (Bues 2021).

Na inne źródło kryzysu w Kościele wskazuje Tomasz T. Terlikowski, zwracając uwagę na niezgodę wiernych na dogmatyzm nauczania Kościoła i jego wpływ na postrzeganie urzędu oraz misji kolejnych następców św. Piotra. Autor podnosi, że

„to, co podczas Soboru Watykańskiego I stało się wielkim tryumfem tzw. ultramontanistów – zwolenników podporządkowania Kościołów lokalnych Rzymowi – a mianowicie ogłoszenie dogmatu o nieomyślności i uniwersalnej jurysdykcji biskupa Rzymu, dzisiaj jest jednym ze źródeł kłopotów Kościoła” (Terlikowski 2022: 8).

Autor wymownie zatytułowanego artykułu o płynnej naturze katolicyzmu argumentuje dalej: „(...) wymaganie od ludzi, by w imię posłuszeństwa przyjmowali z równą pewnością wzajemnie wykluczające się słowa Jana Pawła II i Franciszka, to pomysł na wychowanie ludzi niedojrzałych, niepewnych i cał-



kowicie zależnych od opinii zewnętrznych” (Tamże: 8). Wyzwaniem współczesnych czasów jest jednak nie ślepe posłuszeństwo, lecz debata, która nie musi prowadzić do kwestionowania i uznawania nowych prawd wiary czy reinterpretacji tych już znanych. Postęp ludzkości widoczny choćby na przykładzie umasowienia i uspołecznienia środków masowej komunikacji stawia człowieka przed koniecznością wyboru jednego z wielu rozwiązań, o których wcześniej nie wiedział. Stąd Terlikowski mówi o rozeznaniu, krytycznym myśleniu i świadomości, że nie tylko jednostki, ale i instytucje są omylne (Tamże: 9). Świadomość ta jest udziałem społeczeństw zachodnioeuropejskich, zaś do Polski wchodzi z coraz większym impetem powodującym widoczny podział duchowieństwa katolickiego w odniesieniu do narracji tłumaczącej i wskazującej nowe miejsce Kościoła we współczesnych dziejach ludzkości.

Zdaje się, że dostrzega to również papież Franciszek. Podjęcie tematu rozeznania prowadzi papieża i Kościół na drogę synodalną, której brzegi umacnia synodalność w praktyce niemieckiej i praktyce polskiej. Należy jednak docenić, że zwraca się uwagę już nie tylko na szkalujące Kościół działania świata zewnętrznego i Złego Ducha (Szatana – według nauki Kościoła katolickiego), lecz dostrzega się źródło zła w instytucjach Kościoła (Kügler 2016: 63-80). Zwracał na to uwagę Joseph Ratzinger w rozważaniach Drogi Krzyżowej odprawianej w rzymskim Koloseum w 2005 r. w przededniu śmierci Jana Pawła II i prawie na miesiąc przed inauguracją swego pontyfikatu. W trakcie pielgrzymki do Polski Benedykt XVI podczas spotkania z duchowieństwem w Archikatedrze św. Jana Chrzciciela w Warszawie wskazywał, by w pracy duszpasterskiej nie ulegać pokusie pośpiechu, a w świecie, w którym jest tak wiele „hałasu i zamętu“ trwać w modlitwie adoracji i w nauczaniu wiernych tej modlitwy. Przejmująco brzmią słowa papieża proszącego duchowieństwo, by byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem.

„Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego. (...) aby przeciwstawiać się pokusom relatywizmu i permissywności, nie jest wcale konieczne, aby kapłan był zorientowany we wszystkich aktualnych, zmiennych trendach; wierni oczekują od niego, że będzie raczej świadkiem odwiecznej mądrości, płynącej z objawionego Słowa. (...) aby to nastąpiło, trzeba rzetelności wobec siebie, otwartości wobec kierownika duchowego i ufności w miłosierdzie Boże” (*Przemówienie do duchowieństwa* 2006: 5).

Podjęte wyżej problemy odwołują się wielowątkowej refleksji Benedykta XVI nad Europą. Postawione w tej części rozważań pytanie o to, jakiej Europy potrzebujemy, koresponduje z myślą papieża, że Europy zjednoczonej. To z kolei przekłada się na przekonanie, że w procesie zjednoczenia istotną rolę powinien

odgrywać Kościół promujący swoje nauczanie oparte na ustawicznym podkreślaniu obecności chrześcijaństwa w tradycji europejskiej. Słabość Kościoła, upadek jego autorytetu, kryzys wiary i odejście wiernych to zjawiska, które wytrącają argumenty o Kościele jako ważnym ogniwie kształtującym europejską rzeczywistość i przyszłość kontynentu. Benedykt XVI wskazuje Europejczykom drogę możliwego rozwoju, rekonstruującą duchową płaszczyznę Starego Kontynentu, niemniej pod warunkiem, że tą drogą będą chcieli podążać (Irek 2007: 58). Pisze:

„Na nowo musi się okazać, czy Europa jest tylko ideą, czy rzeczywistą siłą pojednania. Na nowo musi się okazać, czy wewnętrzna jedność historii i kultury, zobowiązania i odpowiedzialność jest wystarczająco silna, by nadać granicy lepsze znaczenie, niż znaczenie podziału. (...) Z równą mocą wspólny obyczajowy i polityczny rozsądek wymaga, by granice stały się miejscami wymiany i by nie mogły już być uzbrojonymi symbolami absolutyzmu racji narodowej” (Ratzinger 2005b).

## Podsumowanie

Podjęte w niniejszym artykule rozważania na temat tożsamości, kondycji i wizji Europy w myśli Benedykta XVI, z całą pewnością nie wyczerpują tematu. Spuścizna intelektualna Benedykta XVI w tym zakresie jest nie tylko wielowątkowa, ale może być także analizowana w rozmaitych perspektywach: teologicznej, filozoficznej czy społecznej. Niemniej, bez względu na to, jaką perspektywę przyjmiemy, to analizując europejskie wątki w myśleniu i nauczaniu „Mozarta teologii” – jak niegdyś określił Benedykt XVI jeden z niemieckich hierarchów – możemy sprowadzić je do wspólnego mianownika. Jest nim autentyczna troska papieża o stan współczesnej Europy, jak również jej przyszłość. Benedyktowi XVI zależało, czemu wielokrotnie dawał wyraz, by cywilizacja europejska oparta na szacunku, tolerancji, poszanowaniu praw człowieka, pojednaniu i przebaczeniu, nie zapominała o wartościach wynikających z chrześcijaństwa, stanowiącego – jak przekonywał papież – fundament, na którym budowany był Stary Kontynent.

Myśl Benedykta XVI nad tożsamością, kondycją i wizją kontynentu ukierunkowana jest również na potrzebę przewartościowania sfery publicznej współczesnej Europy. Trzon tej zmiany sprowadza się do przewyciężenia fatalizmu opartego na micie zmierzchu Zachodu, powrotu do pogłębionej refleksji moralnej oraz intelektualnej rzeczywistości europejskiej i procesów w niej zachodzących, zastąpienia utopizmu, hedonizmu i nihilizmu przez prawo naturalne, zaś racjonalizmu przez etykę. Fundament współczesnej cywilizacji europejskiej powinien być oparty na ekumenizmie religijnym oraz kulturowym,

gdzie zasadniczą rolę przypisuje się wartości „jedności w różnorodności” (Potocki 2010: 259-260). Brak konsensusu społecznego i politycznego w zakresie fundamentalnych wartości – opartych nade wszystko na poszanowaniu praw jednostki oraz tradycji – burzy określony ład i pcha Europę w różnego rodzaju kryzysy, głównie te, które objawiają się problemami tożsamościowymi. To z kolei – jak podkreślał Benedykt XVI – przekłada się na brak wspólnej, długofalowej i opartej na powszechnie akceptowanych wartościach, wizji rozwoju Starego Kontynentu. Papież dostrzegał ten problem już jako kardynał. Wraz z początkiem nowego milenium, tj. w 2000 r., podczas konferencji naukowej w Berlinie Ratzinger mówił m.in.:

„Europa, i to właśnie teraz, w momencie jej największych sukcesów, wydaje się wewnętrznie pusta, w pewnym sensie sparaliżowana zanikiem systemu krążenia; jest to kryzys wystawiający na ryzyko jej życie; musi ona ratować się przeszczepami, które w końcu przekreślą jej autentyczną tożsamość. Z tym wyczerpaniem się duchowych sił energii idzie w parze fakt, że również od strony etnicznej Europa podąża drogą uwiądnienia. Widoczny jest niezrozumiały zupełnie brak woli przetrwania. (...) Jeśli znamy przyczynę kryzysu, to można również wskazać drogę do wyjścia z niego: powinno się na nowo wprowadzić czynnik religijny, jaki uwzględnia religijna spuścizna wszystkich kultur, a zwłaszcza czynnik, który przetrwał w chrześcijaństwie zachodnim. (...) Wyłania się zatem pytanie: czy ta diagnoza jest trafna? A jeśli tak, to czy w ogóle da się wprowadzić na nowo element religijny, aby połączyć schyłkowe chrześcijaństwo z religijną tradycją ludzkości?” (Ratzinger 2005c: 21-23).

Wątpliwość Ratzingera wyrażona ponad dwie dekady temu, zdaje się być nadal aktualna i obecna w refleksji o tożsamości, kondycji i przyszłości Europy.

## Bibliografia

- Allen J.L. (2005), *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, Poznań
- Augustyn E. (2023), *Ostatni taki papież*, „Tygodnik Powszechny” nr 3(3836): 18
- Benedykt XVI (2006), *Encyklika Deus caritas est. Do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Kraków
- Benedykt XVI (2023), *Moja wiara*, Kraków
- Benedykt XVI (2008), *Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim*, „L'Osservatore Romano” nr 10-11: 9-11
- Benedykt XVI, Seewald P. (2016), *Ostatnie rozmowy*, Kraków
- Bues H.E. (2021), *Wie Ratzinger die Säkularisierung der Kirche prophezeite*, „Die Tagespost”
- Dichiarazione del Direttore della Sala Stampa della Santa Sede*, „Bollettino” 2022, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/12/31/0962/02037.html> (dostęp 31.08.2023)
- Fechter K. (2017), *Christentum und moderne Gesellschaft*, Fechter K., Hermelink J., Kumlehn M., Wagner-Rau U. (red.), *Praktische Theologie*, Stuttgart 2017

- Habermas J., Ratzinger J. (2018), *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg
- Habermas J. (2001), *Glauben und Wissen*, Friedenpreis des Deutschen Buchhandels
- Irek W. (2007), *Europa, w której jesteśmy i ku której zmierzamy. Benedykta XVI myśl o Europie*, „Studia Salvatoriana Polonica” t. I: 44
- Janson M. (2023), *So viele Europäer glauben na Gott*, de.ststistica.com, <https://de.statista.com/infografik/19444/europaeer-die-mit-gewissheit-an-gott-glauben/> (dostęp 25.05.2023)
- Kasper W. (2023), *Kiedyś będziemy kontynuowali nasze rozmowy w niebie*, „L'Osservatore Romano” nr 1(449): 15
- Krzyżak T. (2023), *Mam dość, odchodzę*, „Rzeczpospolita” 3-4.12.:6
- Kügler J. (2016), *Papst Franziskus, die Exegese und die Zukunft der Kirche*, Bieberstein K., Bründl J. (red.), *Der Papst, der alle anders macht?*, Münster 2016
- Messori, V. (1986), *Raport o stanie wiary. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Struga
- Potocki R. (2010), *Europa Josepha Ratzingera*, „Atheneum” vol. 23: 253-254
- Przemówienie do duchowieństwa podczas spotkania w archikatedrze pw. Świętego Jana Chrzciciela w Warszawie, Pielgrzymka Ojca Świętego Benedykta XVI do Polski, 25-28 maja 2006 roku (2006), Homilie i Przemówienia*, Poznań
- Przemówienie podczas spotkania na Jasnej Górze. Spotkanie z zakonnikami i zakonnice, z seminarzystami oraz przedstawicielami ruchów kościelnych, Częstochowa, 26 maja 2006 (2006)*, opoka.org.pl, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/podroze/pl\\_20060526\\_2.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060526_2.html) (dostęp 4.01.2024)
- Ratzinger J. (2005a), *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa
- Ratzinger J. (2005b), *Czas przemian w Europie*, Kraków
- Ratzinger J. (2005c), *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce
- Ratzinger J. (2003), *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Wien
- Reder M. (2011), *Religion in liberalen Gesellschaften. Habermas und seine Diskussionen mit Ratzinger und den Jesuiten*, Herzsell J., Perzel J. (red.), *Religion und Rationalität*, Freiburg 2011
- Renner T. (2017), *Postsäkulare Gesellschaft und Religion. Zum Spätwerk von Jürgen Habermas*, Freiburg
- Saryusz-Wolski J., *Europejski rachunek sumienia. Dwanaście pytań o etyczny wymiar polityki europejskiej*, Budnik R., Pszeniczny-Pizoń I. (red.), *Etyczny wymiar polityki. Rola kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, Gliwice 2012
- Seewald P. (2021), *Benedykt XVI. Życie*, Kraków
- Seewald P. (2001), *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków
- Seewald P. (2010), *Światłość świata*, Kraków
- Sroczyński O. (2023), *Ucieczka od rzeczywistości*, „Rzeczpospolita. Plus Minus” 15-16 kwietnia: 17
- Szahaj A. (2021), *Ponowoczesność i postmodernizm dla średniozaawansowanych*, Warszawa
- Terlikowski T.T. (2022), *Katolicyzm jest płynny*, „Rzeczpospolita” 3-4.12.: 8
- Tomaszyk M. (2011), *Ponadnarodowe i międzyrządowe zmiany w funkcjonowaniu Unii Europejskiej po Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Zb. Czachóra w Zakładzie Studiów nad Integracją Europejską (dostęp do maszynopisu: Biblioteka Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM w Poznaniu), Poznań
- Tomaszyk M. (2016), *Człowiek – technika – środowisko – uwagi na marginesie encykliki papieskiej Laudato Si!*, „Teologia i Moralność” nr 5
- Tornielii A. (2023), *Bóg jest miłością – klucz pontyfikatu Benedykta XVI*, „L'Osservatore Romano” nr 1:12.

Warzeszak J. (2021), *Chrześcijańskie korzenie Europy w ujęciu Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” nr 15: 72

*Verweltlichung und Glaubenstradition* (2023), deutschlandfunk.de, <https://www.deutschlandfunk.de/saekulares-europa-verweltlichung-unglaubenstradition-100.html> (dostęp 20.06.2023)

Zychowicz P. (2008), *Czy papież to naprawdę eurosceptyk?* „Rzeczpospolita” 22.07.: 17

**Prof. UAM dr hab. Mikołaj Tomaszuk**, Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Zakład Studiów nad Bezpieczeństwem, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (mikolaj.tomaszuk@amu.edu.pl)

**Dr hab. Bartłomiej Secler**, Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Zakład Najnowszej Historii Politycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (bartlomiej.secler@amu.edu.pl)

**Słowa kluczowe:** Benedykt XVI, papież, Kościół katolicki, tożsamość Europy, religia, katolicyzm

**Keywords:** Benedict XVI, pope, Catholic Church, Europe's identity, religion, Catholicism

#### ABSTRACT

*The thought of Benedict XVI has been the subject of scholarly inquiry by representatives of various scientific disciplines, including theologians, anthropologists, historians, sociologists and political scientists. The multidimensional and multifaceted legacy of the late Pope Emeritus, who died on December 31, 2022, cannot be encompassed within the scope of a single discipline alone. This is the case, among others, with Benedict XVI's reflections on Europe. Significantly, the issues addressed by the Pope in his teaching, speeches, lectures, books and interviews, form a coherent, cohesive agenda for Europe, stemming from a comprehensive study of its condition, whether theological, social, economic or political.*

*The death of John Paul II's successor afforded an opportunity to undertake research on the issues of contemporary Europe, as perceived by Benedict XVI. Because of the aforementioned range of concerns addressed by him, the authors of this publication were obliged to narrow down their focus to a few crucial topics. These have been translated into the title of the publication as well as the structure of the text.*

*The aim of the article is therefore to analyze the thought of Benedict XVI through the lens of three criteria: identity, condition and vision of Europe. In this regard, it should be emphasized that, contrary to appearances, interpreting Benedict XVI's Europe is not an easy process. For it demands a better understanding of the views of Benedict XVI prior to the events of 2005, namely the election of Cardinal Ratzinger as Pope.*

*Thus, the authors assume that Benedict XVI's thought on Europe evolved over time, beginning with the future pope's university studies. Furthermore, it is also worth noting that Benedict's Europe correlates to the diagnosis of the problems of the Old Continent that John Paul II spoke and wrote about for twenty-seven years of his pontificate.*

*The source base included archival documents, memorials and studies.*



## **NASZE WYDAWNICTWA**

INSTYTUT ZACHODNI

ul. Mostowa 27, 61-854 Poznań

tel. +61 852 28 54

fax +61 852 49 05

e-mail: [wydawnictwo@iz.poznan.pl](mailto:wydawnictwo@iz.poznan.pl)

---

Bogumił Rudawski (red.)

### **Zbrodnie niemieckie na inteligencji polskiej w pierwszym okresie okupacji (1939-1940). Geneza – tło – przebieg**

Seria: Prace Instytutu Zachodniego nr 100  
Poznań 2023, 174 ss.

Prezentowana książka, będąca zbiorem siedmiu artykułów naukowych, jest pokłosiem konferencji popularnonaukowej zorganizowanej w Berlinie w 2021 r., poświęconej zbrodniom niemieckim na polskiej inteligencji w początkowym okresie po wybuchu II wojny światowej.

W dwóch pierwszych tekstach przedstawiona została geneza niemieckiej polityki okupacyjnej na przykładzie kolonialnych i imperialnych tradycji polityki niemieckiej oraz ewolucji stanowiska Hitlera w odniesieniu do Polski. Kolejne pięć omawia przebieg eksterminacji inteligencji polskiej w poszczególnych regionach okupowanego państwa – od Pomorza Gdańskiego, poprzez Wielkopolskę i Łódzkie oraz Górny Śląsk, po ziemię wchodzące w skład Generalnego Gubernatorstwa. Artykuły te opisują politykę eksterminacyjną skierowaną wobec elit polskich w pierwszych miesiącach okupacji.

KINGA BIAŁEK  
Wrocław  
ORCID: 000-0002-8551-7943

# Kościół na Cyprze – ofiary konfliktu czy katalizatory zmian?

## Dyplomacja oparta na wierze (*faith-based diplomacy*) w cypryjskim procesie pojednania

### Wstęp

Religia jako narzędzie budowania pokoju stała się przedmiotem szerszego zainteresowania zwłaszcza po zimnej wojnie, chociaż od kilkudziesięciu lat podmioty religijne podejmowały mediacje na rzecz pojednania (Hayward 2012). Często badanymi w tym kontekście przypadkami jest Sudan (Mans, Mohamed Osman Ali 2006), Pakistan (Johnston 2008, Ruhland 2019) i Mozambik (van den Berg 2016), a na obszarze europejskim Bośnia i Hercegowina (Jagiello-Szostak, Kulska 2020) oraz Irlandia (Southern 2010). Chociaż Hamza Preljević (2017) na przykładzie muzułmańskiej wspólnoty w Bośni i Hercegowinie udowadnia, że podmioty religijne mają narzędzia, by odegrać kluczową rolę w budowaniu pokoju, to Janine Natalya Clark (2010) wykazuje, że nie zawsze duchowni podejmują wystarczające działania w celu ułatwienia pojednania.

Choć rola religii w kontekście tzw. problemu cypryjskiego jest tematem często poruszonym, to zazwyczaj analizowana jest edukacja religijna i jej wpływ na budowanie tolerancji i pojednania. Powstało wiele cennych publikacji na ten temat, np.: Laouris, Laouri, Christakis 2008; Hendrich 2015; Zembylas, Antoniou, Loukaidis 2019; Latif 2022. Podmiotami biorącymi udział w tych procesach są nauczyciele religii, a ich narzędziem jest system edukacyjny. Proponuję, by spojrzeć na kwestię budowania zaufania, szacunku i tolerancji na wyspie poprzez działania przywódców religijnych. Celem artykułu jest przedstawienie dialogu międzywyznaniowego na Cyprze, który odbywa się od setek lat, ale wraz z zaistnieniem problemu cypryjskiego nabrał innego znaczenia, ponieważ stał się częścią procesu pokojowego. Dlatego w artykule szczególna



uwaga została poświęcona inicjatywie powstałej w 2009 r., jaką jest *Religious Track of the Cyprus Peace Process (RTCYPP)*, która zmieniła dynamikę procesu pokojowego. Celem przedstawionego badania jest rozwinięcie bardziej szczegółowego zrozumienia tego, jak dyplomaci wyznaniowi – czyli, powtarzając za Kulską (2013: 12), „podmioty, dla których religia jest albo podstawą funkcjonowania albo podstawowym instrumentem osiągnięcia pokoju” – przyczyniają się do budowania pojednania na Cyprze.

Dyplomacja oparta na wierze może być skuteczna na Cyprze ze względu na silną pozycję instytucji religijnych i duchownych. Dlatego w pierwszej części tekstu ukazano źródła uzyskanych przywilejów i historyczny udział Kościołów w kształtowaniu relacji między społecznościami na wyspie. Natomiast w drugiej ukazane zostały trudności, jakie wytworzył podział wyspy oraz działania podjęte przez przywódców religijnych w ramach *RTCYPP*, inicjatywie dającej wymierne korzyści w zakresie wolności religijnej. W tym celu wykorzystano raporty Departamentu Stanu USA z lat 2000-2022 i *Freedom House* oraz ONZ. Przeanalizowana została również literatura przedmiotu dotycząca roli religii w okresie panowania osmańskiego i brytyjskiego na Cyprze.

Do zbadania wyżej wspomnianych kwestii przydatne jest przybliżenie pojęcia dyplomacji opartej na wierze. Termin *faith-based diplomacy* został użyty w pierwszych latach XXI w., a za jego twórcę uważa się Douglasa Johnstona. W literaturze przedmiotu polscy badacze decydują się posługiwać angielskim określeniem ze względu na trudność jednoznacznego przekładu tego terminu (Kulska 2013). Na potrzeby tego artykułu tłumacząc *faith-based diplomacy* jako dyplomację wyznaniową i dyplomację opartą na wierze.

Ten rodzaj dyplomacji nie dąży do rozwiązania konkretnego konfliktu, a kładzie szczególny nacisk na pojednanie, „przywrócenie zdrowych i pełnych szacunku relacji” (Johnston 2008: 15) i „rozładowanie napięć międzywyznaniowych” (Smock 2008: 1). Dlatego działa na korzyść osiągnięcia pokoju pozytywnego (Galtung 1969), zakładającego harmonijne współistnienie w zjednoczonym Cyprze, które nie zostało do dziś osiągnięte. Nie można mówić o prawdziwym pojednaniu bez pokoju pozytywnego, a według Salpy Eskidjian to właśnie brak pozytywnego pokoju wpłynął na niepowodzenie referendum na Cyprze w 2004 r. (Chkhaidze 2023).

Przywódcy religijni są „potencjalnie skutecznymi agentami przezwycięzania napięć społecznych” (Wolffe, Moorhead 2014: 2), ponieważ jak twierdzi Johnston (2008: 16-18) charakteryzuje ich m.in. szacunek dla innych tradycji oraz „zdolność do wytrwania pomimo przeważających przeciwności losu”, co wynika z głębokiego poczucia powołania religijnego. Określani są oni dyplomatami wyznaniowymi (*faith-based diplomats*) lub „praktykami *faith-based*



*diplomacy*” (Kulska 2013:19). Warte podkreślenia jest, że dyplomaci wyznaniowi nie dążą do „[z]realizowania interesu narodowego, ale interesu wspólnego, który będzie oznaczał korzyść dla wszystkich stron konfliktu” (Tamże). Biorąc pod uwagę fakt, że dyplomacja oparta na wierze może być skuteczna w konflikcie, w którym religia stanowi istotny czynnik tożsamościowy jednej lub obu społeczności (Johnston 2008: 19), może stanowić narzędzie do budowania pojednania na Cyprze. Chociaż problem cypryjski nie ma swoich źródeł w różnicach religijnych, powoduje on, że religia „ma wyraźną funkcję polityczną” (Zembylas, Antoniou, Loukaidis 2019: 166).

## Znaczenie religii na wyspie – uwarunkowania historyczne

### Polityka osmańska

Cypr rządzony był przez Osmanów przez trzysta lat, a okres ten miał kluczowe znaczenie w kształtowaniu cypryjskiego społeczeństwa. Wśród najważniejszych zmian dokonanych w tym czasie jest wzmocnienie roli kościoła prawosławnego (Charalambous 2020: 584). Po pierwsze, Turcy osmańscy przywrócili odebrane przez Wenecjan prawa i własności Kościoła (Mallinson 2011:16). Po drugie, silna pozycja Kościoła wynikała też z narzuconego systemu *milletów*, który organizował życie Cypryjczyków według kategorii religijnej. Prawosławni hierarchowie działali jako pośrednicy pomiędzy lokalną ludnością a władzą (Dietzel 2014: 92), a w XIX w. Osmanie uznawali Kościół Cypru za reprezentanta całej ludności chrześcijańskiej na wyspie (Bouleti 2015: 71)<sup>1</sup>.

Narzucony system uwzględniał różnorodność etniczną, nadawał pewien stopień autonomii i ograniczonej samorządności, w zamian za narzucone podatki oraz (do pewnego stopnia) wykluczenie polityczne nie-muzułmanów (Brambilla 2010: 121). Dlatego strony dialogu w społeczeństwie cypryjskim określone były przynależnością religijną. W ramach *milletów* zorganizowana była też edukacja, zatem nauczania publicznego w tym okresie nie można było oddzielić od religii. Grecy i Tureccy Cypryjczycy uczęszczali do osobnych szkół (choć mieli możliwość nauki języka greckiego i tureckiego) (Moutsis 2020: 377). Placówki edukacyjne dla Greckich Cypryjczyków były współfinansowane i nadzorowane przez Kościół (Özgüven 2004: 66).

Architektura w Nikozji również odzwierciedlała autonomiczny charakter Kościoła prawosławnego. Pomimo tego, że religią rządzących był islam, w miej-

---

<sup>1</sup> Według Bouleti (2015: 72) uprzywilejowana pozycja nie dotyczyła jednak Kościoła ogólnie, a uznania autorytetu konkretnych osób (nie ze względu na sprawowaną przez nich rolę).

skim krajobrazie wyeksponowano cerkwie (Charalambous 2020: 584). Co więcej, miasto podzieliło się na południe zamieszkiwane przez Greckich Cypryjczyków i północ zamieszkiwaną przez Tureckich Cypryjczyków. Wynikało to z faktu, że pałac arcybiskupa znajdował się na południu, a posiadłości gubernatora osmańskiego na północy (Tamże: 585). Emilianides twierdzi, że podczas panowania osmańskiego i brytyjskiego „Cerkiew Prawosławna Cypru stanowiła naród – wiodącą organizację polityczną Greków pod obcym zwierzchnictwem; w ten sposób arcybiskup Cypru był także przywódcą `etnarchii`, pełniąc zarówno funkcję duchowego, jak i politycznego przywódcy Greckich Cypryjczyków” (Emilianides 2014: 25).

Wzrost siły Kościoła prawosławnego zakończył się w 1821 r., kiedy sułtan Mahmud II zlecił egzekucję hierarchów kościelnych, między innymi arcybiskupa Kyprianosa. Śmierć arcybiskupa nabrała szczególnego znaczenia w XX w., ponieważ dla części Greckich Cypryjczyków stał się on męczennikiem narodowym. W 1901 r. w arcybiskupstwie postawiono pomnik Kyprianosa, sfinansowany ze środków zebranych wśród Greków i Greckich Cypryjczyków (Andrekos 2020: 153). Administracja osmańska tłumaczyła egzekucje związkiem duchowieństwa na Cyprze z buntem greckim, jednak wyroki mogły mieć na celu osłabienie znaczącego Kościoła prawosławnego i przywrócenie równowagi sił na wyspie (Dietzel 2014: 93).

### Polityka brytyjska

Rządy brytyjskie nad Cyprem były dużo krótsze, ponieważ trwały 82 lata, jednak był to wystarczający czas, by wprowadzić istotne zmiany. Grecy Cypryjczycy entuzjastycznie przyjęli nową, chrześcijańską władzę wierząc, że będzie ona przychylna idei *enosis*, czyli unii Cypru z Grecją (Heraclidou 2017: 8). Społeczeństwo grecko-cypryjskie uznało, że szanse na unię zwiększają się również dlatego, że w 1898 r. Kreta została połączona z Grecją – podobnie jak Cypr stanowiła część Imperium Osmańskiego i była też zamieszkiwana przez społeczność chrześcijańską i muzułmańską (Bouleti 2015: 80). Początkowo polityka brytyjska była niejednoznaczna w kwestii unii, co tylko wzmocniło niepewność w społeczeństwie.

Warto zaznaczyć, że rząd brytyjski przejmując Cypr w 1878 r. zobowiązany był do przestrzegania Konwencji Cypryjskiej, która m.in. zakazywała zniesienia systemu opartego na *milletach*<sup>2</sup>. Oznacza to, że chociaż nowy rząd

---

<sup>2</sup> Konwencja Cypryjska powstała wraz z przekazaniem Wielkiej Brytanii Cypru. Dokument zawiera zbiór zasad, jednak został stworzony w pośpiechu i chaotycznie, a co za tym idzie,

był świecki, to Cypryjczycy wciąż dzieleni byli według kryteriów wyznaniowych. Początkowo niewiele zmieniło się w systemie edukacji. Szkoły dalej segregowane były według klucza etnicznego (Misztal 2018: 67). Władze wyznaniowe sprawowały kontrolę nad oświatą, a administracja brytyjska do 1930 r. pozostawiała im dużą autonomię w sferze edukacji (Heraclidou 2017: 10).

Biskupi wnioskowali w 1979 r. o włączenie ich w ramy brytyjskich struktur rządowych na wyspie, ale prośba została odrzucona (Andrekos 2020: 155-56). Pomimo tego, że część przywilejów nadanych w okresie osmańskim została Kościołowi odebrana oraz zdecydowano o ograniczeniu jego dochodów (Heraclidou 2017: 16-17), nie osłabiło to jego roli przewodnika w drodze do osiągnięcia *enosis*. W tym okresie coraz głośniejsze stawały się postulaty Greckich Cypryjczyków w sprawie połączenia Cypru z Grecją. Według części badaczy społeczeństwo wierzyło, że plan ten miałyby dokonać się pod przywództwem arcybiskupów, co może wynikać z faktu, że *enosis* było propagowane w ramach lekcji religii (Andrekos 2020: 148-153; Papastephanou 2005: 144). Warto podkreślić, że przywódcą kampanii przeciwko rządowi kolonialnemu był zwierzchnik Kościoła Cypru, późniejszy prezydent (w latach 1960-1977) – arcybiskup Makarios III.

Sytuacja ta wzmacniała niepokój i nieufność Tureckich Cypryjczyków do ich grecko-cypryjskich sąsiadów i Kościoła Cypru, tym bardziej że rola religii w polityce Tureckich Cypryjczyków jest stosunkowo ograniczona już od okresu osmańskiego (Emilianides 2014: 25). Riskiansyah Ramadhan (2020: 119) bada źródła sekularyzmu wśród Tureckich Cypryjczyków i dostrzega je między innymi w polityce rządu brytyjskiego, jego ingerencji w instytucje religijne oraz system edukacyjny. Bouleti (2015: 76) uważa, że brytyjska administracja „odebrała Evkafowi władzę religijną i sądowniczą; przejęła całkowicie funkcje finansowe i wykorzystywała go wyłącznie jako instytucję finansową oraz środek kontroli społeczności i propagowania poglądów brytyjskich”. Z czasem Brytyjczycy wprowadzili scentralizowaną kontrolę nad placówkami edukacyjnymi oraz włączyli nauczycieli do służby publicznej. Wielu wykwalifikowanych imamów preferowało lepsze wynagrodzenie jako nauczyciele opłacani przez rząd (Ramadhan 2020: 119), co wpłynęło negatywnie na poziom nauczania religii wśród społeczności Tureckich Cypryjczyków i niewielką liczbę imamów. Co więcej, gubernator rządu brytyjskiego na Cyprze zakończył praktykę opłacania muftiego, co przyczyniło się do

---

wiele kwestii pozostawało niejasnych, a to pozwalało brytyjskim zarządom do swobodnej interpretacji (zob.: Bouleti 2015: 76-78).

degradacji jego pozycji i zmniejszenie aktywności religijnej (Tamże). Sekularyzacja została wzmocniona przez reformy Atatürka, które bardzo szybko dotarły na wyspę.

### Znaczenie instytucji religijnych od 1960 r.

Opinia o silnym połączeniu Kościoła prawosławnego z polityką państwową miała swoje źródło od 1960 r. w osobie Makariosa III. Według Emilianidesa (2014:25) laicyzacja ustroju politycznego Cypru nastąpiła po śmierci pierwszego prezydenta w 1977 r., a Kościół stracił wpływ na Cypryjczyków, co przejawiało się między innymi tym, że podczas wyborów społeczeństwo nie kierowało się poparciem Kościoła dla konkretnej partii lub polityka. Warto jednak podkreślić, że arcybiskup w sprawach edukacji wciąż utrzymuje silną pozycję decyzyjną – jak stwierdzili Zembylas, Antoniou, Loukaidis (2019: 166) „pozostaje tak potężny jak zawsze”. Od 1977 r. praktyką prezydentów Republiki Cypru było konsultowanie się z Greckim Kościołem Prawosławnym przed mianowaniem ministra edukacji i kultury<sup>3</sup>. Jak wykazano wyżej, Kościół Cypru odegrał istotną rolę polityczną, kulturową i społeczną, dlatego jest uważany za podmiot, dzięki któremu wyspa zachowała swój cypryjski, grecki i prawosławny charakter pomimo licznych podbojów na przestrzeni lat (Zembylas, Antoniou, Loukaidis 2019: 168). Współcześnie w skonfliktowanym społeczeństwie cypryjskim jest to o tyle ważne, że stoi w opozycji do „budzącej strach turkizacji Cypru” (Tamże: 166). Eskidjian uważa, że zwłaszcza w przypadku Greckich Cypryjczyków religia jest częścią kultury i tożsamości „nawet tych, którzy twierdzą, że nie są religijni” (Chkhaidze 2023).

Departament Stanu USA zaznacza w raportach, że chociaż rola Kościoła cypryjskiego została nieco osłabiona w ostatnich latach, wciąż pozostaje on ważnym ośrodkiem władzy w polityce i znaczącym podmiotem gospodarczym. Podkreśla się jego „wybitną pozycję” (International Religious Freedom Report 2005). O sile gospodarczej świadczy fakt, że Kościół cypryjski jest największym właścicielem nieruchomości na wyspie, stacji telewizyjnej *The World* (Papadakis 2005: 118) oraz operatorem kilku dużych przedsiębiorstw (2006).

Natomiast aktywność polityczną potwierdzają niedzielne kazania, w które włączane są opinie dotyczące np. referendum (International Religious Freedom Report 2005). W tygodniach poprzedzających głosowanie, w którym Grecy

---

<sup>3</sup> Dimitris Christofias był pierwszym prezydentem, który mianował ministra edukacji bez konsultacji z Kościołem. Najprawdopodobniej wynikało to z faktu, że Christofias i arcybiskup Chryzostom I nie byli w najlepszych relacjach (zob.: Emilianides, 2014: 26).

i Tureccy Cypryjczycy zdecydowali o ponownym zjednoczeniu wyspy według planu zaproponowanego przez sekretarza generalnego ONZ Kofiego Annana (odbyło się 24 kwietnia 2004 r.), Kościół prawosławny wciąż sprzeciwiał się jego akceptacji. Jeden z biskupów (których Papadakis nazywa „złotoustymi”) w okresie negocjacji poprzedzających referendum oświadczył, że modli się o wyzdrowienie Raufa Denktaşa (przywódcy Tureckich Cypryjczyków), gdyż on z pewnością odrzuci plan Annana (Papadakis 2005: 240). W niedzielę poprzedzającą głosowanie biskup Kyrenii (mieszkający na południu, chociaż jego tradycyjna siedziba znajduje się na północy) zaznaczył, że ci, którzy zagłosują za zjednoczeniem według planu Annana „nie trafią do nieba” (International Religious Freedom Report 2004; Papadakis 2005: 249). Należy podkreślić, że w społeczności Tureckich Cypryjczyków sytuacja była odmienna – Evkaf nie zajął publicznego stanowiska w sprawie referendum.

W 2014 r. Emilianides twierdził, że wpływ Kościoła na sprawy polityczne jest na tyle słaby, że nie może on już kształtować opinii publicznej (inquirer.net 2014). Stoi to w sprzeczności z wynikami sondażu opublikowanego w 2015 r. przez *PRIO Cyprus*, które ukazują, że wśród instytucji cieszących się największym zaufaniem młodych Greckich Cypryjczyków, Kościół Cypru znajduje się na trzecim miejscu, zaraz za uniwersytetami i instytucjami systemu sprawiedliwości. Wśród młodych Tureckich Cypryjczyków zaufanie do instytucji religijnych plasuje się na ostatnim, ósmym miejscu (za uniwersytetami, mediami społecznościowymi, systemem sprawiedliwości, mediami, parlamentem, rządem, partiami politycznymi) (Hatay, Charalambous 2015: 7).

### **Dialog międzywyznaniowy jako część procesu pokojowego**

Jak wykazano wyżej, społeczeństwo cypryjskie dzielone było według klucza religijnego od setek lat, zatem Cypryjczycy mają spore doświadczenie w prowadzeniu dialogu międzywyznaniowego. Jednak wraz z pojawieniem się problemu cypryjskiego komunikacja ta nabrała szczególnego znaczenia, ponieważ stała się jednym z narzędzi osiągnięcia pojednania. Przez ponad 30 lat od podziału wyspy komunikacja między przedstawicielami religijnymi nie istniała w stopniu, jakiego wymagała sytuacja. Chociaż problem cypryjski nie jest problemem religijnym, to podział wpłynął na wolność Cypryjczyków, w tym przypadku rozumianą jako brak dostępu do miejsc kultu religijnego. Na początku jednak zaangażowanie duchownych na rzecz poprawy sytuacji było niewielkie.

## Utrudnienia spowodowane podziałem wyspy

Według amerykańskiego raportu dotyczącego wolności religijnej, w 2000 r. rząd nie sponsorował żadnej działalności międzywyznaniowej ani na północy, ani na południu wyspy (International Religious Freedom Report 2000). Nie tylko niewiele było wysiłków działalności ekumenicznej, ale i zainteresowanie podobnymi działaniami po obu stronach Zielonej Linii<sup>4</sup> było minimalne (Tamże).

Wśród podjętych inicjatyw wymienić należy, m.in.:

- międzynarodowy kongres „Spotkanie religii i cywilizacji” zorganizowany w marcu 2001 r. w klasztorze Kościoła prawosławnego,
- Kongres Islamski Eurazji w kwietniu 2002 r. na północy Cypru (International Religious Freedom Report 2002),
- drugi dialog międzywyznaniowego Azja-Europa, którego Cypr był współorganizatorem w lipcu 2006 r. (International Religious Freedom Report 2007).
- 22. Międzynarodowe Spotkanie Modlitwy o Pokój w listopadzie 2008 r., którego gospodarzami były Kościół Cypryjski i Wspólnota Rzymskokatolicka Sant'Egidio (International Religious Freedom Report 2009).

Wymienione działania nie skupiały się jednak na dialogu międzywyznaniowym na podzielonej wyspie i nie wpływały na proces pokojowy<sup>5</sup>. Zatem do końca pierwszej dekady XXI w. współpraca międzywyznaniowa była minimalna, a to powodowało, że wiele ograniczeń narzuconych wraz z podziałem wciąż pozostawało w mocy. Jednym z nich był utrudniony dostęp do miejsc kultu religijnego po obu stronach Zielonej Linii. Także w planie Annana zabrakło wytycznych, w jaki sposób i kto będzie nadal dbał o miejsca kultu jako przestrzenie sakralne (Chkhaidze 2023). Warto zaznaczyć, że do czasu zawarcia kompleksowego porozumienia w tej sprawie, to islamski Ewkaf i Departament Starożytności opiekują się chrześcijańskimi cmentarzami i kościołami na

---

<sup>4</sup> Zielona Linia – zwana też strefą buforową, „martwą strefą”, czy nawet Linią Attyli. Ta linia demarkacyjna przybiera wiele nazw i część z nich (np. wspomniana Linia Attyli) wywołuje większe emocje. Jest to obszar zdemilitaryzowany za liniami zawieszenia broni od 1974 r.

<sup>5</sup> Dopiero w październiku 2012 r. w Nikozji odbyła się konferencja zatytułowana „Bieżąca potrzeba wolności religii i przekonań na Cyprze”. Odbyła się ona już w okresie dialogu i wzmożonej współpracy pomiędzy arcybiskupem Kościoła Cypru a Wielkim Muftim. W konferencji wzięli udział przedstawiciele religijni: arcybiskup Kościoła Cypru, imam Turków Cypryjskich z Hala Sultan Tekke, katolicki arcybiskup maronitów, ortodoksyjny arcybiskup Ormian, przedstawiciel cypryjskiego kościoła anglikańskiego, a także politycy (International Religious Freedom Report 2012).



północy. Lokalne gminy i organy administracji nie posiadają wiedzy lub też odpowiednich porozumień na temat opieki i administrowania miejscami kultu religijnego chrześcijan (Tamże).

Inną niedogodnością, która powstała wraz z podziałem i wynikała z braku porozumień były ograniczenia w odprawianiu nabożeństw. Na północy wyspy były one dozwolone tylko w wyznaczonych obiektach sakralnych, w przeciwnym razie wymagane było specjalne zezwolenie MSZ TRPC (International Religious Freedom Report 2003). Nabożeństwa greko-prawosławnych i maronitów mogą być swobodnie odprawiane w siedmiu wyznaczonych miejscach na obszarze administrowanym przez władze Tureckich Cypryjczyków. Autorzy amerykańskiego raportu o wolności religijnej szacują, że nawet 500 miejsc kultu religijnego na północy wymaga uprzedniego pozwolenia (International Religious Freedom Report 2007). Te znajdujące się w strefach wojskowych są całkowicie niedostępne (International Religious Freedom Report 2006)<sup>6</sup>. Natomiast na południu rząd Republiki Cypryjskiej zidentyfikował 101 meczetów (Chkhaidze 2023), z czego zaledwie cztery były dostępne, pomimo tego że liczba muzułmanów wciąż wzrasta (International Religious Freedom Report 2009). Sytuacja powoli ulega poprawie, jednak wciąż setki obiektów pozostają niedostępne dla wiernych. Na mocy umowy z 1997 r. Grecy Cypryjczycy mogą odwiedzać klasztor Apostolos Andreas na północy w wyznaczone chrześcijańskie święta, a Tureccy Cypryjczycy meczet Hala Sultan na południu w określone święta muzułmańskie<sup>7</sup>.

Utrudniony dostęp do miejsc kultu religijnego rodzi kolejny problem, jakim jest brak opieki i ich niszczenie. Ekspert ONZ Heiner Bielefeldt wspomina o „dziesięcioleciach zaniedbań” w stosunku do ormiańskiego klasztoru Magaravank i podkreśla, że niektóre miejsca kultu religijnego Ormian są odnawiane tylko przy wsparciu finansowym społeczności międzynarodowej (OHCHR 2012b). Chociaż analizowane raporty podkreślają wolność wyznania na Cyprze i ogólnie poprawne relacje międzyreligijne, dochodzi też do pojedynczych aktów wandalizmu, na które skarżą się tak Grecy, jak i Tureccy Cypryjczycy (International Religious Freedom Report 2000). Wśród zanotowanych przez ostatnie ćwierć wieku można wymienić:

---

<sup>6</sup> Pomimo tego, że po 2008 r. jest wydawanych coraz więcej zezwoleń, do dziś ten problem istnieje. Raport *Freedom House* wspomina o interwencji policyjnej w maju 2014 r. podczas mszy w maronickim kościele, ponieważ wierni nie mieli pozwolenia MSZ TRPC na odprawienie nabożeństwa (*Freedom House 2015: 792*).

<sup>7</sup> Wzajemne wizyty w miejscach kultu zostały zawieszono w lipcu, sierpniu i wrześniu 2000 oraz kwietniu 2021 r. (International Religious Freedom Report 2001).



- w sierpniu 1999 r. nacjonalistyczna organizacja Greckich Cypryjczyków podpaliła meczet na południu (International Religious Freedom Report 2000),
- w sierpniu 2004 r. w cerkwi Agias Mamas (północ) doszło do wybuchu bomby, która uszkodziła drzwi budynku. Nikt nie został ranny. Powszechnie uważano, że atak został zaplanowany przez turecko-cypryjskich nacjonalistów chcących zakłócić ceremonię religijną Greckich Cypryjczyków, która zgodnie z planem odbyła się 1 i 2 września. Grecy Cypryjczycy mogli odprawić nabożeństwo w tym miejscu pierwszy raz od 30 lat, ale władze Tureckich Cypryjczyków nie zgodziły się na bicie dzwonu w trakcie ceremonii (International Religious Freedom Report 2005). Rok później ponownie zezwolono na odprawienie mszy, podczas której na parkingu obok kościoła spłonęły dwa samochody Greckich Cypryjczyków. Tureccy Cypryjczycy utrzymywali, że pożar został wywołany przez zwarcie elektryczne, natomiast Grecy Cypryjczycy wykazywali podpalenie (International Religious Freedom Report 2006);
- w lutym 2005 r. został zdewastowany cmentarz Greckich Cypryjczyków w pobliżu miejscowości Lapta, podobnie w kwietniu zdewastowano cmentarz Tureckich Cypryjczyków w Larnace (International Religious Freedom Report 2005).

Sytuacja zaczęła ulegać poprawie od 2009 r. wraz z działaniami podjętymi przez przywódców religijnych. Zasadne wydaje się pytanie, dlaczego rok 2009 okazał się przełomowy dla dialogu międzywyznaniowego. W kwietniu 2003 r. północny Cypr spontanicznie otworzył pierwsze przejście w Nikozji w pobliżu Ledra Palace, a w następnym roku Cypryjczycy mieli możliwość zadecydować o przyszłości wyspy w referendum. Od tego czasu przez około cztery lata mieszkańcy, aktywiści oraz eksperci analizowali czynniki, które wpłynęły na niepowodzenie głosowania i zjednoczenia wyspy oraz wyciągali wnioski. Jeden z nich był następujący: brak włączenia ludności Cypru w prace nad planem Annana spowodował, że nie czuli się oni jego współtwórcami i odpowiedzialnymi za jego promowanie (Laouris, Laouri, Christakis 2008: 336). Co więcej, w 2008 r. zostało otwarte przejście przy ulicy Ledra w Nikozji, które znacząco wpłynęło na życie w mieście i liczbę osób przekraczających strefę buforową.

#### Inicjatywy dyplomatów wyznaniowych w latach 2009-2020

Stronami pierwszego po 33 latach spotkania byli arcybiskup Chryzostom II i mufti (także szef ds. religijnych Tureckich Cypryjczyków) Ahmet Yonluer. Odbyło się ono 21 lutego 2007 r. w strefie buforowej w hotelu Ledra Palace (Inter-

national Religious Freedom Report 2007). Wtedy jeszcze na Cyprze brakowało przestrzeni, w której mogliby spotkać się przedstawiciele wspólnot wyznaniowych. Jedną z pierwszych daleko idących inicjatyw, które włączyły przywódców religijnych do wspólnych rozmów było *Religious Track of the Cyprus Peace Process* zainicjowane w 2009 r. przez ambasadę Szwecji na Cyprze, szwedzkiego Ministra Spraw Zagranicznych oraz zarząd Religijnych Socjaldemokratów Szwecji (*Tro och Solidaritet*), a początkowo również Instytut Badań nad Pokojem PRIO (Eskidjian 2013).

Potrzebę stworzenia przestrzeni do dialogu, jak podkreślono wyżej, uwiocznilo odrzucenie pojednania w referendum w 2004 r. Także Eskidjian twierdziła, że niepowodzenie planu Annana wynikało z pominięcia kluczowych zainteresowanych stron – w tym przypadku przywódców religijnych i instytucji wyznaniowych (Chkhaidze 2023). Pierwsze dwa lata (2009-2011) działalności charakteryzowały się „dyplomacją prowadzoną po cichu” (inquirer.net 2014) pomiędzy arcybiskupem Chryzostosem II i muftim Atalayem. Na Cyprze relacje międzywyznaniowe dotyczyły głównie prawosławia oraz islamu. Dlatego współpraca w ramach *Religious Track* zaczęła się od arcybiskupa – głowy Kościoła Cypru i muftiego Cypru. Ale na wyspie występuje większa różnorodność religijna, zatem istotne było włączenie do porozumienia przedstawicieli innych wyznań, reprezentujących dziesiątki tysięcy wyznawców. Po kilku latach zaproszono do debaty również ormiańskich, maronickich, łacińsko-katolickich przywódców Cypru.

Powołanie *RTCYPP* zmieniło relacje międzywyznaniowe. Co ważne, podstawą inicjatywy nie były ramy religijne. Duchowni początkowo skupiali się przede wszystkim na propagowaniu praw człowieka, głównie prawa do wolności wyznania i przekonania (Chkhaidze 2023). Celem inicjatywy jest „budowanie relacji, zrozumienia i zaufania między przywódcami religijnymi, a docelowo członkami poszczególnych wspólnot wyznaniowych, w tym duchowieństwem” (Eskidjian 2013). *Religious Track* stanowi platformę do badań, w jaki sposób przywódcy religijni mogą przyczynić się do budowania pokoju na wyspie, zwłaszcza w tak złożonej kwestii, jaką jest proces pojednania i przebaczenia. Jest pierwszą taką inicjatywą w podzielonym Cyprze, gdzie pięciu przywódców religijnych mogło zapoczątkować dyplomację wyznaniową. Jak zaznacza Eskidjian „udało się zgromadzić przywódców religijnych Cypru, którzy z solidnym zaangażowaniem demonstrują nową dynamikę procesu pokojowego na Cyprze. [*RTCYPP*] Nie tylko nawiązał i poprawił stosunki między głównymi przywódcami religijnymi, ale przede wszystkim zaczął zmieniać negatywne stereotypy” (Tamże). Bielefeldt wypowiadając się na temat porozumienia podkreślał: „Może to wyglądać jak małe kroki, ale stanowią one ogromny skok dla

zainteresowanych wspólnot religijnych [...] Uważam to za przełom dla wolności religijnej na całej wyspie” (OHCHR 2013).

Inicjatywa ta ukazała, jak potrzebny jest dialog międzywyznaniowy. Po trzydziestu latach przerwy rozmowy między przywódcami religijnymi przyniosły pierwsze efekty. W marcu 2010 r. arcybiskup Kościoła cypryjskiego po raz pierwszy od 1974 r. przekroczył strefę buforową i odwiedził klasztor św. Andrzeja Apostoła. Władze Tureckich Cypryjczyków powitały i eskortowały arcybiskupa podczas wizyty (International Religious Freedom Report 2010). Trzy lata później przywódcy polityczni północy i południa wyspy podjęli kroki w celu umożliwienia wzajemnych wizyt duchownych w miejscach kultu po „drugiej stronie” strefy buforowej dzielącej Cypr (International Religious Freedom Report 2013). Na mocy tych umów 18 października 2013 r. Wielki Mufti Cypru przekroczył Zieloną Linie i po raz pierwszy odprawił nabożeństwo w meczecie Hala Sultan Tekke (Eskidjian 2013). Arcybiskup Chryzostom II „osobiście ułatwił dr Atalay’owi dostęp do terenów kontrolowanych przez rząd Republiki Cypryjskiej” (OHCHR 2013). Na podstawie tego samego porozumienia przywódcy polityczni zgodzili się znieść 18-miesięczny zakaz podróży do północnej części wyspy i 4-letni zakaz odprawiania nabożeństw biskupa Christoforosa z Karpazji (International Religious Freedom Report 2013).

Dzięki dyplomacji wyznaniowej negocjacje w sprawie otwarcia miejsc kultu religijnego był efektywniejsze. W czerwcu 2014 r. mufti modlił się w Taht El Kale w Nikozji, co było pierwszą wizytą w tym meczecie od 51 lat (International Religious Freedom Report 2014), a we wrześniu arcybiskup Kościoła Cypru wraz z muftim zwiedzili meczet Ebubekira (dawniej kościół Ayia Sophia) w Pafos (otwarty dla modlitwy po raz pierwszy od 40 lat) oraz meczet Hasana Agi (International Religious Freedom Report 2014). Jednym ze znaczących wyników porozumień pomiędzy arcybiskupem Chryzostosem II i muftim Atalay’em było zniesienie przez rząd Republiki Cypru wymogów wizowych dla ruchu pielgrzymów udających się do Hala Sultan Tekke. Porozumienie zostało zawarte 8 lipca, a już dwa tygodnie później 1000 muzułmanów modliło się w meczecie w Larnace z okazji Eid al-Fitr (International Religious Freedom Report 2015).

Część rozmów pomiędzy duchownymi dotyczyła renowacji pomników i miejsc kultu religijnego. Temat ten został poruszony 10 września 2015 r. na spotkaniu arcybiskupa Chryzostoma II, muftiego Atalay’ego, arcybiskupa Soueifa (katolicki kościół maronicki na Cyprze), arcybiskupa Narega (Ormiański Kościół Prawosławny Cypru) i Jerzego Kraja (reprezentującego Kościół rzymskokatolicki Cypru) z przywódcami politycznymi obu wspólnot. Było to

pierwsze po 1974 r. zebranie, na którym rozmawiano o swobodnym wstępie do miejsc kultu religijnego oraz renowacji pomników religijnych po obu stronach Zielonej Linii (Tamże). W następnym roku pięciu przedstawicieli grup wyznaniowych wystosowało wspólne pismo do przywódców politycznych obu społeczności, w którym przedstawili oczekiwania w sprawie administrowania nieruchomościami należącymi do instytucji religijnych (International Religious Freedom Report 2016).

Głównym zadaniem dyplomatów wyznaniowych jest praca nad pojednaniem, dlatego w lutym 2014 r. złożyli oni wspólne oświadczenie, w którym ogłosili poparcie dla deklaracji przywódców Greckich i Tureckich Cypryjczyków o wznowieniu negocjacji pokojowych pod przewodnictwem ONZ (International Religious Freedom Report 2014). Wyrazili również wspólne stanowiska dotyczące: sprzeciwu wobec przemocy i terroryzmu (24 listopada 2015 r.), osób zaginionych na Cyprze (9 grudnia 2016 r.), potępienia przemocy wobec kobiet (8 marca 2017 r.) (Office of the Religious Track of the Cyprus Peace Process b.d.). Oświadczenie dotyczące osób zaginionych miało szczególne znaczenie dla procesu pokojowego na wyspie. W przemówieniach wszyscy przywódcy podkreślali uznanie bólu odczuwanego przez rodziny w żałobie, które wciąż nie znają losu swoich bliskich, niezależnie od tego czy pochodzą z grecko- czy turecko-cypryjskiej społeczności.

Przywrócenie zdrowych relacji oraz rozładowanie napięć pomiędzy grupami wyznaniowymi można osiągnąć poprzez komunikację, dlatego interesującym projektem w ramach *Religious Track* są lekcje językowe dla wspólnot prawosławnych, muzułmańskich, ormiańskich, maronickich oraz rzymskokatolickich. Zajęcia objęły grupy złożone z księży, imamów, zakonnic, osób świeckich pracujących w organizacjach wyznaniowych, które uczyły się języka greckiego lub tureckiego (International Religious Freedom Report 2017). W 2019 r. uczestnicy zajęć wzięli udział w *iftar* w meczecie Hala Sultan Tekke (International Religious Freedom Report 2019).

Zdarzały się również interwencje ze strony członków *Religious Track* odpowiadając na potrzeby wiernych na Cyprze. W październiku 2017 r. władze Republiki Cypryjskiej zamknęły meczet Kato w Pafos ze względu na modernizację okolicy. Był to jedyny funkcjonujący meczet w mieście, który służył blisko 1500 muzułmanom. Tureccy Cypryjczycy złożyli wniosek do Departamentu Starożytności, by w okresie modernizacji otworzyć inny meczet. Wniosek został odrzucony (tłumaczono to brakiem urządzeń higienicznych i planowanymi pracami renowacyjnymi). Koordynator wykonawczy *RTCYPP* złożył skargę w tej sprawie. 15 maja 2018 r. meczet został ponownie otwarty, aby umożliwić społeczności muzułmańskiej korzystanie z niego podczas Ramadanu (Inter-

national Religious Freedom Report 2018). *RTCYPP* wystosowało 11 czerwca 2018 r. prośbę do rządu o zezwolenie muftiemu Cypru na udział w *iftar* ze społecznością muzułmańską w tym samym meczecie – Kato w Pafos. Po raz pierwszy od ponad czterech dekad mufti odwiedził i modlił się z muzułmańską społecznością Pafos podczas Ramadanu (Tamże).

Powzięte wspólne działania na rzecz wolności religijnej zostały zaprezentowane przez muftiego Atalayę i biskupa Neapolis Porfyrios (reprezentującego arcybiskupa Chryzostoma II) w Genewie podczas 31. sesji Rady Praw Człowieka ONZ (International Religious Freedom Report 2016). Ich prezentacja nosiła tytuł „Komunikacja międzyreligijna, wolność wyznania i budowanie pokoju” (Ministry of Foreign Affairs TRNC 2016).

*Religious Track* nie powstałby, gdyby nie woła arcybiskupa Chryzostoma II i muftiego Atalayę. To oni zaangażowali się w wydarzenia i dyskusje z innymi przywódcami religijnymi i politycznymi na całej wyspie. W 2021 r. Talip Atalay odszedł ze stanowiska muftiego Cypru (In Cyprus 2021). W lipcu 2021 r. zastąpił go Ahmet Ünsal, który według lokalnych mediów „nie był otwarty na zaangażowanie i współpracę” między społecznościami. Nie brał udziału w działaniach *Religious Track*, co wywołało zaniepokojenie wśród przywódców religijnych i osłabienie dialogu międzywyznaniowego na wyspie (International Religious Freedom Report 2022). Ambasador Stanów Zjednoczonych spotkał się z muftim Ünsalem, aby zachęcić go do udziału w działaniach *RTCYPP* oraz podkreślić znaczenie współpracy międzywyznaniowej dla procesu pokojowego i budowania zaufania między społecznościami (Tamże). W listopadzie 2022 r. zmarł Chryzostom II (Tamże).

## Zakończenie

Dialog międzywyznaniowy na Cyprze trwa od setek lat. To właśnie wzdłuż granic wyznaniowych było dzielone cypryjskie społeczeństwo, a przywódcy religijni jako przedstawiciele chrześcijan i muzułmanów zyskali silną pozycję oraz przywileje. Dialog ten został wstrzymany wraz z podziałem wyspy i niemożnością przekroczenia Zielonej Linii. Konflikt cypryjski nie jest konfliktem religijnym<sup>8</sup> (OHCHR 2012; Papastephanou 2005), niemniej Kościoły stały się

---

<sup>8</sup> Specjalny sprawozdawca ONZ ds. wolności religii i przekonań Heiner Bielefeldt w raporcie z 2012 r. podkreślił, że „praktycznie wszyscy, z którymi rozmawiałem, zgodzili się, że obecne napięcia polityczne na Cyprze nie są w rzeczywistości zakorzenione w różnicach religijnych” (OHCHR 2012).

jedną z jego ofiar, ponieważ napięcia polityczne wpłynęły na wolność wyznania. Jednocześnie przez pierwsze dekady po podziale instytucje religijne nie zrobiły wystarczająco dużo w zakresie budowania zaufania, szacunku i pojednania. Przez ponad 30 lat komunikacja pomiędzy przywódcami religijnymi obu największych społeczności cypryjskich nie istniała w stopniu, jakiego wymagała sytuacja. Brak współpracy międzywyznaniowej powodował, że wiele ograniczeń narzuconych wraz z podziałem wciąż pozostawało w mocy.

Rok 2004 i odrzucenie planu Annana w referendum ukazał, jak istotne jest zaangażowanie innych podmiotów niż politycy wysokiego szczebla w budowaniu zaufania, szacunku i tolerancji. Cypryjczycy nie czuli się częścią ostatecznej wersji planu, a tym samym był on skazany na niepowodzenie. W prace nad projektem nie włączono między innymi przywódców religijnych, a część z nich w okresie poprzedzającym referendum nakłaniała, by głosować „nie”.

Biorąc pod uwagę fakt, że religia stanowi istotny czynnik tożsamościowy na wyspie, duchowni mogą przyczynić się do pojednania. Chociaż duża część społeczeństwa nie uczestniczy regularnie w cotygodniowych nabożeństwach<sup>9</sup>, religia na Cyprze wciąż odgrywa znaczącą rolę w życiu społecznym i politycznym. Ten silny wpływ uwarunkowany został historycznie i pomimo tego, że współcześnie Cypryjski Kościół Prawosławny nie posiada takiej władzy, jaką dysponował w przeszłości, to wciąż pozostaje znaczącym podmiotem. *PRIO Cyprus Center* wykazał, że wśród instytucji cieszących się największym zaufaniem młodych Greckich Cypryjczyków Kościół Cypru zajmuje czołową pozycję (Hatay, Charalambous 2015: 7). Co więcej, w 2007 r. badacze ukazali zależność pomiędzy stopniem religijności a częstotliwością przekraczania punktów kontrolnych<sup>10</sup>. Wierzący i praktykujący Cypryjczycy, w porównaniu z niereligijnymi, niepraktykującymi, są bardziej sceptyczni w kwestii otwierania punktów kontrolnych oraz mniej skłonni do nawiązywania kontaktów z osobami po drugiej stronie Zielonej Linii. Jednocześnie w kwestiach przebaczenia i współistnienia, wszystkie grupy religijne wskazują, że są one możliwe (Sitas, Latif, Loizou 2007: 26-27). Dane te ukazują przestrzeń do działania w ramach procesu pojednania dla przywódców religijnych jako dyplomatów wyznaniowych.

---

<sup>9</sup> Badanie opinii publicznej z 2006 r. wykazało, że 19% Greckich Cypryjczyków uczestniczy w niedzielnych nabożeństwach co tydzień, 23% robi to raz lub dwa razy w miesiącu, 35% uczestniczy jedynie w ważnych ceremoniach religijnych i świątach, 19% respondentów robi to rzadko, pozostali w ogólnie nie uczestniczą w nabożeństwach. Natomiast na północy około 8% ludności regularnie uczestniczy w cotygodniowych nabożeństwach, a 1,3% uczęszcza częściej niż raz w tygodniu (Zob.: International Religious Freedom Report 2008, 2010).

<sup>10</sup> Najczęściej przekraczającymi punkty kontrolne są osoby niewierzące lub niepraktykujące (51,9%). (Zob.: Sitas, Latif, Loizou 2007:26).



By dyplomacja oparta na wierze przyniosła zamierzone rezultaty należy zapewnić przywódcom religijnym poczucie odpowiedzialności za proces pokojowy, swobodę przemieszczania się w celu wykonywania obowiązków oraz ochronę miejsc świętych przed zniszczeniem lub profanacją ((Johnston 2008: 20-21). Poczucie zaangażowania w proces pokojowy jest kluczowe dla jego powodzenia (Laouris, Laouri, Christakis 2008: 336), dlatego wyciągając wnioski z fiaska referendum w 2004 r., powołano *Religious Track* i zaproszono do wspólnych debat przywódców religijnych, którzy tym samym stali się dyplomatami wyznaniowymi. Dzięki temu negocjacje w sprawie otwarcia miejsc kultu religijnego były efektywniejsze. Duchowni przekraczali Zieloną Linie celem odprawienia nabożeństw pierwszy raz od czterech lub pięciu dekad, w wyniku porozumień zniesiono wymogi wizowe dla pielgrzymów. *Religious Track* ukazuje, że dialog międzywyznaniowy może zmienić dynamikę procesu pokojowego i prowadzić do wymiernych korzyści.

Proces ten dopiero się rozpoczął. Do 2014 r. liczba otwartych meczetów na południu wzrosła zaledwie do ośmiu (International Religious Freedom Report 2014). Wciąż zdarzają się akty wandalizmu i znaczące są reakcje przywódców religijnych. W marcu 2020 r. wandalami namalowali nacjonalistyczne graffiti (składające się z greckich flag, krzyży i gróźb) na meczecie Episkopi w Limassol. Miało to miejsce w 200. rocznicę greckiego powstania przeciwko Imperium Osmańskiemu. Rzecznik rządu Republiki Cypru wydał pisemne oświadczenie w tej sprawie, w którym potępił „działania niektórych bezmyślnych ludzi, którzy pod pretekstem tak zwanego patriotyzmu obrażają miejsca kultu religijnego oraz znaczenie i ideały patriotyzmu”. Władze Tureckich Cypryjczyków również zdecydowanie skrytykowały zdarzenie. Kościół Cypru nie wydał publicznego oświadczenia w tej sprawie (International Religious Freedom Report 2021).

Główną słabością *Religious Track* jest brak odporności na sytuację polityczną na wyspie. Inicjatywa ta powstała dzięki zaangażowaniu pięciu przywódców religijnych i nie zawsze ich działania zyskiwały poparcie. W lipcu 2016 r. mufti Atalay był przesłuchiwany przez turecko-cypryjską policję i został zwolniony po czterech dniach. Jak zaznaczono w raporcie Departamentu Stanu USA z 2016 r., mufti został zatrzymany „raczej z powodu bezpodstawnych oskarżeń formułowanych przez MSZ w celu ukarania Atalay’a za udział w dialogu *Religious Track* z innymi przywódcami religijnymi” (International Religious Freedom Report 2022). W 2021 r. Atalay ustąpił ze stanowiska muftiego, a zastąpił go Ahmet Ünsal, który nie brał udziału w dialogu międzywyznaniowym, a tym samym wstrzymał efektywność *Religious Track*. Rok później zmarł arcybiskup Chryzostom II. Wydarzenia te zakończyły pewien



okres działalności i możliwe, że nowy etap będzie wyglądał nieco inaczej, być może dialog międzywyznaniowy zmieni swoją formę, choć jest to przedmiot odrębnej analizy.

## Bibliografia

- Andrekos V. (2020), *Cypriots Transforming their Identity during the Early British Period*, [w:] M. N. Michael, C. Verdeil, T. Anastasiadis (ed.), *Religious Communities and Modern Statehood: The Ottoman and post-Ottoman World at the Age of Nationalism and Colonialism*, red. M. N. Michael, C. Verdeil, T. Anastasiadis Berlin-Boston: De Gruyter, 148-153.
- Berg van Den, H. (2016), *The role of Religion in Peacebuilding*. [https://www.academia.edu/36672652/The\\_role\\_of\\_Religion\\_in\\_Peacebuilding](https://www.academia.edu/36672652/The_role_of_Religion_in_Peacebuilding), (dostęp 17.10.2023).
- Bouleti E. (2015), *Early Years of British Administration in Cyprus: The Rise of Anti-Colonialism in the Ottoman Muslim Community of Cyprus, 1878-1922*, "Journal of Muslims in Europe", 4:70-89.
- Brambilla E. (2010), *Convivencia under Muslim Rule: the Island of Cyprus after the Ottoman Conquest (1571-1640)*, <http://www.clioeworld.net/onlread/6/12.pdf> (dostęp 06.09. 2023 ).
- Charalambous N. (2020), *Spatial Forms of Ethnic Coexistence in Ottoman Cyprus: The Role of Urban Form in Patterns of Everyday Life*, "Journal of Urban History", 46(3): 579-602.
- Chkhaidze E. (2023), *Cyprus: Bridging the Divide Through Interreligious Dialogue*, 24.08.2023, <https://pulitzer-center.org/stories/cyprus-bridging-divide-through-interreligious-dialogue> (dostęp 03.09. 2023).
- Clark J. N. (2010), *Religion and Reconciliation in Bosnia & Herzegovina: Are Religious Actors Doing Enough?*, "Europe-Asia Studies" 62(4):671-694.
- Dietzel I. (2014), *The Ecology of Coexistence and Conflict in Cyprus : Exploring the Religion, Nature, and Culture of a Mediterranean Island*, Boston-Berlin-Munich: De Gruyter.
- Emilianides, A. (2014). *The Mutual Role of Religion and the State in Cyprus*, w: B. Schanda (ed.). Alcalá de Henares, *The Mutual Role of Religion and the State in Europe*, European Consortium for State and Church Research, pp. 25-31.
- Eskidjian S. (2013), *Inter-religious dialogue and the Cyprus peace process*, 6th Session of the Forum on Minority Issues-Palais des Nations, Geneva-Switzerland, 25-27 November, [https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/HRBodies/HRCouncil/MinorityIssues/Session6/Agenda-Item3/Ms\\_Salpy\\_Eskidjian.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/HRBodies/HRCouncil/MinorityIssues/Session6/Agenda-Item3/Ms_Salpy_Eskidjian.pdf) (dostęp 10.09. 2023).
- Freedom House (2015), *Freedom in the World 2015*, the Annual Survey of Political Rights & Civil Liberties, New York, NY, and Washington, DC: Freedom House, Rowman & Littlefield.
- Galtung J. (1969), *Violence, Peace and Peace Research*, "Journal of Peace Research" 6(3): 167-191.
- Hatay M., Charalambous G. (2015), *The post-Annan Generation: Student attitudes towards the Cyprus problem*, "PRIO Cyprus Centre Report" 3.
- Hayward S. (2012), *Religion and Peacebuilding: Reflections on Current Challenges and Future Prospects*, Special Report, US Institute of Peace.
- Hendrich, B. (2015), *Islamic Religious Education in Cyprus: Laws, Actors, Past and Future*, "Journal of Muslims in Europe", 4(1): 7-37.
- Heraclidou A. (2017), *Imperial Control in Cyprus: Education and Political Manipulation in the British Empire*, London: Bloomsbury Academic.
- In Cyprus (2021), *Religious leaders of Cyprus thank Talip Atalay as he leaves office as Mufti*, 28.07.2021, <https://in-cyprus.philenews.com/news/local/religious-leaders-of-cyprus-thank-talip-atalay-as-he-leaves-office-as-mufti/> (dostęp 18.08. 2023).

- International Religious Freedom Report (2000-2022), Bureau of Democracy, Human Rights, And Labor, U.S. Department of State.
- Inquirer.net (2014), *Religion builds bridges in ethnically split Cyprus*, 19.04.2014, <https://newsinfo.inquirer.net/595549/religion-builds-bridges-in-ethnically-split-cyprus> (dostęp 04.09. 2023).
- Jagiello-Szostak A., Kulska J. (2020), *The role of religious institutions in the process of reconciliation and peacebuilding. A case study of Bosnia and Herzegovina (Ahmići, Trusina and Bradina)*, „Teorija in Praksa” 2: 489-508.
- Johnston D. (2008) *Faith-Based Diplomacy Trumping Realpolitik*, New York: Oxford University Press.
- Kulska J. (2013), *Faith-based diplomacy jako instrument rozwiązywania sporów i konfliktów międzynarodowych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 38: 9-25.
- Kulska J. (2019), *Między sacrum i profanum: rola czynnika religijnego w rozwiązywaniu konfliktów i budowaniu pokoju*, Opole: Uniwersytet Opolski.
- Laouris Y., Laouri R., Christakis A. (2008), *Communication praxis for ethical accountability: the ethics of the Tree of Action: dialogue and breaking down the wall in Cyprus*, “System Research and Behavioral Science”, Special Issue: Ethics, Democracy, Boundaries and a Sustainable Future 25(2):331-348.
- Latif D. (2022), *Dilemmas of Religious Education, Freedom of Religion and Education in Cyprus*, “Religions” 13(2): 96.
- Mallinson W. (2011), *Cypr. Rys historyczny*, Publikacja Biura Prasowego i Informacyjnego [http://www.mfa.gov.cy/mfa/Embassies/Embassy\\_Warsaw.nsf/All/22E3C1172E397682C1257AE7004E155B/\\$file/Cypr.%20Rys%20historyczny%20\(2011\).pdf](http://www.mfa.gov.cy/mfa/Embassies/Embassy_Warsaw.nsf/All/22E3C1172E397682C1257AE7004E155B/$file/Cypr.%20Rys%20historyczny%20(2011).pdf) (dostęp 14.04.2022).
- Mans U., Osman Ali O.M., (2006), *Stuck in Change. Faith-based Peace-building in Sudan's Transition*, The Hague: Netherlands Institute of International Relations.
- Ministry of Foreign Affairs TRNC (2016), *Atalay and Porfyrios made a speech at the Human Rights Council, Ministry of Foreign Affairs TRNC*, 15.03.2016, <https://mfa.gov.ct.tr/atalay-porfyrios-made-speech-human-rights-council/> (dostęp 04 .09. 2023).
- Misztal M. (2018), *Geneza i początki konfliktów etnicznych na Cyprze do roku 1912*, „Studia Środkowoeuropejskie i Bałkanistyczne”, T. XXVII: 55-74.
- Moutsis I. (2020), *Learning to read and write in late Ottoman Cyprus*, “Cahiers du Centre d'Études Chypriotes”, 50:373-382.
- OHCHR (2012a), *Religious issues in Cyprus have a tendency to be oversimplified: UN expert*, 5.04.2012, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2012/04/religious-issues-cyprus-have-tendency-be-oversimplified-un-expert> (dostęp 18.08. 2023).
- OHCHR (2012b), *Statement at the conclusion of the visit to Cyprus by the Special Rapporteur on freedom of religion or belief from 29 March to 5 April 2012*, 5.04.2012, <https://www.ohchr.org/en/statements/2012/04/statement-conclusion-visit-cyprus-special-rapporteur-free-religion-or-belief?LangID=E&NewsID=12042> (dostęp 19.08. 2023).
- OHCHR (2013), *UN expert hails “key breakthrough for religious freedom reached in Cyprus” Religious freedom in Cyprus*, 22.10.2013, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2013/10/un-expert-hails-key-breakthrough-religious-freedom-reached-cyprus> (dostęp 19.08. 2023).
- OHCHR (2015), *Human Rights Committee considers Report of Cyprus*, 20.03.2015, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2015/03/human-rights-committee-considers-report-cyprus> (dostęp 19.08. 2023).
- Office of the Religious Track of the Cyprus Peace Process (b.d.), <http://www.religioustrack.com> (dostęp: 12.09. 2023).
- Özgüven B. (2004), *From the Ottoman province to the colony: late Ottoman educational buildings in Nicosia*, METU JFA, 1-2 (21):33-66.

- Papadakis Y. (2005), *Echoes from the dead zone. Across the Cyprus Divide*, London- New York: I.B. Tauris.
- Papastephanou M. (2005), *Religious teaching and political context: the case of Cyprus*, "Journal of Beliefs & Values Studies in Religion & Education", 26:139-156.
- Preljević H. (2017), *The Role of the Islamic Community in Peacebuilding in Post-War Bosnia and Herzegovina: Case Study of East Bosnia*, "Insight Turkey", 19(3):207-232
- Ramadhan R. (2020), *The Roots of Secularism in Northern Cyprus and Turkey's Ambition of Islamization*, "Ijtima'iyya: Journal of Muslim Society Research", 05(02): 119-132.
- Ruhland H. (2019), *Peacebuilding in Pakistan. A Study on the Religious Minorities and Initiatives for Interfaith Harmony*, Münster: Waxmann.
- Sitas A., Latif D., Loizou N. (2007), *Prospects of Reconciliation, Co-Existence and Forgiveness in Cyprus in the Post-Referendum Period*, "PRIO Cyprus Centre Report" 4.
- Smock D. (2008), *Religion in World Affairs: Its Role in Conflict and Peace*, Report, US Institute of Peace.
- Southern N. (2009), *After Ethnic Conflict: Religion and Peace-building in West Belfast*, "Irish Studies in International Affairs" 20: 83-101.
- UNDP (2017a) *Agios Nikolaos/Aynikola mosque*, UNDP project 2017, <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/cy/0c20faa3e3b601634651a5d567ffc793396595a5b56caf5ce-8be1e341c9632a1.pdf> (dostęp 10.09. 2023).
- UNDP (2017b) *Mosque in Agios Ioannis/Ayyanni*, project, UNDP <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/cy/4b4903e21d99f36e30288b11bf7f6207533a31b85ac1a1b62dacb-0ba8eddea15.pdf> (dostęp 10.09. 2023).
- van den Berg H. (2016) *The role of Religion in Peacebuilding*, [https://www.academia.edu/36672652/The\\_role\\_of\\_Religion\\_in\\_Peacebuilding](https://www.academia.edu/36672652/The_role_of_Religion_in_Peacebuilding), (dostęp 17.10.2023).
- Wolffe J, Moorhead G. (2014), *Religion, Security and Global Uncertainties*, Report from a Global Uncertainties Leadership Fellowship.
- Zembylas M., Antoniou M., Loukaidis L. (2019), *Navigating between National Religious/Confessional Ideology and Interreligiosity: The Case of Greek-Cypriot ScTeachers in Religious Education*, "European Education" 51:165-185.

**Kinga Białek**, Centrum Studiów Niemieckich Europejskich im. Willy'ego Brandta, Uniwersytet Wrocławski (kinga.bialek@o2.pl)

**Słowa kluczowe:** dyplomacja oparta na wierze, dyplomaci wyznaniowi, dialog międzywyznaniowy, problem cypryjski, Religious Track of the Cyprus Peace Process (RTCYPP), proces pojednania

**Keywords:** faith-based diplomacy, faith-based diplomats, interfaith dialogue, Cyprus problem, Religious Track of the Cyprus Peace Process (RTCYPP), process of reconciliation

#### ABSTRACT

*The aim of the article is to provide a deeper understanding of how faith-based diplomats help to promote reconciliation in Cyprus. Interfaith dialogue on the island has a centuries-old history, but with the onset of the so-called Cyprus conflict, it has taken on a new significance. Since the island's division, religious leaders have not convened to settle concerns for more than three decades, despite the fact that the dispute has negatively impacted religious freedom and access to places of religious worship. Since*

2009, as part of the Religious Track of the Cyprus Peace Process (RTCYPP), religious leaders have been attempting to foster reconciliation on the island, essentially becoming faith-based diplomats.

The research topic was to examine how religious leaders' activities could contribute to building trust, respect and tolerance in Cyprus.

The author formulates the hypothesis that faith-based diplomacy can be effective in resolving conflict, in which religion is a significant identification aspect for one or both sides of society; hence, it might be used as a tool in the Cypriot reconciliation process. Although religious divisions are not the root cause of the Cyprus issue, as a result religion has gained a prominent political function.

The article relied on reports from the United States Department of State from 2000-2022, Freedom House reports, and UN reports. The source literature on the role of religion under Ottoman and British authority in Cyprus was also analyzed.

AGATA TASAK  
Kraków  
ORCID: 0000-0001-7200-2193

## **Ewolucja postrzegania autorytetu społecznego Kościoła katolickiego w Polsce w pierwszych dekadach XXI wieku**

### **Wstęp**

Kościół katolicki w życiu publicznym Polski zajmował i zajmuje szczególną pozycję. W analizowanym okresie zauważalne są już jednak wyraźne symptomy osłabienia religijności w Europie oraz związane z tym zmniejszanie uczestnictwa w praktykach religijnych. Procesy społeczne związane z sekularyzacją życia publicznego, prywatyzacją i indywidualizacją wiary, dezinstytucjonalizacją religii, laicyzacją mentalności i selektywnością w zachowywaniu wskazań Kościoła katolickiego były i są przedmiotem licznych analiz<sup>1</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że ze względu na zakorzenioną w historii Polski specyfikę wzajemnych relacji pomiędzy religią a polityką liczne grono badaczy formułowało opinie o widocznej odmienności tempa tych procesów w polskim społeczeństwie. Wskazywano powolniejszy ich przebieg, łącząc ten fakt ze znaczącym autorytetem Kościoła katolickiego. W rozważaniach często pojawiała się również kwestia oddziaływania osoby i nauczania Jana Pawła II na katolicyzm w Polsce i w konsekwencji sporego wpływu na poziom religijności oraz wysoki poziom autorytetu społecznego Kościoła katolickiego. Odnotować jednak trzeba, że postrzeganie tego autorytetu w ostatnich latach podlega zmianom. Również w społeczeństwie polskim widoczne są symptomy przyspieszenia wszystkich procesów diagnozowanych wcześniej w społeczeństwach europejskich, jednak toczą się one w różnych obszarach życia społecznego w odmiennym tempie.

---

<sup>1</sup> Zob. np. Mariański J. (2013), Marczevska-Rytko (2010), Firlit E., Hainz M., Libiszowska-Żółtkowska, M. Pickel G., Pollack D. (red.), (2012), Grabowska (2022a).

W XXI w. dynamicznie zmieniały się oczekiwania co do właściwej roli religii w sferze publicznej Polski oraz dopuszczalnych granic zaangażowania Kościoła katolickiego w życie społeczno-polityczne. Systematycznie zatem powracają pytania, jak ewoluuje religijność w Polsce i zaufanie do Kościoła katolickiego i na ile specyficznie przebiegają w Polsce sekularyzacja oraz procesy związane z prywatyzacją i selektywnością w respektowaniu zasad wiary. W konsekwencji ciekawą kwestią jest ewolucja postrzegania autorytetu Kościoła katolickiego w Polsce. Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest opis i wyjaśnienie ewolucji w postrzeganiu autorytetu Kościoła katolickiego w Polsce we wskazanym okresie w wymiarze instytucjonalnym, doktrynalnym i personalnym. Wskazując te zmiany, konieczne jest poszukiwanie odpowiedzi na kolejne istotne pytania: jak zmieniał się poziom zaufania do Kościoła instytucjonalnego, jak ewoluowała religijność społeczeństwa polskiego w aspekcie deklaracji wiary oraz w obszarze praktyk religijnych i deklaracji przestrzegania moralności katolickiej. Odpowiedzi na te pytania będą podstawą do sformułowania wniosków o elementach ciągłości i zmiany w postrzeganiu autorytetu Kościoła katolickiego w polskim społeczeństwie<sup>2</sup>. Podstawową metodą badawczą, która umożliwiła pozyskiwanie odpowiedzi na tak sformułowane pytania była analiza danych zastanych (wytworzonych).

Opis i wyjaśnienie zmiany w postrzeganiu autorytetu Kościoła katolickiego w Polsce muszą być powiązane z charakterystyką obserwowanej redefinicji autorytetów we współczesnym świecie. Na obecne postrzeganie rangi autorytetów wpływają bowiem wszystkie, współcześnie skomplikowane, zmiany społeczne. Niewątpliwie można wskazać symptomy kryzysu autorytetów w Polsce i na świecie: kwestionowanie potrzeby uznawania, a czasem wskazywanie ich szkodliwości, częste kwestionowanie kompetencji merytorycznych i etycznych. W licznych analizach podkreśla się zawężanie zakresu wpływów autorytetów. Badania odnotowują częste ich rugowanie jedynie do płaszczyzny życia prywatnego i dystansowanie się od ich wpływu w innych sferach życia. Zatem koniecznym punktem wyjścia jest przywołanie najważniejszych i przydatnych w dalszych analizach koncepcji autorytetu. Sposób postrzegania autorytetu determinuje bowiem w pewnym zakresie siłę jego oddziaływania i płaszczyzny wpływu.

---

<sup>2</sup> Dopuszczalna objętość tekstu zdeterminowała konieczne ograniczenia w przywoływaniu dostępnych wyników badań oraz zawężenie problematyki do głównych kwestii, ze świadomością pozostawienia poza obszarem analizy jeszcze wielu istotnych zagadnień ważnych we wskazanym obszarze badań.

## Autorytety w przestrzeni publicznej

Na początku trzeba zaznaczyć złożoność i wielowymiarowość ujęć definicyjnych pojęcia autorytet. Wieloznaczność tego pojęcia jest przedmiotem licznych badań interdyscyplinarnych – w efekcie dysponujemy wieloma perspektywami, ale brak jednoznacznej interpretacji tego pojęcia. Nieodmiennie jednak w każdej analizie bardzo mocno zaznaczony jest sens wynikający z etymologii słowa *autorictas* – uznanie wpływu, znaczenia, osoba lub instytucja ciesząca się specjalną pozycją, *auctor* – bycie sprawcą, twórcą, mistrzem, *auctorizare* – upoważnieni, *auctoramentum* – powinność. *autorictas patrum* – więcej niż rada, mniej niż rozkaz – rada, która nie może być zlekceważona (Marciniczyk 1991: 13). Pierwsze użycie tego terminu w języku polskim wiąże się z niemieckim określeniem *Autorität* – rozumianym jako zwierzchnictwo, powaga oraz wskazanie wyższej pozycji społecznej, dzięki której można wpływać na innych ludzi (Ziółkowski 2012: 21). W kontekście problematyki badań zasadne jest przywołanie tradycji chrześcijańskiej, w której przyjmuje się, że autorytet oznacza zdolność „świadczania o treści rozumnej rzeczywistości, sprawność do prowadzenia ku celowi właściwemu wszystkim ludziom” (Szlachta 2004: 28). Wskazuje się, że autorytet w tym rozumieniu działa na rzecz ładu społecznego, wspierając religię i tradycję. W tym rozumieniu autorytet wypełnia funkcje wychowawcze dobrego przewodnika. Istotne w kontekście dalszych rozważań jest podkreślenie faktycznego wpływu autorytetu jako umiejętności zmiany postępowania innego podmiotu – autorytet jest w stanie wpływać skutecznie na zachowania i sposób myślenia innych ludzi. Takie rozumienie autorytetu znajdujemy również w *Słowniku języka polskiego*:

„człowiek budzący zaufanie, będący ekspertem w jakiejś dziedzinie albo wyrocznia w sprawach moralnych, cieszący się poważaniem i mający wpływ na zachowanie i myślenie innych ludzi. Instytucja, pismo itp., które mają wpływ na opinie społeczną, cieszą się popularnością i poważaniem, gdyż reprezentują wartości lub treści akceptowane i uznawane przez jakąś grupę” (*Słownik współczesnego języka...* 1996: 31).

Niewątpliwie moc wpływania na opinie i zachowania innych ludzi w połączeniu z zaufaniem i poważaniem u innych ludzi oraz powszechnym szacunkiem są wskazywane najczęściej w określeniach tego pojęcia. Można zatem przyjąć za Jackiem Ziółkowskim, że autorytet to

„dynamiczna relacja komunikacyjna, gdzie podmiot autorytetu (nosiciel roli) wywiera skuteczny wpływ na swych odbiorców, którzy akceptują jego legitymację pod wpływem wartości i wzorów preferowanych w danym systemie kulturowym, politycz-



nym, ekonomicznym itd. Podmiot autorytetu, w swym oddziaływaniu, posługuje się metodami, wykluczającymi bezpośredni i uświadomiony przymus. Relacja autorytetu ma swą dziedzinę, która dookreśla zakres przedmiotowy podporządkowania odbiorców” (Ziółkowski 2012: 37).

Podkreśla się, że autorytet postrzegany jest poprzez pryzmat swoich cech, które znajdują uznanie i szacunek opinii publicznej. Niezwykle ważne w kontekście wskazywania determinant określających moc i trwałość autorytetu społecznego jest podkreślenie, że jest to proces związany z pozytywnym przyjęciem pewnych cech i walorów, ale najważniejszą podstawą uznania jest zaufanie. Autorytety bazują przede wszystkim na zaufaniu (Tamże: 24).

Ważne jest podkreślenie, że moc autorytetu ocenia się poprzez skuteczność oddziaływania w trzech wymiarach: po pierwsze w płaszczyźnie stopnia uznawania i respektowania jego orzeczeń; po drugie w aspekcie rozmiaru przestrzeni społecznej, w jakiej wskazania autorytetu są obowiązujące, a po trzecie trwałości, czyli czasu, w jakim orzeczenia autorytetu przyjmowane są jako obowiązujące. W wielu analizach znajdujemy liczne typologie autorytetów (zob. np. Witkowski 2009, Domeracki 2015, Ziółkowski 2012, Marcińczyk 1991, Sieradzan (red.) 2009, Wagner 2005). W zakreślonym obszarze badań istotna jest zwłaszcza definicja autorytetu moralnego. Wraz z podkreśleniem wagi sfery aksjologicznej, orzekania w sferze moralności i komunikowania treści etyczno-religijnych, zaznacza się, że jest „przypisywany osobom lub instytucjom, których postępowanie jest zgodne z ogólnie cenionymi wartościami etycznymi i moralnymi” (Ziółkowski 2012: 42).

W kontekście analizowanej problematyki warto wspomnieć o jeszcze jednej, ważnej koncepcji. Ives R. Simon swoją definicję autorytetu przedstawiał w oparciu o pojęcie dobra wspólnego. Przekonywał, że w procesie odkrywania, opisywania i przekonywania wszystkich ludzi do konkretnych celów składających się na dobro wspólne, doniosłą rolę powinni odgrywać ludzie będący autorytetami (Simon 1993: 30).

Tak, jak już podkreślono, ujęcie autorytetu w kategoriach dynamicznej relacji, wzajemnego wpływu i oddziaływania, wiąże się zawsze z podkreśleniem zaufania jako nieodłącznego atrybutu autorytetu. To zaufanie jest źródłem prawomocności autorytetu i warunkiem oddziaływania. Zaznacza się często, że posłuszeństwo i uległość wobec autorytetu bywają uzasadniane wieloma czynnikami: mądrością, uczciwością, doświadczeniem, przestrzeganiem zasad moralnych, w każdym przypadku jednak zasadniczą, przesądzającą kwestią jest zaufanie. Zaufanie jest pierwszym czynnikiem uznania wpływu autorytetu, ale często dodaje się, że podmiot autorytetu powinien być również wzorem – wzorem rozumnego postępowania i społecznej postawy,

„a więc jakby strażnik wartości, które jeszcze zachowały wysoką cenę, których przynajmniej część ludzi chciałaby jeszcze bronić, takim autorytetem obdarza się kogoś, kto o tych wartościach stara się przypominać, kto jeszcze nie zwątpił w ich sens. Obdarza się nim instytucje, które aktywnie wartości strzegą” (Skarga 2004: 1).

Antycypując dalsze rozważania trzeba wspomnieć, że w analizach, diagnozujących obniżenie rangi autorytetów we współczesnych społeczeństwach i poszukujących wyjaśnień tych procesów, często jako główną przyczynę takiego stanu rzeczy wskazuje się właśnie obniżenie poziomu zaufania społecznego. Przypuszczać należy, że dynamiczne procesy społeczno-polityczne współczesnego świata sprzyjają takim zmianom, a w niektórych analizach wskazuje się na ich nieodwracalność.

Ważną kwestią dla dalszych rozważań jest przywołanie koncepcji stwierdzających, że we współczesnym świecie nie powinniśmy formułować opinii o kryzysie autorytetów, a jedynie o przededefiniowanie ich roli i sposobie postrzegania. Stwierdza się, że zapotrzebowanie na autorytety w XXI w. nie jest mniejsze niż dawniej, ale w związku z realizacją innej roli – przede wszystkim „mądrego przewodnika” w nowym, skomplikowanym świecie (Wagner 2005: 22). Podkreśla się, że obecnie znamienne jest przechodzenie od „autorytetów przywódców” do „autorytetów przykładów”. Te pierwsze jednoznacznie wskazywały konieczne wybory, drugie uczą, pokazują sposoby radzenia sobie w świecie pełnym możliwości „pokazują jak poruszać się w świecie pełnym wyborów” (Tamże). Tak opisywany autorytet często nazywany jest „autorytetem racjonalnym”, ponieważ nie jest uznawany w sposób bezrefleksyjny.

Tadeusz Sławek opisując rangę współczesnych autorytetów podkreślał, że we współczesnym świecie o sile ich wpływu decyduje brak uwikłania w bieżące spory polityczne: „wiemy że jest, ale może pełnić swoją misję tylko wtedy, gdy nie uczestniczy w wirze i zamieszaniu dnia codziennego, lecz jest do tej codzienności przyzywany” (Sławek 2010: 1). Cechą wyróżniającą autorytet w tej koncepcji jest też to, że oddziałuje mocą swojego przyzwoitego postępowania, które staje się wzorem i przykładem dla innych (Tamże). Mocno podkreśla się zatem, że współcześnie autorytet moralny to ten, którego postawę czy poglądy moralne wybiera się jako wzór do naśladowania.

Pamiętając o różnorodności perspektyw w definiowaniu autorytetów, w analizie wybranej problematyki badawczej przyjmuje się za podstawę uznania autorytetu zaufanie oraz że jest to dynamiczna relacja, w której podmiot autorytetu wywiera wpływ na swych odbiorców akceptujących jego legitymację w związku z uznaniem i przyjęciem katalogu określonych wartości i wzorów zachowań. Natomiast o sile i znaczeniu autorytetu świadczyć będzie skuteczność oddziaływania w trzech zakresach: uznania i respektowania orzeczeń

autorytetu, wielkości przestrzeni społecznej, w której uznaje się wskazania autorytetu oraz trwałości – zakresu czasowego, w którym orzeczenia autorytetu uznane są za obowiązujące.

### **Ewolucja zaufania do Kościoła katolickiego w Polsce**

Przyjmując, że poziom zaufania jest najważniejszym wskaźnikiem uznawania autorytetu, rozpocząć należy od analizy ewolucji poziomu zaufania społeczeństwo polskiego do Kościoła instytucjonalnego oraz jego przedstawicieli. Trzeba pamiętać, że przed 1989 r. Kościół katolicki odgrywał w Polsce szczególną rolę i cieszył się bardzo wysokim poziomem zaufania oraz specyficzną pozycją społeczną – dla szerokich kręgów społeczeństwa był niekwestionowanym autorytetem moralnym (Mazurkiewicz 2001: 284). W ówczesnym systemie politycznym znaczna część społeczeństwa polskiego postrzegała przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego jako jedynych reprezentantów interesów społecznych w życiu publicznym. Silne przekonanie o ważnej i szczególnej roli Kościoła katolickiego w podtrzymywaniu tożsamości narodowej, zachowanie stosunkowo znacznej niezależności od władz politycznych skutkowało bardzo dużym i trwałym poparciem społecznym. W wielu publikacjach podkreśla się, że w tamtych latach poziom zaufania do Kościoła katolickiego sięgał około 90% (Nosowski 2008: 1).

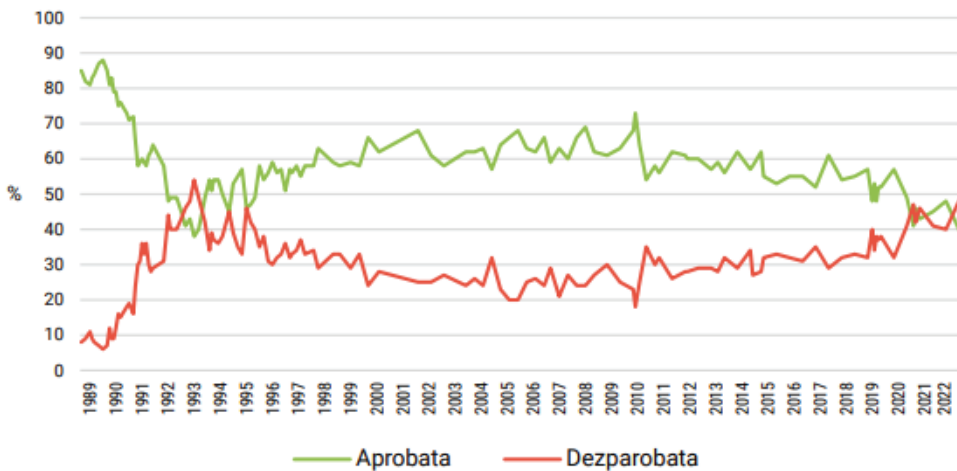
Sytuacja zmieniła się po 1989 r., gdy wraz z przeobrażeniami systemowymi pojawiły się krytyczne oceny aktywności Kościoła katolickiego w życiu politycznym. Wyniki analiz wskazują, że w nowej rzeczywistości spora część społeczeństwa negatywnie oceniała zaangażowanie hierarchii kościelnej w sferze politycznej oraz wywieranie wpływu na decyzje władz. W świetle wyników wielu badań, zarówno zaufanie do Kościoła instytucjonalnego, jak i aprobaty dla działań jego przedstawicieli w tamtym okresie bardzo się obniżyły. W latach 1989-1994 odsetek deklarujących zaufanie do Kościoła katolickiego ewaluował od 87,4% do 40,5% przy równoczesnym sporym wzroście nieufności (Baniak 2022: 229). Odnotować należy, że w wynikach badań Centrum Badania Opinii Społecznej w 1993 r. stwierdzono jeden z najniższych poziomów pozytywnych ocen i zaufania wobec działalności Kościoła katolickiego (Mariański 2017: 81). W połowie 1993 r. aprobatę dla Kościoła deklarowano na rekordowym niskim poziomie 38% i równie nienotowany wcześniej był poziom dezaprobaty 54% (Roguska 2022: 84). Po 1993 r. nastąpiła zmiana tego trendu oraz próby wyjaśnienia tego procesu. Poza przypuszczeniem, że obniżenie zaufania było naturalne po specyficznym okresie wcześniejszym, wskazuje się, że podstawą kry-

tycznej oceny był negatywny stosunek części społeczeństwa polskiego wobec odnotowywanych przypadków bezpośredniego wpływu przedstawicieli Kościoła katolickiego na sferę polityki (Nosowski 2008: 3). W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych można już było zauważyć wzrost poziomu zaufania w analizowanym obszarze badań. Antycypując dalsze rozważania można stwierdzić słuszność przypuszczenia, że autorytetowi Kościoła sprzyjał i sprzyja dystans wobec bieżącej polityki. Zgodzić się można ze stwierdzeniem, że „im bardziej Kościół dystansował się od władzy, im bardziej przechodził z pozycji gracza politycznego na pozycję autorytetu moralnego – tym bardziej stawał się godnym zaufania” (Tamże: 7).

W pierwszej dekadzie XXI w. poziom aprobaty i zaufania dla działalności Kościoła stosunkowo rzadko był poniżej 60%, często zbliżał do 70%, a nawet uzyskiwał wyniki wyższe (Roguska 2022: 86).

Rys. 1

*Zmiany ocen działalności Kościoła (1989–2022)*



Źródło: Roguska B. (2022), *O społecznym autorytecie Kościoła* [w:] Grabowska M. (2022), *Sekularyzacja po polsku. Opinie i diagnozy* nr 50, CBOS, s. 87.

Z dostępnych szczegółowych badań można przywołać wyniki poziomu zaufania z 2008 r., które przedstawiały się następująco: zdecydowane zaufanie do Kościoła katolickiego deklarowało 34,3%, raczej zasługuje na zaufanie 41,2% „ani zasługuje, ani nie zasługuje” 14,2%, raczej nie zasługuje 6% zdecydowanie nie zasługuje 2,5% (Baniak 2022: 236). W badaniach CBOS z 2010 r. 68% ankietowanych pozytywnie ocenia działalność Kościoła, a 23% negatywnie (Ma-

riański 2017: 82). W 2012 r. w wynikach badań CBOS porównywano poziom zaufania do różnych instytucji funkcjonujących w Polsce; zaufanie do Kościoła katolickiego deklarowało odpowiednio: 61%, brak zaufania 28%. Bardzo podobnie wyniki uzyskano w ankiecie z 2014 r. (Tamże). TNS OBOP w badaniach opublikowanych w 2016 r. przedstawiał następujące wyniki: 60% deklarowało zaufanie, 33% brak zaufania. Uprzedzając dalsze rozważania, odnotować należy, że prawie w każdym badaniu w znacznie niższym zakresie zaufanie do Kościoła katolickiego deklarowały osoby młode (18-19 lat) (Baniak 2022: 240).

Istotne zmiany nastąpiły w 2020 r., gdy w niedługim czasie pozytywne oceny zmniejszyły się z 73% do 54%, a poziom negatywnych wzrósł z 18% do 35%. Później już rzadko poziom ocen pozytywnych przekraczał 60% (Roguska 2022: 86). Trend spadkowy nasilił się w kolejnych latach. Można wnosić, że mocno nagłaśniane, kontrowersyjne i naganne skandale obyczajowe z udziałem księży oraz negatywnie oceniane przez część wiernych zbliżenie przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego do partii rządzącej znacząco wpłynęły na zmianę poziomu zaufania. W kolejnych badaniach – trzeba dodać, po okresie licznych publicznych dyskusji wokół filmu Tomasza Sekielskiego o przypadkach pedofilii w polskim Kościele – poziom pozytywnej oceny Kościoła po raz pierwszy od dwudziestu lat badań spadł poniżej 50% – do 48% (Tamże), a w grudniu 2020 r. po raz pierwszy od lipca 1993 r. poziom źle oceniających działania Kościoła był wyższy niż poziom oceniających pozytywnie – odpowiednio 47% do 41% (Tamże). Ten kolejny spadek zaufania łączony jest również z następstwem dostrzeżonego przez społeczeństwo wpływu przedstawicieli Kościoła katolickiego na nowe uregulowania prawne związane z dopuszczalnością przerywania ciąży. W najnowszej publikacji, w której poddano analizie działania Kościoła katolickiego oraz ich oceny podkreślono, że poziom autorytetu Kościoła instytucjonalnego mierzony pozytywnymi ocenami jego działalności jako instytucji zaufania publicznego w ostatnim dziesięcioleciu obniżył się z około 65% do 48% (*Kościół w Polsce 2023. Raport 2023*: 26).

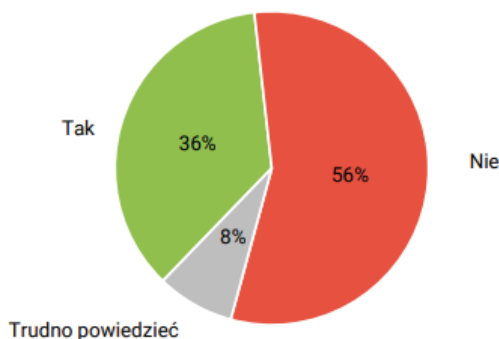
W świetle dostępnych badań spada również zaufanie do przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego. W wynikach badań z 2022 r. 36% respondentów deklarowało, że wśród ludzi Kościoła jest taka osoba, która jest autorytetem w sprawach wiary i moralności (*O społecznym...* 2022: 6).

Również w przypadku tych wyników badań trzeba zaznaczyć wyraźnie rzadsze pozytywne deklaracje ludzi młodych. Uznanie autorytetu i zaufanie do przedstawicieli Kościoła wskazywało 21% osób w wieku 18-24, 25% w wieku od 25 do 34. Najwięcej – 49% w wieku 55 – 64 (Tamże: 7). Zatem przywołując wyniki badań sondażowych odnoszących się do poziomu zaufania wobec Kościoła katolickiego i jego przedstawicieli, szczególną uwagę należy skierować

na analizy deklaracji młodzieży. W wynikach ogólnopolskich badań poziomu zaufania wśród młodzieży akademickiej z 2012 r. można znaleźć informację, że 22% młodzieży deklarowało zaufanie do księży i biskupów, a 33% badanych stwierdziło, że Kościół katolicki w Polsce pomaga w formułowaniu odpowiedzi na ważne pytania związane z wyborami moralnymi. Przeciwnego zdania było 44% badanych (Guzik, Marzęcki, Stach 2012: 68). Nieco wyższe wskaźniki zaufania do Kościoła uzyskano w badaniach w 2007 r. i 2011 r. wśród młodzieży szkół średnich w Kaliszu (ponad 59%) oraz młodzieży akademickiej w Poznaniu (ponad 55%). W świetle tych badań formułowano wniosek diagnozujący „powolny kryzys zaufania do Kościoła, jako instytucji społecznej, a częściowo i moralnej” (Mariański 2017: 84).

Rys. 2

*Czy wśród ludzi Kościoła jest ktoś, kto jest dla Pana(i) autorytetem w sprawach wiary i moralności? Chodzi o osoby duchowne lub świeckie, żyjące lub już nieżyjące, szeroko znane lub znane tylko lokalnie*



Źródło: O społecznym autorytecie Kościoła, Komunikat z badań CBOS nr 87/2022, s. 6.

Ważne jest też podkreślenie, że na początku drugiej dekady XXI w. młodzież formułowała bardzo zdecydowane i jednoznaczne negatywne oceny zaangażowania przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego w działania polityczne. W 2012 r. 89% studentów stwierdziło, że księża nie powinni podpowiadać wiernym jak głosować, a 78% uznało, że Kościół nie powinien wpływać na decyzje rządzących (Guzik, Marzęcki, Stach 2012: 88). Najnowsze badania wskazują na rozczarowanie ludzi młodych. W raporcie Katolickiej Agencji Informacyjnej „Kościół w Polsce 2021” znajdujemy informację, że 50,7% studentów zadeklarowało, że Kościół katolicki nie jest dla nich autorytetem instytucjonalnym (*Kościół katolicki w Polsce 2021*: 3). W Raporcie „Kościół w Polsce 2023” 21,4% młodzieży jako przyczynę niewiary lub obojętności wskazało „osobiste przekonania i przemyślenia” 18,8% „zniechęcenie do Kościoła, jako instytucji”; 9,3% „wiedzę o ne-



gatywnych postawach moralnych księży“ (*Kościół w Polsce 2023. Raport 2023*: 35). Ważne jest również wskazanie, że na pytanie, czego potrzebują i oczekują młodzi ludzie w relacjach z Kościołem 35,6% zadeklarowało, że „otwartości księży na rozmowy o ich poszukiwaniach i problemach”, 28,6% podkreśliło „potrzebę miejsc dla otwartych spotkań, dyskusji, wspólnego odpoczynku, sal, klubów przy parafiach”, a 26,5% wskazało potrzebę miejsca „do którego zawsze można przyjść w sytuacji kryzysu” (*Kościół w Polsce 2023. Raport 2023*: 41).

Pisząc o zaufaniu do przedstawicieli Kościoła katolickiego w Polsce, trzeba zaznaczyć odrębną kwestię związaną z postacią Jana Pawła II, odgrywającego niewątpliwie specyficzną rolę w Kościele katolickim i w społeczeństwie polskim – zarówno wśród młodych, jak i starszych pokoleń. Jan Paweł II przez wiele lat był postrzegany przez Polaków jako wzór i postać wpływająca w znaczącym zakresie na osobiste wybory. W opinii wielu analizujących wyniki badań z początku XXI w. uprawnione było stwierdzenie, że postrzegany był „w kategoriach ikony – wielkiego Polaka zasługującego na miano autorytetu w życiu publicznym” (*O społecznym autorytecie...2022*: 1).

W badaniach analizujących rolę odegraną przez Jana Pawła II w życiu Polaków oraz wpływ jego nauczania na społeczeństwo widoczna jest jednak również ewolucja – krótko po śmierci papieża, w 2006 r., pamięć o Janie Pawle II i jego nauczaniu była bardzo silna. Zdecydowana większość Polaków deklarowała przywiązanie do jego wskazań i twierdziła, że kieruje się nimi w swoim życiu. Twierdziło tak 78% badanych, a znajomość nauczania papieskiego deklarowało 72%, a 76% badanych oceniało, że nauczanie Jana Pawła II wpłynęło na zmianę życia Polaków (*Więzi Polaków...2006*: 5).

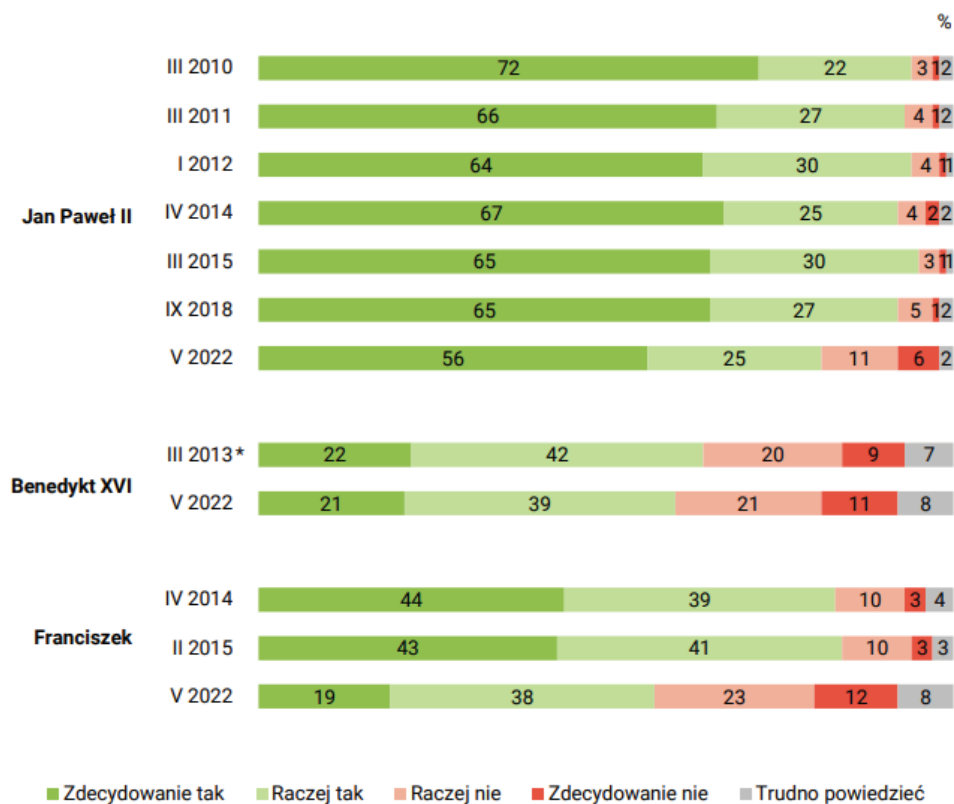
W 2010 r., pięć lat po śmierci Jana Pawła II, 65% osób deklarowało uznanie jego wskazań w życiu – to oznacza o 19 punktów procentowych mniej niż tuż po śmierci papieża. Znacznie wzrosła też liczba osób deklarujących, że na co dzień nie przykładają wagi do papieskich wskazówek – w 2005 r. takich osób było 11%, a w 2010 r. 29%. Nieznajomość papieskiego nauczania zadeklarowało 39% badanych. Trzeba jednak zaznaczyć, że dla 94% respondentów Jan Paweł II wciąż pozostawał ważnym autorytetem moralnym (*Jan Paweł II w pamięci...2010*: 15-18). Jednak równocześnie wpływ nauczania Jana Pawła II na życie Polaków był coraz mniej znaczący. W konkluzjach analiz stwierdzano, że „badani dostrzegają w swoim otoczeniu coraz mniej osób postępujących zgodnie z papieskimi naukami i wskazówkami, a swoje zachowanie coraz rzadziej określają jako tożsame z tym, czego nauczał papież” (Tamże: 25). Wyniki kolejnych badań wskazywały, że od śmierci Jana Pawła II do 2010 r. systematycznie zmniejszała się liczba osób deklarujących znajomość nauczania i rosła grupa stwierdzających w badaniach nieznajomość tego nauczania – zwłaszcza wśród osób najmłodszych. Warto jed-



nak wspomnieć, że w latach, w których beatyfikowano i kanonizowano papieża ten trend spadkowy uległ dość sporemu wyhamowaniu, a nawet – w pewnych zakresach – odwróceniu” (*Pamięć o Janie Pawle II...* 2018: 3).

Rys. 3

*Czy papież (...) jest dla Pana(i) ważnym autorytetem moralnym?*



Źródło: *O społecznym autorytecie Kościoła* (2022), Komunikat z badań CBOS nr 87/2022, s. 2.

Pomimo wskazanych powyżej tendencji, w 2018 r. znaczna część Polaków uznawała nadal Jana Pawła II za autorytet moralny, a 92% uznawało go za ważną osobę w życiu (w 2015 r. takich osób było 95%). Trzeba zaznaczyć, że w 99% wskazano Jana Pawła II jako autorytet moralny w grupie osób identyfikujących się jako wierzące i przestrzegające zasad Kościoła katolickiego, ale też w 90% w grupie „wierzących na swój własny sposób” i w 56% określających swoje postawy jako „niezdecydowani lub niewierzący” (*Pamięć o Janie Pawle II...* 2018: 6).

Podkreślić jednak należy, że w badaniach z 2022 r. widoczne już było kwestionowanie autorytetu papieża Jana Pawła II przez około jedną trzecią respondentów najmłodszych – w grupie badanych do 24. roku życia oraz mieszkańców dużych miast i osób najlepiej sytuowanych. Trzeba zaznaczyć, że odsetek kwestionujących nauczanie moralne dwóch kolejnych papieży: Benedykta XVI i Franciszka we wskazanej grupie respondentów sięga, a nawet czasem przekracza 50% (*O społecznym autorytecie...2022*: 3). Oczywiście kluczowe znaczenie dla stosunku do papieży ma deklarowana lub nie wiara i udział w praktykach religijnych – jednak nawet nieuczestniczący w praktykach religijnych, kwestionując autorytet następców Jana Pawła II, jego samego odrzucają znacznie rzadziej – jak wskazano w badaniach 44% w tej grupie uznaje autorytet Jana Pawła II (Tamże).

Trzeba przypomnieć z jak wnikliwą uwagą analizowano szczególne wydarzenia związane z chorobą i śmiercią papieża Jana Pawła II w 2005 r. Niektórzy uznawali je wówczas za tak doniosłe i istotne, że formułowali wnioski o „pokoleniowotwórczym charakterze” tych zdarzeń i prognozowali trwałe następstwa w postawach społeczeństwa polskiego, zwłaszcza wśród ludzi młodych (Koseła 2008: 99). Już wówczas jednak pojawiły się również głosy wątpiące w realizację tego potencjału. W kontekście dalszych rozważań niezwykle istotne jest podkreślenie, że prognozując trwałość postaw manifestowanych w czasie „tygodnia żałoby” w 2005 r., zaznaczano, że najważniejszym czynnikiem decydującym o stabilności i kontynuacji tego zjawiska będzie obecność w polskim Kościele instytucjonalnym ludzi, których młodzież będzie mogła wskazać jako swoje autorytety i wzory do naśladowania. Podkreślano, że „tłumy ujawniły głód autentycznej religii, autentycznego autorytetu” (Mazurkiewicz 2008: 118). Jednak już niedługo potem w 2005 r. formułowano opinię, że „Jan Paweł II nauczył młodych takiego Kościoła, którego w Polsce nie znajdują” (Nosowski 2008: 6). Istotne jest, że już w tamtych latach, mimo stosunkowo wysokiego zaufania ówczesnej młodzieży do Kościoła instytucjonalnego, z dużym dystansem przyjmowała ona jego nauczanie odnoszące się do szeroko rozumianej sfery moralności w życiu prywatnym (Rogaczewska 2008: 150).

### **Religijność społeczeństwa polskiego: deklaracje wiary, praktyk religijnych oraz zgodność wyznawanej wiary z nauczaniem społecznym Kościoła katolickiego**

Ważną płaszczyzną badań musi być wpływ i skuteczność oddziaływania autorytetu Kościoła katolickiego na uznawanie i respektowanie jego orzeczeń, rozmiar przestrzeni społecznej, w jakiej te orzeczenia obowiązują oraz jak są trwałe.

Analizie należy zatem poddać religijność społeczeństwa polskiego. Podkreślając złożoność i wielowymiarowość pojęcia religijności, zaznaczyć trzeba, że wybrano rozumienie tego pojęcia jako deklaracji wiary i praktyk religijnych oraz kwestii zgodności wyznawanej wiary z nauczaniem społecznym Kościoła katolickiego.

Ewolucja religijności społeczeństwa polskiego po 1989 r. pokazuje, że początkowo jej poziom pozostawał względnie stabilny – co warto podkreślać – również w grupie badanej młodzieży (Mariański 2017: 24). W latach 2006-2015 następowały już jednak widoczne zmiany, pozwalające stwierdzić, że kilka lat po śmierci Jana Pawła II wystąpiły tendencje sekularyzacyjne. Zmiany te były odnotowywane zarówno u młodego, jak i starszego pokolenia (Tamże). Współcześnie różne są określenia tempa tych zmian w poszczególnych okresach: pełzająca czy galopująca sekularyzacja lub łagodniejsze stwierdzenia o procesach mających znamiona sekularyzacji. W kontekście dalszych rozważań warto przywołać trafne spostrzeżenie Janusza Mariańskiego:

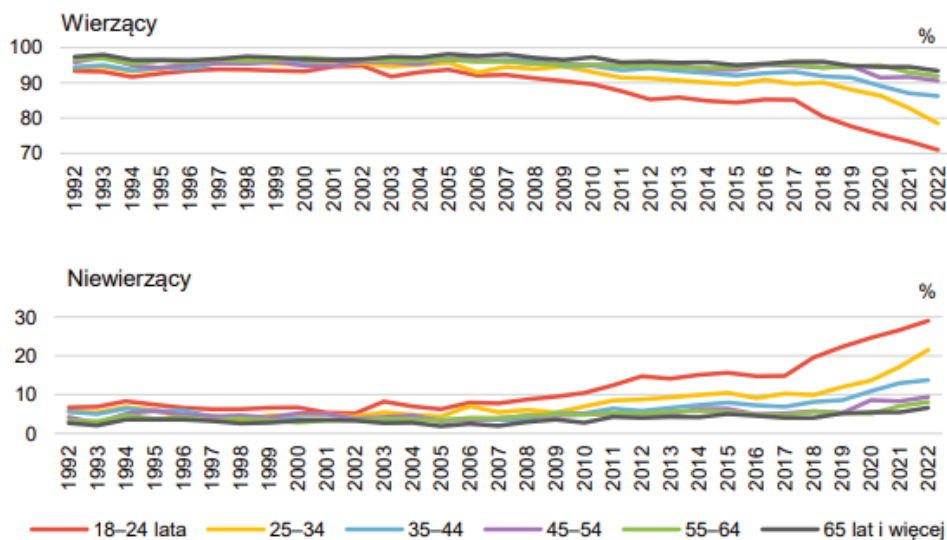
„w Polsce pozytywny stosunek do Kościoła ma ważne znaczenie, jako wyznacznik osobistej religijności. Ten, kto nie ma zaufania do Kościoła, kto negatywnie ocenia go, jako instytucję, wykazuje znaczną skłonność do ograniczania swojego udziału w praktykach religijnych, a nawet do osłabienia wiary. Religijność i kościelność są w Polsce ze sobą bardzo silnie związane” (Tamże: 79).

Zmiany religijności wskazują, że po początkowym okresie względnej stabilności w latach 2006-2015 nastąpiły głębsze zmiany, powolniejsze w sferze deklaracji wiary i znacznie szybsze w poziomie praktykowania. Przypuszcza należy, że i w tej kwestii znaczący był wpływ aktywności, a następnie odejścia Jana Pawła II, a w kolejnych latach odnotowanie przez opinię publiczną kontrowersyjnych kwestii i nagannych wydarzeń, które w opinii wiernych dyskredytowały przedstawicieli Kościoła katolickiego.

Do końca lat dziewięćdziesiątych XX w. odsetek osób opisujących się jako wierzące mieścił się w granicach 91-96% (*Religijność Polaków...2020*: 1). W XXI w. do 2005 r. poziom deklaracji wiary utrzymywał się na wysokości 96%, natomiast później, bardzo powoli, ale systematycznie spadał – w 2020 r. osiągnął poziom 91% i 87% w 2022 r. (Grabowska 2022a: 6-9). Wśród najmłodszych respondentów (18-24 lat) odnotowano dynamikę wzrostu osób niewierzących z 7% do 29%, a spadek wierzących z 93% do 71%, (Tamże: 9). W pozostałych przedziałach wiekowych mniejsza jest dynamika spadku deklaracji wiary; w przedziale wieku 25-34 o 15 punktów procentowych, a wśród najstarszych Polek i Polaków powyżej 65. roku życia o 4 punkty (Tamże). Rośnie odsetek osób niewierzących z 5% w 1992 r. (raczej niewierzący i całkowicie niewierzący) do 13% w 2022 r. (Tamże).

Rys. 4

*Deklaracje wiary religijnej w zależności od wieku w okresie 1992–2022*



Źródło: Grabowska M., (2022) *Wprowadzenie: sekularyzacja po polsku?* [w:] Grabowska M.(red.) (2022), *Sekularyzacja po polsku. Opinie i diagnozy* nr 50, CBOS, s. 8.

Ważne jest wskazanie różnic pomiędzy społecznościami wielkomiejskimi i wiejskimi. W wielkich miastach zmiany w deklaracjach wiary są bardziej głębokie: od 91% w 1992 r. wierzących do 67% i z poziomem 33% niewierzących. W mniejszych miejscowościach odnotowano spadek o 7 punktów procentowych. W raporcie podkreślono konieczność przyjęcia, że w dużych miastach (Warszawa, Kraków, Łódź, Wrocław i Poznań) co trzeci mieszkaniec deklaruje, że nie wierzy (Tamże: 10). Ponownie trzeba wskazać znamienne wyniki badań w odniesieniu do deklaracji ludzi młodych. W badaniach w 2021 r. wskazywano, że w ciągu 25 lat badań spadek deklaracji wiary u młodzieży wyniósł około 20%, a wyprzedzając dalsze rozważania trzeba wspomnieć, że spadek praktyk religijnych w tej grupie badanych sięgnął około 50% (*Kościół katolicki w Polsce...* 2021: 3).

Pomimo zmniejszania deklaracji wiary dane z raportu „Kościół w Polsce 2023” potwierdzają, że wiara religijna wciąż jest istotna w polskim społeczeństwie. W 2023 r. deklaracje wiary w starszych pokoleniach to poziom 88%, ale niezwykle ważne jest zaznaczenie widocznych różnic pokoleniowych. W starszych pokoleniach deklaracje wiary w Boga są najwyższe, ten poziom słabnie w pokoleniach średnich, a u młodych jest już znacząco niższy. Niektórzy komentatorzy analizując te różnice sformułowali wniosek, że w obszarze religij-

ności „istnieją w Polsce dwa światy: badanych do 40. roku życia i tych powyżej 50 lat, z grupą pośrednią – czterdziestolatków” (Przeciszewski 2023: 2).

Ze szczególną zatem uwagą należy poddać analizie ewolucję religijności wśród młodzieży. Już we wnioskach badań przeprowadzonych w 2005 r. i na przełomie 2005/2006 stwierdzano, że religijność młodych ludzi cechuje selektywność i prywatyzacja wiary (Zaręba 2008: 231). W badaniach młodzieży szkolnej i akademickiej zdecydowana większość badanych deklarowała przywiązanie do wiary oraz praktyk religijnych, ale ujawniły się bardzo różnicowanie postawy wobec przestrzegania zasad Dekalogu (Tamże). W konkluzjach niektórych badań w tamtym okresie stwierdzono, że dla młodzieży ranga moralności jest stosunkowo wysoka. Jednak młodzież postrzegając świat jako promujący postawy indywidualnej rywalizacji, prezentowała „podwójną osobowość”: w pierwszej warstwie, prywatnej, waga moralności miała dla niej bardzo duże znaczenie, natomiast w drugiej warstwie – publicznej przyjmuje postawy permissywne, które postrzega jako promowane w przestrzeni życia publicznego (Świda-Ziemia 2008: 160). Również w świetle innych badań młodzieży w wybranych miastach Polski (m.in. w latach 2009 i 2016) stwierdzono, że środowiska młodzieżowe w mniejszym zakresie niż ogół dorosłych Polaków akceptuje kompetencje Kościoła w sprawach moralnych i społecznych (Marianiński 2017: 97).

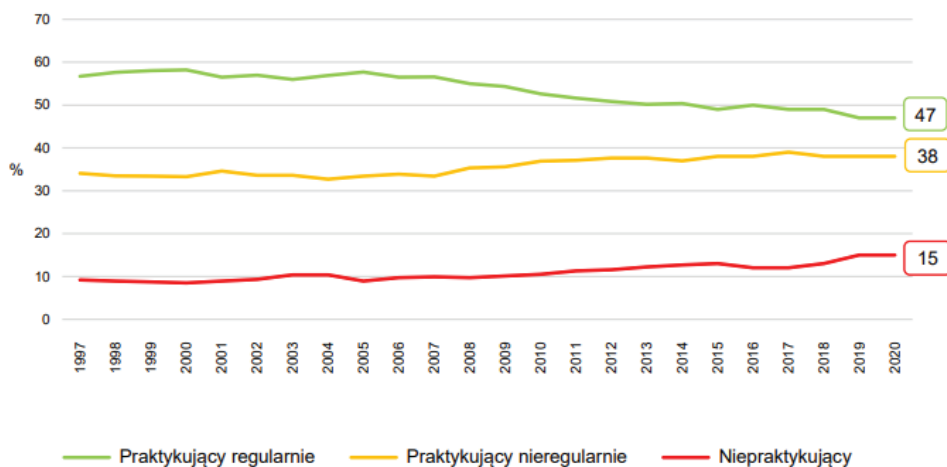
Warto przywołać kolejne ważne analizy przeprowadzone w 2012 r., które potwierdziły selektywność w przyswajaniu wskazań Kościoła katolickiego oraz indywidualizację wiary u osób młodych. Spora grupa badanych studentów wyraziła dystans i krytyczne opinie pod adresem Kościoła instytucjonalnego – 44% stwierdziło, że Kościół instytucjonalny nie spełnia „oczekiwania w zakresie moralnych problemów i potrzeb jednostki” (Guzik, Marzęcki, Stach 2015: 197). W świetle wyników badań CBOS w 2022 r. 69% młodych ludzi uważało się za wierzących, a 12,3% za całkowicie niewierzących (Przeciszewski 2023: 2). W 2023 r. już tylko nieco połowa młodych ludzi deklarowała wiarę w Boga (*Religijność młodzieży...* 2023). Istotne jest również zaznaczenie, że z badań wynika jak ujawniane skandale obyczajowe wśród przedstawicieli Kościoła katolickiego znacząco wpływają na obniżenie poziomu religijności wśród młodzieży – 21,7% osób młodych zadeklarowało, że świadomość ujawnionych zdarzeń „zdecydowanie wpływa” na poziom religijności, a 13,7% że „raczej wpływa” (*Kościół katolicki w Polsce...* 2021: 3).

Religijność społeczeństwa polskiego mierzona jest również deklaracjami zgodności wyznawanej wiary z nauczaniem Kościoła katolickiego oraz skłonnością do udziału w praktykach religijnych. Porównując wyniki badań podkreśla się dwa cykle stabilizacji i dwa spadku zaangażowania religijnego. Wskazuje

się, że do 2005 r. udział respondentów wierzących i praktykujących wynosił 57%–58%, a niewierzących i niepraktykujących – 3% (*Religijność Polaków...* 2020: 3). W latach 2005–2013 wyniki badań wskazały na zmniejszenie pierwszej grupy do 50%, a w drugiej – wzrost do 6% oraz nieznaczny wzrost w grupie osób wierzących i praktykujących nieregularnie z 32% do 35% (Tamże). Wyniki badań z lat 2013–2018 wskazują stabilizację analizowanych deklaracji na niemal niezmiennym poziomie, ale deklaracje z lat 2019 i 2020 świadczą o ponownym spadku zaangażowania religijnego (Tamże). Trzeba również zaznaczyć, że we wcześniejszym okresie bardzo dużych spadków zaufania do Kościoła katolickiego – w 1993 r. – nie odnotowano znacznych spadków poziomu praktyk religijnych (Nosowski 2008: 5). Zgodzić się można z wnioskiem, że wówczas, pomimo zauważanych i wskazywanych słabości Kościoła oraz błędów jego przedstawicieli istniało silne poczucie związku z Kościołem. W efekcie poziom deklaracji wiary oraz praktyk religijnych nie uległ gwałtownemu obniżeniu. Można domniemywać również, że osoba i autorytet Jana Pawła II były czynnikiem decydującym. Badacze opinii społecznej podkreślają, że po 2005 r. – po śmierci Jana Pawła II – w kolejnych latach stopniowo odnotowywano zwiększenie ilości osób stwierdzających, „że wierzą na swój własny sposób” (*Religijność Polaków...* 2018: 4). W latach 2005–2010 odsetek takich osób wzrósł o 14 punktów procentowych. Równocześnie zmniejszała się liczba deklarujących jako „wierzący i stosujący się do wskazań Kościoła” – z poziomu 66% w 2005 r. do 46% w 2010 r. (Tamże). Regularne praktyki w latach 1997–2007 kształtowały się na poziomie 57% – 58%. Następnie zaczęły spadać, by w latach 2013–2018 osiągnąć stabilizację na poziomie 49%–50%. W latach 2019 i 2020 poziom praktyk regularnych wynosił 47% (*Religijność Polaków...* 2020: 2 ).

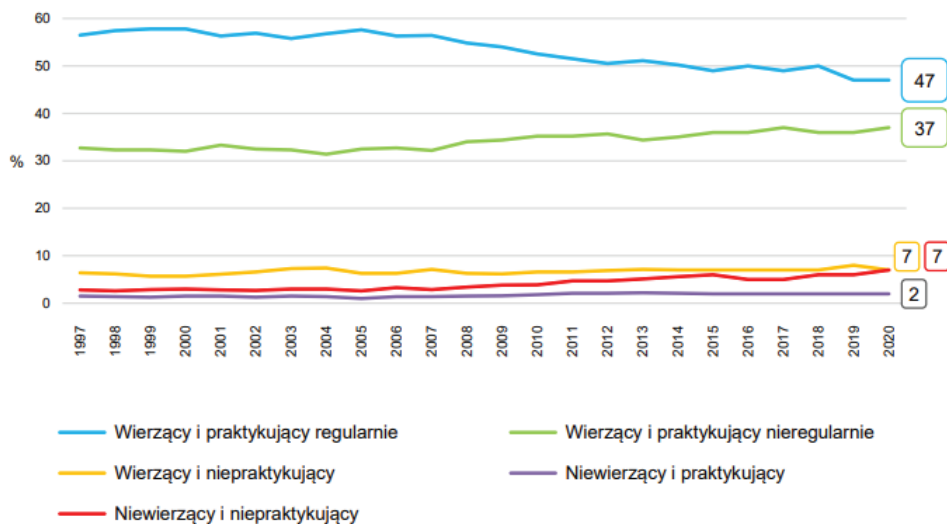
Za istotne i symptomatyczne należy uznać wyniki badań z 2017 r., w których jedynie 21% badanych stwierdziło, że należy „mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować” (*Zasady moralne...* 2017: 2). W tych samych badaniach stwierdzono również znaczący wzrost z 57% (w 2013 r.) do 69% osób stwierdzających, że „rozstrzygnięcie o dobru i złu powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka” (Tamże). W oparciu o wyniki badań można stwierdzić, że od 2019 r. przyspieszył proces rezygnowania z regularnych praktyk religijnych, a dane z 2020 r. wskazały, że z połączenia deklaracji wiary i praktyk religijnych 47% Polaków zaliczało siebie do wierzących i praktykujących regularnie, ponad 37% do wierzących i praktykujących nieregularnie, 7% identyfikowało siebie jako wierzących i niepraktykujących, a również 7% wskazywało brak wiary i praktyk (*Religijność Polaków...* 2020: 4).

Rys. 5  
Deklaracje praktyk religijnych



Źródło: Religijność Polaków w ostatnich 20 latach (2020), Komunikat z badań CBOS nr 63/2020, s. 3.

Rys. 6  
Deklaracje wiary i praktyk religijnych



Źródło: Religijność Polaków w ostatnich 20 latach (2020), Komunikat z badań CBOS nr 63/2020, s. 4.



Od wielu lat wyższy odsetek praktykujących regularnie jest deklarowany przez osoby starsze. Należy również zaznaczyć różnice w deklaracjach praktykowania pomiędzy mieszkańcami wielkich miast a mniejszymi miejscowościami. W wielkich miastach jedynie 25% praktykuje regularnie, natomiast 44% zadeklarowało brak praktyk (Grabowska 2022a: 15). Podsumowując najnowsze dane w raporcie „Kościoł w Polsce 2023” stwierdzono, że liczba osób deklarujących regularne praktyki religijne zmniejszyła się w ostatnich dwudziestu latach o jedną trzecią (Przeciszewski 2023: 2).

### Wnioski końcowe

W dynamicznie zmieniającym się świecie ulega zmianie określenie roli i znaczenia autorytetów oraz formułowane wobec nich oczekiwania. Proces ewolucji postrzegania autorytetu Kościoła katolickiego w Polsce jest uwarunkowany wieloma czynnikami – w części o charakterze globalnym, a w pewnym zakresie charakterystycznymi dla Polski. Ważnymi okolicznościami są pogłębiające się procesy sekularyzacji życia publicznego, prywatyzacji wiary, dezinstytucjonalizacją religii, a w konsekwencji laicyzacja mentalności i selektywność w zachowywaniu wskazań Kościoła katolickiego. Wszystkie te procesy od wielu lat obserwowane na świecie, są również widoczne w społeczeństwie polskim. W wielu analizach próbuje się określić ich znaczenie i szybkość – w większości bez jednoznacznych wniosków. Niezależnie jednak od tego, czy ostatnie wyniki badań będą dla nas symptomem „pełzającej” czy „galopującej” sekularyzacji, na pewno ten proces wpływa również na skalę, siłę i zakres autorytetu Kościoła katolickiego w Polsce.

Bezspornie podstawą siły i skuteczności autorytetu Kościoła katolickiego zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i personalnym jest poziom zaufania. Zaufanie łączy się również z oczekiwaniem przejrzystości w działaniach przedstawicieli Kościoła oraz możliwością wskazania ich jako wzorów do naśladowania. Znaczna część katolików w Polsce uznała jednak, że Kościół katolicki nie spełnia tych oczekiwań i nie jest również w stanie udzielać zadawalających odpowiedzi związanych z dylematami współczesności. W konsekwencji Polska, podobnie jak inne kraje Europy, staje się krajem o zróżnicowanej religijności. Podkreślić należy stosunkowo wolny spadek deklaracji wiary i znacznie szybszy spadek poziomu praktykowania, z zaznaczeniem, że najszybszy w obu wskazanych kategoriach uwidoczniony jest on w grupie najmłodszych respondentów oraz mieszkańców wielkich miast.

Niższy poziom zaufania implikuje obniżenie rangi autorytetu, a trzeba przypomnieć, że zmiany w polskim katolicyzmie były i są uwarunkowane również kontrowersyjnymi i nagannymi wydarzeniami, które – w opinii wiernych – w znaczący sposób dyskredytowały przedstawicieli Kościoła. W świetle wyników badań sondażowych przynajmniej w części można potwierdzić, że Kościół jako instytucja oraz księża zawodzą i rozczarowują, zwłaszcza młodzież. Trzeba również przypomnieć o wysokim poziomie dezaprobaty wobec aktywności Kościoła katolickiego w sferze życia politycznego. Ciekawe jest wyjaśnienie, które dobrze obrazuje i trafnie diagnozuje trudność i problematyczność sytuacji, wskazując dwukierunkową zależność: „ponieważ Kościół jest gorzej oceniany, to jest w mniejszym stopniu akceptowany, ale także – ponieważ w coraz mniejszym stopniu akceptowana jest faktyczna obecność Kościoła w przestrzeni publicznej (a jest w niej obecny), więc jest on coraz gorzej oceniany” (Grabowska 2022b: 111).

Uprawniona wydaje się również teza, że we współczesnym świecie mamy do czynienia z odchodzeniem od „autorytetów przywódców” na rzecz „autorytetów przykładów”. Jak wskazano w tekście, ten drugi typ autorytetu oddziałuje mocą swojego przyzwoitego postępowania, stając się wzorem i przykładem dla innych w oparciu o zaufanie. Warto zatem przywołać jeszcze wyniki badań, w których respondenci formułowali swoje uwagi o koniecznych – ich zdaniem – działaniach, które mogą wzmocnić autorytet Kościoła katolickiego w Polsce. Najważniejszymi zaleceniami było unikanie aktywności przedstawicieli Kościoła w sferze politycznej, konsekwentne wyjaśnienie przypadków pedofilii i innych skandali obyczajowych oraz wskazanie, by „mniej zabiegać o pieniądze i dobra materialne” (*O społecznym autorytecie...* 2022: 9).

Przypomnieć jednak trzeba, że pomimo wspomnianych kwestii Kościół katolicki pozostaje ważnym autorytetem dla stosunkowo dużej części społeczeństwa, a znaczna część respondentów wskazuje Jana Pawła II jako swój autorytet moralny. Jednak w wielu aspektach nie przełożyło się to na postawy i wybory Polaków, dowodząc siły procesów prywatyzacji wiary i selektywności w przyswajaniu zasad religijnych. Zgodzić się można z wnioskiem raportu „Kościół w Polsce 2023”, że choć Kościół przestaje być autorytetem powszechnie uznawanym, pozostaje w pewnych aspektach wciąż ważny dla dużej wierzącej części społeczeństwa. Słabnie jego autorytet mierzony pozytywnymi ocenami działalności Kościoła jako instytucji zaufania publicznego, ale wciąż stosunkowo wysoki jest poziom deklaracji wiary i otwartość na indywidualne, głębsze doświadczenia religijne – zatem, być może pojawi się również miejsce na wzmocnienie pozostałych obszarów wpływu. Złożoność kwestii, a czasem pewna niejednoznaczność wyników badań nie pozwalają na sformułowanie

w pełni konkluzywnych wniosków, zwłaszcza w odniesieniu do prognoz rangi autorytetu Kościoła katolickiego w Polsce. Podkreślając procesualny charakter autorytetu zaznaczyć trzeba właściwą dla tej relacji zmienną dynamikę budowania, utrwalania, jak również osłabiania siły i wpływów autorytetu. Prognozując siłę i skuteczność wpływu autorytetu Kościoła katolickiego w Polsce należy powiązać tę kwestię z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, w jakim zakresie Kościół katolicki jest w stanie podjąć działania, prowadzące do wzmocnienia lub odzyskania zaufania – zwłaszcza w grupie młodzieży.

### Bibliografia

- Adamczyk T. (2008), *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, w: Mariański J. Smyczek J. (red.), (2008), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Warszawa.
- Baniak J. (2015), *Kościół instytucjonalny w Polsce w wyobrażeniach i ocenach młodzieży licealnej i akademickiej: od akceptacji do kontestacji*, „Konteksty społeczne” Tom 3, nr 1 (5), Lublin.
- Baniak J. (2022), *Zaufanie i nieufność dorosłych katolików do Kościoła instytucjonalnego w Polsce. Na podstawie wyników badań socjologicznych z przełomu XX i XXI wieku*, „Studia koszalińsko-kołobrzeskie” : 29, Szczecin.
- Czego młodzi Polacy oczekują od Kościoła? Najnowszy raport (2023)* <https://www.pap.pl/aktualnosci/czego-mlodzi-polacy-oczekuja-od-kosciola-najnowszy-raport> (dostęp 26.10. 2023).
- Firlit E., Hainz M., Libiszowska-Żółtkowska M., Pickel G., Pollack D. (red.) (2012), *Pomiędzy sekularyzacją a religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, Kraków.
- Grabowska M. (2022a), *Wprowadzenie: sekularyzacja po polsku?*, w: Grabowska M.(red.), (2022), *Sekularyzacja po polsku. Opinie i diagnozy nr 50*, CBOS, Warszawa, [https://www.cbos.pl/PL/publikacje/diagnozy/open\\_file.php?id=6527](https://www.cbos.pl/PL/publikacje/diagnozy/open_file.php?id=6527) (dostęp 20. 09. 2023).
- Grabowska M. (2022b), *Postawy wobec obecności religii i Kościoła w przestrzeni publicznej*, w : Grabowska M.(red.), (2022), *Sekularyzacja po polsku. Opinie i diagnozy nr 50*, CBOS, Warszawa, [https://www.cbos.pl/PL/publikacje/diagnozy/open\\_file.php?id=6527](https://www.cbos.pl/PL/publikacje/diagnozy/open_file.php?id=6527) (dostęp 20. 09. 2023).
- Guzik A., Marzęcki R., Stach Ł. (2015), *Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków*, Kraków.
- Jan Paweł II w pamięci w życiu Polaków*,(2010), Komunikat z badań BS/47/2010, CBOS, [https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open\\_file.php?id=4156](https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open_file.php?id=4156) (dostęp 20. 09. 2023).
- Koseła K. (2008), *W poszukiwaniu pokolenia JP2*, w: Szawiel T. (red.) (2008), *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Warszawa.
- Kościół katolicki w Polsce – spada religijność wśród młodych osób* (2021) <https://portalstatystyczny.pl/kosciol-katolicki-w-polsce-spada-religijnosc-wsrod-mlodych-osob/> (dostęp: 22.09. 2023).
- Kościół w Polsce 2023. Raport* (2023), red. J. Operacz, Warszawa.
- Marcińczyk B. (1991), *Autorytet osobowy ;geneza i funkcje regulacyjne*, Katowice.
- Marczewska-Rytko M. (2010), *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin.
- Firlit E., Hainz M., Libiszowska-Żółtkowska M., Pickel G., Pollack D. (red.), 2012, *Pomiędzy sekularyzacją a religijnymżywieniem*, Kraków.
- Mariański J. (2017), *Autorytet społeczny Kościoła katolickiego w Polsce w procesie przemian*, SPI vol.20, 2017/5/numer specjalny, Kraków.

- Mariański J. (2013), *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Toruń.
- Mariański J. (2013), *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*, Kraków.
- Mariański J. (2007), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Toruń.
- Mazurkiewicz P. (2008), *Instytucjonalne formy reakcji Kościoła w obliczu potencjału religijnego* [w:] T. Szawiel (red.), *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Warszawa.
- Mazurkiewicz P. (2001), *Kościół i demokracja*, Warszawa.
- Mikołajko A. (1991), *Poza autorytetem? Społeczeństwo polskie w sytuacji anomii*, Warszawa.
- Nosowski Z. (2008), *Pokolenie JP2-pobożna iluzja czy szansa na lepszy świat?*, w: Szawiel T. (2008), *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Warszawa.
- O społecznym autorytecie Kościoła*, (2022), Komunikat z badań CBOS nr 87/2022, [https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open\\_file.php?id=6465](https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open_file.php?id=6465) (dostęp 20. 09. 2023).
- Pamięć o Janie Pawle II ciągle żywa*, (2018), Komunikat z badań CBOS nr 135/2018, [https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open\\_file.php?id=5831](https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open_file.php?id=5831) (dostęp 30. 09. 2023).
- Przeciszewski M. (2023), *Kościół w Polsce 2023*, <https://teologiapolityczna.pl/marcin-przeciszewski-kosciol-w-polsce-2023> (dostęp 22. 10. 2023).
- Religijność a zasady moralne* (2014) Komunikat CBOS nr 15/2014, [https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open\\_file.php?id=4948](https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open_file.php?id=4948) (dostęp 30. 09. 2023).
- Religijność młodzieży – z czego wynika jej wybiórcze podejście do wiary*, <https://opoka.org.pl/News/Polska/2023/wiara-mlodziezy-z-czego-wynika-wybiorcosc-ich-religijnosci> (dostęp: 30.10.2023).
- Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego*, (2018) Komunikat CBOS nr147/2018 [https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open\\_file.php?id=5844](https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open_file.php?id=5844) (dostęp 30.09. 2023).
- Religijność Polaków w ostatnich 20 latach*, (2020) Komunikat z badań CBOS nr 63/2020, [https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open\\_file.php?id=6103](https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open_file.php?id=6103) (dostęp 30. 09. 2023).
- Rogaczewska M. (2008) *Czy „pokolenie JP2” zbuduje w Polsce społeczeństwo obywatelskie? Szanse i bariery*, w: T. Szawiel (red.), *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Warszawa.
- Roguska B. (2022), *O społecznym autorytecie Kościoła* [w:] Grabowska M. (2022), *Sekularyzacja po polsku*. Opinie i diagnozy nr 50, CBOS, Warszawa [https://www.cbos.pl/PL/publikacje/diagnozy/open\\_file.php?id=6527](https://www.cbos.pl/PL/publikacje/diagnozy/open_file.php?id=6527) (dostęp 30. 10. 2023).
- Simon Y. R. (1993), *Filozofia rządu demokratycznego*, Kraków.
- Sieradzian J. (red.) (2009), *Mit autorytetu. Autorytet mitu*, Białystok.
- Skarga B. (2004), *Co nam po autorytetach*, „Tygodnik Powszechny” nr 7/2004, [dostęp online, 24.05. 2023], <https://www.tygodnikpowszechny.pl/co-nam-po-autorytetach-124904>.
- Sławek T. (2010), *Wielkie łowy*, „Tygodnik Powszechny” nr 1(3156), 2010, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wielkie-lowy-136009> (dostęp 30. 09. 2023).
- Słownik współczesnego języka polskiego* (1996), red. B. Dunaj, Warszawa.
- Stanosz B. (2004), *Autorytet*, „Bez Dogmatu” nr 46, Warszawa.
- Szlachta B. (2004), *Autorytet*, w: B. Szlachta, (red.) (2004) *Słownik społeczny*, Kraków.
- Świada-Ziemia H. (2008), *Paradoksy postaw etycznych młodzieży licealnej i studenckiej*, w: J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Warszawa.
- Tuziak B. (2010), *Autorytety jako zjawisko społeczne. Wymiar lokalny*. „Studia socjologiczne” 2010, 2 (197), Warszawa.
- Wagner I. (2005), *Stalość czy zmienność autorytetów. Pedagogiczno-społeczne studium funkcjonowania i degradacji autorytetu w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków.
- Węgrzecki J. (2011), *Wpływ, autorytet, dominacja. Teorie władzy i ich struktura*, Warszawa.
- Witkowski L. (2009), *Wyzwania autorytetu*, Kraków.

- Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią*, (2006) Komunikat z badań CBOS BS/73/2006, [https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open\\_file.php?id=3400](https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open_file.php?id=3400) (dostęp 30.09.2023).
- Zaręba S. H. (2008), *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej*, w: J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Warszawa.
- Zasady moralne a religia* (2017). Komunikat z badań CBOS, nr 4/2017, [https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open\\_file.php?id=5520](https://www.cbos.pl/PL/szukaj/open_file.php?id=5520) (dostęp 30. 10. 2023).
- Ziółkowski J. (2012), *Autorytet polityczny*, Warszawa.

**Dr Agata Tasak**, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

**Słowa kluczowe:** Kościół katolicki, autorytet, społeczeństwo polskie, katolicy, religia

**Keywords:** Catholic Church, authority, Polish society, Catholics, religion

#### ABSTRACT

*The Catholic Church has had and continues to maintain a unique role in the public life in Poland, with emphasis being placed on its social authority. However, substantial signs of a decline in religiosity in Europe are visible over the period analysed, as is the linked process of decreasing participation in religious practices.*

*The main aim of the study is to describe and explain the evolution of perceptions of the Catholic Church's authority in Poland across institutional, doctrinal and personal dimensions.*

*By highlighting these changes, answers are sought to further important questions, concerning the changing level of trust in the institutional Church, the evolution of religiosity of the Polish society in terms of people's declaration of faith, religious practices and declarations of adherence to Catholic morality, and the scope of the Catholic Church's authority as it is perceived in Poland.*

*The answers to these questions are the basis for formulating conclusions about the elements of continuity and change in the perception of the authority of the Catholic Church in Polish society.*

*The author puts forward the thesis that confidence in the institutional Church is dwindling, and there is a gradual decline in the number of those who declare faith, while the process of abandoning religious practices is rising. In each case, the most substantial shifts are observed in the attitudes of young people. According to a prevailing opinion, if the Church is to reclaim its high degree of social authority, it should avoid political engagement, honestly explain the moral scandals disclosed and, most importantly, adhere to the principles it professes.*

*The basic research method was the analysis of existing (created) data.*

KS. ŁUKASZ KRUCKI  
Gniezno  
ORCID: 0000-0003-2972-9113

## **Najważniejsze wątki papieskiego nauczania w trakcie pobytu Jana Pawła II w Gnieźnie podczas I pielgrzymki do Ojczyzny (3-4 czerwca 1979 roku)**

Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny z czerwca 1979 r. oprócz Warszawy, Częstochowy, Krakowa, Kalwarii Zebrzydowskiej, Wadowic, Oświęcimia, Nowego Targu objęła również prymasowskie Gniezno, pierwszą stolicę Polski oraz kolebkę polskiego Kościoła (Polak, Łoziński 2002; Skibiński 2020). Uwzględnienie Gniezna na szlaku pielgrzymki było dla Jana Pawła II niezwykle istotne. Miastu św. Wojciecha papież przypisał bowiem szczególną rolę w przesłaniu skierowanym do rodaków oraz – jak się później okazało – do pobratymczych narodów słowiańskich, zwłaszcza Czechów (Jan Paweł II 1982: 35). Zarówno pola gębarzewskie, na których wylądował helikopter z papieżem, Wzgórze Lecha, jak i balkon rezydencji arcybiskupów gnieźnieńskich stały się przestrzenią niezwykle katechez ukazującej teologiczny wymiar polskich dziejów związanych poprzez wiarę, kulturę i losy z całą Słowiańszczyzną.

Nauczanie papieskie płynące z Gniezna koncentrowało się na przeszłości, ale jednocześnie ukazywało zadania na przyszłość, dzięki czemu w wymowny sposób wybrzmiały tematy mówiące o wielu kwestiach: o darze chrztu św. i odpowiedzialności za jego owoce, o dziejowej roli św. Wojciecha, o współczesnej misji ewangelizacyjnej Kościoła, o prymasostwie, które na trwałe wpisało się w dzieje państwa i narodu oraz o zadaniach czekających Kościół. Gnieźnieńskie przemówienia papieskie wygłoszone w formie homilii i katechez miały wspólny cel – umocnienie tożsamości religijnej i narodowej Polaków żyjących w kraju zdominowanym przez komunistyczną ideologię (Sowa 2011: 433-434).

Celem niniejszego artykułu jest analiza wszystkich przemówień papieskich wygłoszonych w Gnieźnie 3 i 4 czerwca 1979 r. oraz ukazanie znaczenia ich



treści dla późniejszych przemian, które dokonały się w Polsce oraz Europie Środkowo-Wschodniej. W realizacji tego zamysłu niezbędne okazały się metody: filologiczna oraz porównawcza, które nie tylko uwzględniły kontekst pańskich wypowiedzi, ale i sposób oddziaływania na słuchaczy.

### Dlaczego Gniezno?

Gniezno w nauczaniu Jana Pawła II podczas I pielgrzymki do Polski stało się symbolem wszystkiego co najstarsze, co polskie, co katolickie. Nic zatem dziwnego, że papież wychodząc od etymologii nazwy miasta, tak jak to uczynił kilka wieków wcześniej Gall Anonim na kartach swojej „Kroniki polskiej”, wskazał na odniesienie do „gniazda” (Anonim tzw. Gall 1996: 34). Już na gębarzewskich błoniach mówił: „Tu na tym rozległym błoniu witam ze czcią samo gniazdo piastowskie [...], a równocześnie kolebkę Kościoła” (Jan Paweł II 1982: 62), a jeszcze dobitniej podkreślił ten fakt, gdy stwierdził: „Gniezno – to znaczy `gniazdo`! Gniazdo narodu, kolebka. [...] nie byłoby gniazda, nie byłoby kolebki, nie byłoby rodziny, nie byłoby narodu!” (Tamże: 63). Przytoczone słowa jasno wskazują zatem na rolę, jaką miastu św. Wojciecha przypisywał Jan Paweł II. Tożsamość narodowa i religijna Polaków biorąca swój początek z gnieźnieńskiego Wzgórza Lecha na przestrzeni ponad tysiąca lat istnienia państwa polskiego wydała owoce, które zapewniły narodowi przetrwanie. Prawdę tę papież uwypuklił, by wierni nie ulegli mającym stanowić fundament państwa laickiego pseudowartościom forsowanym przez komunistyczne władze. Odcięcie się od własnej historii, tradycji i kultury to według Jana Pawła II nic innego jak poddanie się tożsamościowej samozagładzie. Tego natomiast – w świetle jego nauczania – należało uniknąć za wszelką cenę (Socha 1996: 34).

Gniezno w rozumieniu papieża to jednak nie tylko pierwociny, załazek czy nawet kościec państwa polskiego. To narodowe sanktuarium, to chrzcielnica narodu i jednocześnie wieczernik, z którego wyszli pierwsi misjonarze ze św. Wojciechem na czele. Głosili oni Dobrą Nowinę zarówno mieszkańcom ziem, na których rodziła się nasza państwowość, jak i plemionom sąsiednim: Prusom, Jaćwingom i Litwinom. Młode państwo polskie wyrosłe z „państwa gnieźnieńskiego” szybko okrzepło i zyskało zdolność chrześcijańskiego oddziaływania tak na własne społeczeństwo, jak i narody pobratymcze. Fakt ten został dostrzeżony i uwypuklony w gnieźnieńskiej homilii Jana Pawła II, by nadać mu aktualnego wymiaru. Papież, choć nie wyartykułował wprost pragnienia podjęcia oficjalnych misji wśród narodów słowiańskich znajdujących



się pod dominacją Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, nawiązywał do idei podjęcia nowej akcji ewangelizacyjnej, która stałaby się zaczynem rechrystianizacji państw Europy Środkowo-Wschodniej.

### **Gniezno „chrzcielnicą narodu” i „słowiańskim wieczernikiem”**

Temat „chrzcielnicy narodu”, jak i „słowiańskiego wieczernika” stał się najistotniejszym wątkiem papieskiego nauczania podjętego 3 czerwca 1979 r. Jan Paweł II mocno zaakcentował wówczas, iż chrzest Mieszka I z 966 r. stał się kamieniem węgielnym naszych dziejów, położonym jako fundament wiary nieprzypadkowo w Wielkopolsce, rodowej dzielnicy Piastów. Akt ten przyniósł w następnych stuleciach wymierne skutki zarówno kościelne, jak i polityczne. Papież-Polak podkreślając znaczenie decyzji Mieszka odnoszącej się do porzucenia dotychczasowej wiary i przyjęcia chrześcijaństwa wskazał na rolę i znaczenie jego małżonki – Dobrawy (Dąbrówki). „To ona – mówił – stała się matką chrzestną swego małżonka i wszystkich jego poddanych. A wraz z tym zaczęli przybywać do Ojczyzny misjonarze pochodzący z różnych narodów Europy: z Irlandii, z Italii, z Niemiec (jak święty biskup-męczennik Bruno z Kwerfurtu)” (Jan Paweł II: 67). To był początek historii naszej Ojczyzny, ale również moment włączający Polskę do rodziny narodów Europy. Nie tylko tej wschodniej, ale przede wszystkim tej złączonej z Rzymem – stolicą i centrum chrześcijaństwa. Gniezno zatem stało się miejscem wyrażającym chrześcijańską aktywność władców: Mieszka I i Bolesława Chrobrego, ale także przestrzenią dla realizacji ich pierwszych kontaktów międzynarodowych. Stąd wyruszyli na misje św. Wojciech i św. Bruno z Kwerfurtu, by tak jak apostołowie po Zesłaniu Ducha Świętego zanieść światło nowej wiary tym, którzy o Chrystusie jeszcze nie słyszeli. Nic zatem dziwnego, że „Tutaj też Kościół w Polsce w roku 1966 rozpoczął swoje dziękczynne *‘Te Deum’* na tysiąclecie chrztu, w którym miałem szczęście brać udział jako ówczesny metropolita krakowski” (Tamże: 66). To wspomnienie Jana Pawła II odnoszące się do obchodów milenijnych jeszcze bardziej wzmocniło głoszoną tezę i przekonywało do jej słuszności (Garpel 2003: 145).

Idea wieczernika Słowian nie została przez papieża-Polaka zawężona jedynie do wskazania konkretnych zdarzeń czy też osób, lecz nabrała szerszego kontekstu. Stała się wręcz odpowiedzią na wołanie prymasa Augusta Hlonda z okresu międzywojennego, gdy hierarcha ten retorycznie pytał: „Kiedy nadejdą owe *Pentecostes Slavae?* – Zielone Świątki Słowian...” (Jan Paweł II 1982: 75). W rozumieniu Jana Pawła II i w świetle jego nauczania w Gnieźnie Zielone Świątki Słowian

już stały się faktem, bo Duch Święty już zstąpił na narody słowiańskie. Cóż o tym miało świadczyć? Po pierwsze rzesza świętych i błogosławionych począwszy od Wojciecha i Brunona z Kwerfurtu, którzy na wzór apostołów przewyciężywszy lęk stali się świadkami i misjonarzami Zmartwychwstałego Chrystusa. Ponadto dowodem tego twierdzenia było eklezjalne dziedzictwo państw Europy Środkowo-Wschodniej, o które papież upominał się osobiście, gdyż wiele państw nie mogło świętować własnych rocznic przyjęcia chrześcijaństwa ze względu na dominację w nich systemu komunistycznego.

### Chrześcijańskie korzenie Europy Środkowo-Wschodniej

Jan Paweł II przypomniał w Gnieźnie nie tylko o chrystianizacji Polski, ale także o chrzcie Chorwatów i Słowenów, Bułgarów, Morawian i Słowaków, Czechów, Wiślan, Słowian zamieszkujących Serbię, Rusinów, Słowian Połabskich czyli Obotrytów, Wioletów i Serbołużyczan, a także Litwinów. Wymienienie z nazwy tych nacji stanowiło dowartościowanie chrześcijan żyjących w krajach komunistycznych, ale także wskazywało na ich wspólny kulturowy rodowód. Chrystianizacja państw słowiańskich dokonała się wprawdzie w różnych odstępach czasu i za przyczyną misjonarzy o różnym pochodzeniu, zaowocowała jednak zaszczerpieniem wśród Słowian jednolitego systemu wartości. Symbolem tego procesu była dla papieża postać św. Wojciecha, którego Jan Paweł II nieprzypadkowo w Gnieźnie ukazał jako wzór misjonarza i katechety. Postać tego patrona Polski stała się „zwoznikiem” łączącym Czechy, Rzym, Polskę i Prusy. Z pochodzenia Czech, z wyboru pielgrzym do Rzymu, z powołania misjonarz wśród Prusów, gdzie poniósł śmierć w 997 r. Ciało męczennika złożono w Gnieźnie, a jego relikwie stały się fundamentem Kościoła w Polsce. Święty Wojciech zatem nie tylko połączył wiele narodów, ale i umocnił je w wierze chrześcijańskiej, na co zwrócił uwagę papież.

Związki Polski i Czech podkreślone zostały przez Jana Pawła II i przy innych okazjach. Wymownym tego przykładem stała się uwaga Ojca św., gdy ujrzał transparent przygotowany w Gnieźnie przez młodych czeskich pielgrzymów. Wypisano na nim słowa: *Pamatuj Otce na své české deti*. Prośba młodych Czechów doczekała się reakcji Jana Pawła II, wyrażonej słowami:

„[...] dobrze, że widzę tutaj przed oczyma ten napis: Otce... w siostrzanym języku, w języku św. Wojciecha: *Pamatuj Otce na své české deti*. [...] Nie może ten papież, który nosi w sobie spuściznę Wojciechową, zapomnieć tych dzieci! I nie możemy my wszyscy, drodzy bracia i siostry, którzy nosimy w sobie to samo Wojciechowe dziedzictwo, zapomnieć tych naszych braci!” (Tamże: 67).

Przytoczoną wypowiedź należy także odczytać jako element proklamowanej wówczas idei Pięćdziesiątnicy Słowian wzywającej do zawiązania wspólnoty państw opartej na chrześcijaństwie.

### Europa „dwóch płuc”

Jan Paweł II podczas pobytu w Gnieźnie wykorzystał przypadającą 3 czerwca 1979 r. Uroczystość Zesłania Ducha Świętego nie tyle do przedstawienia uczestnikom liturgii prawdy dogmatycznej o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej, co raczej do wyłożenia nowej wizji zjednoczonej Europy, która oddycha „dwoma płucami”: wschodnim i zachodnim. Koncepcja ta wypływająca niewątpliwie z idei *Pentecostes Slavae* została sprecyzowana przez papieża słowami:

„Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten papież-Polak, papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu? My, Polacy, którzy braliśmy przez całe tysiąclecie udział w tradycji Zachodu, podobnie jak nasi bracia Litwini, szanowaliśmy zawsze przez nasze tysiąclecie tradycje chrześcijańskiego Wschodu. [...] Ale też pragniemy prosić gorąco naszych braci, którzy są wyrazicielami tradycji wschodniego chrześcijaństwa, ażeby pamiętali na słowa Apostoła: 'Jedna wiara, jeden... chrzest'" (Tamże: 68).

Słowa z papieskiej homilii na Wzgórzu Lecha stanowiły wyraz dalekosiężnych planów Jana Pawła II zmierzających do zjednoczenia starego kontynentu na zasadach wiary chrześcijańskiej. Myśl ta w 1979 r. była *novum*. W czasie, gdy Europę przedzielała „żelazna kurtyna”, nikt poważnie nie rozważał jej całościowego zjednoczenia, opartego na zasadzie równości i komplementarności. Idea proklamowana w Gnieźnie w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego z czasem została jeszcze bardziej rozwinięta i doprecyzowana, ale to dokonało się już po tzw. Jesieni Narodów z 1989 r. (Delong 2011: 40-41). Istotę przemówienia zrozumiał prymas Wyszyński, który w swoim dzienniku *Pro memoria* pod datą 3 czerwca 1979 r. zapisał:

„Papież przemawiał długo, w sensie religijno-narodowym, bronił praw Narodów Słowiańskich do życia religijnego i do wolności. Dopuszczał też do dialogu – z oklaskami i pieśniami, które uważał za wyznanie Wiary Wiernych. Trwało to dość długo, bo do godz. 15.15. Rzesze wiernych, pomimo straszliwego gorąca stały wytrwale, czekając na powrót Ojca św. do rezydencji” (AAG, Spuścizny 392/26: 226v).

## Rola prymasostwa

Gniezno jako stolica prymasowska to także w przekonaniu papieża miejsce ostoi i jedności Kościoła w Polsce. Na jej straży stoi prymas Polski. Nic zatem dziwnego, że podczas I pielgrzymki do Polski i swojej bytności w mieście św. Wojciecha papież kilkakrotnie akcentował to przekonanie podkreślając chociażby związki metropolitalne Gniezna z diecezjami powstałymi na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Mówił m.in.: „Witam duchowieństwo wszystkich diecezji należących do wspólnoty metropolitalnej prymasowskiego Gniezna” (Jan Paweł II 1982: 62). Prymasowskie tradycje Gniezna wybrzmiały również w odniesieniu do trwającej wówczas w archidiecezji gnieźnieńskiej peregrynacji kopii Jasnogórskiej Ikony:

„Ten Obraz, [...] na tej ziemi za niedługo kończy swe nawiedzenie w prymasowskim Gnieźnie i przechodzi na Jasną Górę, aby rozpocząć nawiedzenie diecezji częstochowskiej” (Tamże: 62).

Było to niewątpliwie docenienie roli, jaką odegrał ówczesny prymas Stefan Wyszyński w powojennych dziejach Kościoła w Polsce, ale i wyraz hołdu złożonego całemu dziedzictwu, które pozostawili po sobie jego poprzednicy, zasiadający na gnieźnieńskiej stolicy arcybiskupiej od 1417 r. Jan Paweł II jako Polak doskonale je znał i doceniał (Muszyński 2017: 409).

## Odniesienia społeczno-kulturalne

Przemawiając przed katedrą gnieźnieńską Jan Paweł II wygłosił katechezę na temat godności kobiety i matki polskiej. Konferencja, która z pozoru przyjęła charakter refleksji lub raczej pouczenia, niosła ze sobą istotną myśl papieża odnoszącą się do roli kobiety nie tylko w społeczeństwie polskim. Impulsem do jej zwerbalizowania była wcześniejsza rozmowa z prymasem Wyszyńskim. Dzięki niej papież wygłosił naukę o roli kobiety i matki we współczesnym społeczeństwie. Ponownie przywołując etymologię nazwy Gniezno – „gniazdo” stwierdził, że gniazdo jest jak kolebka, a nad nią zawsze czuwa matka. Wykreowany dla potrzeb chwili symbol posłużył papieżowi do oddania hołdu zarówno Matce-Ojczyźnie, jak i każdej ludzkiej rodzicielce. Jan Paweł II wspominał przy tej okazji własną matkę, jak i każdą polską kobietę, która poświęca się narodowi, a następnie wychowaniu potomstwa (Jan Paweł II 1982: 73).

Papież-Polak znany ze swojego przywiązania do tradycji i kultury odniósł się do tych wartości również w przemówieniu skierowanym do młodzieży. Bazując na tekście *Bogurodzicy* przybliżył słuchaczom historię hymnu oraz jego teologiczny wymiar. Co więcej, dostrzegł w nim pierwotny zrąb narodowej kultury. W związku z tym Jan Paweł II zadał fundamentalne pytanie: *Czym jest kultura?* (Tamże: 75), na które sam udzielił odpowiedzi:

„Kultura jest wyrazem człowieka. [...] Kultura jest dobrem wspólnym narodu. Kultura polska jest dobrem, na którym opiera się życie duchowe Polaków. Ona wyodrębnia nas, jako naród. Ona stanowi o nas przez cały ciąg dziejów. [...] Wiadomo, że naród polski przeszedł ciężką próbę utraty niepodległości, która trwała z górą sto lat – a mimo to pośród tej próby pozostał sobą. Pozostał duchowo niepodległy, ponieważ miał swoją kulturę! [...] Przechowajcie to dziedzictwo! Pomnóżcie to dziedzictwo! Przekażcie je następnym pokoleniom” (Tamże).

Sformułowana w ten sposób definicja skłoniła papieża, by wystosować do polskiej młodzieży apel wzywający do poszanowania własnej tożsamości narodowej oraz zachowania dziedzictwa wyrosłego na chrześcijańskich wartościach, czego nośnikiem była właśnie przywoływana *Bogurodzica*. Dziedzictwo to powinno być przekazane także przyszłym pokoleniom, aby i one umocnione w wierze mogły podjąć się wykonywania ważnych zadań dla dobra Kościoła i Ojczyzny (Tamże: 76).

## Zakończenie

Podsumowując powyższe spostrzeżenia należy stwierdzić, że papieskie nauczanie z gnieźnieńskiego etapu I pielgrzymki do Polski, przypadające m.in. w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego 3 czerwca 1979 r. posiadało bogatą tematykę, nie tylko teologiczną, ale również patriotyczną i społeczną. Niosło ze sobą ważne przesłanie, które przysłużyło się odnowie tożsamościowej Polski oraz innych chrześcijańskich narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Odegrało ono istotne znaczenie w kwestii obrony praw człowieka i poszanowania godności kobiet. Chociaż samo w sobie nie było czymś nowym, to jednak personalistyczne podejście papieża-Polaka do tych zagadnień okazało się innowacyjne. Narzędziem służącym do osiągnięcia wskazanych celów miała stać się kultura oraz bogata spuścizna polskiego Kościoła traktowana nie w kategorii tego, co minęło, ale drogowskazu pokazującego właściwy kierunek na przyszłość. Najistotniejsza jednak okazała się proklamowana w Gnieźnie idea Pięćdziesiątnicy Słowian (*Pentecostes Slavae*), do której zostały wezwane oprócz

Polski także pobratymcze narody środkowej i wschodniej części Starego Kontynentu, które wówczas znajdowały się pod jarzmem komunistycznego dyktatu. Echo przemówień papieskich wybrzmiało w roku następnym, gdy w Polsce zrodził się wielomilionowy ruch Solidarności, a dziesięć lat później tę część Europy objęła tzw. Jesień Narodów, która jako konsekwentny proces przemian ustrojowych w bloku wschodnim doprowadziła do upadku komunizmu (Burakowski, Gubrynowicz, Ukielski 2021).

## Bibliografia

### Źródła rękopiśmienne

Wyszyński, S. (1979), *Pro memoria*. AAG, Spuścizny 392/26.

### Źródła drukowane

Anonim tzw. Gall (1996), *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Jan Paweł II (1982), *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca świętego Jana Pawła II*, oprac. A. i Z. Szubowie, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

### Opracowania

Burakowski A., Gubrynowicz A., Ukielski P. (2021), *1989 – Jesień Narodów*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Delong M. (2011), *Stanowisko papieża Jana Pawła II wobec integracji europejskiej*, „Polityka i Społeczeństwo” 8: 37-52.

Garpieł R. (2003), *Perswazja w przekazach kaznodziejskich na przykładzie homilii Jana Pawła II wygłoszonych podczas pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 roku*, Kraków: Nomos.

Muszyński H. (2017), *Powrót prymasostwa do arcybiskupa gnieźnieńskiego. Tytuł prymasa Polski znów związany z arcybiskupem gnieźnieńskim*, w: *Dzieje prymasostwa polskiego*, red. Ł. Krucki, Gniezno: Wydawnictwo Prymasowskie GAUDENTINUM, 363–459.

Polak G., Łoziński B. (2002), *Ojciec wśród nas. Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski*, Częstochowa: Święty Paweł.

Skibiński P. (2020), *Odnova tej ziemi. I Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, czerwiec 1979*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Socha P. (1996), *W szkole wiary i miłości do Kościoła i Ojczyzny*, Zielona Góra: Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze.

Sowa A.L. (2011), *Historia polityczna Polski 1944-1991*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

**Ks. Łukasz Krucki**, Archiwum Archidiecezjalne, Gniezno (krucki@op.pl)

**Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, I pielgrzymka do Polski, archidiecezja gnieźnieńska, Gniezno, kultura chrześcijańska

**Keywords:** John Paul II, I pilgrimage to Poland, Archdiocese of Gniezno, Gniezno, Christian culture

ABSTRACT

*The aim of the article is to discuss John Paul II's visit in Gniezno on his first pilgrimage to his country. The research problem is to analyze all the papal speeches made in Gniezno on June 3 and 4, 1979 and to show the significance of their content for the subsequent changes that occurred in Poland and Central and Eastern Europe. The Pope delivered important speeches in this city in the form of homilies and catecheses addressed to different groups of people. He touched upon vital topics relating to the gift of baptism and responsibility for its fruits, the historical role of Saint Adalbert, the contemporary evangelizing mission of the Church and primateship.*

*The author argues that the Pope took advantage of the Pentecost celebrations to present a new vision of a united Europe that breathes with "two lungs" - eastern and western. The Pope's conception was based on the idea of Pentecostes Slavae (Pentecost of the Slavs). It was only possible to implement after the changes of 1989. Nonetheless, the visit to Gniezno on June 3-4, 1979, served as a herald of transformations not just in Poland, but across Central and Eastern Europe.*

*The following methods were used: philological and comparative, which took into account both the context of the papal statements and how they impacted the audience.*





## NASZE WYDAWNICTWA

INSTYTUT ZACHODNI  
ul. Mostowa 27, 61-854 Poznań  
tel. +61 852 28 54  
fax +61 852 49 05  
e-mail: wydawnictwo@iz.poznan.pl

---

Reinhard Bingener, Markus Wehner

### **Moskiewski łącznik** **Sieć Schrödera i droga Niemiec ku zależności**

Tłumaczenie z niemieckiego Joanna Czudec

Tytuł oryginału: Die Moskau-Connection. Das Schröder-Netzwerk  
und Deutschlands Weg in die Abhängigkeit

Instytut Zachodni  
Poznań 2023

Seria: Speculum  
238 ss.  
Oprawa miękka

Niemcy przez wiele lat lekcewały zagrożenie, jakie dla bezpieczeństwa Europy stwarza Rosja rządzona przez Putina. Mimo ostrzeżeń ze strony sąsiadów wciąż zwiększały swoje uzależnienie od rosyjskiego gazu i ropy. Reinhard Bingener i Markus Wehner we wnikliwym i pasjonującym reportażu udowadniają, że w znacznej mierze odpowiedzialność za ten największy błąd w niemieckiej polityce zagranicznej od momentu powstania RFN ponosi były kanclerz Gerhard Schröder wraz ze swoim otoczeniem polityczno-biznesowym. Sieć jego powiązań, jak piszą dziennikarze niemieckiej „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, obejmuje „nie tylko niemieckich socjaldemokratów, ale też menadżerów, przedsiębiorców i zagranicznych polityków oraz ludzi z szemraną przeszłością. Sięga od spotkań na szczycie z udziałem światowych przywódców do dyskretnych schadzek, od miliardów, którymi obraca się w międzynarodowym biznesie gazowym, do strumieni pieniędzy z co prawda mniejszą liczbą zer, ale wciąż znaczących. Trafimy tu na ważne urzędy, polityczne ideały, napuszone tytuły i malujące rzeczywistość na różowo książki”.

Jest to pierwsza książka z nowej serii Instytutu Zachodniego Speculum. Celem serii jest wprowadzenie do polskiego obiegu prac - poświęconych historii, kulturze, gospodarce, społeczeństwu i polityce Niemiec - reprezentujących nowe spojrzenie na problemy i zagadnienia, wokół których koncentruje się debata publiczna w tym kraju.

ELŻBIETA WOJCIESZYK  
Poznań  
ORCID: 0000-0002-9348-0458

## Pierwsza peregrynacja<sup>1</sup> kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w Sulęcinnie 28 sierpnia 1949 roku

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie przyczyn, przebiegu i skutków wyjątkowego wydarzenia religijnego w Sulęcinnie, jakim było sprowadzenie do parafii rzymskokatolickiej pw. św. Henryka kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej z sanktuarium na Jasnej Górze w Częstochowie w sierpniu 1949 r. Okoliczności tego wydarzenia egzemplifikują tamtejszą sytuację społeczno-polityczną w stworzonych przez komunistów realiach tzw. Polski Ludowej. Są też przykładem, jak rozpowszechniony w całej II Rzeczypospolitej Polskiej kult Matki Boskiej Częstochowskiej i wiara katolicka pomagały Polakom przesiedlonym z Kresów w procesach integracyjnych w nowym miejscu zamieszkania na Ziemiach Zachodnich i Północnych (Śleszyński 2020). Pod względem podziałów administracji kościelnej Sulęcinn wchodził w skład utworzonej w 1945 r. Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej w Gorzowie, od 1972 r. diecezji gorzowskiej, a dwie dekady później na mocy papieskiej bulli *Totus Tuus Poloniae populus* z 25 marca 1992 r. znalazł się w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (Kierski; Nowaczyk 2012; Wejman 2020: 143-182; Osękowski 1994; Zieliński 2003; Żaryn 2003).

---

<sup>1</sup> Peregrynacja – podróż, pielgrzymka. Pielgrzymki jako praktyka religijna znane były od czasów starożytnych. W dziejach Polski tradycja sięga 1000 r. i pielgrzymki Ottona III do grobu św. Wojciecha w Gnieźnie. W okresie panowania dynastii Piastów kontynuowano zwyczaj odwiedzania grobu polskiego patrona. W XVIII w. i w okresie rozbiorów wędrowano na Jasną Górę, aby wyprosić wolność polskiej ziemi. Powstawały też nowe ośrodki kultu maryjnego i wzrastała rola innych, takich jak Święta Lipka, Wilno, Troki, Lwów. Dwudziestolecie międzywojenne stało się okresem dziękczynienia za wyzwolenie narodu, a pielgrzymi znów tłumnie szli do Częstochowy. W Kościele rzymskokatolickim peregrynacja oznacza też uroczyste przenoszenie albo przewożenie w celach kultowych relikwii, obrazów i innych przedmiotów kultu religijnego.

W pracy wykorzystano dokumenty archiwalne i opracowania. Najwięcej informacji odnaleziono w sprawozdaniach z działalności Referatu Społeczno-Politycznego Starostwa Powiatowego w Sulęcinnie, przechowywanych w Archiwum Państwowym w Poznaniu. Szczegóły ich opis odnaleźć można w sprawozdaniach miesięcznych PUBP Sulęcina za rok 1949, wytworzonych przez Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Sulęcinnie (województwo poznańskie) przejęte po 1950 r. przez PUBP w Sulęcinnie (województwo zielonogórskie), a obecnie przechowywanych w Archiwum IPN (AIPN Po 060/63/15; APG, Starostwo Powiatowe w Sulęcinnie; APZG, KP PZPR w Sulęcinnie). W niniejszej pracy wykorzystano także materiały źródłowe przechowywane w Archiwum Państwowym w Zielonej Górze, „Schematyzm Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej 1995”, Zielona Góra 1995, a także wspomnienia mieszkańców opublikowane w sulęcińskiej „Gazecie Parafialnej” i informacje pani Bożeny Bedryczuk zd. Wilkickiej, sulęciniarki obecnie zamieszkałej w Zielonej Górze oraz Ryszarda Stawarczyka z Sulęcina. W celu przybliżenia tła wydarzeń sięgnięto do ogólnych opracowań m.in.: ks. Roberta R. Kufła, bp. Pawła Sochy, ks. Dariusza Śmierchalskiego-Wachocza, Michała Siedziako, Zbigniewa Stanucha, ks. Grzegorza Wejmana oraz Jana Żaryna (Kufel 2018; Socha 2012: 83-97; Śmierchalski-Wachocz 2012: 27-44; tenże 2014; (Siedziako, Stanuch, Wejmann 2018; Żaryn 2003).

Pracę podzielono na sześć części dotyczących: sytuacji wyznaniowej, charakterystyki władz, parafii i działalności ówczesnego proboszcza, przedstawienia wydarzeń związanych z okolicznościami przywiezienia kopii obrazu z Częstochowy, charakterystyki uroczystej procesji ulicami miasta w dniu 28 sierpnia 1949 r. oraz losów kapłana i sulęcińskiej kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej (Jackowski 1998; Sośniak 2003; Szereszewski, Malicki)

### **Sytuacja wyznaniowa na Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1950**

Ziemia Lubuska zaraz po wojnie była miejscem milionowych translokacji ludności: najpierw ucieczki, później przesiedleń i emigracji ludności niemieckiej na zachód Europy. Jednocześnie przybywali osadnicy, tzw. repatrianci z dawnych Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej, ludność łemkowska i ukraińska w ramach tzw. Akcji Wisła oraz Polacy z centralnej Polski. Efektem migracji była niemal całkowita zmiana stosunków wyznaniowych: z przewagi wyznawców protestantyzmu na niemal 95% wyznawców religii rzymskokatolickiej, których cechowała wielka pobożność maryjna (Knyt, Kowacz i in., 2014; Sulęcina parafia p.w. w. Henryka 1995, s. 604-607 [tam pomyłka w nazwi-

sku proboszcza w 1949 r.]; (Kufel 2018: 36; Paprot-Wielopolska 2018: 706-710; Socha 2012: 83-97; Śmierzchalski-Wachocz 2012: 27-44; tamże 2012: 21-107; Wejman 2011: 30-42). W dniu 15 sierpnia 1945 r. prymas Polski kard. August Hlond korzystając z nadzwyczajnych pełnomocnictw papieskich nominował w Poznaniu polskich administratorów apostolskich i ustanowił na terenach tzw. Ziem Odzyskanych pięć administratur apostolskich, podległych papieżowi za pośrednictwem arcybiskupa gnieźnieńskiego i warszawskiego (prymasa Polski). Pod względem terytorialnym największą z nich była Administratura Apostolska w Gorzowie Wielkopolskim (Wilk 2016: 15-19; Śmierzchalski-Wachocz 2012: 27-44)<sup>2</sup>, licząca 47 836 km<sup>2</sup>, tj. 1/7 terenu powojennej Polski, której kierowanie Prymas powierzył absolwentowi rzymskiego *Gregorianum*, podczas wojny więźniowi m.in. *KL Dachau*, ks. bp. Edmundowi Nowickiemu. Parafia pw. św. Henryka w Sulęcinnie należała do tej diecezji i początkowo obejmowała obszar miejscowości: Długoszyn, Drogomin, Trzebów, Brzeźno, Rychnik, Ostrów, Tursk, Małuszów, Żubrow, Miechów i Wędrzyn.

Wspólne rzymskokatolickie wyznanie łączyło osadników zwłaszcza w pierwszych miesiącach pobytu nie tylko w Sulęcinnie. Podobnie było na wszystkich obszarach Ziem Odzyskanych, o czym wspominają autorzy kronik z tamtego okresu i liczne opracowania. Religia miała relatywnie większe znaczenie wśród ludzi pochodzących z Kresów dawnej RP i przenikała ich życie codzienne (Karol 2000: 265-279; Ceynowa, Knap 2011; Lewandowski 2013: 203-216)<sup>3</sup>.

### **Władza komunistyczna: administracja rządowa, samorządowa i PZPR w Sulęcinnie w latach 1945-1950 – ogólna charakterystyka**

Zaraz po wojnie administracja wyznaniowa należała – podobnie jak przed wojną – do zakresu działania Departamentu Wyznań w urzędzie Ministra Administracji Publicznej (MAP), a w terenie do kompetencji urzędów wojewódzkich i ich wydziałów społeczno-politycznych. Od końca lipca 1945 r. 16 powiatów w części zachodniej na Ziemiach Odzyskanych, nazwanych także Ziemię Lubuską (lub Środkowym Nadodrziem) z głównym miastem w Gorzowie, wchodziło w zakres kompetencji Urzędu Wojewódzkiego Poznańskiego

---

<sup>2</sup> Pełna nazwa: Administracja Apostolska Kamieńska, Lubuska i Prałatury Pilskiej z siedzibą w Gorzowie.

<sup>3</sup> Materialną pozostałością głębokiego kultu maryjnego osadników z Kresów są liczne na Ziemiach Zachodnich kapliczki maryjne stawiane przez przesiedleńców po 1945 r.

(UWP). Na obszar Ziemi Lubuskiej powołano 15 września 1946 r. Ekspozyturę UWP z siedzibą w Gorzowie Wlkp., a jej kierownikiem w randze wicewojewody poznańskiego został Florian Kroenke, ur. 1909 r. absolwent studiów ekonomicznych w Poznaniu w 1933 r., podczas okupacji członek działającej nie tylko na ziemiach wcielonych do III Rzeszy niemieckiej, ale powiązanej z Polskim Państwem Podziemnym, ponadpartyjnej, opartej na wartościach chrześcijańskich, konspiracyjnej organizacji „Ojczyzna”, która podczas okupacji kontynuowała przedwojenne badania poznańskiego środowiska naukowego w zakresie polskiej myśli zachodniej i przyszłych granic polskich opartych na Odrze. W okresie sprawowania funkcji kierownika Ekspozytury Gorzowskiej stosunki między administracją rządową a Kościołem katolickim układały się poprawnie. Po 1947 r., kiedy władze komunistyczne przystąpiły do konsekwentnej realizacji programu marksistowsko-leninowskiego i zmuszania społeczeństwa do zaakceptowania światopoglądu materialistycznego, F. Kroenke został oskarżony o klerykalizm i wydalony z szeregów PPR, a w 1949 r. zrezygnował z funkcji kierownika Ekspozytury. Od 14 stycznia 1949 r. zastąpił go Jan Musiał, kolejarz, przed wojną członek KPP, od 1942 r. w PPR, od 1948/49 w PZPR, dotąd dyrektor Oddziału Wojewódzkiego Państwowego Urzędu Repatriacyjnego (PUR) w Poznaniu, później m.in. przewodniczący Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (WRN) w Zielonej Górze. Był on komunistą i prowadził na swoim terenie politykę wyznaniową w myśl ogólnej komunistycznej walki o ateizację społeczeństwa.

W okresie od 1949 do 1950 r. stanowisko naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego Ekspozytury Gorzowskiej UWP piastował Ryszard Muzyka, ur. 1908 r., nauczyciel, już przed wojną zwolennik haseł komunistycznych. Brał on udział w wojnie obronnej 1939 r., następnie działał w konspiracji w Generalnym Gubernatorstwie, a w 1944 r. uczestniczył jako ochotnik w walkach 2. Armii WP, członek PPR. Od 1945-1948 mieszkając w powiecie kępińskim współpracował z PUBP w likwidacji zbrojnego podziemia niepodległościowego, następnie był p.o. naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego w Ekspozyturze UWP w Gorzowie od 1 kwietnia 1948 r. do 31 lipca 1949 r., skąd odszedł na własną prośbę. Od sierpnia 1949 r. zastąpił go Leonard Popa, poprzednio Starosta Śremski (Dz. U. 1928; APP, UWP sygn. 7, k. 234-236; tamże 23 XII 1946 r., k. 241-243; APP, UWP sygn. 10, k. 162-164; APP, UWP sygn. 74, k. 248; AIPN Po, 060/63/5, s. 30-35 [scan 118-127]; Jankowiak 2015: 140-151; Nowakowska 2000: 143-152; Pietrowicz 2007: 51-60; Pietrzak 1984 a; Rymar 2015: 135-150; Szczegóła 1967: 109-123).

Jednym z powiatów na tym terenie był powiat sulęciński, określane jako rolniczo-leśny. Do Sulęcina pierwsze transporty repatriantów i przesiedleńców

przybyły w lipcu 1945 r. W początkach lat pięćdziesiątych XX w. w całej gminie zamieszkiwało 27 420 mieszkańców, a w największym jej mieście – w Sulęcinnie było 4630 mieszkańców. W większości byli to przesiedleńcy z terenów wschodnich II RP i z Polski centralnej. Pierwszym organizatorem ich życia społecznego był Starosta Powiatowy Marceli Szczęsny. Z dniem 26 lutego 1949 r. na stanowisko Starosty Powiatowego w Sulęcinnie został powołany przedwojenny komunista Bolesław Chojnacki, a od 1 marca 1949 r. do 1953 r. referentem społeczno-politycznym w Starostwie sulęcińskim był Tadeusz Cholewicki (APG, Starostwo Powiatowe w Sulęcinnie; Pietrzak 1984: 42-45; AIPN Po 060/63/15; APG KW PZPR)<sup>4</sup>.

Po scaleniu PPR i powstaniu PZPR od 1949 r. I sekretarzem Komitetu Powiatowego PZPR w Sulęcinnie był Stanisław Rybak. Członkami Egzekutywy KP PZPR w Sulęcinnie w 1949 r. byli: Bolesław Chojnacki, Leokadia Gąsiorowa, Franciszek Jenek, Stanisław Rybak, Rybarczyk [nie ustalono imienia] i Mustafa Szczucki (APZG, KP PZPR w Sulęcinnie).

### Parafia w Sulęcinnie – ogólna charakterystyka

Dzieje parafii rzymskokatolickiej pw. św. Henryka w Sulęcinnie sięgają XII w. (Grabski 1960: 422)<sup>5</sup>. Po okresie dominacji protestantyzmu, w połowie XIX w. założono w Sulęcinnie katolicką stację misyjną. Rozwój Sulęcina w tym okresie spowodował dalszy napływ ludności katolickiej, która zbudowała własny kościół, konsekrowany 23 czerwca 1862 r. W 1870 r. utworzono przy nim samodzielną parafię pw. św. Henryka. W 1925 r. liczba katolików w samym Sulęcinnie wynosiła 190 osób. W czasie II wojny światowej kościół ocalał, w przeciwieństwie do kościoła św. Mikołaja, zbudowanego w XIV w. przez templariuszy, zniszczonego w 1945 r. i odbudowanego w 1951 r. Po odbudowie zatracił

---

<sup>4</sup> Referent społeczno-polityczny w Starostwie, Tadeusz Cholewicki ur. 1924 r. w Murowanej Goślinie, wcześniej był oficerem śledczym UB w Sulęcinnie od 22 listopada 1945 r. do 30 czerwca 1948 r.

<sup>5</sup> Miasto Sulęcinn we wczesnym średniowieczu rozwinęło się ze słowiańskiej osady targowej na skrzyżowaniu szlaków Frankfurt nad Odrą – Poznań, Krosno Odrzańskie – Gorzów Wielkopolski. Do XII w. znajdowało się we władaniu śląskich książąt piastowskich, w 1244 r. przekazane templariuszom. W 1258 r. przeszło pod panowanie brandenburskie. Ponownie pod władaniem polskim w granicach księstwa głogowskiego w 1319 r. po wybuchu wojny o przynależność ziemi lubuskiej. W 1322 r. piastowski książę Henryk IV Wierny w pobliskich Lubniewicach zatwierdził prawa joannitów do miasta i zamku z okolicami, władających tam do 1810 r. – do sekularyzacji przeprowadzonej wtedy przez Królestwo Prus.



charakter gotycki, a sklepienie zastąpiono stropem. Jest kościołem filialnym, należącym do parafii św. Henryka w Sulęcinnie. Drugi ewangelicki kościół istniejący przed wojną w Sulęcinnie został rozebrany. Przy nieuszkodzonym podczas wojny kościele pw. św. Henryka już wiosną 1945 r. utworzono parafię, a pierwsze nabożeństwo odbyło się 15 sierpnia 1945 r. Pierwszym po wojnie proboszczem parafii św. Henryka w Sulęcinnie w latach 1945-1947 był ks. Jan Kupczak, po nim posługę sprawował ks. Andrzej Głapiński (1947-1949), a od 1949 r. był ks. Stanisław Maślona – o. Brunon OFMConv.<sup>6</sup>

### **O. Stanisław Maślona i jego działalność na ziemi lubuskiej w latach 1945-1956**

Ks. Stanisław Maślona, w zakonie o. Bruno, urodził się 13 grudnia 1906 r. w Tarnogórze w powiecie Krasnystaw (dawne woj. lubelskie). W 1926 r. wstąpił Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (OO. Franciszkanie). Święcenia kapłańskie przyjął w 1935 r. i przebywał w klasztorze w Dzisnej na wschodnich rubieżach II RP, należącej wówczas do jedynej franciszkańskiej Prowincji Polskiej. Po podziale Prowincji w sierpniu 1939 r. znalazł się w Prowincji Warszawskiej. Jego wojenne losy są mało znane. Pracował w Krakowie, Lwowie, Wilnie, Przemyślu i Warszawie. Od czerwca 1945 r. podjął posługę w Bledzewie, w parafii rzymskokatolickiej na terenie Administratury gorzowskiej (Maślona, 1995: 604-607 [tam pomyłka w nazwisku]; AIPN BU; Kufel 2018: 36; Wojtyła 2015)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ks. S. Maślona był proboszczem w Sulęcinnie w latach 1949-1956. W ciągu następnych lat funkcję tę pełnili: ks. Mieczysław Brzeziński (1956-1974), ks. Józef Janicki (1974-1991) oraz ks. Franciszek Kornakiewicz (1991-1997), ks. Piotr Mazurek (1997-2020). Obecnie proboszczem jest ks. Sławomir Przychodny.

<sup>7</sup> O. Bruno – ks. Stanisław Maślona (1906-1969), był członkiem Prowincji Warszawskiej OO. Franciszkanów do 1953 r., kiedy po otrzymaniu 11 września 1952 r. indultu sekularyzacyjnego, otrzymał dekret inkardynacji do ówczesnego Ordynariatu Gorzowskiego. O zgodę na przejście do pracy diecezjalnej (sekularyzację) prosił już w 1946 r. i do prośby powrócił w 1951 r. Informacja uzyskana dzięki uprzejmości o. Jana M. Olszewskiego, asystenta Sekretarza Prowincji i Archiwisty Prowincji Matki Bożej Niepokalanej (warszawskiej) Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Polsce, który był uprzejmy przeprowadzić kwerendę w tecyce personalnej o. Bruno przechowanej w Archiwum Prowincji. Obecnie w Dzisnej zachowały się ruiny pofranciszkańskiego kościoła pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, wzniesionego w 1773 r., a wysadzonego w powietrze w 1956 r., jak mówią miejscowi, aby nie drażnił wodza rewolucji – Lenina, którego pomnik znajdował się niedaleko kościoła.



W Sulęcinie, dokąd został skierowany 2 lutego 1949 r. przez kurię gorzowską, trafił na bardzo trudny okres w stosunkach między państwem a Kościołem. Właśnie w tym czasie komuniści przystąpili do zmasowanej walki o ateizację państwa i uchwalili tzw. prawa sierpniowe: nowe przepisy o stowarzyszeniach i zgromadzeniach, rozporządzenie o obronie wolności sumienia i wyznania, w sprawie ksiąg podatkowych i aktów stanu cywilnego. Wszystkie agendy władzy: administracja rządowa i samorządowa oraz aparat bezpieczeństwa zostały zmobilizowane do walki o ateizację społeczeństwa i aktywnego usuwania symboli religijnych z przestrzeni publicznej (AAP; Żaryn 2006: 54; tenże 2003: 88-111).

O. Brunon – ks. Stanisław spotkał w Sulęcinie ziomków z Dzisnej i okolic (*Tadeusz Spirydowicz*). Szybko nawiązał z parafianami dobry kontakt. Okazał się energicznym organizatorem życia religijnego nie tylko na terenie swojej parafii. M.in. w sąsiadującej z sulęcińską parafią w Słońsku pw. Matki Bożej Częstochowskiej pomagał tamtejszemu proboszczowi ks. Władysławowi Piękosowi w zorganizowaniu 40-godzinnego nabożeństwa i odpustu 26 sierpnia. Naraził się tym funkcjonariuszom UB, którzy meldowali, że „w związku z tym ludność w ogóle nie pracowała pomimo, że był to dzień roboczy i pod przykrywką obrzędów religijnych utrudnia w życiu gospodarczym” (AIPN Po, 060/69/5: 9-12)

W pracy duszpasterskiej o. Stanisław Maślona odwoływał się do kultu maryjnego, ważnego dla wszystkich Polaków niezależnie od tego, skąd przybyli. Bliski wszystkim Polakom wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej pozwalał osadnikom z Kresów oswoić się z nową rzeczywistością (Tamże).

### **Przyjazd obrazu jasnogórskiego do Sulęcina 28 sierpnia 1949 r.**

Uroczyste przenoszenie przedmiotu kultu religijnego nazywane peregrynacją ma na celu zachętę do podjęcia praktyk religijnych i większego zaangażowania w życie wspólnoty. Inne, bogatsze teologicznie określenie to nawiedzenie. Wyjątkowość peregrynacji – nawiedzenia polega na tym, że w symboliczny sposób to nie człowiek przychodzi do Boga, ale sam Bóg przybywa do człowieka. Przybliżyła się wtedy tajemnica przeniesienia Boga do wspólnoty wierzących (Jabłoński 2008: 59-97).

Tą myślą kierował się zapewne o. S. Maślona, inspirując przywiezienie kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej do parafian, którzy nie mogli wziąć udziału w pierwszej po wojnie pielgrzymce na Jasną Górę. Tak więc ikona Matki Bożej Częstochowskiej z Jasnej Góry przybyła do wiernych w Sulęcinie 28 sierpnia 1949 r.



*O. Stanisław Maślona w otoczeniu parafian na tle pamiątkowego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej niesionego na feretronie podczas procesji. Sulęcín, ok. 1951 r.  
Fot. Bożena Bedryczuk.*

W tym okresie w związku z ogólnymi rozkazami z Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w Wojewódzkim Urzędzie Bezpieczeństwa Publicznego w Poznaniu dokonano analizy sytuacji w „zakresie walki z Kościołem” i negatywnie oceniono dotychczasowe wyniki. Zintensyfikowano działania i wymianę informacji między V Wydziałem WUBP w Poznaniu, członkami PPR/ PZPR i pracownikami referatu społeczno-politycznego starostw powiatowych. Zgodnie z poleceniem MBP postanowiono bardziej zainteresować się tą sferą działania społecznego w celu realizacji zadania ateizacji społeczeństwa. Funkcjonariusze

bezpieczeństwa szybko dysponowali szczegółowym raportem o sytuacji wyznarowanej w powiecie i mieście po wydarzeniach 28 sierpnia 1949 r. w Sulęcinie.

Szef PUBP w Sulęcinie szczegółowo raportował do WUBP w Poznaniu o zwiększonej aktywności religijnej ludności na terenie powiatu. Informował, że w okresie letnim m.in. z parafii Sulęcina i Torzym próbowano organizować pielgrzymkę do Częstochowy, która miała liczyć 250 osób. Nie wszyscy pielgrzymi, jak się wyraził szef PUBP w Sulęcinie, otrzymali „niżki kolejowe”, co im uniemożliwiło uczestnictwo. Z tego względu o. Maślona proboszcz parafii pw. św. Henryka w Sulęcinie oficjalnie odwołał pielgrzymkę. Jednak, wg. raportu UB, ok. 50 niezorganizowanych osób wyjechało na Jasną Górę. Wśród nich był także o. Maślona. W Częstochowie zakupili obraz Matki Boskiej Częstochowskiej dla parafii i mieli wrócić 27 sierpnia ok. godz. 12:00. Wierni z Sulęcina przybyli na dworzec w oczekiwaniu na powrót pątników z obrazem, ale po dłużnym, bezowocnym oczekiwaniu powrócili do swych domów. Okazało się, że grupa pielgrzymujących do Częstochowy powróciła pociągiem nocnym, natomiast obraz nadali na bagaż. Został dostarczony na dworzec w Sulęcinie następnego dnia – 28 sierpnia 1949 r. późnym popołudniem. Tego dnia o godz. 17:00 z kościoła w Sulęcinie udała się procesja na dworzec i obraz ten uroczystie przeniesiono do kościoła. W całej ceremonii: procesji na dworzec i z powrotem do kościoła wraz z uroczystym przyniesieniem kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, wg raportu UB, brało udział około 3 tys. ludzi, czyli prawie 80% mieszkańców Sulęcina, a także przybyłe delegacje z innych terenów. Szef PUBP zaznaczał, że „pochód szedł przez miasto, natomiast ksiądz Maślona w ogóle o pochodzie tym nie meldował jak i nie zwracał się o zezwolenie na urządzenie takowego” (AIPN Po, 060/69/5: 9-12).

Szef PUBP w Sulęcinie za pośrednictwem komendanta posterunku MO w Sulęcinie spowodował interwencje Starosty Powiatowego, żądając nałożenia kary administracyjnej w wysokości 50 tys. zł za zwołanie publicznego zgromadzenia bez prawnego zezwolenia władz.

W sprawozdaniu z działalności Referatu Społeczno-Politycznego Starostwa Powiatowego w Sulęcinie za okres od 1 lipca do 15 września 1949 r. podpisanym w dniu 18 września 1949 r. przez Tadeusza Cholewickiego urzędnika Referatu Społeczno-Politycznego w Sulęcinie napisano, że

„w dniu 28 sierpnia b.r. ksiądz parafii Sulęcina urządził pielgrzymkę z kościoła na stację t.j. w odległości 1 km po obraz Maki Boskiej Częstochowskiej, który został sprowadzony z Częstochowy, pielgrzymka ta z dworca ruszyła ulicami miasta, miasto było udekorowane obrazami świętymi, a na kościele wisiała flaga Watykanu, sprawę tą wysłano do Ekspozytury w Gorzowie z prośbą o wydanie dalszych decyzji” (Tamże; Majer 2004: 274).

## Losy o. Stanisławy Maślony i kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w Sulęcinnie

W aktach Ekspozytury w Gorzowie Urzędu Wojewódzkiego Poznańskiego nie odnaleziono informacji na temat odpowiedzi, jakiej oczekiwał kierownik Referatu Społeczno-Politycznego Starostwa Powiatowego w Sulęcinnie w sprawie ukarania o. Maślony za zorganizowanie procesji bez zgody władz. Był to czas unifikacji administracji rządowej i samorządowej, likwidacji Ekspozytury w Gorzowie i tworzenia nowych władz – Wojewódzkiej Rady Narodowej. Z tego powodu prawdopodobnie sprawa nie została sfinalizowana.

Realizując uchwałę Egzekutywy PZPR podczas posiedzenia Sekretariatu KP PZPR w Sulęcinnie w dniu 15 listopada 1949 r. analizowano działalność księży zamieszkujących teren powiatu. W opinii o o. Maślonie z Sulęcina napisano: „jawnie nie występuje [...] wrogich wystąpień nie ma lecz stara się manifestować siły kleru poprzez urządzenie pielgrzymek, odpustów, rozwijając na szeroką skalę działalność religijną mającą na celu manifestowanie sił klerykalnych”. Podsumowując ocenę księży, I Sekretarz KP PZPR wskazał tych, którymi ma zająć się UB oraz władze wyznaniowe, a wobec o. Maślony nakazał „wzmóc czujność i obserwację gdyż jest nam dokładnie nieznan” (APZG, KP PZPR w Sulęcinnie, sygn. 2008/50: 161-164).

Inwigilacja UB nie przeszkodziła proboszczowi w zorganizowaniu 11 września 1949 r. pielgrzymki do patronki Diecezji Gorzowskiej – Matki Boskiej w Rokitnie pow. Skwierzyna z udziałem ok. 300 osób, czy przygotowaniu uroczystego powitania bp. E. Nowickiego, który 28 maja 1950 r. wizytował parafie w Słońsku i Sulęcinnie. Witano go wtedy ok. 2 tys. wiernych, a ks. E. Nowicki zwracał się do nich mówiąc o „wygnańcach” z Pińska, Wilna i Lwowa.

Proboszcz Maślona przyczynił się do odbudowy zniszczonego kościoła, a w 1951 r. zorganizował przeniesienie pamiątkowego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej z kościółka św. Henryka do odbudowanego kościoła pw. św. Mikołaja w Sulęcinnie. Obraz szczególnie czczony co roku, w dniu odpustu Matki Boskiej Częstochowskiej, noszono w uroczystej procesji. Parafianie: artysta malarz Leonard Januskiewicz i kościelny Bronisław Solski umieszczali wtedy pamiątkową kopię Matki Boskiej Częstochowskiej na feretronie odpowiednio przystosowanym do niesienia. Parafianie sulęcińskie: Bronisława Pupko i Helena Wiśniewska – przesiedlone ze wschodnich terenów Polski, z okolic Wilna, zgodnie z tamtejszym zwyczajem ozdabiały obraz płaszczem i welonem<sup>8</sup>. W ten sposób

---

<sup>8</sup> Informacja Bronisława Solskiego zapisana na kartce włożonej do ramy z tyłu obrazu, Sulęcín, 4 V 1957 r., „Gazeta Parafialna” 2018, nr 5.



+  
 . Obraz ten kupiony w 1949 roku w Częstochowie na parmy tej  
 pierwszej pielgrzymki ze Sulęcina, patronem był Ks. Stanisław  
 Mostona. Obraz ten poprzednio umieszczony w kościele  
 św. Henryka, został przeniesiony w roku 1951 do odnowionego  
 kościoła św. Mikołaja. Tu jest obraz ten kilce czerwony,  
 co roku w dniu odpustu na M. J. Bydgoską  
 unosi się procesją <sup>z</sup> Sulecinem. W roku 1957, 5 maja  
 odpuszcza się przed tym procesją odnowienie ślubów  
 naroda sulecińskiego w 1956 na Jasnej Górze. Obraz  
 ten umieszczony na parafii o odnowienie  
 Januski i Leonarda zmalowane artystą ze Sulecina  
 i Stanisław Solski kościół ze Sulecina a ordynariusz  
 Janusz i wicekanonik panie Ryszard Januski i  
 Włodzisław Helena obywatel ze Sulecina a rezydent  
 uki ze wschodnich terenów Polski od Witna.  
 Patronem obecnie jest Ks. Mieczysław Zacciniński  
 wikaryj jest obywatel Ks. Stanisław Edward i Ks.  
 Krzysztof Juralski. Ks. Mostona był w Sulęcinie  
 przez 7 lat; obraz został odnowiony w Sulecinie  
 kościele św. Mikołaja w czasie kardynałowskiem  
 dla kościoła. To pnie Stanisław Solski; wklejono  
 podczas odnowienia obrazu przez wyżej wymienioną  
 Panię.  
 Sulecin 4 maja 1957 roku  
 w wigiliach odnowienia ślubów

Kartka znaleziona podczas renowacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej  
 w kościele pw. św. Mikołaja. Sulęcín 1957 r.

Fot. Bożena Bedryczuk.

rodziła się nowa tradycja, wiążąca przybyszów z nowym miejscem zamieszkania, jednocześnie zaszczepiając kulturową obyczajowość Kresów Wschodnich II RP na Ziemiach Odzyskanych.

O. Maślona tonował nastroje, jak choćby podczas głośnej akcji usunięcia krzyży z miejscowego gimnazjum w czasie przerwy wakacyjnej w 1950 r. W okresie aresztowania prymasa Stefana Wyszyńskiego we wrześniu 1953 r. i zmian wymuszonych przez władze komunistyczne na Episkopacie Polski, szef PUBP i urzędnik z referatu ds. wyznań prowadzili akcje rozmów z księżmi z całego powiatu. Z o. Maśloną rozmawiał urzędnik referatu ds. wyznań. W sprawozdaniu funkcjonariusz UB stwierdził, że nie odnotowano protestów czy sprzeciwów (AIPN Po 060/63/7: 207-202; AIPN Po 060/69/5: 14-16; Heyduk 1995: 33-41).

O. Stanisław Maślona pozostał w Sulęcinnie siedem lat. Mimo szykan i zagrożeń ze strony władz komunistycznych kontynuował swą posługę duszpasterską. W 1952 r. odbyły się w sulęcińskiej parafii misje prowadzone przez OO. Franciszkanów. Do 1956 r. był proboszczem w Sulęcinnie, później pełnił posługę duszpasterską w Rzepinie, Międzyzdrojach i Szczecinie-Pomorzanie. W 1958 r. wyjechał do USA, skąd wrócił w 1962 r. Początkowo mieszkał w Szczecinie, a później został proboszczem w Krajence. Zmarł 3 grudnia 1969 r. w Krajence. Przez cały okres działalności duszpasterskiej był inwigilowany. SB jego Teczke Ewidencji Operacyjnej na Księdza (zakładaną każdej osobie duchownej), przekazała do Archiwum pod nr 2487 w dniu 23 grudnia 1969 r. z SB w Złotowie, a na podstawie protokołu brakowania nr 45/82 zniszczono (AIPN Po 060/69/5: 19-21; tamże: 40-43; tamże: 15-15).

Wierni wspominali proboszcza bardzo dobrze, jak zapisano w pamiątkowej notatce: „Ks. Maślona był w Sulęcinnie 7 lat i dużo zrobił, odbudował spalony kościół św. Mikołaja w czasie bardzo ciężkim dla Kościoła”<sup>9</sup>.

W Sulęcinnie 5 maja 1957 r. przed tym obrazem miało miejsce uroczyste odnowienie ślubowań jasnogórskich będące elementem zaproponowanego przez kard. Stefana Wyszyńskiego i zaakceptowanego przez Episkopat Polski programu Wielkiej Nowenny Narodu przed obchodami Millenium Chrztu Polski. 45. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, obradująca na Jasnej Górze 11 kwietnia 1957 r., uchwaliła wprowadzenie dzieła nawiedzenia-peregrynacji we wszystkich parafiach kraju. Peregrynacja kopii cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w administracji gorzowskiej trwała od 29 października 1961 r. do 10 lutego 1963 r. Kolejne nawiedzenie kopii Obrazu w diecezji

---

<sup>9</sup> Informacja Bronisława Solskiego zapisana na kartce włożonej do ramy z tyłu obrazu, Sulęcinn, 4 V 1957 r., odnaleziona podczas kolejnej renowacji ramy obrazu, „Gazeta Parafialna” 2018, nr 5.



*Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w kościele pw. Św. Mikołaja w Sulęcinie, stan współczesny,  
Fot. ks. kan. lic. mgr Sławomir Przychodny, proboszcz parafii św. Henryka w Sulęcinie.*

zielonogórsko-gorzowskiej trwało od 1 września 1991 r. do 23 sierpnia 1992 r. (Królik 2007; Noszczak 2019: 153-188; Socha 1988: 446-448; Wejman 2018: 87-108).

W ostatnim czasie pamiątkowy, sulęciński obraz Matki Boskiej Częstochowskiej nie jest już noszony na feretronie, ale nadal znajduje się w kościele pw. Św. Mikołaja, otoczony czią parafian<sup>10</sup>.

### Zakończenie

Dla większości nowo przybyłych do Sulęcina po II wojnie światowej osadników z kresów wschodnich II RP sprawa integracji z nowym środowiskiem nie była łatwa. Istotną rolę odgrywała dla przybyszów wspólna kultura, a zwłaszcza religia i silnie powiązane z wiarą obyczaje. Dlatego władze komunistyczne wymuszając zmianę światopoglądową i krzewiąc ateizm były wrogo postrzegane

---

<sup>10</sup> Informacja Bożeny Bedryczuk, Zielona Góra, 8 VIII 2020 r.; Informacja proboszcza ks. kan. lic. mgr Sławomira Przychodnego, wrzesień 2020 r.



w środowisku przybyszów z kresów II RP. Dla ludzi zmuszonych do zmiany miejsca zamieszkania ważna była obecność kapłanów. Ci zaś poza działalnością duszpasterską, byli także autorytetami dla społeczeństwa.

O. Maślona, który przed wojną przebywał na kresach wschodnich, w klasztorze franciszkańskim w Dzisnej, na pewno rozumiał mieszkańców, a oni też nawiązali szybko kontakt z nowym proboszczem. Podjął działalność duszpasterską organizując w rozległej parafii różnego rodzaju inicjatywy o charakterze religijnym, jak np. misje, czy pielgrzymki. Gromadziło się wokół niego wielu ludzi, a wydarzenia integrowały przybyszów, którzy budowali od nowa swoją tożsamość na Ziemiach Odzyskanych.

Wyjątkowych dziełem, które wspólnie zorganizowali, było sprowadzenie kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej z Jasnej Góry do Sulęcina. Była to niezwykle ekspresyjna forma peregrynacji – przybycia Matki Bożej do wiernych w Sulęcinnie. Uroczystość o charakterze religijnym, gromadząca około trzytysięczną grupę ludzi wywołała niepokój komunistycznego aparatu władzy. Funkcjonariusze UB żądali ukarania księdza wysoką karą grzywny z zorganizowanie zgromadzenia publicznego bez ich zgody. Za pośrednictwem funkcjonariuszy MO wymusili działania administracji rządowej. Starosta informował o sprawie wojewodę poznańskiego i oczekiwał wskazówek do dalszego postępowania wobec księdza. Później komuniści sprawujący władzę w Sulęcinnie coraz dokładniej kontrolowali działania duchownego, którego uznano za wroga systemu. Ich różnorakie działania (tak administracji państwowej, jak UB) wobec o. Maślony spowodowały, że w kolejnych latach duchowny tonował antykomunistyczne nastroje, ale pozostał krytyczny wobec nowego ustroju. Jego postawa budziła zaufanie i szacunek parafian. Przykład postępowania księdza służył im w odnalezieniu się w komunistycznej rzeczywistości, pozostając wiernym swoim przekonaniom religijnym i kresowym tradycjom.

Informacja o wydarzeniu i kłopotach proboszcza w związku ze sprawą przywiezienia kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej i procesyjne przeniesienie go do kościoła parafialnego w Sulęcinnie na pewno dotarła do właśnie obejmującego, po śmierci kard. Augusta Hlonda, obowiązki prymasa ks. abp. Stefana Wyszyńskiego. W zakresie obowiązków prymasa była m.in. piecza, w imieniu Stolicy Apostolskiej, nad tymczasowymi administraturami na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Jest bardzo prawdopodobne, że był informowany o sierpniowych wydarzeniach w Sulęcinnie i ich konsekwencjach. Jednak raczej bez odpowiedzi pozostanie pytanie, czy sulęcińska peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w dniu 28 sierpnia 1949 r. choć w minimalnym stopniu przyczyniła się do pryma-

sowskiego projektu peregrynacji kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej po Polsce.

Dla mieszkańców Sulęcina kopia cudownego obrazu Matki Boskiej z Jasnej Góry przywieziona z Częstochowy w 1949 r. wspólnie przez wiernych i ich proboszcza stała się ważnym punktem odniesienia, integrującym parafialną wspólnotę i umacniającym wiarę, mimo zmasowanych starań komunistów o ich ateizację. Jednocześnie obraz przywieziony z takim nakładem sił i środków, stanowiąc przedmiot szykan komunistów, był przez parafian strzeżony i szczególnie czczony, integrując i wiążąc mieszkańców z nowym miejscem zamieszkania. Pomógł im w ułożeniu sobie życia w Sulęcinie na Ziemiach Odzyskanych. Pamiątkowy obraz Matki Boskiej Częstochowskiej do dzisiaj znajduje się w kościele św. Mikołaja w Sulęcinie. Jako artefakt stanowi ważny czynnik konstytuujący: najpierw pomógł w asymilacji, a później w procesie kształtowania nowej tożsamości mieszkańców.

## Bibliografia

### Źródła

- Archiwum Archidiecezji Poznańskiej (dalej: AAP), SOP bp. Fr. Jedwabski, sygn. 144/26
- Archiwum Państwowe w Poznaniu (dalej: APP), UWP, sygn. 89
- APP, UWP, sygn. 7, Sprawozdanie Kierownika Ekspozytury – wicewojewody Floriana Kroenke w przedmiocie prac przygotowawczych do uruchomienia z dniem 15 XI 1946 r. Ekspozytury Urzędu Wojewódzkiego Poznańskiego z siedzibą w Gorzowie, Gorzów 5 XII 1946 r., k. 234-236
- APP, UWP, sygn. 7, Pismo wojewody S. Brzezińskiego do Departamentu Administracji Publicznej Ministerstwa Ziem Odzyskanych, 23 XII 1946 r., k. 241-243
- APP, UWP, sygn. 10, Protokół zdawczo-odbiorczy podpisany przez Leonarda Popę – Naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego Ekspozytury UWP w Gorzowie Wlkp. i Konrada Unruha Tymczasowego Wojewódzkiego Komisarza do Spraw Repatriacji ludności likwidujący Samodzielny Referat dla spraw Repatriacji ludności, Gorzów, 18 II 1949 r., k. 162-164
- APP, UWP, sygn. 74, Pismo Naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego UWP R. Darczewskiego do naczelnika Wydz. Społeczno-Politycznego w Gorzowie Wlkp. ob. Muzyki, Poznań, 26 I 1949 r., k. 248
- Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (dalej: AIPN) Po, 060/63/5 Raport za okres od 28 IX 1949 r. do 28 X 1949 r., Sulęcín 29 X 1949 r., s. 30-35 [scan 118-127];
- AIPN Po, 060/69/5, Raport PUBP w Sulęcinie za okres 28 VII 1949 r. – 28 VIII 1949 r., Sulęcín, 27 VIII 1949 r. [takie są wpisane daty dzienne], s. 9-12 [scan: 91-96].
- AIPN Po, 060/69/5, Raport PUBP w Sulęcinie za okres 28 IV 1950 r. – 28 V 1950 r., Sulęcín, 30 V 1950 r., s. 19-21 [scan: 238-244];
- AIPN Po, 060/69/5, Raport miesięczny od 1 IX 1950 do 30 IX 1950 r., Sulęcín, s. 40-43 [scan: 317-322];
- AIPN Po, 060/63/7, Sprawozdanie miesięczne PUBP w Sulęcinie, 30 IX 1953 r., k. 207-202 [scan 19-24].

- AIPN Po, 060/63/15, Analiza kontrwywiadowcza powiatu, Sulęcín, 4 IX 1952 r., k. 2-12 [scan 4-14].  
AIPN BU, Karta MKr -2, Ks. Stanisław Maślona  
APZG, KP PZPR w Sulęcínie, sygn. 2008/50, Protokół z posiedzenia Sekretariatu Powiatowego PZPR, Sulęcín, 15 XI 1949 r., k. 161-164  
APG, Starostwo Powiatowe w Sulęcínie, 1949, sygn. 66/118/4, b.p.  
APG, KW PZPR, sygn. 66/680/785, k. 1-3  
APZG, KP PZPR w Sulęcínie, sygn. 2008/8/206, k. 99-102

#### Relacje i wspomnienia

- Nowaczyk J. (2012), *Jedna z dróg. (Wspomnienia)*, Zielona Góra  
„Schematyzm Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej 1995”, Zielona Góra Dz.U. 1928 nr 11 poz. 86.  
Tadeusz Spirydowicz z Sulęcína wspomina Dżisnę, najdalej na północny wschód wysunięte miasteczko II Rzeczypospolitej, <https://plus.gazetalubuska.pl/piekna-kraina-nad-dzisiaj-miasto-z-charakterystyczna-drewniana-zabudowa/ar/7961532>, (dostęp 28.11.2023) „Gazeta Parafialna” 2018, nr 5. [Sulęcín]  
Żaryn J. (2006), Komunikat Episkopatu Polski o rozwiązaniu zrzeszeń religijnych w Polsce, Jasna Góra, 20-21 IX 1949 r., Żaryn J. (red.), *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, (red.) Żaryn J, Poznań: 54.

#### Literatura

- Ceynowa T., Knap P. (red.), (2011), *Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1989*, Szczecin  
Czaczkowska E. K., Łatka R. (red.), (2019), *Prymas Wyszyński a niepodległa. Naród – Patriotyzm – Państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa  
Grabski W.J. (1960), 300 miast wróciło do Polski. Informator historyczny. 1960-1960: 422  
Heyduk J. (1995), *Zarys historii diecezji 1945-1995, Schematyzm diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, Zielona Góra: 33-41  
Jabłoński S. Z. OSPPE (2008), *Eklezjalny wymiar nawiedzenia Maryi w znaku jasnogórskiego obrazu*, „Studia Prymasowskie” nr 2: 59-97  
Jania-Szczehowiak M. (2018), *Dom zły? Obraz domu na „Ziemiach Odzyskanych” we wspomnieniach Kresowiaków osiedlonych na „Polskim Dzikim Zachodzie” w latach 1944–1945*, „Ziemia Odzyskana”. W poszukiwaniu nowych narracji, Kledzik E., Michalski M., Praczyk M., Poznań: 329-354  
Jackowski A. (1998), *Pielgrzymowanie*, Wrocław  
Jankowiak S. (2015), *Nowa władza. Poznańskie struktury PPR, władze wojewódzkie i miejskie*, „Kronika Miasta Poznania” nr 1: 140-151  
Karol J. SDB (2000), *Proces tworzenia się kultury lokalnej na przykładzie Ziemi Świebodzińskiej*, „Studia Gdańskie” t. XIII: 205-279  
Kierski K. (w druku), *Relacje rządów diecezji warmińskiej z władzami komunistycznymi Polski w latach 1945-1989*, Warszawa-Olsztyn  
Knyt A., Kowacz B. i in. (red.) (2014), *Osadnicy. Nowe życie kresowiaków na Ziemiach Zachodnich. Nadzieje i niemoc wobec władzy ludowej*, Warszawa  
Królik M. OSPPE (2007), *Historia Nawiedzenia*, „Jasna Góra”, nr 4-5  
Kufel R.R. (2018), *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945-1956*, t. III (M-S), Zielona Góra  
Lewandowski P. (2013), *Wschód i Zachód przemieszczone oraz odtworzone powstanie postemigracyjnego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3: 3-216

- Majer P. (2004), *Milicja Obywatelska 1944-1957. Geneza, organizacja, działalność, miejsce w aparacie władzy*, Olsztyn
- Noszczak B. (2019), *My, naród. Polska i Polacy w milenijnym programie prymasa Stefana Wyszyńskiego (1956-1966/1967), Prymas Wyszyński a niepodległa. Naród – Patriotyzm – Państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, Czaczkowska E.K., Łatka R. (red.), Warszawa: 153-188
- Nowakowska Z. (2000), *Florian Jan Kroenke*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” nr 2/7: 143-152
- Osełkowski Cz. (1994), *Spółeczeństwo Polski zachodniej i północnej w latach 1945-1956. Procesy integracyjne i dezintegracyjne*, Zielona Góra
- Paprot-Wielopolska A. (2018), *Rzecz o trudnym dziedzictwie Ziemi Zachodnich i Północnych*. Sprawozdanie z seminarium pt. „Dziedzictwo migracji. Otwarte seminarium teoretyczno-praktyczne”, zorganizowanego przez Fundację Ważka i Stowarzyszenie „Tratwa”, Wrocław, 5 września 2018 r., „Rocznik Ziemi Zachodnich” nr 1: 706-710
- Pietrowicz A. (2007), *Organizacja „Ojczyzna” 1939-1945*, „Biuletyn IPN” nr 8-9, s. 51-60
- Pietrzak M. (1984), *Chojnacki Bolesław (1897-1979)*, *Lubuski Słownik Biograficzny*, Szczegół H. (red.), Zielona Góra: 42-45
- Pietrzak M. (1984a), *Musiak Jan (1908-1980)*, *Lubuski Słownik Biograficzny*, Szczegół H. (red.), Zielona Góra: 137-140
- Rymar D. A. (2015), *W 70. rocznicę przejęcia Gorzowa przez Polskę. Gorzów – stolica Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1950*, Gorzów
- Siedziako M., Stanuch Z., Wejman G. (2016), *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim t. 1: 1945-1956*, Szczecin
- Socha P., Lec Z. (red.), *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym*, Zielona Góra-Gorzów Wielkopolski
- Socha P. (2012), *Ks. dr Edmund Nowicki jako twórca struktur organizacyjnych Kościoła gorzowskiego w latach 1945-1951, Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych na Środkowym Nadodrzu 1945-1956*, Wojcieszek E. (red.), Poznań: 83-97
- Socha P. (1988), *Nawiedzenie kopii cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym*, Socha P., Z. Lec Z. (red.), Zielona Góra-Gorzów Wielkopolski: 446-448
- Sośniak Ł. (2003), *Pielgrzymka to rekolekcje w drodze*, „Gazeta Częstochowska” nr 33
- Stefaniak J. (2000), *Postawy duchowieństwa Administracji Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Piłskiej w ocenie władz państwowych w latach apogeum stalinizmu*, „Przegląd Zachodniopomorski”, t.15 (44) nr 4: 111-128
- Szczegół H. (red.), (1984), *Lubuski Słownik Biograficzny*, Zielona Góra
- Szczegół H. (1967), *Działalność Ekspozytury Urzędu Wojewódzkiego Poznańskiego w Gorzowie Wlkp.* „Przegląd Zachodni” nr 5: 109-123
- Szereszewski T., Malicki J., *Z ufnością i miłością*, www.karmel.pl (dostęp 28.11.2023)
- Śmierchalski-Wachocz D. (2014), *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945-1989 t. I*, Zielona Góra
- Śmierchalski-Wachocz D. (2012), *Państwowe i kościelne przeobrażenia administracyjne na Środkowym Nadodrzu, Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych na Środkowym Nadodrzu 1945-1956*, Wojcieszek E. (red.), Poznań: 27-44
- Śleszyński W. (2020), *Życie na Kresach. Województwa wschodnie II Rzeczypospolitej (1919-1939)*, Białystok

- Wejman G. ks., *Kościół katolicki na ziemi lubuskiej 1124-2010. Zarys problemu* [w:] Chojnacki G. (red.), *Kościół na Środkowym Nadodrzu. Historia i postacie*, Zielona Góra 2011: 30- 42.
- Wejman G. (2020), *Administracja kościelna na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1972*, Kufel R., Put A. (red.), *Dzieje Kościoła na Środkowym Nadodrzu do czasów współczesnych*, Zielona Góra – Gorzów Wielkopolski: 143-182
- Wejman G. (2018), *Peregrynacje maryjne na Pomorzu Zachodnim*, „*Studia Gnesnensia*” t. XXII: 87-108
- Wilk S. SDB (2016), *Stolica Apostolska wobec Ziem Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej, Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim t.1: 1945-1956*, M. Siedziako M., Stanuch Z., Wejmana G. ks. (red.), Szczecin:15-19
- Wojtyła J. ks. (2005), „*Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy i w Ostrej świecisz Bramie...*” (cz. 2), „*Niedziela*” nr 5 <https://www.niedziela.pl/artykul/36617/nd/%E2%80%9EPanno-Swie-ta-co-Jasnej-bronisz> (dostęp 28.11.2023)
- „*Ziemie Odzyskane*”. *W poszukiwaniu nowych narracji* (2018), Kledzik E., Michalski M., Praczyk M., Poznań
- Zieliński Z. (2003), *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom
- Ziemie zachodnie i północne Polski w okresie stalinowskim*, Osękowski Cz. (red.) (1999), Zielona Góra
- Żaryn J. 2003, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa

**Dr hab. Elżbieta Wojcieszek**, Instytut Pamięci Narodowej, Poznań (Elzbieta.Wojcieszek@ipn.gov.pl)

**Słowa kluczowe:** pobożność maryjna, Ziemie Odzyskane, Administratura Apostolska w Gorzowie Wielkopolskim, Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, komunistyczny aparat władzy, ateizacja

**Keywords:** Marian devotion, Recovered Territories, Apostolic Administration in Gorzów Wielkopolski, Image of Our Lady of Częstochowa, communist power apparatus, atheization

#### ABSTRACT

*The purpose of the article is to characterize the religious situation in the Recovered Territories at the end of 1940s through a case study of the events from Sulęcín. The author assumed that the new settlers were people of deep faith who cultivated old traditions. This enabled them to adjust to the new conditions following their forcible relocation from the Eastern to Western areas.*

*The research problem focuses on the extraordinary event of bringing to Sulęcín a copy of the Miraculous Icon of Our Lady of Jasna Góra in Częstochowa, on August 28, 1949. The following research questions were posed: why did the new settlers undertake this initiative, did they do it without the consent of communist authorities, who was the main originator of the events, as well as, what happened to him and to the copy of the painting thereafter.*

*The settlers were distinguished by their strong Marian devotion. Traditional pilgrimages to Jasna Góra in Częstochowa were one way to show this. In August 1949, communist authorities denied permission for the settlers from Sulęcín's Catholic parish to go on pilgrimage to Częstochowa. They decided to covertly bring a copy of the painting of Our Lady of Częstochowa to Sulęcín. The painting hangs in the church of St. Nicolas in Sulęcín to this day, serving as a symbol of local identity and integration of the parish community.*

*The hypothesis concerning the settlers' religiousness was confirmed, and shown to help them adapt to their new surroundings. On a methodological level, source analysis and comparative analysis were conducted.*

*The article was based on sources such as archival documents, personal memories and local press accounts.*

MAREK SZAJDA  
Wrocław

ORCID: 0000-0002-1938-6762

## Ludność żydowska na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej (1945–1950)

### Kilka uwag dotyczących stanu badań i nowych perspektyw badawczych

Dzieje ludności żydowskiej w Polsce stały się w ostatnich latach tematem ważnym i widocznym<sup>1</sup>. O rozwoju studiów żydowskich w kraju świadczą wciąż pojawiające się nowe publikacje naukowe, jak i popularnonaukowe, kolejne ośrodki akademickie, w których prowadzone są badania dotyczące historii i kultury żydowskiej<sup>2</sup>, ale również działania w sferze publicznej, czego wyrazem jest przede wszystkim Muzeum POLIN, a także inne, pomniejsze placówki oraz różnorodne działania edukacyjne<sup>3</sup>. Wśród wielu prac publikowanych w ostatnich latach na polskim rynku wydawniczym dość znaczną część stanowią studia nad Zagładą Żydów. Historia społeczności ocalałych, żyjących w Polsce po 1945 r., cieszy się nieco mniejszym zainteresowaniem naukowców, choć i w tej kwestii widać znaczący przyrost liczby publikacji w ostatnich latach. Jednym z argumentów na potwierdzenie tej tezy jest chociażby seria Z dziejów Centralnego Komitetu Żydów w Polsce publikowana nakładem Żydowskiego Instytutu Historycznego, w ramach której ukazują się ciekawe opracowania dotyczące życia żydowskiego w kraju w okresie 1945–1950. Prócz tego cyklu wydano również książki odnoszące się do innych problemów – nie tylko okresu bezpośredniego powojnia, ale i czasów PRL, choć-

---

<sup>1</sup> Bez wątpienia w tym kontekście ważnym momentem był 1989 r., choć i wcześniej, w latach 80. XX w. publikowano prace o tematyce żydowskiej.

<sup>2</sup> Prócz silnych ośrodków studiów żydowskich w Krakowie i Warszawie w ostatnich latach powołano Katedrę Judaistyki na Uniwersytecie Wrocławskim. Rozwijają się one również w innych ośrodkach, choćby w Łodzi, Lublinie czy Rzeszowie.

<sup>3</sup> Dobrym tego przykładem może być Muzeum Żydów Mazowieckich w Płocku.



by migracji (Węgrzyn 2016), antysemityzmu (Dahlmann 2018; Grabski *et al.* 2019; Kwiek 2021) czy stosunków dyplomatycznych (Szaynok, 2007a). Szczególne miejsce wśród opracowań zajmuje książka *Następstwa Zagłady Żydów 1944-2010* (Adamczyk-Garbowska *et al.* 2012). Warto również wspomnieć o pierwszej dotychczas monografii życia żydowskiego w Polsce po II wojnie światowej (Kichelewski 2021).

Częścią tych badań są bez wątpienia dzieje Żydów na Dolnym Śląsku – obszarze włączonym do Polski w 1945 r., gdzie ocalali z Zagłady rozpoczęli nie tylko realnie, ale też symbolicznie nowe życie. Niniejszy tekst ma na celu zaprezentowanie najważniejszych informacji o stanie dotychczasowych badań nad powojennymi (1945–1950) dziejami ludności żydowskiej w regionie<sup>4</sup>. Jest to również próba przedstawienia nowych trendów i perspektyw, a także, do pewnego stopnia, propozycja dostrzeżenia kilku obszarów badawczych, które mogą okazać się niezwykle cenne dla rozwoju dalszych studiów. Jednocześnie opracowanie to dobitnie pokazuje co w ostatnich dekadach zainteresowało badaczy, o czym pisano, na czym – na jakich zjawiskach, miejscach, postaciach itd. – skupiano się. Ze względu na przyjęte cele, ale też ograniczenia objętościowe tekstu, zaledwie w kilku miejscach odnoszę się do kwestii ustaleń, interpretacji, polemik zawartych w przywoływanych pracach.

Poniższy przegląd literatury można uznać za kolejny element w dyskusji dotyczącej tej kwestii, ale również propozycję prezentującą, być może nie zawsze oczywiste, pytania badawcze czy źródła archiwalne. Przywoływane publikacje odnoszą się do okresu bezpośredniego powojnia: lat 1945–1950, niekiedy jednak, głównie ze względu na kontekst czy przebieg procesów, wykraczają poza tę cezurę. Okres ten był kluczowy dla organizowania się struktur życia żydowskiego – to wówczas funkcjonowały komitety żydowskie, jako podstawowa, świecka instytucja życia żydowskiego (osobno istniały organizacje religijne). Pierwsza data cezury nie budzi zastrzeżeń – koniec II wojny światowej i Zagłady. To również czas początków osadnictwa Żydów polskich na terenach Ziemi Zachodnich i Północnych. Natomiast w 1950 r. nastąpiła reorganizacja struktur życia żydowskiego, związana z konsolidacją systemu komunistycznego. Niewiele wcześniej zlikwidowano w Polsce partie syjonistyczne, a w październiku tegoż roku z połączenia komitetów żydowskich oraz Żydowskiego Towarzystwa Kultury i Sztuki utworzono Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce.

---

<sup>4</sup> Przeanalizowałem i przedstawiłem badania prowadzone w Polsce i publikowane głównie w języku polskim (niekiedy również angielskim, niemieckim czy hebrajskim).



Osobną kwestią jest obszar Dolnego Śląska, który jest punktem odniesienia w przywoływanych pracach. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w części publikacji autorzy odnoszą się do dzisiejszych granic administracyjnych Dolnego Śląska, choć w rzeczywistości powojennej przestrzeń województwa wrocławskiego (1946–1950) odbiegała od współczesnego podziału terytorialnego, obejmując m.in. część dzisiejszego woj. lubuskiego (m.in. Żary, Żagań) czy opolskiego (Brzeg, Namysłów).

### Ludność żydowska na Dolnym Śląsku po 1945 r.

Osadnictwo ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku jest ważnym elementem powojennych dziejów Żydów w Polsce (Rykała 2007). Stanowi również istotny element narracji o tzw. Ziemiach Odzyskanych<sup>5</sup>. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie byli więźniowie filii obozu koncentracyjnego w Gross-Rosen (dzisiejsza Rogoźnica k. Strzegomia), którzy postanowili pozostać na nowo włączonych terenach – obszarze, gdzie zostali wyswobodzeni przez Armię Radziecką w maju 1945 r.<sup>6</sup> Dość szybko, bo już w kolejnym miesiącu, grupa ocalałych deklarowała chęć budowy struktur życia żydowskiego na tych terenach, dopominając się wsparcia ze strony Centralnego Komitetu Żydów w Polsce (CKŻP), który mieścił się w Warszawie. Idea osadnictwa żydowskiego na Dolnym Śląsku była dyskutowana przez liderów życia żydowskiego w kraju latem oraz jesienią 1945 r. (Misztal 1992; Szaynok 1994). W jej wyniku, a za aprobatą władz komunistycznych, zdecydowano się na skierowanie na te tereny dużej części żydowskich repatriantów z ZSRR, którzy przybyli w I połowie 1946 r. (Głowacki 2004; Marciniak 2014). W ten sposób w połowie roku w woj. wrocławskim istniało ponad 40 komitetów żydowskich, w których zarejestrowało się ok. 90 tys. Żydów, co stanowiło wówczas niemal połowę wszystkich ocalałych przebywających w Polsce (Szaynok 2000). Wśród najważniejszych, kilku- i kilkunastotysięcznych skupisk żydowskich warto wymienić Wrocław, Dzierżoniów i Wałbrzych, a w dalszej kolejności m.in. Legnicę, Bielawę, Kłodzko, Pieszyce, Jawor, Kamienną Górę, Jelenią Górę, Bolków i wiele innych pomniejszych miejscowości. Na skutek późniejszych wydarzeń, przede wszystkim antysemityzmu i pogromu kieleckiego, w II połowie 1946 r. Dolny Śląsk stał się ważnym

---

<sup>5</sup> Przede wszystkim w kontekście religijnym, ale też społecznym, choćby w ostatnio opublikowanej syntezie *Region czy regiony?* (Kucharski *et al.* 2022).

<sup>6</sup> Warto zwrócić uwagę, że dla żydowskich więźniów działania Armii Czerwonej były realnym doświadczeniem wyzwolenia.

miejscem dla żydowskich migrantów, uciekających przez tzw. zieloną granicę w Sudetach i dalej przez Czechosłowację (Szaynok 1995; Aleksy-Mądrzak 1996; Semczyszyn 2018; Wieczorek 2019). Wówczas to zmniejszyła się również liczebność społeczności żydowskiej na terenie województwa. Inną ważną falą wychodźstwa były wyjazdy po utworzeniu Izraela, po 1948 r. (Stoła 2010).

Omawiając pokrótce tuż powojenne losy Żydów na Dolnym Śląsku warto wspomnieć o rozbudowanych strukturach życia żydowskiego. Przede wszystkim o funkcjonującym we Wrocławiu Wojewódzkim Komitecie Żydów na Dolny Śląsk (WKŻ) z przewodniczącym Jakubem Egitem<sup>7</sup>, ale także o działającym w niemal 30 miejscowościach placówkach Kongregacji Wyznania Mojżeszowego (od 1949 r. Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego), licznych partiach politycznych, organizacjach młodzieżowych czy instytucjach kulturalnych. Najważniejszy w tej ostatniej kategorii był bez wątpienia teatr żydowski, którego gmach wybudowano we Wrocławiu i otwarto w kwietniu 1949 r. Dodatkowo należy również wspomnieć o prasie żydowskiej w języku polskim („Nowe Życie. Trybuna Wojewódzkiego Komitetu Żydowskiego na Dolnym Śląsku”) oraz jidysz („Niderszlezje”), sporcie, rozwiniętym szkolnictwie (również prywatnym), ale także o życiu gospodarczym. Przejawem tego ostatniego była tzw. produktywizacja, czyli ówczesne starania na rzecz zatrudnienia Żydów w różnych sektorach gospodarki<sup>8</sup>. Prócz licznych spółdzielni zakładanych i prowadzonych przez ludność żydowską, podkreślano wówczas – w duchu komunistycznej propagandy – obecność Żydów w górnictwie w rejonie Wałbrzycha czy w rolnictwie w okolicach Dzierżoniowa. Tak bogate oraz różnorodne życie żydowskie dość szybko zostało zahamowane przez politykę władz komunistycznych. Obok wspomnianej już masowej migracji, to właśnie decyzje dygnitarzy – likwidacja partii syjonistycznych w latach 1949–1950, zmiany w spółdzielczości, zablokowanie finansowania życia żydowskiego przez zagraniczne instytucje, m.in. *American Jewish Joint Distribution Committee*, czy przekształcenie CKŻP, po połączeniu z Żydowskim Towarzystwem Kultury i Sztuki, w Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce – przyczyniły się do ograniczenia czy wręcz degradacji bogatego życia żydowskiego na Dolnym Śląsku w latach 1945–1950. I choć część skupisk żydowskich w kolejnych latach dalej funkcjonowała, to odbywało się to w zupełnie innych warunkach, wśród mniejszej liczebnie społeczności oraz z odmiennymi możliwo-

<sup>7</sup> Ważnym elementem poznania tego okresu były tużpowojenne publikacje oraz wspomnienia Jakuba Egita wydane w latach 90. XX w. (Egit, 1947, 1991).

<sup>8</sup> W okresie 1946-1947 istniał powołany przez władze komunistyczne urząd Komisarza ds. produktywizacji ludności żydowskiej.

ściami aniżeli wcześniej. Nic więc dziwnego, że życie żydowskie w tym okresie uznawane jest przez badaczy za rzecz wyjątkową na tle ówczesnych wydarzeń w kraju, ale też losów ocalałych z Zagłady.

### Początki i rozwój badań

Pierwszym badaczem, który podjął się opisu powojennych losów ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku, był Samuel Bat, który na początku lat 60. XX w. opublikował artykuł na ten temat w „Roczniku Wrocławskim” (Bat 1961). Mniej więcej w tym samym okresie swoje badania prowadził Arnold Goldsztejn – ówczesny dyrektor Liceum Ogólnokształcącego im. Szolema Alejchema we Wrocławiu. W 1962 r. ukazał się w „Śląskim Kwartalniku Historycznym Sobótka” krótki tekst jego autorstwa na temat powojennej ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku (Goldsztejn 1962), a w 1967 r. w tym samym czasopiśmie artykuł dotyczący produktywizacji Żydów w regionie (Goldsztejn 1967). Podsumowaniem badań nad tą tematyką była jego praca doktorska przygotowana pod kierunkiem ówczesnego docenta dr. hab. Mariana Orzechowskiego, którą obronił na Uniwersytecie Wrocławskim w 1969 r. (Goldsztejn 1969). Lata 1967–1968 i ówczesna kampania antysemityczna w Polsce nie były dobrym okresem dla dyskusji naukowych o historii Żydów. Wpłynęło to także na tematy badawcze i rynek wydawniczy, nic więc dziwnego, że ta praca doktorska nie została opublikowana. Goldsztejn powrócił do tego tematu badawczego jeszcze na przełomie lat 80. i 90. XX w., kiedy opublikował artykuł w tomie zbiorowym poświęconym dziejom Żydów na Śląsku (Goldsztejn 1991). Książka ta powstała w wyniku konferencji, która odbyła się w 1988 r. na Uniwersytecie Wrocławskim. Kilka lat później, w 1994 r. wydano kolejny tom, tym razem dotyczący dziejów Żydów w Polsce i na Śląsku (Matwijowski 1994). Prócz wspomnianych publikacji warto nadmienić, że w latach 80. XX w. ukazały się dwa ważne artykuły dotyczące życia żydowskiego na Dolnym Śląsku: pierwszy w języku hebrajskim Hanny Shlomi w izraelskim czasopiśmie „Gal-Ed” (Shlomi 1985), drugi autorstwa Kazimierza Pudło w „Roczniku Wrocławskim” (Pudło 1988).

Wśród „badaczy-pionierów” tej tematyki należy wspomnieć również Szyję Bronsztejną, który jeszcze w latach 60. XX w. wydał drukiem w „Biuletynie Żydowskiego Instytutu Historycznego” trzy artykuły będące wynikiem przeprowadzonych badań ankietowych (Bronsztejn 1963, 1964, 1970). Do tej tematyki powrócił na początku lat 90. XX w. publikując dwie prace (Bronsztejn 1991a, 1991b). Niewątpliwie pierwszą książką poświęconą losom Żydów na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej była publikacja tegoż autora – history-

ka gospodarki, statystyka związanego z Uniwersytetem Wrocławskim. Wydana w 1993 r. stanowiła ważny punkt odniesienia do dalszych badań (Bronsztajn 1993). Wiele z poruszanych w książce tematów przedstawiono skrótowo, jedynie sygnalizując wybrane problemy. W kolejnym roku doktorat poświęcony ludności żydowskiej w regionie w latach 1945-1950 obroniła Bożena Szaynok. Praca ta, napisana pod kierunkiem prof. Wojciecha Wrzesińskiego, była pierwszym pogłębionym opracowaniem tej tematyki opartym na szerokim zasobie archiwalnym. Ukazała się ona drukiem w 2000 r. nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego (Szaynok 2000). W książce będącej do dziś najważniejszym opracowaniem z zakresu opisywanej tematyki, autorka uporządkowała najistotniejsze informacje o strukturach życia żydowskiego oraz o procesie powstawania i „kurczenia się” środowiska żydowskiego na Dolnym Śląsku. Wskazała przy tym na znaczenie decyzji komunistów, którzy przyczynili się do stopniowego ograniczania życia żydowskiego. Rozprawa ta jest więc opisem swoistego fenomenu – powstania wielotysięcznego skupiska Żydów po II wojnie światowej. Praca nie porusza jednak wszystkich problemów tej społeczności – niewiele znalazło się w niej wiadomości choćby na temat antysemityzmu, ale też zagadnień, o których dziś wiemy już znacznie więcej. Inne, jak choćby sprawa pawilonu żydowskiego w czasie wrocławskiej Wystawy Ziemi Odzyskanych w 1948 r. czy obozu Hagany pod Bolkowem, o których Szaynok publikowała osobne artykuły, należy uznać za pionierskie i niezwykle ważne teksty dla odkrywania powojennych dziejów Żydów w Polsce, zwłaszcza na Dolnym Śląsku (Szaynok 1996, 1999). Do tych fundamentalnych prac jej autorstwa zaliczyłbym również dotyczące osadnictwa żydowskiego w regionie (w tym anglojęzyczne), a także opisujące powojenne funkcjonowanie Żydów we Wrocławiu (Szaynok 1994, 1997a, 1997b).

W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że lata 90. XX w. były niezwykle ważnym okresem dla badań podstawowych dotyczących losów Żydów po II wojnie światowej na terenie Polski. Prócz Dolnego Śląska badano również inne tereny osadnictwa żydowskiego, choćby Pomorze Zachodnie, gdzie w Szczecinie osiedlono w 1946 r. sporą grupę Żydów przybyłych z ZSRR. O tej społeczności, ale też innych mniejszościach narodowych i etnicznych, traktuje praca Janusza Mieczkowskiego (Mieczkowski 1994). Podobny charakter ma praca Juliana Kwieka, który skupił się na Żydach, Łemkach i Słowakach na terenie Małopolski w okresie tużpowojennym (Kwiek 1998). Mniej więcej w tym samym okresie swoją książkę o Żydach w Gdańsku opracował i opublikował Grzegorz Berendt (Berendt 2000), a na Górnym Śląsku Wojciech Jaworski (Jaworski 2001). W końcu warto przywołać również pracę zbiorową pod redakcją Jerzego Tomaszewskiego dotyczącą najnowszych dziejów Żydów w Polsce (To-

maszewski 1993). Jeden z rozdziałów tego tomu poświęcony jest powojennym losom ocalałych do 1950 r. (Adelson 1993).

Publikacja Bożeny Szaynok była i jest do tej pory najważniejszą pozycją książkową dotyczącą omawianej kwestii. Nie oznacza to, że nie publikowano innych prac, które odsłaniały kolejne, mniej znane aspekty funkcjonowania społeczności żydowskiej na Dolnym Śląsku. Jedną z takich publikacji jest niewątpliwie opracowanie Ewy Waszkiewicz na temat struktur życia religijnego Żydów w regionie w kontekście polityki państwa polskiego (Waszkiewicz 1999). Książka ta, będąca pracą habilitacyjną autorki, została oparta na dość ograniczonym zasobie źródłowym, choć jednocześnie trudno dostępnym (akta gminy wyznaniowej żydowskiej we Wrocławiu). Pomimo upływu niemal ćwierćwiecza jest to nadal jedyna tego typu publikacja, która w szczegółowy sposób odnosi się do żydowskiego życia religijnego po 1945 r. Pomimo różnych innych badań, wciąż nie powstały artykuły czy monografie omawiające tę kwestię, nie tylko regionalnie, ale w skali całego kraju (Grabski 1997; Grabski i Stankowski 2011)<sup>9</sup>.

### Dalsze badania i aktualne tendencje

Przedstawione powyżej prace stanowiły i wciąż stanowią ważny fundament dla dalszych badań. W kolejnych dekadach powstawały i powstają prace odnoszące się do wzmiankowanych publikacji, w dużej mierze pogłębiające wybrane kwestie życia żydowskiego na Dolnym Śląsku tuż po zakończeniu II wojny światowej. Zaproponowany poniżej podział jest autorskim spojrzeniem na publikowane już w większości w XXI w. prace, ale też aktualne tendencje badawcze, mające również wpływ na wytyczanie nowych perspektyw.

Jak już wspomniano we wprowadzeniu, na Dolnym Śląsku w 1946 r. funkcjonowało ponad 40 komitetów żydowskich, skupiających kilkadziesiąt tysięcy osób. Nic więc dziwnego, że niektóre z tych ośrodków wzbudziły zainteresowanie badaczy, którzy postanowili opisać poszczególne skupiska. Najczęściej przedmiotem podejmowanych w ostatnich latach badań były społeczności żydowskie na terenie danej miejscowości czy też powiatu. Artykuły na temat wybranych miejscowości i tamtejszego życia żydowskiego zaczęły pojawiać się już w II połowie lat 90. XX w. Za przykład można przywołać prace dotyczące

---

<sup>9</sup> Prace na ten temat publikował August Grabski, który obecnie prowadzi projekt Narodowego Centrum Nauki dotyczący życia religijnego Żydów w Polsce, zob.: <https://projekty.ncn.gov.pl/opisy/543429-pl.pdf> (dostęp: 13.11.2023).

m.in. Wrocławia (Szaynok 1997b; Ziątkowski 2000<sup>10</sup>) czy Pieszyc (Kęsik 1997). W kolejnych dekadach sukcesywnie wzrastała liczba prac, a także autorów podejmujących tę tematykę. Największe zainteresowanie badaczy skupiło się na tych ośrodkach, w których liczebność Żydów była znacząca, a życie żydowskie najbardziej bogate i rozwinięte. Szczególnym przypadkiem jest Dzierżonów (tuż po II wojnie światowej określany jako Rychbach) – pierwsze skupisko Żydów polskich na Dolnym Śląsku oraz pierwsza siedziba Wojewódzkiego Komitetu Żydów na Dolny Śląsk. W szczytowym momencie w miasteczku mieszkało około 12 tys. Żydów, co stanowiło więcej niż połowę jego mieszkańców. Na temat Dzierżonowa powstało wiele artykułów traktujących o samym fenomenie osadnictwa społeczności żydowskiej w mieście, ale również o poszczególnych aspektach funkcjonowania ludności żydowskiej i życia instytucjonalnego. Wśród ważniejszych autorów warto wymienić pracę Bożeny Szaynok (Szaynok 2007b), artykuły Anny Gruzlewskiej (Gruzlewska 2020, 2022), która z powodzeniem spopularyzowała ten temat w postaci albumu i wydawnictw popularnonaukowych (Gruzlewska 2019b) czy publikacje Kamila Kijka prezentujące społeczność w szerszym kontekście historycznym – zarówno dziejów żydowskich, jak i Polski czy Europy (Kijek 2018, 2020)<sup>11</sup>. Prócz wspomnianych autorów warto wspomnieć o innych tekstach na temat społeczności żydowskiej, niekiedy pisanych z perspektywy regionalistycznej (Hebzda-Sołogub 2015) czy też byłych członków społeczności – tych, którzy wyjechali z Polski (Lavi 2017). Niekiedy Dzierżonów, ze względu na swoją specyfikę, badany był w konkretnych kontekstach, choćby produktywizacji ludności żydowskiej (Rykała 2016; Szajda 2020b, 2020c).

Temat życia żydowskiego cieszy się równie dużym zainteresowaniem badaczy we Wrocławiu, choć w tym konkretnym przypadku kontekst powstawania publikacji jest szerszy. Dotyczy bowiem różnych okresów, zwłaszcza XIX w. i I połowy XX w. (Ziątkowski 1998; Rybińska 2017, 2020). Wpływ na to miała m.in. sprawa cmentarza żydowskiego przy ul. Ślężnej i próby jego ratowania czy zachowania. Przyczyniły się do tego m.in. publikacje i działania Macieja Łagiewskiego (Łagiewski 1991). Temat społeczności żydowskiej po II wojnie światowej jest więc elementem większej narracji o wielowiekowej obecności żydowskiej w stolicy Dolnego Śląska (Łagiewski 1994; Ziątkowski 2000). Poja-

---

<sup>10</sup> Praca Leszka Ziątkowskiego tylko w niewielkim stopniu odnosiła się do okresu 1945-1950.

<sup>11</sup> Kamil Kijek jest również kierownikiem projektu realizowanego w ramach Narodowego Centrum Nauki dotyczącego życia żydowskiego w Dzierżonowie w latach 1945-1950, zob.: <https://projekty.ncn.gov.pl/opisy/428150-pl.pdf> (dostęp. 12.11.2023).



wia się on również w kontekście współczesnej aktywności organizacji żydowskich, w tym przede wszystkim funkcjonującej przy Synagodze pod Białym Bocianem gminy żydowskiej. Prócz wspomnianych już badaczek (Waszkiewicz 1994; Szaynok 1997b) warto podkreślić znaczenie prac Kathariny Friedli (Friedla 2014, 2016, 2017). Jest ona autorką monografii poświęconej wrocławskim Żydom w okresie III Rzeszy (w tym Zagłady) oraz w czasie tużpowojennym (do 1949 r.) (Friedla, 2015)<sup>12</sup>. Książka to stanowi niezwykle ważną publikację, w której losy żydowskie opisane są z perspektywy ponadnarodowej. To historia Żydów niemieckich i polskich, dla których punktem odniesienia jest obszar konkretnego miasta – w tym przypadku Wrocławia. Ujęcie takie jest dość nietypowe dla dotychczasowych badań w Polsce, gdzie naukowcy jako cezurę do opisu losów żydowskich przyjmują najczęściej datę końca II wojny światowej w 1945 r. Podobną do Friedli cezurę przyjęli redaktorzy tomu dotyczącego topografii Zagłady we Wrocławiu (Buchen i Luft 2023). Ich praca ukazała się w 2023 r. i jest najnowszym studium na temat historii Żydów w mieście.

Wśród historii innych społeczności żydowskiej na Dolnym Śląsku szczególne miejsce zajmuje Wałbrzych. Wynika to choćby z liczebności ludności żydowskiej po II wojnie światowej, ale także trwałości struktur życia żydowskiego w kolejnych latach, także po 1950 r. Ważne miejsce wśród badaczy powojennych dziejów wałbrzyskich Żydów zajmuje Paweł Wieczorek, który skupił się w swoich pracach na mieście i powiecie. Początkowo jego publikacje dotyczyły różnych aspektów życia społeczności (Wieczorek 2003; 2008; 2008a; 2008b; 2015). Za zwieńczenie badań tej tematyki należy uznać monografię jego autorstwa dotyczącą okresu 1945–1968 (Wieczorek 2017). Prócz Pawła Wieczorka temat ten podejmowany był przez innych badaczy, m.in. w szerszym kontekście narodowościowym i czasowym (Kobylarz-Buła 2003; Bisek-Grąż 2008; Retecki 2017).

Prócz Wrocławia i Wałbrzycha tematem badań historycznych była również Jelenia Góra i jej powojenna społeczność żydowska (Szajda 2014; 2018b; 2018c; 2019b; 2020a). W ich konsekwencji powstała monografia opisująca losy jeleniogórskich Żydów po 1945 r. – społeczności mniej licznej niż te w przywoływanych powyżej miastach (Szajda 2021b), a jednocześnie specyficznej, choćby ze względu na obecność Żydów niemieckich i powołanie przez nich komitetu – pierwszych po wojnie struktur życia żydowskiego w mieście latem 1945 r. Wśród innych badanych społeczności warto wymienić Kłodzko (Włodarczyk, Einhorn, Jamróg 2006). Na temat powojennych losów Żydów w tej miejscowości powstała praca magisterska opublikowana w wolnym dostępie

<sup>12</sup> Jest to książka w języku niemieckim.

(Włodarczyk 2010). Odnosnie do innych społeczności żydowskich, o których wiemy nieco więcej dzięki dotychczasowym pracom warto wymienić choćby: Legnicę (Szczepański 2007; 2013), Świdnicę (Wolny 2003) czy Jawor (Ziątkowski 2010).

Oczywiście prócz prac ściśle dotyczących danych obszarów (miejscowości), w ostatnich latach opracowano również inne teksty odnoszące się w jakimś aspekcie do życia żydowskiego na Dolnym Śląsku, choćby do tematów osadnictwa (Sula 1992; Shlomi 2000; Szajda 2017; 2018a), edukacji (Techmańska 2011; 2019; Gruzlewska 2020), kultury (Kałużna 2015) czy sportu (Einhorn 2014; Włodarczyk 2014). Niektóre z prac wykraczały poza okres 1950 r. i podejmowały kwestie dalszych losów Żydów w regionie (Waszkiewicz 2007; 2011; Szydzisz 2019), także podczas kluczowych dla społeczności momentów kryzysów: lat 1956-1957 oraz 1967-1968 (Szydzisz 2006; Wieczorek 2010; Gruzlewska 2019a; Szajda 2019a; Wieczorek 2021). Pojawiają się również niewielkie syntezы życia żydowskiego na Dolnym Śląsku w latach 1945-1950 (Szaynok 2001; 2011; Ilwicka-Sheppard 2014; Ruchniewicz i Ruchniewicz 2014; Nash 2022).

Ze względu na szerszy kontekst badań świadomie pominąłem publikacje, które nie odnosiły się bezpośrednio do Dolnego Śląska. W tym miejscu warto wspomnieć o tak ważnych książkach jak prace Natalii Aleksium (Aleksium 2002) czy Augusta Grabskiego (Grabski 2002; 2004). Osobną kwestią są również wydawnictwa wspomnieniowe, w tym tych Żydów czy osób żydowskiego pochodzenia, które po 1945 r. mieszkaly na tych terenach, a później wyjechały z Polski.

Wzrost zainteresowania dziejami Żydów w Polsce w 1945 r. w ostatnich dekadach widoczny jest nie tylko w badaniach i publikacjach naukowych, ale również pracach licencjackich i magisterskich przygotowanych przez studentów. Na potrzeby tego artykułu przejrano prace napisane po 1990 r. w Uniwersytecie Wrocławskim – uczelni, którą ze względu na lokalizację można uznać za ważne miejsce badań nad regionem. Cezurą skrajną tego badania był 2018 r. – obronione do tego momentu prace dyplomowe są w pełni opracowane i zarchiwizowane. Według wycień autorskich w tym okresie powstało około 30 prac odnoszących się w różnym stopniu do powojennych dziejów Żydów na Dolnym Śląsku<sup>13</sup>. Większość z nich została opracowana już w XXI w., głównie na Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych oraz Wydziale Filologicz-

---

<sup>13</sup> Liczba tych prac może być wyższa. Przeszukano bowiem różne rejestry: klasyczne papierowe oraz cyfrowe. Ponieważ jest to dość spora baza danych, prawdopodobnie nie zostały odnalezione wszystkie prace o tej tematyce.

nym, m.in. na kierunkach: historia, etnologia, kulturoznawstwo czy filologia polska. Tylko część tych prac dotyczy okresu bezpośredniego powojnia, inne odnoszą się do kampanii antysemickiej lat 1967–1968, tożsamości żydowskiej czy dziedzictwa materialnego – cmentarzy. Dość zaskakującym faktem jest stosunkowo spora liczba opracowań na temat kultury żydowskiej w regionie po 1945 r. – przede wszystkim teatru żydowskiego. Odnaleziono aż sześć prac na ten temat.

Zainteresowanie omawianymi kwestiami widoczne jest również w pracach popularnonaukowych. Jedną z ważniejszych publikacji jest przewodnik po żydowskich śladach na Dolnym Śląsku, Opolszczyźnie i Ziemi Lubuskiej (Borkowski, Kirmiel, Włodarczyk 2008). Choć książka ta przedstawia miejscowości i historię Żydów w poszczególnych ośrodkach w XIX i XX w., sporą jej część stanowią opisy dotyczące lat 1945–1950. Autorką tekstów w części dotyczącej omawianego regionu jest Tamara Włodarczyk, której aktywność na polu popularyzacji dziejów ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku jest niepodważalna. Jest ona autorką i współautorką kilku przewodników po miejscowościach czy terenach, na których żyli i pozostawili swoje ślady Żydzi, m.in. Wrocławia (dwa wydania) – wraz z Jerzym Kichlerem (Włodarczyk i Kichler 2016; 2019), po obszarze dawnego województwa wałbrzyskiego – z Ignacym Einhornem (Włodarczyk i Einhorn 2018) i dawnego województwa jeleniogórskiego (Włodarczyk 2021). Wcześniej ukazał się również *Przewodnik po świecie kłodzkich Żydów* (Włodarczyk *et al.*, 2007). Autorka opracowała również przewodnik-album dotyczący życia żydowskiego w Legnicy i okolicy (Włodarczyk 2016). T. Włodarczyk była również kuratorką wystawy i redaktorką książki o życiu żydowskim na Dolnym Śląsku w latach 1945–1970, eksponowanej we wrocławskim Muzeum Etnograficznym w 2017 r. Efektem tego przedsięwzięcia jest również okolicznościowa publikacja zawierająca wspomnienia żydowskich mieszkańców regionu (Włodarczyk 2017). Oczywiście na rynku wydawniczym ukazują się także inne książki, które można by zaliczyć do kategorii popularnonaukowych, choć warto dodać, że najczęściej odnoszą się one do szerszych ram chronologicznych, a także do śladów przeszłości żydowskiego dziedzictwa materialnego – cmentarzy, synagog (Wiklik 2014).

Wśród wydawanych w ostatnich dekadach publikacji warto raz jeszcze podkreślić znaczenie serii wydawniczej Żydowskiego Instytutu Historycznego pt. *Z dziejów Centralnego Komitetu Żydów w Polsce*. Zamysłem twórców tej serii było przybliżenie odbiorcom niezwykle ciekawego i bogatego życia społeczności ocalałych w Polsce w okresie tużpowojennym. Ze względu na duży zasób materialny wytworzony przez CKŻP, zadanie to nie było proste tym bardziej, że książki w serii pomyślane były jako monografie poświęcone danemu

zagadnieniu, którym towarzyszy wybór opracowanych dokumentów archiwalnych. Do tej pory ukazały się publikacje dotyczące życia politycznego (Grabski 2015), kulturalnego (Żółkiewska-Rejak 2017), Sądu Społecznego przy CKŻP (Żbikowski 2014), Komisji Specjalnych (bezpieczeństwa) (Cała 2014), ale też produktywizacji (Kendziorek 2016), rolnictwa (Kaczyńska 2021), edukacji (Datner-Śpiewak 2016) czy statystyki (Rosner 2018). Niemal żadna z tych książek nie jest „typowo dolnośląska”, bo poruszane tematy są opisywane w skali całego kraju. Jednak z wielu tych prac wynika niezwykle klarowny obraz wyjątkowości skupiska żydowskiego w ówczesnym woj. wrocławskim. Każda z publikacji jest niezwykle ważnym źródłem wiedzy o losach tej społeczności w regionie i z pewnością trudno tworzyć nawet lokalne teksty o życiu żydowskim bez ustaleń Aliny Całej czy Heleny Datner. Szczególna w tym względzie jest praca Katarzyny Kaczyńskiej, która opisując żydowskie rolnictwo odnosiła przede wszystkim do jego centrum w okolicach Dzierżoniowa.

### Nowe perspektywy

Zaprezentowany powyżej stan badań przedstawia, ile w ostatnich trzech dekadach udało się dokonać w odkrywaniu, opisywaniu i popularyzowaniu powojennych losów Żydów na Dolnym Śląsku. Nie oznacza to jednak, że już wszystkie istotne sprawy zostały przebadane. Wciąż jest wiele ważnych tematów, których do tej pory nie podejmowano lub podejmowano w niewielkim stopniu. Poniższe uwagi stanowią propozycję spojrzenia na to, co może być w przyszłości ważnym elementem dociekań naukowców albo przynajmniej ma potencjał do bardziej szczegółowych analiz.

Badania podstawowe pozostają aktualnym postulatem w odniesieniu do omawianej tematyki. Prace oparte na szczegółowej i zróżnicowanej kwerendzie archiwalnej z pewnością przyczynią się do ustalenia wciąż nieznanych faktów czy danych na temat Żydów na Dolnym Śląsku, poczynając od danych liczbowych, a skończywszy na informacjach o strukturach i personaliach. W tym względzie największy wkład wniosła wspomniana już monografia Bożeny Szaynok, jednak wydaje się, że nadal, przynajmniej w odniesieniu do niektórych sfer życia społeczności, wiemy dość niewiele, nie wspominając o poszczególnych grupach w obrębie ludności żydowskiej (np. Żydach niemieckich, Żydach – byłych więźniach obozów koncentracyjnych czy obozów zagłady).

Niezwykle cenną perspektywą są aktualne trendy badawcze w humanistyce. Niewątpliwie jednym z nich jest dowartościowanie i odkrywanie roli oraz znaczenia kobiet w szeroko rozumianej aktywności społeczno-politycznej (i nie tylko), a więc perspektywy związane z badaniami nad płcią czy badania

feministyczne. Prace na ten temat w odniesieniu do historii Żydów powstają również w Polsce, czego przykładem jest ostatnia książka pod redakcją Anny Landau-Czajki (Landau-Czajka 2023). W tym kontekście warto zadać pytania o aktywność Żydówek w strukturach komitetów żydowskich czy WKŻ. Tym bardziej że utworzone w 1944 r. komitety, w przeciwieństwie do przedwojennych gmin żydowskich, były instytucjami świeckimi, co dawało nowe możliwości działań.

Być może kwestią szczególną, zwłaszcza dla historyków, jest pytanie o źródła. Te wciąż przybywają do zasobu archiwalnego, przyczyniając się do poszerzenia dotychczasowej wiedzy. Dla przykładu chciałbym podać kilka szczególnych przypadków. Pierwszy dotyczy Archiwum Państwowego we Wrocławiu Oddziału w Legnicy. Placówka ta w ostatnich latach przyjęła do swoich zbiorów materiały dotyczące funkcjonowania jednej ze spółdzielni w Jaworze. Dość nieoczekiwanie okazało się, że spora część tej dokumentacji nie dotyczy samej instytucji, tylko Komitetu Żydów w Jaworze z lat 1945–1950. Nieco inna sytuacja zaistniała w kolejnym oddziale tego samego archiwum – w Kamieńcu Żąbkowickim. Tam wśród przejętych materiałów znalazły się dokumenty odnoszące się do *stricte* gospodarczej aktywności Żydów, m.in. właśnie w spółdzielniach. Jeszcze inny przypadek dotyczy Wrocławia, gdzie niezwykle ciekawym zbiorem są akta przechowywane w Bibliotece Katedry Judaistyki im. Tadeusza Taubego Uniwersytetu Wrocławskiego. Dokumenty przekazane przez lokalny oddział jednej z instytucji żydowskich dotyczą aktywności frakcji żydowskiej Polskiej Partii Robotniczej na Dolnym Śląsku w latach 1946–1948. Zasadniczo są tam materiały z niemal wszystkich komitetów w regionie. Wśród innych jednostek można tam znaleźć dokumentację wytworzoną przez oddziały Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce. Oczywiście przywołane powyżej przypadki są tylko przykładami nieznanymi wcześniej materiałów źródłowych. Prócz nich wciąż podstawowym miejscem kwerend archiwalnych jest Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego. Niezwykle cenne informacje znajdują się również w zasobie Instytutu Pamięi Narodowej. Wykorzystanie tych dokumentów, m.in. wytworzonych przez Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego i Służbę Bezpieczeństwa, z pewnością będzie ważną podstawą dla wielu prac, które powstaną w najbliższej przyszłości. Osobną kwestią są archiwa zagraniczne, zwłaszcza w Izraelu czy w tych miejscach, gdzie znaleźli się żydowscy migranci. Wartym wspomnienia jest również potencjał relacji wywołanych – historii mówionych polskich Żydów, tych zamieszkujących choć przez chwilę po II wojnie światowej Dolny Śląsk (Szajda 2021c). Wiele z zarejestrowanych wywiadów dostępnych jest w polskich instytucjach kultury m. in. Muzeum POLIN, Domu Spotkań z Historią czy Ośrodku „Pamięć i Przyszłość”.

Nie tyle nową, lecz z pewnością konieczną perspektywą, jest połączenie dwóch punktów widzenia: odgórnego i oddolnego, czy raczej prezentowanych przez badaczy lokalnych lub regionalnych (niekiedy pasjonatów) i profesjonalnych akademików. Synergia tych dwóch podejść z pewnością wpłynęłaby na nową jakość w badaniach nad historią Żydów. Wystarczy przywołać kilka tytułów: „Rocznik Wrocławski”, „Rocznik Jeleniogórski”, „Szkice Legnickie”, „Rocznik Dzierżoniowski”, „Nowa Kronika Wałbrzyska”, „Bibliotheca Bielskiana” – to tylko wybrane czasopisma regionalne, na łamach których publikowano teksty o życiu żydowskim w danym mieście czy powiecie. Tego typu teksty, niekiedy niewielkie przyczynki, nie zawsze zwracają uwagę badaczy akademickich, często ze stratą dla prowadzonych badań i publikowanych książek. Postulat ten dotyczy także działań w odwrotnym kierunku – korzystania przez lokalnych historyków i regionalistów z wyników badań prowadzonych w większych ośrodkach akademickich. W wielu przypadkach jest to szansą na głębsze zrozumienie opisywanych lokalnie procesów, jednocześnie okazją do wpisania opracowywanych dziejów w większą narrację historyczną.

W końcu warto nadmienić, że dla badań dotyczących danego regionu czy też wybranej społeczności, zwłaszcza mniejszościowej, istotne znaczenie ma kontekstualizacja problemu badawczego. Umieszczenie swoich prac w szerszych ramach historycznych, a co za tym idzie również narracyjnych, byłoby niezwykle cennym podejściem, z pewnością zwiększającym wartość publikacji i liczbę jej odbiorców (także zagranicznych). Bardzo dobrym tego przykładem są wspomniane już badania Kamila Kijka dotyczące tużpowojennych dziejów Żydów w Dzierżoniowie, wpisujące je w kontekst zimnowojenny, międzynarodowy, ale również możliwie szeroki kontekst żydowski. Tego typu pracą jest również tom zbiorowy dotyczący topografii żydowskiego Wrocławia w kontekście Zagłady (Buchen i Luft 2023). Praca ta pokazuje nowe podejście do „przestrzeni żydowskich”, ale też do różnorodnych, złożonych procesów i chronologii – analizą objęto lata 1933–1949.

### **Nowe wyzwania**

Oprócz wspomnianych powyżej kilku perspektyw warto przywołać także pewne wyzwania badawcze – tematy, które do tej pory nie zostały szerzej opisane, jak też kwestie kluczowe dla tworzenia opowieści o powojennych dziejach Żydów na Dolnym Śląsku.

Jednym z najistotniejszych zagadnień, które wciąż pozostają do zbadania jest tużpowojenny antysemityzm. O tym zjawisku w skali całego kraju powstało już sporo artykułów, a także rozdziałów w istotnych dla polskiej historio-



grafii książkach (Zaremba 2012). Wrogość wobec Żydów w regionie właściwie nie została włączona do kluczowych tematów analizowanych w publikacji Bożeny Szaynok (Szaynok 2000). Istotnym argumentem jest ograniczona liczba źródeł w czasie powstawania tego opracowania (I połowa lat 90. XX w.). Antysemityzm wydaje się być niezwykle ważną kwestią ze względu na odrębność „żydowskiego Dolnego Śląska” od innych skupisk mniejszości w kraju. Jeśli szczegółowo badano pogromy w Krakowie i Kielcach (Szaynok 1992; Cichopek 2000; Tokarska-Bakir 2018), a także przemoc fizyczną wobec ludności żydowskiej na innych terenach, choćby w Łodzi (Rykała 2020), tym bardziej warto przeanalizować to zjawisko w tak dużym skupisku tej społeczności, i to na specyficznych, bo nowo włączonych do Polski terenach. Dotychczasowe badania nie odnoszą się w większym stopniu do owej specyfiki<sup>14</sup> (Wieczorek 2019). Ciekawym wątkiem są również prace dotyczące antysemityzmu i udziału Żydów w aparacie bezpieczeństwa (Bereszyński 2020; 2021). Problematyka ta z pewnością wymaga dalszych i pogłębionych badań.

Innym, wciąż nieznanym obszarem życia żydowskiego jest religia. Aktualne pozostaje stwierdzenie Jerzego Tomaszewskiego sformułowane przed kilkunastu laty, że „do najważniejszych luk w polskiej historiografii należy życie religijne społeczności żydowskiej” (Tomaszewski 2010: 38). W przypadku Dolnego Śląska – pomimo i tak licznych jak na ten temat opracowań – wciąż niewiele wiemy, jak wyglądało żydowskie życie religijne, kto je prowadził, kim byli liderzy religijni. A co najważniejsze – brak szczegółowych informacji, na ile ta sfera codzienności była istotna dla społeczności żydowskich w poszczególnych miejscowościach. W dalszej konsekwencji można zapytać, dlaczego w tak wielu ośrodkach nie powstały struktury religijnego życia żydowskiego?

Z pewnością innym wyzwaniem byłoby spojrzenie komparatystyczne na omawiane kwestie. Mam na myśli zarówno porównanie poszczególnych społeczności czy komitetów w obrębie województwa, między sobą, ale też szersze spojrzenia, choćby na tak znaczące centra życia żydowskiego jak Wrocław i Łódź. Badania tego tematu mogłyby prowadzić do odpowiedzi na tak nurtujące kwestie, jak choćby to, na ile Żydzi na Dolnym Śląsku stanowili centrum ogólnokrajowego życia żydowskiego. Być może nie w kwestii decyzyjności, ale ilości struktur, oddziaływania i postrzegania kraju przez Żydów. Tego typu problematykę można rozszerzyć także na inne kategorie, choćby polityki. Innym tematem jest migracja, dobrze opisana w literaturze przed-

---

<sup>14</sup> Pewnym wyjątkiem jest przywołana już praca Aliny Całej o Komisjach Specjalnych przy CKŻP.

miotu (Szaynok 2016). Pytania o szczególne znaczenie regionu w migracji Żydów po pogromie kieleckim oraz później wydaje się nadal pozostawać bez obszernej odpowiedzi. Brak również badań o charakterze biograficznym. W odniesieniu do powojennej Polski powstało tylko kilka opracowań żydowskich życiorysów, z książką o Dawidzie Sfardzie na czele (Nalewajko-Kulikow 2009). Być może postać Jakuba Egita, zwanego ówczesnie „żydowskim wojewodą”, mogłaby doczekać się czegoś więcej aniżeli artykułu-przyczynku (Szajda 2021a) tym bardziej że jego przedwojenne losy oraz doświadczenia okresu stalinizmu wpisują tę postać w szerszy kontekst historyczny ówczesnej Polski. Innym ciekawym podejściem byłoby zastosowanie komputerowej analizy danych czy szerzej – *data science* i cyfrowych narzędzi badawczych do analizy licznych materiałów komitetów żydowskich, w tym danych statystycznych.

Na koniec warto spojrzeć poza opracowania skupione na ludności żydowskiej. W takim ujęciu niespełnionym oczekiwaniem i wciąż wyzwaniem pozostaje tworzenie narracji włączającej, uwzględniającej rolę, skalę oddziaływania oraz znaczenie skupiska żydowskiego na Dolnym Śląsku. Wiele polskich publikacji opisujących powojenne losy regionu niejako pomija „kwestię żydowską”. Dotyczy to obszarów i miejscowości, gdzie udział społeczności żydowskiej był o ile nie znaczący, to z pewnością zauważalny. Nie mam na myśli jedynie opracowań monografii miast, ale także książki-syntezy dziejów regionów (czy subregionów). Niekiedy opis obecności Żydów sprowadza się do zaledwie kilku ogólnych zdań, co przy skali aktualnej wiedzy może dziwić. W tego typu pracach społeczność Żydów nie powinna być opisana jedynie w odniesieniu do kwestii religijnych, ale też innych sfer codziennej aktywności, zwłaszcza tam, gdzie ich praca i wkład były ważną częścią ogółu społeczeństwa – choćby w przypadku życia kulturalnego czy spółdzielczości.

Podsumowując zaprezentowany przegląd literatury chciałbym podkreślić, że ostatnie dekady były okresem „przebudzenia” w badaniach omawianego problemu, ale także systematycznego przyrostu kolejnych prac dotyczących ludności żydowskiej. Większość z nich, co warto nadmienić, ma charakter badań podstawowych i przybliży czytelnikom nieznane dotąd fakty z życia tej społeczności na Dolnym Śląsku. Obecnie publikowane teksty coraz częściej odnoszą się do lokalnego wymiaru obecności Żydów na danym obszarze, najczęściej wybranej miejscowości oraz do konkretnej problematyki – wybranego aspektu funkcjonowania tej grupy. Nie oznacza to, że wszyst-

kie kwestie zostały już opisane i zanalizowane. Do tych najważniejszy zaliczyłbym m.in. antysemityzm i jego specyfikę na tym terenie tuż po II wojnie światowej.

Zastanawiającą kwestią pozostaje problem narracji o Żydach na Dolnym Śląsku w latach 1945–1950. Dotychczasowe opracowania w dużej mierze podkreślają wyjątkowość skupiska, swoisty fenomen odradzania się życia żydowskiego w tej części tzw. Ziemi Odzyskanych, a jednocześnie dość szybki regres i zahamowanie większości procesów, spowodowane przez różne, odgórne decyzje polityczne. Czy jest to jedyna rama narracyjna, którą można zastosować do opisu tej grupy w omawianym kontekście? Z pewnością nie, choć ów fenomen pozostanie ważnym punktem odniesienia dla autorów kolejnych prac. Być może warto podjąć dyskusję nad nową syntezą tużpowojennego życia żydowskiego w woj. wrocławskim, uwzględniającą dotychczasowe badania, nowe dokumenty, a także współczesne tendencje czy wrażliwości badawcze. Tym bardziej że i w tym dolnośląskim przypadku aktualne pozostaje pytanie, jak zrozumieć żydowskie doświadczenie tego okresu? Emocje, myśli, decyzje tysięcy ocalałych z Zagłady, którzy znaleźli się na nieznanym terenie, w niepewnej sytuacji społeczno-politycznej, niekiedy żyjąc przez wiele miesięcy obok Niemców, Polaków i żołnierzy Armii Czerwonej. Bez wątplenia badania skupione na konkretnych przeżyciach osób oraz społeczności byłyby wartościowym uzupełnieniem dotychczasowej wiedzy o bogactwie i różnorodności struktur instytucjonalnych czy oddziaływaniu polityki i władz komunistycznych na dolnośląskich Żydów.

## Bibliografia

- Adamczyk-Garbowska M., Tych F. (red.), (2012) *Następstwa zagłady Żydów: Polska 1944-2010*, Lublin.
- Adelson J. (1993), *W Polsce zwanej ludową*, Tomaszewski J. (red.) *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce: w zarysie (do 1950 roku)*, Warszawa: 387–478.
- Aleksiu N. (2002) *Dokąd dalej? ruch syjonistyczny w Polsce: (1944-1950)*, Warszawa.
- Aleksiu-Mądrzak N. (1996), *Legalna emigracja Żydów z Polski w latach 1945 - 1949*, Matwijowski K., Jurek T. (red.), *Studia historyczno-demograficzne*, Wrocław: 147–177.
- Bat S. (1961), *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku*, „Rocznik Wrocławski”, t. 5: 141–163.
- Berendt G. (2000), *Żydzi na gdańskim rozdrożu (1945-1959)*, Gdańsk.
- Bereszyński Z. (2020), *Komunistyczny aparat bezpieczeństwa wobec Żydów i postaw antysemickich na Dolnym i Górnym Śląsku w pierwszych latach po zakończeniu drugiej wojny światowej*, Bukiel M., Sakson A., Trościak C., (red.) *Ziemia Zachodnie i Północne (1945-2020). Nowe konteksty*, Poznań: 307–329.

- Bereszyński Z., *Żydzi i aparat bezpieczeństwa Polski Ludowej na przykładzie Górnego i Dolnego Śląska w latach 1945–1989, Relacje polsko-żydowskie w XX wieku. Badania – kontrowersje – perspektywy*, Domański T., Majcher-Ociesa E. (red.), Kielce – Warszawa: 77–103.
- Bisek-Grąż M. (2008), *Adaptacja i integracja społeczno-kulturowa mieszkańców subregionu wałbrzyskiego wybrane zagadnienia*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Opolskim.
- Borkowski M., Kirmiel A., Włodarczyk T. (2008) *Śladami Żydów: Dolny Śląsk, Opolszczyzna, Ziemia Lubuska*, Warszawa.
- Bronsztejn S. (1963), *Badanie ankietowe ludności żydowskiej Dolnego Śląska. Problematyka demograficzna*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, nr 47/48: 53–78.
- Bronsztejn S. (1964), *Badania ankietowe ludności żydowskiej Dolnego Śląska (część II)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, nr 50: 59–81.
- Bronsztejn S. (1970), *Uwagi o ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku w pierwszych latach po wyzwoleniu*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, nr 75: 31–54.
- Bronsztejn S. (1991a), *Ludność żydowska Dolnego Śląska – ostatnia fotografia*, Matwijowski K. (red.), *Z dziejów ludności żydowskiej na Śląsku*, Wrocław: 137–147.
- Bronsztejn S. (1991b), *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej (nieudana próba utworzenia skupiska)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t.46, nr 2: 259–275.
- Bronsztejn S. (1993), *Z dziejów ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, Wrocław.
- Buchen T., Luft, M. (red.), (2023), *Breslau / Wrocław 1933–1949. Studien zur Topographie der Shoah*, Berlin.
- Cała A. (2014), *Ochrona bezpieczeństwa fizycznego Żydów w Polsce powojennej: komisje specjalne przy Centralnym Komitecie Żydów w Polsce*, Warszawa.
- Cichopek A. (2000), *Pogrom Żydów w Krakowie 11 sierpnia 1945*, Warszawa.
- Dahlmann H.-C. (2018), *Antysemityzm w Polsce roku 1968: między partią a społeczeństwem*, Warszawa.
- Datner-Śpiewak H. (2016), *Po Zagładzie: społeczna historia domów dziecka, szkół, kół studentów w dokumentach Centralnego Komitetu Żydów w Polsce*, Warszawa.
- Egit J. (1947), *Cu a naje lebn*, Wrocław.
- Egit J. (1991), *Grand illusion*, Toronto.
- Einhorn I. (2014), *Żydzi w tenisie stołowym na Śląsku i Pomorzu Zachodnim*, Maliniak J., Sroka P., Strauchold G., *Z dziejów sportu na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski po II wojnie światowej*, Wrocław.
- Friedla K. (2014), „A Naye Yidishe Heym in Nidershlezye“ – *Polnische Shoah-Überlebende in Wrocław (1945–1949). Eine Fallstudie*, „SIMON – Shoah: Intervention, Methods, Documentation”, nr 1: 32–42.
- Friedla K. (2015), *Juden in Breslau/Wrocław 1933-1949: Überlebensstrategien, Selbstbehauptung und Verfolgungserfahrungen*. Köln [etc.].
- Friedla K. (2016), *Stygmat przynależności: sytuacja niemieckich Żydów ocalałych z Holokaustu we Wrocławiu i na Dolnym Śląsku (1945-1946)*, Dziurok A., Madajczyk P., Rosenbaum S., *Władze komunistyczne wobec ludności niemieckiej w Polsce w latach 1945-1989*, Warszawa: 87-104.
- Friedla K. (2017), *Experiences of Stigmatization, Discrimination, and Exclusion: German-Jewish Survivors in Wrocław, 1945-1947*, „Leo Baeck Institute Year Book”, t. 62: 95–113.
- Głowacki A. (2004), *Czy i dokąd wracać?: Dylematy repatriacyjne Żydów polskich w ZSRR (1944-1946)*, Jasiewicz K., : *Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII-XX wieku*, Warszawa.

- Goldsztein A. (1962), *Problem żydowski w pierwszych latach Dolnego Śląska*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t. 17 (nr 2).
- Goldsztein A. (1967), *Powstanie skupiska ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku w latach 1945-1947*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t. 22 (nr 1-2): 191–202.
- Goldsztein A. (1969), *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku w latach 1945-1948*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Wrocławskim.
- Goldsztein A. (1991), *Produktywizacja ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku w latach 1945-1948*, Matwijowski K. (red.), *Z dziejów ludności żydowskiej na Śląsku*. Wrocław: 121–135.
- Grabski A. (1997), *Współczesne życie religijne Żydów w Polsce*, Tomaszewski J. (red.) *Studia z dziejów i kultury Żydów w Polsce po 1945 roku*, Warszawa: 143–202.
- Grabski A. (2002), *Żydowski ruch kombatancki w Polsce w latach 1944-1949*. Warszawa.
- Grabski A. (2004), *Działalność komunistów wśród Żydów w Polsce: 1944-1949*, Warszawa.
- Grabski A. (2015), *Centralny Komitet Żydów w Polsce (1944-1950): historia polityczna*, Warszawa.
- Grabski A. et al. (red.), (2019), *Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. T. 4: Holokaust i powojnie (1939-1946)*, Warszawa.
- Grabski A., Stankowski A. (2011), *Życie religijne społeczności żydowskiej*, Adamczyk-Garbowska M., Tych F. (red.), *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944-2010*, Lublin: 215–244.
- Gruźlewska A. (2019a), *Marzec 1968 i jego preludium w Dzierżoniowie i Bielawie w świetle dokumentów i relacji*, „Bibliotheca Bielaviana 2019”: 11–34.
- Gruźlewska A. (2019b), *Polska Jeruzolima: fenomen żydowskiego osiedla w powiecie dzierżoniowskim 1945-1950*, Dzierżonów.
- Gruźlewska A. (2020), *Powojenne szkolnictwo żydowskie na przykładzie Żydowskiej Szkoły Powszechnej w Dzierżoniowie w latach 1945-1950*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t. 75 (nr 2): 55–88.
- Gruźlewska A. (2022), *Żydzi w powojennej społeczności Ziemi Odzyskanych na przykładzie Dzierżoniowa*, Frąckiewicz K., Klarman A., *Triduum Historicum. Początek końca czy początek „nowego świata”?*, Warszawa-Wrocław: 338–358.
- Hebda-Sołogub B. (2015), *Spółeczność żydowska Dzierżoniowa w latach 1945-1950*, Morta K. (red.), *Lokalna społeczność żydowska*, Ostrów Wielkopolski-Wrocław.
- Ilwicka-Sheppard A. (2014), *Grand illusion? The phenomenon of Jewish life in Poland after the Holocaust in Lower Silesia*, “Person and the Challenges : the journal of theology, education, canon law and social studies inspired by Pope John Paul II”, nr 4: 97–125.
- Jaworski W. (2001), *Żydzi na Górnym Śląsku w latach 1945-1970*, Sosnowiec.
- Kaczyńska K. (2021), *Orać zagon lepszej doli?: żydowskie rolnictwo w Polsce w latach 1945-1950*, Warszawa.
- Kałużna A. (2015), *Teatr żydowski na Dolnym Śląsku w latach 1945-1968*, niepublikowana praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Wrocławskim.
- Kendziorek P. (2016), *Program i praktyka produktywizacji Żydów polskich w działalności CKŻP*, Warszawa.
- Kęsik J. (1997), *Spółeczność żydowska w Pieszycach w latach 1945-1968*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t. 52 (nr 1-2): 47–58.
- Kichelewski A. (2021), *Ocalali: Żydzi polscy po Zagładzie*, Warszawa.
- Kijek K. (2018), *Aliens in the Lands of the Piasts. The Polonization of Lower Silesia and Its Jewish Community in the Years 1945–1950*, Grill T. (red.), *Jews and Germans in Eastern Europe*, Berlin-Boston: 234–255.
- Kijek K. (2020), *Reichenbach/Rychbach/Dzierżonów: A Center for Jewish Life in a Period of Transition, 1945-1950*, Bohus K. et al. (red.), *Our Courage – Jews in Europe 1945–48*, Berlin: 104–113.

- Kobylarz-Buła R. (2003), *Wałbrzyscy Żydzi w latach 1945-1949*, „Prace Uczestników Studium Doktoranckiego”, t. 5: 75–92.
- Kucharski, W. et al. (red.) (2022), *Region czy regiony? Ziemia Zachodnie i Północne, 1945-1989*, Wrocław.
- Kwiek J. (1998), *Żydzi, Łemkowie, Słowacy w województwie krakowskim w latach 1945-1949/50*, Kraków.
- Kwiek J. (2021), *Nie chcemy Żydów u siebie: przejawy wrogości wobec Żydów w latach 1944-1947*, Warszawa.
- Łagiewski M. (1991), *Macewy mówią*, Wrocław.
- Łagiewski M. (1994), *Wrocławscy Żydzi: 1850-1944*, Wrocław.
- Landau-Czajka A. (ed.) (2023), *Na marginesie dziejów: studia z polsko-żydowskiej historii społecznej: kobiety, młodzież, dzieci*, Warszawa.
- Lavi B. (2017), *The community which “sat on the suitcases” (Dzierżoniów)*, „Kwartalnik Historii Żydów”, nr 2: 245–271.
- Marciniak W.F. (2014), *Powroty z Sybiru: repatriacja obywateli polskich z głębi ZSRR w latach 1945-1947*, Łódź.
- Matwijowski K. (1994), *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, Wrocław.
- Mieczkowski J. (1994), *Żydzi, Niemcy i Ukraińcy na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956: liczba, położenie i działalność polityczna*, Szczecin.
- Misztal J. (1992), *Osadnictwo Żydów polskich repatriowanych ze Związku Radzieckiego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, „Przegląd Zachodni”, nr 2: 161–184.
- Nalewajko-Kulikow J. (2009), *Obywatel Jidyszlandu: rzecz o żydowskich komunistach w Polsce*, Warszawa.
- Nash R. (2022), *Return to Poland: the Jews in Lower Silesia 1945-1950*, “Musings: Sydney Jewish Museum Journal”, t. 1 (nr 1).
- Pudło K. (1988), *Wybrane problemy z procesu przemian w środowisku żydowskim na Dolnym Śląsku (1945-1968)*, „Rocznik Wrocławski”, t. 9.
- Retecki P. (2017), *Zagadnienia narodowościowe w Wałbrzychu i powiecie wałbrzyskim w latach 1948 – 1959*, nieopublikowana praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Wrocławskim.
- Rosner A.M. (2018), *Obraz społeczności ocalałych w Centralnej Kartotece Wydziału Ewidencji i Statystyki CKŻP*, Warszawa.
- Ruchniewicz M., Ruchniewicz K. (2014), *Das neue juedische Leben in Polen – Juden in Niederschlesien nach 1945*, Herzig A., Ruchniewicz K., Braemer A. (red.), *Juedishes Leben zwischen Ost und West. Neue Beitrage zur juedischen Geschichte in Schlesien*, Goettingen: 473–502.
- Rybińska A. (2017), *Granice integracji: religijność Żydów wrocławskich w drugiej połowie XIX wieku (1854-1890)*, Wrocław.
- Rybińska A. (2020), *Manuel Joël (1826-1890): biografia kulturowa wrocławskiego rabina z kręgu ‘Wissenschaft des Judentums’*, Lublin.
- Rykała A. (2007), *Przemiany sytuacji społeczno-politycznej mniejszości żydowskiej w Polsce po drugiej wojnie światowej*, Łódź.
- Rykała A. (2016), *„Produktywizacja” Żydów w Polsce po drugiej wojnie światowej na przykładzie działalności rolniczej*, „Prace i Studia Geograficzne”, t. 61 (nr 1): 151–163.
- Rykała A. (2020), *W reakcji na powojenną przemoc antysemicką: samoobrona Żydów w Łodzi: uwarunkowania społeczno-polityczne i przestrzenne*, Łódź.
- Semczyszyn M. (2018), *Nielegalna emigracja Żydów z Polski 1944-1947 – kontekst międzynarodowy*, „Dzieje Najnowsze”, nr 1: 95–121.



- Shlomi H. (1985), *Re'shit hahityashvut hayehudit biShlezye hatahtit (1945) [Beginnings of the Jewish Settlement in Lower Silesia (1945)]*, "Gal-Ed", t. 7–8: 161–197.
- Shlomi H. (2000), *The reception and settlement of Jewish repatriates from the Soviet union in Lower Silesia, 1946*, "Gal-Ed", t. 17: 85–204.
- Stola D. (2010), *Kraj bez wyjścia? migracje z Polski 1949-1989*, Warszawa.
- Sula D. (1992), *Repatriowana ludność żydowska na Dolnym Śląsku w latach 1945-1949*, „Rocznik Województwa Wałbrzyskiego”: 17–27.
- Szajda M. (2014), *Obraz powojennej społeczności żydowskiej w Jeleniej Górze na przykładzie „sprawy Kornbliütha”*, „Rocznik Jeleniogórski”, t. 46: 93–102.
- Szajda M. (2017), *Osadnictwo żydowskie we wspomnieniach „Pionierów” tzw. Ziem Odzyskanych. Fragmenty pamiętników z Kamiennej Góry i Szczecina*, „Rocznik Ziem Zachodnich”, t. 1: 557–572.
- Szajda M. (2018a), *Początki instytucjonalnego życia żydowskiego na Dolnym Śląsku od maja do sierpnia 1945 roku*, Jasiak K., Kawalec K., Stanek P. (red.), *Koniec wojny na Śląsku. Rok 1945. Studia i materiały*. Wrocław-Opole-Warszawa: 169–177.
- Szajda M. (2018b), *Syjonści w Jeleniej Górze po 1945 r. Z działalności Zjednoczenia Syjonistów Demokratów „Ichud”*, „Rocznik Jeleniogórski”, t. 50: 245–252.
- Szajda M. (2018c), *Żydzi niemieccy w Jeleniej Górze tuż po zakończeniu II wojny światowej*, „Rocznik Ziem Zachodnich”, t. 2: 187–206.
- Szajda M. (2019a), *Amalia Reisenhel, „Polska to kraj, w którym rozmawiam bez akcentu”*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, t. 9: 195–234.
- Szajda M. (2019b), *Szkolnictwo żydowskie w Jeleniej Górze w latach 1946-1950*, Szajda M., Łaborewicz I. (red.), *Jelenia Góra i region Karkonoszy w XX wieku*, Wrocław: 99–113.
- Szajda M. (2020a), *Kilka uwag dotyczących źródeł do badań nad ludnością żydowską w Jeleniej Górze po 1945 roku*, Łaborewicz I. (red.), *Region karkonoski w 1945 r. i archiwalia pogranicza polsko-czeskiego*, Jelenia Góra: 81–90.
- Szajda M. (2020b), *Wpływ Organizacji Rozwoju Twórczości na żydowskie rolnictwo w powojennej Polsce na przykładzie sprawozdania dzierzoniowskiego oddziału ORT za lata 1947-1949*, „Kommunizm: System – Ludzie – Dokumentacja”, nr 9: 341–357.
- Szajda M. (2020c), *Żydzi na roli? Studium produktywizacji ludności żydowskiej na przykładzie Dzierżoniowa w latach 1945–1946*, Kluba J. et al. (red.), *Wieś na Ziemiach Zachodnich i Północnych po 1945 r. Ciągłość czy zmiana?*, Wrocław: 59–86.
- Szajda M. (2021a), *From the Biography of a Jewish Communist. The Plot to the Biography of Jakub Egit*, „Ukraine-Poland: Historical Heritage and Public Consciousness”, t. 14: 137–149.
- Szajda M. (2021b), *Ludność żydowska w Jeleniej Górze po 1945 roku*, Wrocław.
- Szajda M. (2021c), *“Żydowska” historia mówiona? O specyfice żydowskich narracji na przykładzie wywiadów z powojennymi emigrantami z Polski*, Domański T., Majcher-Ociesa E. (red.), *Relacje polsko-żydowskie w XX wieku. Badania – kontrowersje – perspektywy*, Kielce – Warszawa: 179–295.
- Szaynok B. (1992), *Pogrom Żydów w Kielcach 4 lipca 1946*, Warszawa.
- Szaynok B. (1994), *Początki osadnictwa żydowskiego na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej (maj 1945 – styczeń 1946)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, nr 4/94-2/95: 45–64.
- Szaynok B. (1995), *Nielegalna emigracja Żydów z Polski – 1945-1947*, „Przegląd Polonijny”, nr 2: 31–46.
- Szaynok B. (1996), *Krótką historia pawilonu żydowskiego*, „Odra”, nr 4.
- Szaynok B. (1997a), *The beginnings of Jewish settlement in Lower Silesia after World War II: (V 1945 – I 1946)*, „Acta Poloniae Historica”, nr 76: 171–195.
- Szaynok B. (1997b), *Żydzi we Wrocławiu po II wojnie światowej*, „Rocznik Wrocławski”, t. 4: 173–190.

- Szaynok B. (1999), *Żydowscy żołnierze z Bolkowa*, „Odra”, nr 9: 22–26.
- Szaynok B. (2000), *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945-1950*, Wrocław.
- Szaynok B. (2001), *Jews in Lower Silesia 1945-50*, Wodziński M., Spyra J. (red.), *Jews in Silesia*, Cracow: 213–228.
- Szaynok B. (2007a), *Z historią i Moskwą w tle: Polska a Izrael 1944-1968*, Warszawa-Wrocław.
- Szaynok B. (2007b), *Żydzi w Dzierżoniowie (1945-1950)*, Przerwa T., Ligarski S. (red.), *Dzierżoniów – wiek miniony. Materiały pokonferencyjne*, Wrocław: 25–34.
- Szaynok B. (2011), *Żydzi na Dolnym Śląsku 1945-1950*, Kucharski W. Strauchol G. (red.), *Ziemia Zachodnie – historia i perspektywy*, Wrocław: 137–144.
- Szaynok B. (2016), *Raport o stanie badań na temat emigracji z Polski Żydów obywateli polskich po II wojnie światowej (1944-1989)*, Łukasiewicz S., *Polska emigracja polityczna 1939-1990 : stan badań*, Warszawa: 395–425.
- Szczepański A. (2007), *Mniejszość żydowska w Legnicy w latach 1945-1968*, „Szkice Legnickie”, t. 28: 145–180.
- Szczepański A. (2013), *Oświata żydowska w powojennej Legnicy (1945–1968)*, „Biuletyn Historii Wychowania”, nr 29: 101–116.
- Szydzisz M. (2006), *Przejawy antysemityzmu i emigracja ludności żydowskiej z Dolnego Śląska w latach 1956-1957*, Rudnik E. (red.), *Państwo Izrael. Analiza politologiczno-prawna*, Warszawa: 112–129.
- Szydzisz M. (2019), *Spółeczność żydowska na Dolnym Śląsku w świetle działalności Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce w latach 1950-1989*, Warszawa.
- Techmańska B. (2011), *Edukacja dzieci i młodzieży narodowości żydowskiej w Legnicy w latach 1946–1968*, „Studia Śląskie”, nr 70: 33–52.
- Techmańska B. (2019), *Szkoły żydowskie na Dolnym Śląsku w latach 1945-1950: instytucje zajmujące się edukacją czy przygotowaniem młodych Żydów do emigracji?*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty”, t. 56: 121–139.
- Tokarska-Bakir J. (2018), *Pod klątwą: społeczny portret pogromu kieleckiego. T. 1.*, Warszawa.
- Tomaszewski J. (red.), (1993) *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce: w zarysie (do 1950) roku*, Warszawa.
- Tomaszewski J. (2010) *Stan badań nad historią Żydów w Polsce w XIX i XX w.*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 117 (nr 1): 23–38.
- Waszkiewicz E. (1994), *Program i działalność polityczna frakcji żydowskiej Polskiej Partii Robotniczej we Wrocławiu w latach 1945-1948*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t. 49 (nr 3-4): 299–310.
- Waszkiewicz E. (1999), *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego na Dolnym Śląsku na tle polityki wyznaniowej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1945-1968*, Wrocław.
- Waszkiewicz E. (red.), (2007), *Współcześni Żydzi: Polska i diaspora: wybrane zagadnienia*, Wrocław.
- Waszkiewicz E. (2011), *Żydowscy mieszkańcy Dolnego Śląska: od okresu powojennego do współczesności*, „Wrocławskie Studia Politologiczne : czasopismo Instytutu Politologii Uniwersytetu Wrocławskiego”, t.12: 248–258.
- Węgrzyn E. (2016), *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956-1960*, Budapeszt-Kraków.
- Wieczorek P. (2003), *Żydzi wałbrzyscy po II wojnie światowej*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t. 58 (nr 4): 389-403.
- Wieczorek P. (2008), *Udział Żydów w życiu gospodarczym Wałbrzycha (1945-1968)*, „Kwartalnik Historii Żydów”, nr 2: 206–220.
- Wieczorek P. (2008a), *Udział Żydów w życiu gospodarczym Wałbrzycha (1945-1968). Cz. 1.*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t. 63 (nr 3): 367–393.

- Wieczorek P. (2008b), *Udział Żydów w życiu gospodarczym Wałbrzycha (1945-1968)*. Cz. 2, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, t. 63 (4): 479–500
- Wieczorek P. (2010), *Przed październikiem był wrzesień. Wystąpienia antyżydowskie w Wałbrzychu w 1956 roku*, „Kwartalnik Historii Żydów”, nr 4: 449–461.
- Wieczorek P. (2015), *Spółeczność żydowska w Wałbrzychu po 1945 roku*, „Wałbrzyskie szkice”, t. 2: 87–154.
- Wieczorek P. (2017), *Żydzi w Wałbrzychu i powiecie wałbrzyskim 1945-1968*, Warszawa-Wrocław.
- Wieczorek P. (2019), „Jeszcze i tu są Żydzi” – o antysemityzmie na Dolnym Śląsku po pogromie kieleckim, Grabski A. (red.), *Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. Tom 4. *Holocaust i powojnie (1939-1946)*, Warszawa: 345–380.
- Wieczorek, P. (2021), *Wojna o scenę. Losy żydowskiego teatru we Wrocławiu w latach 1949–1968*, „Polish-Jewish Studies”, t. 2: 251–293.
- Wiklik C. (2014), *Okruchy z historii Żydów na Śląsku*, Warszawa-Jelenia Góra.
- Włodarczyk T. et al. (2007), *Przewodnik po świecie kłódzkich Żydów = Wegweiser durch die Welt der Glatzer Juden*, Krzyżowa..
- Włodarczyk T. (2010), *Osiedle żydowskie na Dolnym Śląsku w latach 1945-1950 (na przykładzie Kłodzka)*, nieopublikowana praca magisterska obroniona na Uniwersytecie Wrocławskim.
- Włodarczyk T. (2014), *Sport żydowski na Dolnym Śląsku w latach 1945-1959*, Maliniak J., Sroka P., Strauchold G., *Z dziejów sportu na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski po II wojnie światowej*, Wrocław.
- Włodarczyk T. (2016), *Z historii Żydów w regionie legnickim*, Warszawa-Jelenia Góra.
- Włodarczyk T. (red.) (2017), *Ku nowemu życiu: Żydzi na Dolnym Śląsku w latach 1945-1970*, Wrocław: Muzeum Narodowe we Wrocławiu.
- Włodarczyk T. (2018), *Przewodnik po żydowskim Dolnym Śląsku: region jeleniogórski*, Jelenia Góra.
- Włodarczyk T., Einhorn I. (2018), *Przewodnik po żydowskim Dolnym Śląsku: region wałbrzyski*, Jelenia Góra.
- Włodarczyk T., Einhorn I., Jamróg T. (2006), *Dzieje społeczności żydowskiej w Kłodzku w XIX-XX w.*, Warszawa.
- Włodarczyk T., Kichler J. (2016), *Przewodnik po żydowskim Wrocławiu*, Wrocław-Warszawa.
- Włodarczyk T., Kichler, J. (2019), *Przewodnik po żydowskim Wrocławiu*, Jelenia Góra.
- Wolny M. (2003), *Ludność żydowska w Świdnicy w latach 1945-1970*, „Rocznik Świdnicki”, t. 31: 128–157.
- Zaremba M. (2012), *Wielka trwoga: Polska 1944-1947: ludowa reakcja na kryzys*, Kraków-Warszawa.
- Żbikowski A. (2014), *Sąd Społeczny przy CKŻP: wojenne rozliczenia społeczności żydowskiej w Polsce*, Warszawa.
- Ziątkowski L. (1998), *Ludność żydowska we Wrocławiu w latach 1812-1914*, Wrocław.
- Ziątkowski L. (2000), *Dzieje Żydów we Wrocławiu*, Wrocław.
- Ziątkowski L. (2010), *Żydzi w Jaworze = Žide v Jaworu*, Jawor.
- Żółkiewska-Rejak A. (2017), *Zerwana przeszłość: powojenne środowisko żydowskiej inteligencji twórczej: pomoc materialna i organizacyjna ze strony CKŻP*, Warszawa.

**Dr Marek Szajda**, Dział Naukowy, Ośrodek „Pamięć i Przyszłość”, Wrocław (marek.szajda@zajezdnia.org)

**Słowa kluczowe:** Żydzi, Dolny Śląsk, osadnictwo, historiografia, powojnie, stan badań

**Keywords:** Jews, Lower Silesia, settlement, historiography, postwar period, state of research

## ABSTRACT

*The settlement of the Jewish population in Lower Silesia is an important component of the postwar history of Jews in Poland. It is also a notable part of the narrative surrounding the so-called Recovered Territories.*

*The article presents the state of research on the history of the Jewish population in Lower Silesia immediately following the end of World War II. The author puts forward the thesis that scholars are somewhat less interested in the history of the community of Jewish survivors living in Poland after 1945, despite the fact that the number of publications on this topic has increased significantly in recent years.*

*The research problem is an attempt to show new trends and viewpoints, as well as a recommendation to identify several research areas that may prove enormously useful in the development of further studies on the topic.*

*In addition to noting the most important publications relating to the immediate postwar period (1945–1950), current research trends as well as new perspectives and challenges facing scholars are discussed.*

SERHIJ SIERIAKOW  
Charków  
ORCID: 0000-0003-2187-5263

## Wpływ wojny na działalność edukacyjną szkół jezuickich (na przykładzie ziem wschodnich Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego w drugiej połowie XVII wieku)

Towarzystwo Jezusowe powstało w odpowiedzi na Reformację i wynikającą z niej utratę pozycji Kościoła rzymskokatolickiego w wielu regionach Europy. Próbując przywrócić *status quo ante*, jezuita przywiązywali dużą wagę do szkolnictwa, które stało się ważnym elementem „strategii miękkiej siły” zakonu, mającej na celu przywrócenie Rzymowi głównej roli we wpływie na świadomość religijną chrześcijan. Dzięki elastycznemu dostosowaniu się do ideałów kulturowych i potrzeb praktycznych szlachty, szkolnictwo jezuickie już w pierwszej połowie XVII w. uzyskało dominującą pozycję w sferze edukacyjnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Dowodem na to jest nie tylko gęsta sieć placówek oświatowych Towarzystwa Jezusowego, ale również ich przekształcenie we wzorcowy model szkolny, którego cechy zostały skopiowane przez inne instytucje oświatowe (w tym także prawosławne).

Sukces szkół jezuickich w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (jak na całym zresztą świecie) zależał oczywiście od czynników zewnętrznych: obecności fundatorów i donatorów, korzystnej koniunktury gospodarczej umożliwiającej hojne inwestycje funduszy w rozwój infrastruktury domów zakonnych Towarzystwa Jezusowego, sytuacji epidemiologicznej, lat gospodarczo produktywnych i nieproduktywnych itp. Niemal najważniejszym czynnikiem zewnętrznym, który istotnie wpływał na życie codzienne szkół jezuickich była wojna, która w Europie XVII w. stanowiła zjawisko endemiczne<sup>1</sup>. Destruktywne cechy działań wojennych (morderstwa i inne formy przemocy, niemożność prowa-

---

<sup>1</sup> Według obliczeń Geoffrey Parkera w ciągu XVII w. Imperium Osmańskie, Austria i Szwecja pozostawały w stanie wojny przez dwa spośród trzech lat, Hiszpania przez trzy lata

dzenia zwykłej działalności ze względu na zagrożenie najazdu, wymuszone migracje ludności, niszczenie infrastruktury i majątku itp.) dotyczyły również licznych ośrodków Towarzystwa Jezusowego, które z wielu powodów (wyznaniowych, społecznych itp.) często padało ofiarą agresji zbrojnej. Dobrym przykładem są tu ziemie wschodnie Prowincji Polskiej zakonu jezuitów w drugiej połowie XVII stulecia. Powstanie Chmielnickiego, potop szwedzki, długie wojny Rzeczypospolitej Obojga Narodów z Carstwem Moskiewskim i Imperium Osmańskim – to wszystko przekształciło ówczesne życie placówek jezuickich w niekończący się horror przemocy i zniszczenia.

Badania naukowe tego zagadnienia rozpoczęły się w połowie XIX w. Józef Łukaszewicz w *Historii szkół...* sporadycznie pisze o zniszczeniu zabudowy miejskiej i zamknięciu ośrodków zakonnych na wschodzie Prowincji Polskiej (w Kijowie, Ksawerowie, Perejasławiu) w 1648 r. (Łukaszewicz T. 4. 1851: 88, 125, 127). Kwestia ta została rozwinięta w pracach z drugiej połowy XIX i początku XX w. Ówczesni autorzy zwrócili uwagę m.in. na to, że ugoda zborska z 1649 r. przewidywała usunięcie jezuitów z województw braclawskiego, kijowskiego i czernihowskiego (Szujski 1889: 286; Bobrzyński T. 2. 1890: 227; Finkel 1912: 15), a również przedstawili wpływ wojen na zmianę liczby uczniów w szkołach jezuickich (Finkel, Starzyński 1894: 19-20). Wiele ważnych zagadnień zostało szczegółowo zaprezentowanych w wielotomowej syntezie ks. Stanisława Załęskiego *Jezuici w Polsce: wymordowanie licznego grona jezuitów i przebieg likwidacji szkół w 1648 r., zniszczenia budowli i majątków zakonnych na wschodzie Prowincji Polskiej podczas wojen drugiej połowy XVII w.* (Załęski T. 3. 1902: 22, 23, 27) oraz skala wyrządzonych szkód (Załęski T. 4. 1905: 982-983, 1085, 1120, 1156-1157, 1403 i in.).

Spośród badaczy okresu międzywojennego należy wymienić ks. Stanisława Bednarskiego, który oprócz wojny wziął pod uwagę również inne czynniki upadku szkół jezuickich w Rzeczypospolitej Obojga Narodów: nieskuteczne próby utworzenia przez Towarzystwo Jezusowe własnego uniwersytetu w Koronie Polskiej czy zerwanie kontaktów z jezuickimi środowiskami w Europie Zachodniej i Południowej itp. Degradacja jakościowa placówek oświatowych Towarzystwa Jezusowego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w ujęciu ks. Stanisława Bednarskiego była częścią upadku kulturalnego całego państwa, co z kolei odzwierciedlało ówczesną tendencję ogólnoeuropejską (Bednarski 1933: 24-30).

---

spośród czterech, a Rzeczypospolita Obojga Narodów i Carstwo Moskiewskie przez cztery lata spośród pięciu (Parker 2001: 49).



W okresie PRL stosunkowo niewiele uwagi poświęcano badaniu roli wojny w życiu szkół jezuickich. Rozpatrywano wówczas przeważnie znane już fakty z dziejów poszczególnych ośrodków zakonnych (zob. np. Quirini-Popławska 1972: 335). Po 1990 r. nastąpiła intensyfikacja badań wpływu wojny zarówno na stan infrastruktury miejskiej poszczególnych placówek zakonu, jak również na działalność jezuickich szkół na wschodzie Prowincji Polskiej (Pelchar 1995: 21; Pelchar 1998: 85-86, 88-89, 92; Leń 2000: 45; Encyklopedia wiedzy 1996: 26, 279, 339, 747 i in.). Wykazano również korelacje pomiędzy prowadzeniem działań wojennych, dynamiką rocznych dochodów jezuickich kolegiów i rezydencji a zmniejszeniem skali ich działalności oświatowej (Серяков 2016: 68-74; Sieriakow 2018: 15-16).

Wiele zagadnień dotyczących wpływu czynnika wojennego na rozwój szkół jezuickich na wschodzie Prowincji Polskiej w drugiej połowie XVII w. nie znalazło jednak odzwierciedlenia w dotychczasowej historiografii. Należą do nich, określenie czasu trwania i przyczyn zamknięć placówek oświatowych Towarzystwa Jezusowego, wyjaśnienie czynników różnego tempa przywracania ich działalności, zbadanie negatywnego wpływu wojny na poziom intelektualny i kompetencje językowe nauczycieli szkół jezuickich. Analiza tych kwestii jest właśnie celem tego opracowania.

Warto zauważyć, że działania wojenne spowodowały przede wszystkim zawieszenie procesu edukacyjnego. Ze względów bezpieczeństwa administracja ośrodków jezuickich wysyłała uczniów do rodziców, po czym przeprowadzano ewakuację (w miarę zbliżania się działań wojennych i dostępności transportu) wartości materialnych oraz większości księży zakonnych i braci. Właśnie według tego schematu działali przełożeni placówek jezuickich na wschodzie Prowincji Polskiej z początkiem powstania Chmielnickiego. Kolegium kijowskie i rezydencja perejasławska podjęły powyższe kroki zaraz po otrzymaniu pierwszych wiadomości o rozpoczęciu powstania (Załęski T. 3. 1902: 20, 22). W kwietniu 1648 r. za tym przykładem poszło kolegium łuckie. Nieco później, w maju 1648 r., zamknięto szkołę Towarzystwa Jezusowego w Nowogrodzie Siewierskim (Załęski T. 4. 1905: 944, 1403). Działalność edukacyjną kolegium ostrońskiego przerwano po tym, jak miejscowi jezuita dowiedzieli się o klęsce wojsk koronnych pod Korsuniem (26 maja 1648 r.) (Załęski T. 3. 1902: 24). Z kolei czas zamknięcia szkół jezuickich w Ksawerowie, Winnicy i Barze można określić jedynie w przybliżeniu, biorąc pod uwagę moment przejścia tych miast pod kontrolę powstańców. Zgodnie z tą logiką rezydencja ksawerowska zawiesiła działalność edukacyjną nie później niż w czerwcu 1648 r. Natomiast ośrodki zakonu jezuitów w Winnicy i Barze prawdopodobnie zdążyły doprowadzić rok akademicki 1647/48 do końca, gdyż miasta te Kozacy zajęli dopiero

w dniach 1 lipca i 5 sierpnia 1648 r. (Załęski T. 4. 1905: 979, 1391; Жерела 1898. T. IV: 39).

Jak długo trwała przerwa w prowadzeniu działalności oświatowej tych szkół? W przypadku kolegium łuckiego zakończyła się ona już jesienią 1649 r. (ARSI. Polonica 12: 300)<sup>2</sup>, kolegium ostrońskiego – w 1656 r. (ARSI. Polonica 12: 138 v., 302; ARSI. Polonica 53: 22; ARSI. Polonica 13: 135-135 v., 206), rezydencji ksawerowskiej – w 1687 r. (wtedy rozpoczęto zajęcia w Owruchu, do którego w 1678 r. została przeniesiona ta placówka jezuicka) (ARSI. Polonica 20: 10 v.; Encyklopedia wiedzy 1996: 339). Szkoły jezuickie w Winnicy i Barze zostały ponownie otwarte w 1728 r. Natomiast ośrodki oświatowe Towarzystwa Jezusowego w Nowogrodzie Siewierskim, Perejaślawiu i Kijowie po 1648 r. już nigdy się nie odrodziły (Paszenda 1994: 16-18).

Czasem wojna powodowała jedynie krótkie przerwy w działalności jezuitów, a więc nietrwałą ewakuację księży zakonnych i braci. Na przykład autor *Historiae* kolegium krośnieńskiego odnotował w 1672 r., że

„oprócz 12 osób, które utrzymywały się [stale – S.S.] kosztem istniejących fundacji, Kolegium zapewniło [pobyt – S.S.] jeszcze 18 [osób – S.S.], które opuściły różne kolegia i [musiały – S.S.] uciekać ze względu na niebezpieczeństwo najazdu Scytów [tj. Tatarów – S.S.]. Choć wygnańcy ci nie byli utrzymywani przez Kolegium cały rok, dopiero w styczniu [1673 r. – S.S.], gdy minęło niebezpieczeństwo najazdu nieprzyjacielskiego, wszyscy powrócili do miejsca stałego zamieszkania” (ARSI. Polonica 54: 93 v.).

Prawdopodobnie w tym przypadku chodzi o przedstawicieli sąsiednich ośrodków zakonnych (we Lwowie, Przemyślu i Jarosławiu), którzy zmuszeni byli do ucieczki podczas najazdu turecko-tatarskiego w 1672 r.

Wojna mogła także doprowadzić do zmniejszenia skali działalności szkół jezuickich, gdy traciły one składniki swojej struktury lub znaczną część uczniów. Na przykład kolegium lwowskie w roku akademickim 1647/48 posiadało wszystkie elementy *studia inferiora* (gramatykę, poetykę i retorykę) i prowadziło również nauczanie filozofii, matematyki, teologii kontrowersyjnej oraz teologii moralnej. Te ostatnie cztery kursy jednak zniknęły z programu szkoły jesienią 1648 r., gdy działania wojenne rozszerzyły się na tereny województwa ruskiego (ARSI. Polonica 11: 161; Polonica 12: 35 v., 135; Polonica 44: 101 v.). Znacząco zmniejszyła się także liczba osób studiujących na *studia inferiora*. W marcu 1649 r. było ich około 100, podczas gdy zwykle w kolegium

---

<sup>2</sup> *Catalogus triennialis* 1649 wyraźnie stwierdza, że w latach 1648/49 w Łucku „nie było żadnych zajęć z powodu burzy wojskowej” (ARSI. Polonica 12: 239 v.).

lwowskim uczyło się od 400 do 700 studentów (ЦДІАУЛ. Ф. 52. Оп. 2. Спр. 1114: 242; Załęski T. 4. 1905: 621; Bednarz 1964: 196).

Całkowity lub częściowy brak funkcjonalności szkół jezuickich wynikał z różnych przyczyn. Na przykład niemożność wznowienia działalności oświatowej jezuitów w Nowogrodzie Siewierskim, Perejaślawiu i Kijowie wynikała z faktu, że miasta te od 1648 r. znajdowały się pod faktyczną kontrolą Wojska Zaporoskiego nieprzychylnego Towarzystwu Jezusowemu. W tym kontekście należy przypomnieć choćby art. 9 Punktów o potrzebach Wojska Zaporoskiego z dnia 7(17) sierpnia 1649 r., wymagający zakazu działalności jezuitów „w mieście Kijowie i po inszych miastach ukraińskich” (Універсали Богдана Хмельницького 1998: 53). Zachowanie kontroli politycznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów nad niektórymi terenami nie gwarantowało jednak szybkiego wznowienia działalności szkół jezuickich. Utrudnieniem było ciągle zagrożenie nowymi najazdami. Z tych właśnie powodów w roku akademickim 1648/49 nie prowadzono żadnych zajęć w Ostrogu – mianowani już nauczyciele (a również inni miejscowi jezuici) zmuszeni byli uciekać przed wojną do majątków wiejskich zakonu (ARSI. Polonica 12: 138-138 v.). Następnie (szczególnie w latach 1651-1655) kolegium ostrogijskie regularnie stawało się ofiarą nowych ataków i powodowanych przez nich zniszczeń (ARSI. Polonica 13: 135 v.). Właśnie połączenie tych dwóch czynników z pewnością może wyjaśnić długą przerwę w działalności edukacyjnej jezuitów w Ostrogu.

Innym przykładem takiej synergii czynników destrukcyjnych jest jarosławskie kolegium św. Jana w przeddzień i podczas potopu szwedzkiego. W 1655 r. infrastrukturę miejską tego ośrodka zakonnego złupili Kozacy i Moskowici. W marcu 1656 r. miasto zostało zajęte przez Szwedów, a budowla jarosławskiego kolegium św. Jana została przekształcona w rezydencję króla Karola Gustawa i jego sztabu. Z kolei w 1657 r. Jarosław został zaatakowany przez wojska kozackie i siedmiogrodzkie (Załęski T. 4. 1905: 170; Przyboś 1996: 187).

W tym przypadku jezuici jarosławscy oczywiście ponieśli pewne straty materialne, ale ważniejszą dla nich przeszkodą (z punktu widzenia prowadzenia działalności edukacyjnej) był sporadyczny charakter zagrożenia militarnego, który nie pozwalał im pozostawać w murach szkoły. Dokładnie taką opinię wyrażono w trzeciej części *Catalogi triennalis* jarosławskiego kolegium św. Jana z 1658 r.:

„Wszystkie szkoły zostały opróżnione i nawet gdyby próbowano w nich wznowić naukę, z powodu napadu licznych wrogów – Kozaków, Szwedów, Moskowitów, Węgrów – nikt nie byłby w stanie tam pozostać, ale rozproszyli się wszędzie razem ze swoim Rektorem” (ARSI. Polonica 13: 201).

Jednocześnie warto zauważyć, że znaczne zniszczenia infrastruktury miejskiej zakonu same w sobie stanowiły poważną przeszkodę w prowadzeniu działalności edukacyjnej. W takiej właśnie sytuacji w roku akademickim 1648/49 znalazła się szkoła jezuicka w Winnicy. Ponieważ tworzyła jeden zespół architektoniczny z kolegium (Załęski T. 4. 1905: 1084), prawdopodobnie podzieliła smutny los tego ostatniego, „który w normalnych warunkach działałby, [ale teraz – S.S.] ze względu na zniszczenie i dewastację, milczy” (ARSI. Polonica 53: 7 v.). Budynek pobliskiego kolegium barskiego w 1648 r. uległ tak poważnym zniszczeniom, że w następnym roku „znaleziono go zarośniętym trawą i zniszczonym, podobnie jak inne kolegia ruskie, ale z wielu powodów miejsce to [nadal – S.S.] można zidentyfikować” (ARSI. Polonica 53: 1). W podobnej sytuacji znalazło się kolegium ostrogskie, którego pomieszczenia spłonęły w latach 1648 i 1649. Częściowa renowacja budynku tego ośrodka zakonnego stała się możliwa w 1652 r., a ostateczne jego odnowienie trwało aż do 1668 r. (Левицкий 1883: 359; Encyklopedia wiedzy 1996: 482). W 1648 r. splądrowano i zniszczono także posiadłości miejskie kolegium łuckiego, którego łączne zniszczenia oszacowano na 100 tysięcy złotych. Między innymi chodziło również o jezuicki księgozbiór, zrabowany przez łuckiego mieszczanina M. Jakubowycza (Архив Юго-Западной России 1914. Ч. 3. Т. 4: 449) – w ten sposób wyrządzono bezpośrednią szkodę potencjałowi edukacyjnemu kolegium w Łucku.

O szybkiej odbudowie infrastruktury miejskiej (w tym oświatowej) domów jezuickich decydował aktualny poziom ich rocznych dochodów, których źródłem były przede wszystkim posiadane przez zakon dobra ziemskie. Jednak i tych ostatnich dotknęły wyniszczające skutki wojny. Na przykład 19 sierpnia 1648 r. w pięciu majątkach wiejskich kolegium ostrogskiego powstańcy zniszczyli budowle folwarczne, karczmy i domy chłopów, wśród których zginęło 30 osób, a 571 dostało się do niewoli (Załęski T. 3. 1902: 24). Jarosławskie kolegium św. Jana na początku Powstania Chmielnickiego poniosło tak duże straty, że sejmik w Przemyślu 15 grudnia 1648 r. zaproponował całkowite zwolnienie chłopów mieszkających w dobrach ziemskich tego ośrodka jezuickiego ze wszystkich zobowiązań na rzecz wojny (Жерела 1898. Т. IV: 140).

Istotna była nie tylko skala strat gospodarczych, ale także regularność tych destruktywnych zjawisk. W tym kontekście można wspomnieć losy wsi Łyszcz, która należała do kolegium jezuickiego w Łucku. W 1648 r. została złupiona przez Kozaków, mieszczan i chłopów, a po dwóch latach doznała drugiego ciosu, zdewastowana przez bojarów i poddanych Andrzeja Firleja pod czas kampanii beresteckiej (15 czerwca 1651 r.). (Архив Юго-Западной России 1914. Ч. 3. Т. 4: 360, 718). Systematyczne zniszczenia dotknęły również

dobr ziemskich tych domów jezuickich, których posiadłości miejskie szczęśliwie pozostały nienaruszone, np. Kamieniec Podolski w latach 1648, 1650 i 1657 (ARSI. Polonica 12: 125; Жерела 1901. Т. V: 297; ARSI. Polonica 13: 193). Oprócz utraty wartości materialnych, najazdy spowodowały wyludnienie majątków, jak miało to miejsce w przypadku kolegium lwowskiego w latach 1648-1649 czy kolegium w Kamieńcu Podolskim w 1650 r. (ARSI. Polonica 12: 125; Жерела 1901. Т. V: 212-213, 225, 228, 230, 241). Odbijało się to na ich potencjale gospodarczym. Na przykład ośrodek jezuicki w Kamieńcu Podolskim w latach 1650/51 – 1653/54 otrzymał odpowiednio 877, 454, 732 i 244 florenów, a w 1657/58 r. – 1820 florenów, zaś w spokojnym roku 1644/45 jego dochody były istotnie wyższe (7072 florenów) (ARSI. Polonica 11: 195; ARSI. Polonica 13: 116).

Gdy krwawy uścisk wojny słabł, placówki jezuickie wznawiały swoją działalność oświatową. W 1676 r. autor *Historiae* kolegium łuckiego zanotował:

„Gdy tylko niebezpieczeństwo nieco ustąpiło, przynajmniej trochę dalej od granic miasta, szkoła i kolegium wskrzeszli w pierwszy dzień września, kiedy pierwszą [zaczęła działać – S.S.] retoryka. Co dotyczy [uroczystego – S.S.] przemówienia, wznawiającego studia, to zostało ono wygłoszone już w czasie świąt, pod koniec października” (ARSI. Polonica 54: 155 v.).

Takie łatwe wznowienie procesu edukacyjnego było możliwe w przypadku zachowania infrastruktury i środków finansowych. Na przykład kolegium łuckie, mimo straszliwych zniszczeń na początku Powstania Chmielnickiego, mogło prowadzić zajęcia już jesienią 1649 r. (ARSI. Polonica 12: 300). Sprzyjały temu dość wysokie, w porównaniu z okresem przedwojennym, roczne dochody: 7510 florenów w 1648/49 r. wobec 10 000 florenów w 1644/45 r. (ARSI. Polonica 11: 203; ARSI. Polonica 12: 137). W pobliskim Ostrógu sytuacja była znacznie bardziej katastrofalna (1000 florenów w 1648/49 r. vs. 21 tys. florenów w 1644/45 r.) (ARSI. Polonica 11: 204; ARSI. Polonica 12: 138 v.), co przesądziło o długiej bezczynności miejscowej szkoły jezuickiej (ARSI. Polonica 13: 135, 206 v.). Odrodziła się ona dopiero jesienią 1656 r., kiedy zaczęto prowadzić dwuletni kurs filozofii (w roku akademickim 1656/57 jego pierwszą część – logikę tradycyjnie łączono z nauczaniem matematyki) (ARSI. Polonica 13: 206 v.). Jednak już w roku akademickim 1658/59 odnotowano w Ostrógu znacznie skromniejszy program oświatowy (jedynie zintegrowany kurs gramatyki). W tym formacie ostrogska szkoła jezuicka istniała dwa lata, po czym ponownie została zamknięta. Dopiero od roku akademickiego 1664/65 kolegium w Ostrogu na stałe wznowiło swoją działalność edukacyjną, konsekwentnie zwiększając jej części składowe: w 1664 r. pojawił się zintegrowany kurs

gramatyki, rok później z niego wyodrębniła się syntaksa i rozpoczęło się również nauczanie poetyki, a jesienią 1666 r. do tej listy dołączono retorykę (ARSI. Polonica 13, 14, 15). Błędem byłoby jednak oczekiwanie stabilnego rozwoju. Trzecia część *Catalogi triennalis* kolegium ostrogskiego z 1669 r. zawiera taki lakoniczny wpis o 1668 r.: „wskutek ataków nieprzyjaciela szkoła była pusta” (ARSI. Polonica 15: 121). Było to zatem jedynie częściowym odzwierciedleniem tego skutecznego projektu edukacyjnego, który realizowano na wielką skalę w Ostrogu w czasach przedwojennych (w roku akademickim 1647/48 poza *studia inferiora* wykładano tu także filozofię i teologię moralną) (ARSI. Polonica 44: 103 v. – 104).

Wojna negatywnie wpłynęła także na jakość szkolnictwa jezuickiego. Zależała ona przede wszystkim od poziomu zawodowego nauczycieli, którym przypisywano kluczową rolę w jezuickim systemie edukacji. Jan Bonifacio – słynny nauczyciel, autor dzieła *Christiani pueri institutio* (1576) – wprost stwierdzał, że „wszystko zależy od profesora” (Piechnik 1994: 63). Na obszarach Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego po 1648 r. ukształtowały się warunki wyjątkowo niekorzystne z punktu widzenia zachowania wysokiej jakości kadry nauczycielskiej. Przede wszystkim wielu jezuitów stało się ofiarami wojen połowy i trzeciej ćwierci XVII w. według jezuickiego historyka ks. Stanisława Załęskiego, tylko w 1648 r. na terenie Ukrainy zginęło 16 członków zakonu (o. Paweł Szostak zmarł pod Piławcami, ks. Stanisław Sokołowski w Łucku, ks. Grzegorz Trębecki w Starokonstantynowie, ks. Sebastian Rogoziński w Nowogrodzie Siewierskim i in.). To martyrologium wciąż się powiększało, m.in. w 1649 r. zginął ks. Wojciech Szczepanowicz (Załęski T. 3. 1902: 19-31).

Straty osobowe poniesione przez Prowincję Polską w czasie wojny można było zrekompensować, gdyby przynajmniej na zachodzie Rzeczypospolitej Obojga Narodów nowe pokolenie jezuitów miało możliwość przejścia niezbędnych etapów formacji i zdobycia cennego doświadczenia pedagogicznego od starszych kolegów. Utrudnił to jednak początek potopu szwedzkiego, podczas którego wiele ośrodków Prowincji Polskiej na kilka lat przerwało działalność edukacyjną, a kilkudziesięciu jezuitów zmuszonych było uciekać przed okropnościami wojny emigrując z Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W latach 1655-1660 co najmniej 41 takich uchodźców przebywało w placówkach Prowincji Austriackiej, 37 – w Prowincji Górnych Niemiec, 21 – w Prowincji Górnego Renu, 9 – w Prowincji Dolnego Renu, 16 – w Czechach i na Morawach (Encyklopedia wiedzy 1996: 22, 109, 455-456).

Masowy odpływ kadry zakłócił oczywiście kształcenie nowej generacji jezuitów na terenie Prowincji Polskiej. W latach sześćdziesiątych XVII w.



rola czynnika militarnego w życiu ośrodków jezuickich coraz bardziej słabła, a one same stopniowo przywracały swoją funkcję edukacyjną (patrz np. wspomniany wyżej rozwój struktury szkoły ostrogskiej). To oczywiście wymagało większej liczby nauczycieli. Aby przezwyciężyć braki kadrowe, do nauczania masowo wysyłano młodych jezuitów, w wyniku czego stanowili oni nieproporcjonalnie dużą część kadry nauczycielskiej. Tendencję tę ilustruje poniższa tabela, stworzona na podstawie analizy danych z *Catalogorum brevium* 1647, 1674, 1679, 1684, 1689, 1694, 1699 i *Catalogorum triennialium* 1649, 1672, 1675, 1678, 1681, 1685, 1690, 1693, 1700 (ARSI. Polonica 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 44, 45).

Tabela 1

*Liczebność magistrów oraz księży w strukturze nauczycieli na studia inferiora w szkołach jezuickich na wschodzie Prowincji Polskiej (w roku akademickim 1647/48 i w ostatniej ćwierci XVII w.).*

Rok akademicki	Liczba magistrów	Liczba księży
1647/1648	17	33
1674/1675	15	9
1679/1680	20	7
1684/1685	21	6
1689/1690	19	9
1694/1695	18	8
1699/1700	13	17

Wzrost liczby niedoświadczonych nauczycieli wiązał się z innym problemem – brakiem kształcenia intelektualnego, odpowiadającego modelowi formacji jezuickiej. Uwzględniając ważną rolę nauczyciela w zapewnieniu wysokiej jakości edukacji, Towarzystwo Jezusowe poddawało wszystkich potencjalnych pretendentów na stanowiska nauczycielskie dość rygorystycznej selekcji. Po nowicjacie każdy jezuita musiał zdobyć dodatkowe wykształcenie, odbywając dwuletni kurs retoryki *pro nostris* (tj. dla członków Towarzystwa Jezusowego) i trzyletni kurs filozofii. Kolejnym obowiązkowym etapem formacji członków zakonu była praca pedagogiczna. Młodzi jezuita kilka lat nauczali składników *studia inferiora* (przeważnie infimy, gramatyki lub syntaksy, rzadziej poetyki lub retoryki), zanim zaczynali studiować czteroletni kurs teologii. Potem do pracy nauczycielskiej wracali wyłącznie ci,

którzy mieli do tego predyspozycje, reszta natomiast skupiała się na innych zadaniach: kaznodziejstwie, pracy misyjnej, administracyjnej itp. (Piechnik, 1994: 63-65). Wyselekcjonowane w taki sposób osoby pracowały już na stałe jako nauczyciele, najczęściej nauczając poetyki, retoryki, składników filozofii lub kursów teologicznych.

Taki model formacji intelektualnej członków Towarzystwa Jezusowego nie zawsze w pełni sprawdzał się w praktyce. Odstępstwa od niego zdarzały się nawet w okresie sprzyjających zewnętrznych warunków. Na przykład ks. Kazimierz Tomanowicz, który wstąpił do zakonu 1 sierpnia 1634 r., do 1649 r. nie ukończył obowiązkowego kursu retoryki *pro nostris* (ARSI. Polonica 12: 31 v.). Ks. Wojciech (Albert) Ormiński, który wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1643 r., w ciągu następnych sześciu lat nie zdobył żadnego wykształcenia (ARSI. Polonica 12: 20). Wojny w okresie od 1648 r. oraz późniejszy wzrost zapotrzebowania na młodych nauczycieli przyczyniły się do tego, że luki w wykształceniu jezuitów stały się zjawiskiem powszechnym. Potwierdza to analiza poziomu formacji intelektualnej osób, które nauczały składników *studia inferiora* w szkołach jezuickich na wschodzie Prowincji Polskiej w ostatniej ćwierci XVII w., tj. w okresie, gdy w tym środowisku już przeważali jezuita z formacji po 1648 r. W tej grupie nauczycieli celowe wydaje się wyodrębnić księży-nauczycieli (*patres*) i magistrów-kleryków (*magistri*). Skłania do tego przytoczony powyżej model formacji intelektualnej jezuitów, według którego mieli oni studiować teologię już po skończeniu pedagogicznej pracy magisterskiej. Kształcenie magistrów i księży obejmowało zatem różny zestaw poziomów obowiązkowych. Przedstawiają to poniższe tabele stworzone na podstawie analizy danych z *Catalogorum brevium* 1674, 1679, 1684, 1689, 1694, 1699 i *Catalogorum triennialium* 1672, 1675, 1678, 1681, 1685, 1690, 1693, 1700 (ARSI. Polonica 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 44, 45). Uwzględniono w nich informacje o sześciu szkołach, które w latach 1675-1700 działały na ogół nieprzerwanie na wschodzie obszaru Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego (w Krośnie, Lwowie, Łucku, Ostrogu, Przemyślu i Jarosławiu), a również dane o dwóch nowych placówkach oświatowych (w Owruczu i Krasnostawie), które zaczęły funkcjonować odpowiednio w latach 1687 i 1688.

Tabela 2  
Wykształcenie retoryczne magistrów-kleryków

Rok akademicki	Liczba nauczycieli	0 lat		0,5 roku		1 rok		2 lata		2 lata in saeculo		3 lata in saeculo	
		liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%
1674/1675	15	4	26,7	1	6,7	7	47,7	1	6,7	1	6,7	1	6,7
1679/1680	20	3	15	4	20	13	65	-	-	-	-	-	-
1684/1685	21	10	47,6	-	-	11	52,4	-	-	-	-	-	-
1689/1690	19	6	31,6	-	-	12	63,2	-	-	1	5,2	-	-
1694/1695	18	8	44,4	-	-	10	55,6	-	-	-	-	-	-
1699/1700	13	2	15,3	-	-	11	84,6	-	-	-	-	-	-

Tabela 3  
Wykształcenie filozoficzne magistrów-kleryków

Rok akademicki	Liczba nauczycieli	0 lat		1 rok		2 lata		3 lata		2 lata in saeculo		3 lata in saeculo	
		Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%
1674/1675	15	5	33	7	47,7	1	6,7	1	6,7	1	6,7	1	6,7
1679/1680	20	1	5	-	-	-	-	19	95	-	-	-	-
1684/1685	21	3	14,3	-	-	-	-	18	85,7	-	-	-	-
1689/1690	19	7	36,8	-	-	-	-	12	63,2	-	-	-	-
1694/1695	18	-	-	-	-	3	16,7	15	83,3	-	-	-	-
1699/1700	13	-	-	-	-	1	7,7	12	92,3	-	-	-	-

Wyniki analizy formacji intelektualnej magistrów-kleryków potwierdzają niezmiennie trudną sytuację w zdobywaniu przez nich wiedzy retorycznej (stała się ona powszechnym składnikiem szkolenia młodych nauczycieli dopiero na przełomie XVII i XVIII w.). Natomiast filozoficzne wykształcenie magistrów-kleryków wykazuje tendencję do poprawy przez większą część ostatniej ćwierci XVII w. (z wyjątkiem okresu 1685-1690).

W grupie księży-nauczycieli kursów *studia inferiora* rozczarowujący był poziom edukacji retorycznej (poprawa wskaźników widoczna była dopiero w latach 1690-1695). Jednocześnie obserwujemy niezmiennie wysoki poziom wykształcenia filozoficznego i polepszenie sytuacji studium czteroletniego kursu teologicznego.

Za tymi liczbami kryją się konkretne historie życiowe i indywidualne przyczyny wystąpienia luk w formacji intelektualnej. Na przykład Albert (Wojciech) Hutkiewicz po wstąpieniu do zakonu w 1679 r. odbył dwuletni nowicjat i kurs retoryki *pro nostris* (w roku akademickim 1681/82). Potem jednak, wbrew zwykłemu modelowi formacji, ten młody jezuita zaczął wykładać gramatykę (prawdopodobnie razem z *infimą*) w kolegium ostrogskim (w roku akademickim 1682/83) i dopiero wtedy podjął studia filozoficzne w kolegium kaliskim (ARSI. Polonica 19: 8 v.). Z kolei Tomasz Zieliński rozpoczął działalność pedagogiczną, mając tylko dwuletni kurs filozofii (lata akademickie 1684/85-1685/86). Nauczał trzech składników edukacji jezuickiej: *infimy* w Rawie (w roku akademickim 1686/87), gramatyki w Łucku (w roku akademickim 1687/88) i *syntaksy* w Ostrogu (w roku akademickim 1688/89). Dopiero potem zaczął studiować metafizykę – trzeci składnik studiów filozoficznych (ARSI. Polonica 20: 15 v.; ARSI. Polonica 45: 22, 49 v.). Ciekawy jest także przypadek Stanisława Żuchowskiego. Po ukończeniu nowicjatu ten młody zakonnik jesienią 1693 r. rozpoczął naukę retoryki *pro nostris*. Jednak w ciągu zaledwie pięciu miesięcy przebieg jego formacji uległ drastycznym zmianom – w drugiej połowie roku akademickiego 1693/94 Stanisław Żuchowski już pracował jako nauczyciel *infimy* w kolegium św. Jana w Jarosławiu (ARSI. Polonica 22: 12 v.). Powodem takiej zmiany była pilna potrzeba znalezienia zastępstwa dla innego młodego jezuitę – Alberta (Wojciecha) Poleskiego, który z nieznanых przyczyn przestał prowadzić wykłady w połowie tego roku akademickiego (ARSI. Polonica 22: 12 v., 66 v.).

Tabela 4  
Wykształcenie retoryczne księży-nauczycieli kursów studia inferiora

Rok akademicki	Liczba nauczycieli	2 tygodni		0 lat		0,5 roku		1 rok		2 lata	
		Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%
1674/1675	9	-	-	4	44,4	-	-	5	55,6	-	-
1679/1680	7	1	14,2	3	42,9	-	-	3	42,9	-	-
1684/1685	6	-	-	-	-	-	-	3	50	3	50
1689/1690	9	-	-	3	33,3	1	11,1	5	55,6	-	-
1694/1695	8	-	-	1	12,5	-	-	7	87,5	-	-
1699/1700	17	-	-	7	41,2	-	-	9	52,9	1	5,9

Tabela 5  
Wykształcenie filozoficzne księży-nauczycieli kursów studia inferiora

Rok akademicki	Liczba nauczycieli	2 lata		3 lata	
		Liczba osób	%	Liczba osób	%
1674/1675	9	-	-	9	100
1679/1680	7	1	14,3	6	85,7
1684/1685	6	-	-	6	100
1689/1690	9	-	-	9	100
1694/1695	8	-	-	8	100
1699/1700	17	-	-	17	100

Tabela 6  
*Wykształcenie teologiczne księży-nauczycieli kursów studia inferiora*

Rok akademicki	Liczba nauczycieli	0 lat		2 lata		2 lata (teologia moralna)		2 lata (teologia scholastyczna)		3 lata		4 lata	
		Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%	Liczba osób	%
1674/1675	9	-	-	-	-	1	11,1	-	-	2	22	6	66,7
1679/1680	7	-	-	3	42,9	-	-	-	-	1	14,2	3	42,9
1684/1685	6	-	-	1	16,7	-	-	-	-	1	16,7	4	66,7
1689/1690	9	-	-	-	-	-	-	1	11,1	1	11,1	7	77,8
1694/1695	8	1	12,5	-	-	-	-	1	12,5	-	-	6	75
1699/1700	17	-	-	-	-	-	-	-	-	2	11,8	15	88,2



Luki w formacji intelektualnej młodych jezuitów negatywnie wpłynęły na jakość edukacji, dlatego wywołały zdecydowaną reakcję przełożonych. Na przykład, wiceprowincjał Prowincji Polskiej ks. Ignacy Diertins w liście do rektora kolegium lwowskiego ks. Błażeja Grzębosza 26 maja 1691 r. zauważył:

„...jeżeli któryś z nowicjuszy, nie studiując filozofii, zostanie przyjęty do nauczania, to po jego ukończeniu kolegium powinno skierować go na [studia – S.S.] filozofii, zaś po zostali magistrowie powinni udać się na [studia – S.S.] teologii” (ЦДІАУЛ. Ф. 140. Оп. 1. Спр. 119: 117).

Te i podobne zalecenia zresztą dawały rezultat. We wszystkich trzech wyżej wymienionych przypadkach szkolnictwo jezuickie, chociaż z różną skutecznością, ale rozwiązało problem; młodzi jezuita zmuszeni byli powrócić do zwykłego toku formacji, nadrabiając utracone etapy kształcenia.

Innym ważnym wskaźnikiem degradacji potencjału intelektualnego zakonników nauczających w szkołach na wschodzie Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego był poziom ich wiedzy językowej. Analiza danych osobowych zawartych w *Catalogibus triennialibus* z 1678 r. ukazuje przepaść jakościową pomiędzy starszym i młodszym pokoleniem grona pedagogicznego. Na przykład nie ulega wątpliwości dobra znajomość starożytnych języków greckiego i hebrajskiego w przypadku ks. Ludwika Hoffmanna z kolegium kaliskiego (53 lata; «*callet Graecam et Hebraicam*»). Ks. Jan Pigłowski (Dom Profesów w Krakowie, 74 lata) znał starożytny język grecki „w pewnym stopniu” (*aliquid*). Natomiast młodszy jezuita z tej samej placówki zakonnej, ks. Jan Ołędzki (48 lat), miał już mniejszą znajomość tego języka – *aliquid ex parte* („w pewnym stopniu i częściowo”) (ARSI, Polonica 17: 13, 20).

Jednak nawet takie doświadczenie opanowania języków było nieosiągalne dla młodzieży, która odbywała formację w latach 60. i 70. XVII w. W tym kontekście zdecydowanie bardziej odkrywcze jest nie tyle przytłaczające „milczenie źródeł” na temat wiedzy językowej młodych jezuitów, niż te przypadki, gdy w dokumentach wciąż pojawiają się takie wzmianki. Zbadano na przykład informację o młodszej generacji nauczycieli kolegium łuckiego z roku akademickiego 1677/78, zawartą w *Catalogo Primo Collegii Luceoriensis* z 1678 r. W przypadku wszystkich pięciu magistrów, którzy wówczas wykładali w tej placówce jezuickiej (Jan Burzkowski, *infima*, 24 lata; Albert (Wojciech) Mitkiewicz, gramatyka, 27 lat; Błażej Kozuchowski, *syntaksa*, 23 lata; Tomasz Kamiński, poetyka, 24 lata; Jacek Gmieszowski, retoryka, 25 lat), jest używany zwrot *novit polonice et latine* („nauczył się języka polskiego i łaciny”) (ARSI, Polonica 17: 47 v.-48). Normą zatem w latach 70. XVII w. stało się, że młodzi nauczyciele

Prowincji Polskiej znali tylko te języki, bez których w ogóle nie mogli się porozumieć i wykonywać swoich obowiązków: polski (w większości przypadków to był język ojczysty) i łacinę (każdy ksiądz katolicki potrzebował jej do celów służbowych).

Podsumowując należy zatem stwierdzić, że poczynając od 1648 r. wojna na długo stała się wpływowym czynnikiem destrukcyjnym w życiu codziennym szkół jezuickich na wschodzie Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego. Działania militarne powodowały krótsze lub dłuższe zamknięcie placówek oświatowych lub ich częściową niefunkcjonalność. Szybkość i zakres wznawiania działalności oświatowej zależały w istotny sposób nie tylko od istnienia lub braku zagrożenia nowymi najazdami, ale także od skali szkód wyrządzonych w infrastrukturze miejskiej i dobrach ziemskich poszczególnych ośrodków zakonnych. Czynniki militarne poważnie wpłynęły także na jakość edukacji w szkołach jezuickich. Tragiczna śmierć wielu doświadczonych jezuitów i zakłócenie systemu kształcenia kadry w Prowincji Polskiej Towarzystwa Jezusowego (przede wszystkim podczas potopu szwedzkiego) na tle stopniowego przywracania struktury wielu szkół w latach sześćdziesiątych XVII w., w naturalny sposób spowodowała deficyt nauczycieli. Problem ten rozwiązywano poprzez bardziej aktywne angażowanie w proces edukacyjny młodych jezuitów, którzy jednak mieli poważne luki w szkoleniu intelektualnym i kompetencjach językowych.

## Bibliografia

- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*. Polonica 11.  
ARSI. Polonica 12.  
ARSI. Polonica 13.  
ARSI. Polonica 14.  
ARSI. Polonica 15.  
ARSI. Polonica 16.  
ARSI. Polonica 17.  
ARSI. Polonica 18.  
ARSI. Polonica 19.  
ARSI. Polonica 20.  
ARSI. Polonica 22.  
ARSI. Polonica 44.  
ARSI. Polonica 45.  
ARSI. Polonica 53.  
ARSI. Polonica 54.

- Bednarski S. (1933), *Upadek i odrodzenie szkół jezuitów w Polsce*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków.
- Bednarz M. (1964), *Jezuici a religijność polska (1564-1964)*, „Nasza Przeszość”, t. XX: 149-224.
- Bobrzyński M. (1890), *Dzieje Polski w zarysie*, t. 2, nakład G. Gebethnera i spółki, Kraków; Gebethner i Wolff, Warszawa.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy. 1564-1995* (1996). WAM, Kraków.
- Finkel L. (1912), *Króla Jana Kazimierza dyplom erekcyjny Uniwersytetu Lwowskiego z r. 1661*, w: *Księga Pamiątkowa ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego przez króla Jana Kazimierza r. 1661*, t. 1, Uniwersytet Lwowski, Lwów, :1-20.
- Finkel L., Starzyński S. (1894), *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*, cz. I, drukarnia E. Winiarza, Lwów.
- Leń K. (2000), *Jezuickie kolegium św. Jana w Jarosławiu. 1573-1773*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków.
- Łukasiewicz J. (1851), *Historia szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów aż do roku 1794*, t. 4, księgarnia J.K. Żupańskiego, Poznań.
- Parker J. (2001), *Żołnierz*, w: (red.) R. Villari, *Człowiek baroku*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa: 47-77.
- Paszenda J. (1994), *Szkoły jezuitów w porządku alfabetycznym*, w: (oprac. Jerzy Parzenda): *Z dziejów szkolnictwa jezuitów w Polsce. Wybór artykułów*, WAM-Księża Jezuitów, Kraków: 16-18.
- Pelczar R. (1995), *Szkolnictwo jezuitów w Jarosławiu 1575-1773 r.*, „Nasza Przeszość”, t. 84: 12-53.
- Pelczar R. (1998), *Szkolnictwo w miastach zachodnich ziem województwa ruskiego (XVI – XVIII w.)*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów.
- Piechnik L. (1994), *Początki seminariów nauczycielskich w Polsce w wieku XVI*, w: (oprac. Jerzy Parzenda): *Z dziejów szkolnictwa jezuitów w Polsce. Wybór artykułów*, WAM-Księża Jezuitów, Kraków: 63-74.
- Przyboś K. (1996), *Operacja zimowo-wiosenna Karola X Gustawa w 1656 roku na ziemi przemyskiej*, w: (red.) J. Muszyńska, J. Wijaczka, *Rzeczpospolita w latach Potopu*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego, Kielce: 179-200.
- Quirini-Popławska D. (1972), *Szkolnictwo krośnieńskie od XVII w. do 1914 r.*, w: (red.) J. Garbacik, *Krosno. Studia z dziejów miasta i regionu*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków: 332-362.
- Sieriakow S. (2018), *Przemiany edukacyjne lwowskiego kolegium jezuitów w latach sześćdziesiątych XVII wieku: mity i rzeczywistość*, w: (red.) K. Puchowski, *Spoleczne i kulturowe uwarunkowania edukacji Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Materiały z badań, część druga*, Warszawa: 9-27. [http://pth.net.pl/uploads/irpedu/Raport\\_2.pdf](http://pth.net.pl/uploads/irpedu/Raport_2.pdf)
- Szujski J. (1889), *Historia polskiej treściwie opowiedzianej ksiąg dwanaście*, księgarnia Gebethnera i Wolffa, Warszawa.
- Załęski S. (1902), *Jezuici w Polsce*, t. III, Drukarnia Ludowa, Lwów.
- Załęski S. (1905), *Jezuici w Polsce*, t. IV, drukarnia W.L. Anczyca i sp., Kraków.
- Архив Юго-Западной России, ч. 3, т. 4. Акты, относящиеся к эпохе Богдана Хмельницкого* (1914), типография Н.Т. Корчак-Новицкого, Киев.
- Левицкий О. (1883), *Анна-Алоиза, княжна Острозская*, “Киевская старина”, т. VII: 329-373.
- Серяков С.О. (2016), *Острозька єзуїтська школа в другій половині XVII ст.: матеріальне підґрунтя існування, викладацький склад, інтелектуально-культурний потенціал*, “Острозька давнина”, вип. 5: 67-84.
- Смолій В. (ред.) (1998), *Універсали Богдана Хмельницького. 1648-1657*, Альтернатива, Київ.
- Томашівський С. (ред.) (1898), *Жерела до історії України-Руси, т. IV. Галицькі акти з р. 1648-1649*, друкарня НТШ, Львів.

Томашівський С. (ред.) (1901), *Жерела до історії України-Руси, т. V. Галицькі акти з р. 1649-1651*, друкарня НТШ, Львів.

Центральний державний історичний архів України у м. Львові (ЦДІАУЛ), ф. 52, оп. 2, спр. 1114.

ЦДІАУЛ, ф. 140, оп. 1, спр. 119.

**Dr Serhij Sieriakow**, Charkowski Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny imienia Hryhoriya Skowrody, Charków, Ukraina (seriakov76@hnpu.edu.ua)

**Słowa kluczowe:** wojna, szkoły jezuickie, Prowincja Polska Towarzystwa Jezusowego, jakość edukacji jezuickiej

**Keywords:** war, Jesuit schools, the Polish Province of the Society of Jesus, quality of Jesuit education

#### ABSTRACT

*The article analyzes the impact of the military threat on the operation of Jesuit schools in the eastern portion of the Polish Province of the Society of Jesus during the middle and second half of the 17th century. It has been found that the receipt of information about an impending danger of military action resulted in the discontinuation of the educational process, the return of pupils to their parents, and the evacuation of the majority of priests and religious brothers as well as material goods from the Order's facilities. It has been established that the war caused shorter or longer closure of Jesuit educational institutions or their partial non-operation. It has also been demonstrated that the pace and magnitude of the resumption of educational activity were considerably influenced not only by the existence or absence of the fear of further assaults, but also by the extent of damage to a specific Jesuit center's urban infrastructure and rural estates.*

*The article also examines how the war affected the quality of Jesuit education. The violent death of many experienced teachers as well as the partial breakdown of the training system of the Polish Province of the Society of Jesus (especially during the years of the Deluge), coincided with a gradual renewal of the structure of many schools in the 1660s, resulting in an acute shortage of teachers. This problem was solved by more active participation in the educational process of young Jesuits with significant gaps in intellectual training and inadequate linguistic skills.*

# Oceny i omówienia

## Sakralne pragnienia nowoczesności

Maria Wojtczak, *Odczarowywanie świata? Niemieckie debaty o religii i sztuce (1850-2010)*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2020, 299 ss.

Nieczęsto związek między dwoma zjawiskami kulturowymi jest tak ścisły jak między religią i sztuką. Znany niemiecki pisarz Martin Mosebach w swoich esejach o sztuce trawestując przykazania dekalogu wpisuje go nawet w naturę człowieka (Mosebach 2005). Podobnie widzi tę zależność Maria Wojtczak – autorka książki *Odczarowywanie świata? Niemieckie debaty o religii i sztuce*. W tytule nawiązuje z jednej strony do głośnej tezy Maxa Webera o silnym wpływie protestantyzmu na świadomość współczesnych Niemców i zapowiedzianej przez Nietzschego anihilacji religii w wyniku procesów sekularyzacyjnych. Z drugiej zaś stawia znak zapytania, przez co podważa to założenie. Takie paradoksalne zestawienie jest bliskie opinii socjologa religii Detlefa Pollacka, który w opublikowanych niedawno badaniach potwierdza wyraźne odejście od religii w społeczeństwie niemieckim (Pollack 2022), ale jednocześnie nie utożsamia licznych gestów apostazji z jej zanikiem (por. Bingener 2020). Raczej ulega ona – jak twierdzą m.in. Thomas Luckmann (Luckmann 1991) czy też Charles Tylor (por. Tylor 2010: 20-29) – transformacji adekwatnie do nowych uwarunkowań (por. też Kirschner i in. 2022).

Pomiędzy biegunami sekularyzacji i desekularyzacji sytuuje Maria Wojtczak niemieckie debaty na temat związków religii i szeroko rozumianej sztuki, która zawiera zarówno obrazy, jak i ekfratyczne nawiązania w literaturze. Od początku były one zdeteterminowane sporami teologicznymi oraz silną recepcją ukształtowanych już w starożytności nurtów filozoficznych (głównie platonizmu), które od czasu ponownego odkrycia kultury antycznej w XVIII w. przez Joachima Winckelmanna i słynnej podróży włoskiej Goethego, aż po wiek XX na obszarach niemieckojęzycznych stanowiły istotny punkt odniesienia dla artystów i filozofów – często teologów, a przede wszystkim absolwentów klasycznych gimnazjów.

Pierwszoplanową rolę odgrywała w tym kontekście zmiana statusu religii, która w poreformacyjnej, pietystyczno-protestanckiej części Niemiec była stopniowo zastępowana przez sztukę jako źródło subiektywnego poznania, odnajdywania i kreowania sensu. Autorka analizuje liczne głosy w dyskusji, toczącej się z różną intensywnością w obrębie tego nurtu, który w późniejszym okresie był utożsamiany z kulturą niemiecką i miał znaczący wpływ na współczesne rozumienie sztuki. Związana z rytuałem i odmiennym odczytaniem roli obrazu tradycja katolicka powracała w nim, choćby w romantyzmie i ekspresjonizmie, jednak często

postrzegana już nie przez pryzmat kultu religijnego, lecz autonomii dzieła sztuki. Nieprzypadkowo autorka wyznacza datę graniczną omawianych tekstów na rok 1850. Można założyć, że zapoczątkowane przemianami modernizacyjnymi około 1800 r. (tzw. „czasu siodła”, *Sattelzeit*) główne nurty transformacyjne zyskały wtedy wyraźną postać, a istotnym problemem stało się ideowe zagospodarowanie nowych struktur społecznych i światopoglądowych, co znajdowało też swój wyraz w wytworach artystycznych, jak i towarzyszącej im refleksji.

Opierająca się na tożsamości doświadczenia religijnego i estetycznego romantyczna *Kunstreligion* ze względu na wspólny cel, jakim jest dążenie do absolutu, sekularyzowała pojęcia zarezerwowane do tej pory dla obszaru sakralnego, do czego w istotny sposób przyczyniły się też głoszone przez Hegla i jego następców tezy o końcu religii. Pozbawiona aspektu religijnego sztuka staje się w konsekwencji jedyną przestrzenią poszukiwania sensu. Twórcza zyskuje w tym kontekście szczególne znaczenie, przypisuje się mu rolę demiurga, przejmując on poniekąd funkcję kapłana estetycznego rytuału, jak to miało miejsce na przykład w przypadku grupy skupionej wokół Stefana George (por. też Braungart 1997), a uwolnione od ograniczeń doktrynalnych dzieło sztuki staje się celem samym w sobie. Jako wagnerowski *Gesamtkunstwerk* otwiera ono nieznane do tej pory możliwości interpretacyjne; wytwarza niezbędny dystans, pozwalający na nowe odczytanie rzeczywistości i jest środkiem budowania świadomości społecznej mieszczaństwa za pomocą świeckich rytuałów uczestnictwa w wydarzeniach kulturalnych (*Kulturprotestantismus*). Sztuka staje się także podatna na możliwość jej instrumentalizacji i niesie w swych radykalnych formach niebezpieczeństwo wykorzystania jej do celów politycznych, co autorka ilustruje m.in. na przykładzie nacjonalistycznej recepcji dzieł Rembrandta „jako wcielenia niemieckiej sztuki”.

Równolegle do procesu autonomizacji podejmowane są wciąż na nowo próby przywrócenia związku między sztuką i tradycyjną religią. Na początku XIX w. powstaje w Wiedniu Bractwo św. Łukasza (tzw. Nazareńczycy), które odwołuje się do średniowiecznej symbiozy tworzenia i religijnego życia. Do debat na temat relacji między religią i sztuką włączają się także protestanci i katolicy teologowie (m.in. Schleiermacher), którzy dostrzegają zmiany modernizacyjne, nie odrzucają współczesnej, także masowej sztuki, lecz często traktują ją jako *locus theologicus* i wyzwanie dla teologii (por. Langenhorst 2005). W przywołanych w książce koncepcjach (Tillicha, Bartha, Bultmanna, Guardiniego, Rahnera, Balthasara) pojawiają się próby rozgraniczenia sfer sztuki i *sacrum*, wskazanie na specyficzny charakter doświadczenia religijnego, roli liturgii jako zjawiska estetycznego oraz na negatywne konsekwencje autonomizacji sztuki, która niekiedy staje się autarkiczną, pozbawioną celu samoprezentacją poza dobrem i złem.

Anonsowane przez teologów problemy są podnoszone też przez niezwiązanych z Kościołami myślicieli, którzy dostrzegają ograniczone możliwości zjawisk estetycznych, mających wypełnić lukę po tradycyjnych wyobrażeniach religijnych, a niekiedy widzą wręcz konieczność zachowania wypracowanych w przeszłości form religijnych. Jak się okazuje, wydobycie auratywnego wymiaru prezentowanych świeckich dzieł sztuki wciąż możliwe jest tylko w przestrzeniach sakralnych. Walter Benjamin wskazuje na rytualny i kultowy aspekt sztuki w warunkach masowej dostępności dzieła artystycznego, Ernst Bloch widzi w sztuce nieświadomiony ideał, a Theodor Adorno antidotum na bezsens świata. W każdym przypadku pojawia się też pytanie o charakter symbolicznych wyobrażeń, język opisu i przedmiot transcendowanego przez sztukę doświadczenia, które od XVIII w. stopniowo zastępuje chrześcijańskie objawienie. Dla Hansa-Georga Gadamera jest nim prawda, która w swej strukturze



odpowiada objawieniu, a dla George Steinera to niemal dotknięcie obszaru ponadmysłowego za pośrednictwem dzieła sztuki, aktu twórczego i procesu recepcji u odbiorcy.

Wyostrome w przeszłości radykalne linie podziału między obozami wyznawców religii i sztuki uległy w ostatnich latach znaczącej erozji, o czym świadczy przebieg toczącej się po dziś dzień debaty. Wystarczy wspomnieć choćby słynną wymianę poglądów między Jürgenem Habermasem i Josephem Ratzingerem (Benedyktem XVI), zakończoną wezwaniem do nowego spojrzenia na źródła myślenia zachodnioeuropejskiego (por. Kemper 2010). Niekiedy przybiera ona na ostrości, jak w przypadku sporu o witraże w katedrze kolońskiej (*nota bene* reprodukowane we fragmencie na okładce omawianej książki) autorstwa Gerharda Richtera. Pojawiają się w nim podnoszone już w przeszłości argumenty estetyczne i konfesyjne, ale także nowe problemy, jak np. znaczenie cyfrowego przetworzenia obrazu. Stopniowo włączają się w nią także artyści spoza chrześcijańskiego kręgu kulturowego, czego przykładem jest twórczość pochodzącego z Iranu pisarza Navida Kermaniego.

Książka Marii Wojtczak, w której autorka syntetyzuje wątki pojawiające się w wydany przez nią wcześniejszym zbiorze *Sztuka a religia. Debaty niemieckie od XVI do XXI wieku* (Poznań 2018), już przez sam fakt zaprezentowania w języku polskim systematycznej refleksji nad skomplikowaną siecią powiązań między tymi zjawiskami jest aktem nowatorskim. Pozwala ona prześledzić i zrozumieć procesy determinujące współczesne postrzeganie niemieckiej sztuki. Dzięki wielkiej erudycji i klarownemu językowi opisu „odczarowuje” ona skomplikowane struktury, które powstają na pograniczu różnych form poznania, myślenia, czy też rytualizacji, wskazuje na ich interdyscyplinarny charakter, co otwiera też drogę do dalszych badań nad zaakcentowanymi w książce istotnymi dla niemieckiej debaty aspektami.

Marek Jakubów

Prof. KUL, Katedra Literatury i Kultury Niemcoznawczej, Lublin  
(marek.jakubow@kul.pl)

doi.org/10.60972/PZ.2023.4.149

## Bibliografia

- Bingener R. (2020), *„Ich kenne keinen Landstrich auf der Welt, in dem es keine Religion gibt“*, w: „Faz. de” z dn. 5.08.2023, <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/zukunft-von-kirche-und-glaube-religions-soziologie-im-gespraech-19063943.html> [dostęp 8.08.2023].
- Braungart W. (1997), *Ästhetischer Katholizismus: Stefan Georges Rituale der Literatur*, Berlin.
- Kemper P. (2010), *Wie vernünftig ist der Glaube? Religion und Aufklärung*, w: Bernius, V.; Hofmeister K.; Kemper P. (red.), *Religion und Gesellschaft. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung*, Berlin.
- Kirschner M., Stauffer I., Fritz A. (red.) (2022), *Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche. Dieselbe Welt und doch alles anders*, Baden-Baden.
- Lipiński C., Wojtczak M. (red.) (2018), *Sztuka a religia. Debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, Poznań.
- Langenhorst G. (2005), *Literatur und Theologie. Ein Handbuch*, Darmstadt.
- Luckmann T. (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main.
- Mosebach M. (2005), *Du sollst dir ein Bild machen. Über alte und neue Meister*. Röse.
- Pollack D., Rosta G. (red.) (2022), *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt am Main, New York 2022.
- Taylor Ch. (2010), *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, „Znak” nr 665: 20-29.

Wojciech Kujawski: *Kalinowo. Gmina na Mazurach*, Wydawnictwo QMK, Olsztyn 2023, 368 ss.

Książka Wojciecha Kujawskiego, pasjonata i regionalisty, autora oraz niezależnego wydawcy, jest świetnym przykładem tego, jak można w ciekawy sposób powiązać opowieść w skali mikro (trudno też o inną z perspektywy przeciętnej polskiej gminy z województwa warmińsko-mazurskiego) z historią Polski i historią Europy. Opowieść ta pokazuje przede wszystkim, jak różnego rodzaju procesy społeczne, cywilizacyjne, polityczne, ale i uwarunkowania geologiczne oraz klimatyczne, ukształtowały to, co otacza współczesnego mieszkańca gminy Kalinowo bądź odwiedzającego ją turystę.

Okazały, pięknie wydany, ilustrowany archiwalnymi pocztówkami i współczesnymi zdjęciami tom, na pierwszy rzut oka raczej album niż zwykła książka, zdaje się zaprzeczać temu, co jej autor skromnie zastrzega już we wstępie, iż publikacja „nie pretenduje do rangi pracy monograficznej” (s. 6). Rzeczywiście nie jest to monografia w rozumieniu *stricto* naukowym. Historycy nie znajdą w niej zapewne wiele, czego nie mogliby się dowiedzieć z innych opublikowanych już źródeł, nie zawiera też ona tradycyjnego aparatu naukowego (przypisów). Niemniej jednak autor dokonuje solidnego uporządkowania dostępnych informacji, wiele z nich weryfikując. Książkę należy natomiast bez żadnych wątpliwości docenić jako „kompedium wiedzy o walorach historyczno-krajobrazowych gminy” (*ibidem*). Ta obietnica rzeczywiście zostaje spełniona w dwójnasób.

Autor nie ukrywa, iż jego publikacja zawdzięcza układ treści wcześniejszej monografii Janusza Kopciała *Kalinowo. Monografia Gminy* (Suwałki 1994, seria „Monografie Suwalsko-Mazurskie”, nr 1). Na samym wstępie podaje literaturę, z której korzysta, a należą do niej zarówno publikacje autorów polskich (np. Jana Kaweckiego oraz Bolesława Romana, *Elk. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1970), jak i niemieckich (jak np. Reinholda Webera, *Die Landgemeinden des Grenzkreises Lyck*, Hohenwestedt/Holstein 1988). Ta ostatnia referowana pozycja pokazuje zarazem, że zakorzenie w pewnych dyskursach jest sporym wyzwaniem dla historyka, również dla historyka nieprofesjonalnego, piszącego historię regionu. Autor zdaje sobie z tego sprawę, konstatując posługiwanie się przez historiografię niemiecką (a tak czyni też Weber) nazwami niemieckojęzycznymi z lat 20., a zwłaszcza 30. XX w., kiedy miała miejsce masowa akcja zmieniania nazw geograficznych: „Obowiązujące ledwie siedem lat nazwy wprowadzone przez nazistów do dziś funkcjonują często w literaturze niemieckojęzycznej, ale też w niektórych publikacjach polskich, przez co zatarto ich kilkusetletni charakter, kształtowany przez ludność mazurską” (s. 72). Ale i różnorakie inne perspektywy, nie tylko te narodowe, również te wynikające z formy tekstu (opracowanie historyczne, literatura piękna, przewodnik turystyczny *etc.*), zostają pomieszczone w przygotowanym tekście. Odzwierciedlają to liczne cytowane dzieła: Maxa Toeppena, Fritza Skowronka, Siegfrieda Lenza, Ernsta Wiecherta czy Mieczysława Orłowicza. Szczególny jest tutaj przypadek niemieckiego pisarza Siegfrieda Lenza (1926-2014), działającego swego czasu na rzecz normalizacji stosunków polsko-niemieckich i rozumiejącego niemiecką winę intelektualisty, późniejszego honorowego obywatela miasta Elk. Przytoczony cytat z powieści Lenza *Muzeum*

ziemi ojczyznej (1978, wyd. pol. 1991) odnośnie do germanizacji nazw geograficznych jest tu jak najbardziej reprezentatywny: „Na co to komu, jeśli wszystko brzmi pięknie po niemiecku, a przecież jest obce. Przepiórki zostaną zawsze Przepiórkami, choćby się po stokroć nazywały Wachteldorf” (s. 72).

Komplikacje wynikające ze zderzenia się różnych dyskursów, różnych utrwalonych narracji i konieczności nadania im nowej perspektywy, można prześledzić w książce W. Kujawskiego na kilku przykładach, głównie z rozdziału trzeciego (*Z dziejów osadnictwa od czasów krzyżackich do 1945 r.*). I tak w starszych dziejach gminy Kalinowo (1655-56) istotny jest epizod określany z perspektywy prusko-niemieckiej najazdem Tatarów (*Tatarensturm, Tatareneinfall*), zarazem jest to część II wojny północnej, z perspektywy polskiej historiografii postrzeganej przede wszystkim przez pryzmat wojny polsko-szwedzkiej. Bitwa pod Prostkami (1656), w której starły się wojska brandenbursko-szwedzkie z wojskami Rzeczypospolitej pod wodzą hetmana Wincentego Gosiewskiego oraz sprzymierzonymi z nimi Tatarami, opisana została już w *Potopie* H. Sienkiewicza (*nota bene* odpowiednia sekwencja pojawia się w adaptacji filmowej Jerzego Hoffmana). A jak to wygląda z punktu widzenia gminy Kalinowo? Po zwycięskiej bitwie Tatarzy przystąpili do łupienia miejscowości elektorskich w całym starostwie ełckim, także na terenie dzisiejszej gminy Kalinowo, a towarzyszyły temu mordy, wzięcia w jasyr, palenie kościołów (w Kalinowie, Pisanicy i Lisewie), szkół, całych osad (Dorsze), młynów (Iwaśki), i grabież inwentarza (s. 59). Na przykładzie wsi Pisanica, którą Tatarzy zaraz po bitwie pod Prostkami najechali w niedzielę, przedstawia się to w następujący sposób: „Napastnicy nie okazali szacunku należnemu miejscu kultu i wtargnęli do świątyni. Zabili na miejscu 54 osoby, 2 utopili, a 329 wzięli w jasyr. Wieś i kościół zostały doszczętnie spalone, proboszcz Trentovius zdołał uciec do Polski, gdzie znalazł ratunek i schronienie” (s. 101). Podobnych strat ludzkich i zniszczeń materialnych, nawet większych, doznały pozostałe wsie gminy (zob. Kalinowo, s. 90, Borzymy, s. 105). Wypada jednak te dane zestawzić z innymi, które miałyby świadczyć o przewadze ludności polskiej w parafiach mazurskich, nawet jeszcze pod koniec XIX w.! Autor podaje za W. Chojnackim<sup>1</sup>: „proporcje między Polakami/ Niemcami przedstawiały się następująco: Borzymy 2700/300, Kalinowo 4030/1270, Pisanica 4000/200” (s. 67). Konkluzja, iż sprzymierzeni z Rzeczpospolitą Tatarzy mordowali również ludność polską, musi wywoływać pewien dysonans. Zakwalifikowanie ludności określanej później Mazurami (samej nazwy używa się dopiero od początku XIX w. [s. 66]) jako ludności polskiej jest tu jednak raczej częścią dyskursu typowego dla historiografii lat 50. XX w. Generalnie historia Mazurów jest skomplikowana, w niektórych aspektach wręcz tragiczna, gdy się przyjrzy osobistym doświadczeniom jej przedstawicieli, szczególnie pod koniec II wojny światowej i po 1945 r. Nie można jednak zrozumieć tej historii bez uświadomienia sobie okoliczności powstawania tej grupy etnicznej. Również z tym tematem usiłuje się zmierzyć autor.

Pisze zatem słusznie o polityce zakonu krzyżackiego, o sprowadzanych z Mazowsza osadnikach (s. 46), o atrakcyjnym lokowaniu poszczególnych wsi (Pisanica, Wierzbo-

---

<sup>1</sup> W. Chojnacki, *Zbory polsko-ewangelickie w byłych Prusach Wschodnich w XVI-XX w.* Warszawa 1956.

wo, s. 49), wreszcie – już po powstaniu Prus Książęcych – o zaprowadzeniu luteranizmu, głoszonego także w gminie Kalinowo w języku narodowym, czyli po polsku. Dowiadujemy się, że rozpowszechniony był tu tłumaczony na polski *Mały katechizm* Lutra (wydany w Królewcu w 1544 r.), a działalność duszpasterską prowadzili sprowadzeni z Polski pastory (Jan Malecki w sąsiednim Elku, jak i jego syn, Hieronim Malecki, w założonej w 1565 r. parafii w Pisanicy) (s. 54-55). Czynnikiem, które ukształtowały odrębność społeczności Mazurów na kilka stuleci, było rzeczywiście posługiwanie się językiem polskim, a z drugiej strony właśnie protestantyzm. Ludność ta partycypowała jednak w rozwoju cywilizacyjnym i modernizacji coraz silniejszego państwa niemieckiego, na co w książce znajdujemy wiele przykładów: np. upowszechnienie edukacji (edykt Fryderyka Wilhelma I, 1717 r. [s. 61]), stosunkowo wczesne zniesienie poddaństwa (1804 r.) oraz uwłaszczenie chłopów (1807 r.) (s. 64), późniejszy rozwój infrastruktury, przede wszystkim kolei (s. 65). Pokusa identyfikacji narodowej z żywiołem niemieckim wydaje się na tym tle jak najbardziej zrozumiała. Wpływ na tę identyfikację miały także, już od zakończenia wojen napoleońskich, coraz silniejsze procesy germanizacyjne (s. 62); nasiliły się one za czasów Bismarcka w drugiej połowie XIX w. (s. 64). Skutkowało to niemal jednogłośnie opowiedzeniem się w plebiscytach po zakończeniu I wojny światowej za przynależnością do Rzeszy Niemieckiej (s. 68-70), a wreszcie bardzo silnym poparciem dla NSDAP oraz Hitlera, szczególnie właśnie w powiecie elckim, a zatem i w gminie Kalinowo (s. 71-72). „Ale my jesteśmy Kernpreussen (...), w sercach jesteśmy prawdziwi Prusacy” – miał zadeklarować jeden z zagadniętych przez Melchiora Wańkowicza (1935 r.) Mazurów z Pisz (s. 70). I tego wszystkiego dowiadujemy się też z książki Kujawskiego. Trudno „strawić” tę opowieść, gdyby chciało się myśleć (o czym autor bynajmniej nie zapomina) o takich postaciach, jak związani z regionem obrońcy mowy polskiej: pastory Tymoteusz Gizewiusz, jego bardziej znany bratanek Gustaw Gizewiusz (opracowali wraz z Mrongowiuszem słynny memoriał do króla Prus z 1842 r., przy udziale innych pastorów z gminy Kalinowo, s. 64). W uzupełnieniu warto przywołać zarazem inną postać związaną z regionem, Michała Kajkę (1858-1940) – jednego z tych, którzy pokusie germanizacji nie ulegli, którego polityka historyczna PRL-u chętnie z tego powodu brała na sztandary. Niestety jego jedyny syn ostatecznie zdecydował się – podobnie jak wcześniej większość ludności mazurskiej – na emigrację do Republiki Federalnej Niemiec. Doskonałym przyczynkiem do tej opowieści są przywoływane przez Kujawskiego wspomnienia pastora Edwarda Małka (*Gdzie jest moja ojczyzna*, 2016)<sup>2</sup>, szczególnie właśnie te odnoszące się do zdarzeń po 1945 r., głównie konfliktów etnicznych pomiędzy pozostającymi w gminie Kalinowo Mazurami a zasiedlającymi opuszczone wsie Polakami, najczęściej z terenów pobliskich, przeważnie z Podlasia i Suwalszczyzny. Małek relacjonuje, jakie trudności ze strony napływowej ludności (podpalenie), ale też ze strony antykomunistycznej partyzantki (grabież koni) napotyka próba prowadzenia ewangelickiego domu starców we

<sup>2</sup> E. Małek, *Gdzie jest moja ojczyzna? Wspomnienia*, wstęp i oprac. D. Zuber, J. Ławski, Białystok–Elk 2016 („Colloquia Orientalia Bialostocensia”, t. 15); dostępne też na stronie internetowej: [http://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/5391/1/Edward\\_Mallek\\_Gdzie\\_jest\\_moja\\_ojczyzna\\_Wspomnienia.pdf](http://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/5391/1/Edward_Mallek_Gdzie_jest_moja_ojczyzna_Wspomnienia.pdf).

wsi Piętki (s. 119-123). Próba legalnego przejścia przyznanej przez władze ewangelikom parafii w Kalinowie prowadzi do ostrego sporu z miejscowymi katolikami, którzy już tę parafię zasiedlili wcześniej (pastor relacjonuje to zdarzenie jako rodzaj pogromu, mówi wręcz o „kamienowaniu w Kalinowie”, zob. oryg. Małłek, s. 521f). Jakkolwiek należy ubolewać nad powyższymi incydentami, to jednak trzeba wziąć pod uwagę, skąd brała się niechęć przybyłych (osiedlonych) Polaków do miejscowych Mazurów, ze względu na konfesję, ale i ze wspomnianych względów historycznych kojarzonych z narodowością niemiecką. Pomijając zwykle przyziemne motywy (zawiść o własność *etc.*), jej przyczyny można upatrywać w potrzebie odreagowania kilku lat straszliwej wojny i narodowosocjalistycznych zbrodni. Niepewna sytuacja geopolityczna, szabrownictwo, zbrodnicza działalność NKWD (obława augustowska), antykomunistyczne powstanie, migracje ludności, konflikty między miejscowymi a napływowymi – wszystko to należy wziąć pod uwagę, kiedy się opisuje sytuację tzw. autochtonów. Nie bardzo przystaje to do romantycznych opowieści o zasiedlaniu ziem odzyskanych przez Polaków, znanych choćby z filmu *Prawo i pięść* (1964 r.) w reżyserii Jerzego Hoffmanna. Swego rodzaju filmową korektę owej narracji, obrazu powojennej sytuacji na tych terenach stanowi może dość pesymistyczna wizja zarysowana na podstawie losów tytułowej bohaterki, rdzennej Mazurki, w *Róży* (2011) Wojciecha Smarzowskiego.

Na tego rodzaju wyzwania trzeba się nastawić, czytając historię gminy Kalinowo. Ale trzeba też powiedzieć, że autor radzi sobie dość zręcznie z pokonywaniem sprzeczności, wynikających z uwikłania różnych wątków tej opowieści we wspomniane dyskursy.

Reasumując, treść i poszczególne rozdziały książki dają nam systematyczny przegląd stanu rzeczy. W pierwszym zostaje omówione – jak brzmi jego tytuł – *Położenie i środowisko naturalne gminy*, przede wszystkim jego walory, choćby w postaci urozmaiconego ukształtowania terenu (różnice sięgają kilkudziesięciu metrów n.p.m., obfitują we wzgórze morenowe, ale są tu też tereny płaskie, np. w okolicy wsi Pisanica). Na terenie gminy znajdują się – co typowe dla Mazur – jeziora, w tym „jedno z najbardziej owianych legendami – Skomętno” (s. 14). Ale są też inne: Jezioro Stackie, duża część Jeziora Rajgrodzkiego oraz Jeziora Selment Wielki. Kolejne dwa rozdziały są poświęcone historii: *W jaćwieskiej ziemi Krasima* – tej najbardziej zamierzchłej. Dowiadujemy się z niego o znalezisku archeologicznym, o tzw. skarbie Skomanda, wodza Jaćwingów (zwanych też Sudowami) z XIII w., odkrytym w 1929 r. właśnie w okolicach jeziora Skomętno. Odnosnie do powyższego, ale i kolejnego omawianego już wyżej rozdziału (*Z dziejów osadnictwa od czasów krzyżackich do 1945*) można zasygnalizować przy okazji kilka drobnych mankamentów. Wywód jest obszerny i chronologiczny, jednak nieco nieprzejrzysty. Transparentności nie sprzyjają umieszczone w ramach cytaty (np. z *Historii Mazur* M. Toeppena, 1870, wyd. pol. 1998), choć są cennym uzupełnieniem. Wskazane byłoby raczej zastosowanie śródtytułów odwołujących się do znanych przeciętnemu polskiemu czytelnikowi wydarzeń i cezur historycznych. Autor eksploatuje własny – skądinąd godny podziwu – zbiór pocztówek, głównie z początku XX w., ale nie zawsze dają one pełne wyobrażenie o minionych czasach (przykładem zdjęcie szkoły z Pisanicy z 1905 r., kiedy mowa o założeniu szkół przykościelnych, m.in. w Pisanicy, ale w 1565 r. [s. 55]). Główną część książki stanowią rozdział czwarty *Siedziby parafii i dawne ośrodki życia duchowego Mazurów* oraz piąty *Dawne i obecne wsie w granicach gminy* – świadczą one

o największej pracy wykonanej przez autora. Dla mieszkańca gminy, jak i dla przyjeźdnego stanowią świetny poradnik, który może towarzyszyć zwiedzaniu. Godny pochwały jest też rozdział szósty pt. *Zachowane i utracone dziedzictwo kultury materialnej*. Znajdujemy tutaj ilustrowany opis skarbów jaćwieskich ze Skomętna, ale też reprodukcje częściowo zachowanej do dziś architektury. Zyskujemy wyczerpujące informacje na temat budowli sakralnych, również dwóch ocalałych rezydencji. Poznajemy zatem pałac w Wólce Golubskiej (majątek Karolinethal, niegdyś własność hrabiego Stillfrieda) oraz neobarokowy pałac w Romotach z lat 20. XX w., w którym w czasie II wojny światowej mieściła się szkoła terenowa NSDAP. Rozdział *Na kartach literatury regionalnej* zawiera nieco obszerniejsze fragmenty już wcześniej cytowanej literatury. Bardzo wartościowy jest rozdział *Na starych mapach ok. 1600-1955* zawierający reprodukcje kartograficzne (począwszy od mapy Orteliusa z ok. 1600 r., po mapy dwudziestowieczne). I tu drobna uwaga. Podane zostały co prawda informacje o źródłach, jednak brakuje odpowiednich legend pozwalających czytać mapy, najlepiej uzupełnionych o odpowiedni komentarz lub objaśnienia.

Te (jak i inne wyżej formułowane) nieliczne uchybienia nie umniejszają jednak wartości opublikowanej książki, a autora powinny wręcz zachęcać do kontynuowania pracy edytorskiej i popularyzowania wiedzy o mało znanych regionach Polski.

*Andrzej Denka*

Prof. UAM dr hab., Instytut Filologii Germańskiej UAM

(andrzej.denka@amu.edu.pl)

doi.org/10.60972/PZ.2023.4.152



Katarzyna Gelles: *Róża Luksemburg*, Oficyna Wydawnicza ATUT-Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2023, 223 ss.

*Wolność jest zawsze wolnością dla myślących inaczej  
Ich war. Ich bin. Ich werde sein (Byłam, jestem, będę)*  
Róża Luksemburg

Historia kobiet w Polsce nadal nie jest do końca zreflektowana i nie jest traktowana jako równorzędna wobec innych dziedzin w nauce o przeszłości. Przekłada się to na niedostatecznie powszechną wiedzę na temat kobiet, ich nieobecność w podręcznikach szkolnych, banalizowanie i ośmieszanie ich osiągnięć oraz działalności w historii, szczególnie jeśli wkraczały w przestrzeń dotychczas zagospodarowaną przez męskich bohaterów (polityka, nauka, wynalazczość). Jedną z tak zaniedbanych badawczo w Polsce postaci jest Róża Luksemburg – polska doktorka ekonomii, myślicielka polityczna, działaczka społeczna, kosmopolitka, ateistka, pacyfistka i działaczka polskiej oraz niemieckiej socjaldemokracji. Jest paradoksem, że to właśnie Luksemburg jest jedną z nielicznych Polek kojarzonych na świecie (obok Marii Skłodowskiej-Curie) i znacznie bardziej cenionych poza polskimi granicami (szczególnie w Niemczech).

Tym większa chwała należy się autorce najnowszej biografii Róży Luksemburg – Katarzynie Gelles, której monografia ukazała się w 2023 r. nakładem Oficyny Wydawniczej ATUT-Wrocławskiego Wydawnictwa Oświatowego. Od razu muszę przyznać, że lepszej biografki tej polsko-niemieckiej socjaldemokratki trudno byłoby szukać!

Praca nie jest obszerna objętościowo – liczy niewiele ponad 220 stron. Składa się z siedmiu rozdziałów oraz wstępu i epilogu. Monografia jest uzupełniona ponadto wykazem skrótów, indeksem nazwisk oraz zbiorem fotografii (większość z domeny publicznej). Imponująco przedstawia się bibliografia, gdzie znalazły się nie tylko teksty z epoki (źródła drukowane), wspomnienia, literatura epistolarna, opracowania naukowe, ale także teksty publicystyczne, literatura piękna, materiały fonograficzne. Przedmiotem refleksji autorki książki była także bogata twórczość samej Róży Luksemburg. To bogactwo materiałów pozwoliło na stworzenie „pełnokrwistej” biografii niezwykłej kobiety.

Katarzyna Gelles konstruując postać Luksemburg oparła się na stwierdzeniu niemieckiego historyka Sebastiana Haffnera, który widział w Róży potrójną *outsiderkę*: jako kobietę (działającą w historii), jako Żydówkę (dla niej samej miało to znaczenie tożsamościowo-narodowe, nie religijne) i jako obcokrajowczynię (świadomie stosując tu feminatyw, aczkolwiek w recenzowanej pracy formy żeńskie nie są stosowane konsekwentnie). Dodałabym jeszcze to tego Haffnerowskiego opisu także czwartą cechę konstytuującą Różę Luksemburg – była ona także osobą z niepełnosprawnościami. Stąd ta mieszanka przesłańek dyskryminacyjnych (dawniej jeszcze silniej odczuwanych) sprawiła, że droga życiowa Róży nie była łatwa, a każda z jej identyfikacji „wyznaczała barierę niemal nie do pokonania” (s. 7). Autorka odniosła się w narracji do każdej z tych identyfikacji bohaterki stwierdzając mocno, iż „przełamywała pokutujące wtedy stereotypowe wyobrażenie o po-

winnościach kobiet” (*ibidem*). Tym samym, chyba w sposób niezamierzony przez K. Gelles, ta najnowsza biografia Róży Luksemburg wpisuje się w nurt/paradygmat sprzeciw-historii jako wyraz buntu ukazywania dziejów wyłącznie z perspektywy „świata mężczyzn” kosztem historii kobiet<sup>1</sup>. Napisałam, że autorka tak postąpiła w sposób niezamierzony, bo słowo „herstoria” pada w książce tylko raz i nie jest, poza etymologią samego słowa, w szerszy sposób wyjaśnione.

Biografia Róży Luksemburg jest ponadto dyskusją K. Gelles z szeroko rozumianą współczesnością. Mierzy się bowiem w swojej narracji z czarno-białym wizerunkiem bohaterki, który sprawia, że jest odbierana jako postać nudna, niezrozumiała, a nawet niebezpieczna. Bo zarówno sto lat temu, jak i dziś (dokładniej o tym niżej) Róża była i jest nadal idealną kandydatką na sztucznie wykreowaną figurę postaci „Innego”, wroga: „jako cudzoziemka, Żydówka, do tego socjaldemokratka oraz kobieta w pełni ucieleśniała zagrożenie dla tradycyjnego porządku” (s. 63). Stąd autorka sięgnęła w sposób niezamierzony do teorii Jurija Plechanowa, wyłożonej w broszurze *O roli jednostki w historii*. Tam ów autor pisał: „Któż jednak jest twórcą historii? Tworzy ją człowiek społeczny, który jest jej jedynym czynnikiem”<sup>2</sup>. Róża Luksemburg z pewnością była jednostką społecznie wrażliwą, wybitną, tworzącą historię, ale jak zastrzegła autorka, była „dzieckiem swoich czasów”, stąd motywy jej działania oraz decyzji należy wyjaśniać przez pryzmat realiów epoki, w której przyszło jej żyć. Stąd w książce znalazły się: pasjonujący opis Zamościa, gdzie Luksemburg się urodziła, analiza sytuacji Żydów na ziemiach polskich w czasach wielu przemian w życiu społeczno-politycznym, z szalejącym nacjonalizmem i prześladowaniami Żydów w ostatnich dekadach XIX w., atmosfera rozpolitykowanego Berlina. W końcu w książce opisany został także klimat intelektualnego poruszenia, w którym aktywny udział miała właśnie sama R. Luksemburg. Za to poruszenie i ferment zapłaciła nie tylko cenę niezrozumienia, zapomnienia oraz izolacji, ale i życia.

Do dziś wielu uważa Luksemburg za komunistkę, nie tyle ze względu na fakt, że była nią formalnie tylko dwa tygodnie (nie jest to fakt powszechnie znany), ale przez łączenie jej osoby z okresem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, kiedy postaci wszystkich działaczy socjalistycznych, socjaldemokratycznych czy robotniczych wrzucano do przysłowiowego „jednego wora”. Wykorzystano przy tym to, że sam Włodzimierz I. Lenin wypowiadał się o Róży z uznaniem i tym samym wprowadził ją, jako rewolucjonistkę, do „panteonu wybitnych przywódców światowego ruchu robotniczego” (pomimo dzielących ich różnic) (s.156). Stalin natomiast otwarcie Luksemburg krytykował, głównie za tezy zawarte w „Rewolucji rosyjskiej”, gdzie kontestowała wizję rewolucji, inspirowaną i kierowaną przez partię, a nie robotników. Nie była zresztą hołubiona także przez nazistów, którzy od 1933 r. inicjowali akcje palenia jej dzieł w wielu niemieckich miastach.

---

<sup>1</sup> Patrz szerzej: J. Pomorski, *Paradygmatyczna struktura historiografii*, w: *Wprowadzenie do metodologii historii*, pod red. E. Domańskiej i J. Pomorskiego, PWN, Warszawa 2022, s. 215.

<sup>2</sup> J. Plechanow, *O roli jednostki w historii*, [https://www.marxists.org/polski/plechano-w/1898/o\\_rol\\_jedn.htm](https://www.marxists.org/polski/plechano-w/1898/o_rol_jedn.htm) (dostęp 3.12.2023).

Niemniej jednak Róża miała swoich autentycznych spadkobierców/spadkobierczynie. Należeli do nich między innymi Paul Levi oraz przyjaciółka Klara Zetkin. Ta ostatnia proponowała nawet zgromadzić najstarsze teksty Luksemburg, by „strzec duchowego dziedzictwa Róży” (s.157). To może propozycja dla K. Gelles, by przy kolejnym wydaniu biografii uzupełnić ją o fragmenty dzieł bohaterki?

Bardzo mocnym elementem recenzowanej książki jest jej rozdział ostatni (siódmy), w którym autorka przedstawia dziedzictwo i różne formy upamiętniania postaci Róży Luksemburg. To swoistego rodzaju pokazanie „życia po życiu” bohaterki, bo nawet po śmierci kontrowersje wokół jej postaci nie ustały. K. Gelles bardzo pieczołowicie zebrała informacje na temat tego, kto i kiedy upamiętnił Różę (np. Bertold Brecht). Jest w tej części pracy jednak wiele informacji o tym, kto i kiedy próbował niszczyć pamięć o tej wybitnej socjaldemokratce. Szczególnie dotkliwe są opisy działań w Polsce w ostatnich latach, gdzie w ramach akcji dekomunizacji, zaczęto niszczyć (dosłownie) ślady po Róży, która popadła w zapomnienie, systematycznie była i nadal jest wypierana z historycznej narracji. Przykładem barbarzyństwa jest opisana przez autorkę akcja zerwania tablicy z budynku w Zamościu, gdzie Luksemburg się urodziła. Usunięcia tablicy i zniszczenia przez to budynku dokonano powołując się na opinię Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Instytutu Pamięci Narodowej (13 marca 2018 r.).

„Problem” z Różą Luksemburg jest wieczny i autorka biografii napisała to wprost przywołując ironiczne słowa Magdaleny Środy, że była ona nie tylko „słusznie” (?) oskarżana o zdradę interesów narodowych, ale w dodatku to była „Żydówka, lewaczka, feministka, kaleka, antyklerykałka, pacyfistka, bezdzietna, wykształcona (...), do tego pisarka, niezależna publicystka, economiczka, działaczka, bojowniczką, wszystko to tym bardziej przemawia za wykluczeniem jej z 'normalnej' społeczności i 'normalnej' historii”<sup>3</sup>. To bezpośredni efekt ideologizacji i upartyjnienia historii.

Dla znawców/znawczyń zaś Róża Luksemburg była i jest ikoną antymilitaryzmu, antybolszewizmu, kosmopolityzmu, ale i emancypacji kobiet. Żyła na własnych zasadach, kontestując ówczesny model kobiecości wyznaczany przez słynne „3xK” – dzieci, kuchnia i kościół (*Kinder, Küche, Kirche*). Dzisiaj to idealny wzorzec dla współczesnych dziewcząt i kobiet.

Edyta Głowacka-Sobiech

Prof. UAM dr hab., Wydział Studiów Edukacyjnych UAM

(edyta.glowacka-sobiech@amu.edu.pl)

doi.org/10.60972/PZ.2023.4.157

---

<sup>3</sup> M. Środa, *Żydówka, lewaczka, feministka, kaleka, antyklerykałka. Pamięci Róży Luksemburg*, <https://wyborcza.pl/7,75968,24367815,zydowka-lewaczka-feministka-kaleka-antyklerykalka-pamieci.html> [dostęp 4.12.2023]. Za: K. Gelles, *op.cit.*, str. 185.

Ch. F. Ostermann, *Between Containment and Rollback. The United States and the Cold War in Germany*, Stanford University Press, Stanford 2021, 392 ss.

Od wielu lat zimna wojna jest jednym z okresów najdogłębniej badanych przez historyków. W ostatnim czasie daje się jednak zauważyć obieranie za przedmiot studiów innych zagadnień niż te dotyczące najpotężniejszych graczy tamtego okresu, czyli USA, ZSRR i Chin, ich wzajemnych relacji, czy też stosunku do różnych problemów światowych i regionalnych. Badana jest m.in. rola państw Globalnego Południa czy też krajów satelickich wobec któregoś z mocarstw zimnowojennych. Co więcej, powstało już kilka syntez omawianego okresu<sup>1</sup>. Zapewne wpływ na poszukiwanie nowych pól badawczych w odniesieniu do zimnej wojny ma kilka czynników. Bez wątplenia duże znaczenie ma chęć wypełnienia istniejących luk, a także nowego spojrzenia na znane wydarzenia, które wcześniej były rozpatrywane głównie przez pryzmat rywalizacji USA-ZSRR. Nie bez znaczenia może być także fakt, że po tym jak Rosja pod rządami Borysa Jelcyna, a Chiny w początkach XXI w. otworzyły dla badaczy swoje archiwa, w ostatnich latach w obu krajach widoczna jest tendencja odwrotna, prowadząca do ponownego utajniania cennych dokumentów i utrudniająca badanie ich dziejów w czasie zimnej wojny<sup>2</sup>.

Poszukiwanie przez niektórych historyków nowych pól badawczych w odniesieniu do przywoływanego okresu nie oznacza, że wyczerpująco opisano już wszystkie najważniejsze problemy związane z rywalizacją bloku sowieckiego i zachodniego. Christian F. Ostermann w omawianej książce udowodnił, że nawet w przypadku głównych punktów zapalnych, do których bez wątplenia należały podzielone Niemcy, istnieją znaczące luki, które warto wypełnić. Autor we wstępie do książki zaakcentował, że pomimo bogatej literatury dotyczącej okresu zimnej wojny w Niemczech, ich wschodnia część bardzo długo pozostawała na marginesie zainteresowania zachodnich historyków. W centrum uwagi znajdowały się Niemcy Zachodnie, ich integracja polityczna, gospodarcza i militarna ze strukturami Zachodu oraz proces transformacji z wroga Ameryki w jego sojusznika. Wschodnią część Niemiec traktowano jako część bloku sowieckiego, pozbawioną podmiotowości, a więc i poniekąd „własnej historii”. Po zjednoczeniu Niemiec i udostępnieniu wielu dokumentów wytworzonych przez reżim NRD, historycy mogli zacząć głębiej badać dzieje Niemiec Wschodnich. W tym nurcie lokuje się także książka Ostermanna, który postanowił skupić się przede wszystkim na amerykańskim

---

<sup>1</sup> W najnowszej spośród nich, szwajcarski historyk Lorenz M. Lüthi postuluje m.in. odejście od utartego spojrzenia na zimną wojnę jako konfliktu dwóch supermocarstw USA i ZSRR na rzecz szerszego podejścia z uwzględnieniem roli państw średnich i małych. L. M. Lüthi, *Cold Wars. Asia, the Middle East, Europe*, Cambridge/New York 2020, s. 3.

<sup>2</sup> S. Hedlund, M. Kragh, *Researching Soviet Archives: An Introduction*, „The Russian Review” 2015, Vol. 74, Nr 3, s. 376; Yafeng Xia, Personal Exchanges Between China and the Socialist Countries during the Cold War, „The China Review” 2019, Vol. 19, Nr 3, s. 8.

podejściu do wschodniej części Niemiec, ich mieszkańców, liderów politycznych oraz sowieckich okupantów w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej.

Autor książki urodził się w Niemczech Zachodnich, studiował i prowadził pierwsze badania naukowe również w Niemczech – doktorat z historii obronił w Kolonii<sup>3</sup>. Od lat 90. jednym z głównych zagadnień, wokół którego ogniskują się badania Ostermanna, są dzieje Niemiec w okresie zimnej wojny<sup>4</sup>. Obecnie historyk pracuje nad biografią szefa *Stasi* Markusa Wolfa<sup>5</sup>. Zawodowo od ponad dwóch dekad Ostermann jest dyrektorem *History and Public Policy Program*, realizowanego przez *Woodrow Wilson International Center for Scholars* w Waszyngtonie<sup>6</sup>.

Choć tytuł omawianej książki mógłby sugerować opis dłuższego okresu, w rzeczywistości praca koncentruje się na latach 1945-1953. Cezurami są zakończenie II wojny światowej w Europie oraz powstanie czerwcowe w NRD i jego bezpośrednie następstwa. Książka składa się z dziewięciu rozdziałów, ułożonych w porządku chronologicznym, choć wewnątrz poszczególnych rozdziałów są zorganizowane na zasadzie problemowo-chronologicznej. Ponadto praca zawiera indeksy imienny oraz tematyczny i wzbogacono ją o nieliczne czarno-białe fotografie.

Wykorzystana przez autora baza źródłowa, zarówno jeśli chodzi o źródła pierwotne jak i wtórne, jest bardzo bogata. Jej analizę utrudnia natomiast brak bibliografii oraz umieszczenie przypisów na końcu książki, co jednak jest praktyką często stosowaną w wydawnictwach zachodnich. Przypisy w większości są bardzo rozbudowane i odsyłają do więcej niż jednej pracy/dokumentu archiwalnego. Pewną pomocą w ustaleniu zakresu przeprowadzonych kwerend są podziękowania, w których Ostermann wymienił prawie wszystkie odwiedzone archiwa i biblioteki. W Stanach Zjednoczonych były to: *The National Security Archive*, *The National Archives (College Park, MD)*, archiwum Departamentu Stanu, *The Truman Library* oraz *The Dwight D. Eisenhower Library*. Z kolei w Niemczech historyk pozyskał materiały w: *Bundesarchiv* (Koblencja i Berlin) oraz w *Politisches Archiv des Auswärtigen Amts* (Bonn i Berlin). Dopelnieniem zebranych materiałów były dokumenty zgromadzone w brytyjskim *UK National Archives*. Przypisy wskazują, że oprócz materiałów zgromadzonych w wymienionych placówkach, autor wykorzystał także dokumenty przechowywane w Bibliotece Kongresu, Archiwum Hoovera oraz *Amherst College Archive*.

W kontekście materiałów archiwalnych warto nadmienić, że Ostermann pozyskał i wykorzystał blisko 140 dokumentów wcześniej utajnionych. Powołując się na obowiązującą w USA od 1967 r. *The Freedom of Information Act (FOIA)*, uzyskał dostęp do wybra-

---

<sup>3</sup> Christian Ostermann, *Between Containment and Rollback: The United States and the Cold War in Germany*, Stanford: University Press, 2021. Review by Konrad H. Jarausch, University of North Carolina at Chapel Hill, H-Diplo Roundtable XXIV-33, 29 V 2023 r., s. 9.

<sup>4</sup> Zob. np. Ch. F. Ostermann, „*Keeping the Pot Simmering*”: *The United States and the East German Uprising of 1953*, „*German Studies Review*”, Feb. 1996, Vol. 19, Nr 1, s. 61-89.

<sup>5</sup> Informacja uzyskana w toku wymiany emaili między autorem niniejszego tekstu i Christianem F. Ostermannem.

<sup>6</sup> Christian Ostermann, *op. cit.*, introduction by Thomas Schwartz, Vanderbilt University, H-Diplo Roundtable XXIV-33, 29 V 2023 r., s. 3.

nych dokumentów wytworzonych przez różne federalne instytucje, w tym m.in. Departament Stanu oraz CIA.

Pierwszy rozdział książki został poświęcony przygotowaniom USA i Związku Radzieckiego do konferencji Wielkiej Trójki w Poczdamie w sprawie przyszłości pokonanych Niemiec oraz ukazaniu narastających różnic między oboma mocarstwami. Ta część pracy w większości bazuje na ustaleniach innych badaczy oraz dokumentach opublikowanych w różnych zbiorach materiałów źródłowych. Autor nie polemizuje ze stanem badań ani nie proponuje nowych interpretacji opisanych już wydarzeń. Można więc rozdział ten potraktować jako nakreślenie tła dalszych wydarzeń.

W rozdziale drugim Ostermann skoncentrował się przede wszystkim na przedstawieniu dwóch odmiennych stanowisk elit amerykańskich w odniesieniu do współpracy z ZSRR na terenie Niemiec, jakie uwidoczniły się po konferencji w Poczdamie. W uproszczeniu można powiedzieć, że oś sporu przebiegała na linii wojsko-cywilne. Głównymi zwolennikami kooperacji z ZSRR byli, przez przynajmniej kilkanaście miesięcy, czołowi amerykańscy wojskowi w Niemczech: gen. Dwight D. Eisenhower i jego zastępca gen. Lucius D. Clay. W Departamencie Stanu z linią Eisenhowera i Claya zgadzał się Robert Murphy, który był politycznym doradcą dowództwa sił amerykańskich w Niemczech. Ostermann zarysował tok myślenia wymienionych postaci zakładający, że dla utrzymania współpracy z ZSRR, USA mogą iść nawet na pewne ustępstwa, np. w kluczowej dla ZSRR kwestii reparacji wojennych. Podejście takie miało doprowadzić do wspólnego wypracowania modelu centralnej administracji dla całego państwa niemieckiego, odpowiedzialnej za komunikację, finanse, przemysł, handel i transport, działającej pod auspicjami Sojuszniczej Rady Kontroli. Co więcej – jak zauważył Ostermann – Clay dla osiągnięcia zakładanego celu był gotów ignorować stanowisko Francji i Wielkiej Brytanii, wychodząc z założenia, że tylko USA i ZSRR są potęgami, których relacje będą wpływały na los świata przez przynajmniej 50 lat.

W omawianym rozdziale Ostermann umieścił także informacje pokazujące złożoność stanowiska amerykańskich kręgów wojskowych w Niemczech. Można się w nich dopatrywać załączków myśli o wypieraniu sowieckich wpływów ze wschodniej części Niemiec (tytułowe *rollback*), a nawet innych części Europy Środkowo-Wschodniej. Clay i Murphy zakładali, że mechanizm współpracy wszystkich stref okupacyjnych pozwoli przełamać sowiecki monopol oddziaływania i organizowania ich strefy okupacyjnej oraz doprowadzi do implementacji demokracji. Jeszcze jesienią 1946 r. Clay przekonywał Sekretarza Stanu Jamesa Byrnesa, że zjednoczone, demokratyczne Niemcy oddziaływałyby na wschodnich sąsiadów – Polskę i Czechosłowację – budząc wśród ich mieszkańców „pragnienie demokracji” (s. 51). Z drugiej jednak strony, od wielu miesięcy w kręgach decyzyjnych Waszyngtonu rezonował osławiony „długi telegram” Georga F. Kennana i wśród wielu decydentów narastało przekonanie, że utworzenie administracji dla całych Niemiec utoruje drogę do rozszerzania sowieckich wpływów na pozostałe trzy strefy okupacyjne.

W tym miejscu Ostermann umiejętnie odtworzył debatę wewnętrzną wśród przedstawicieli amerykańskich elit prezentujących odmienne podejście do kwestii przyszłości Niemiec oraz oceny możliwości wpływania ZSRR na jej kształt. Tego typu rozważania i spory ukazane zostały nie tylko w rozdziale drugim, ale także w innych fragmentach książki, co zaowocowało opisami wielu nieznanymi wcześniej spraw. Z jednej strony jest to



bez wątpienia wkład autora w pogłębianie zrozumienia meandrów amerykańskiej polityki wobec Niemiec, z drugiej jednak można się zastanowić, czy konieczne było szczegółowe przywoływanie najróżniejszych scenariuszy, gdy ostatecznie wiele z nich nie zostało wprowadzonych w życie, a często nawet nie podejmowano prób ich urzeczywistnienia. Praca i bez tego jest bardzo bogata w detale.

W trzecim rozdziale autor skoncentrował się na podejściu USA do sowieckiej strefy okupacyjnej i zachodzących w niej wydarzeń do wiosny 1947 r. W pierwszej jego części Ostermann omówił działalność amerykańskich instytucji wywiadowczych w Niemczech. Oprócz opisanych już w literaturze faktów, takich jak spenetrowanie podczas II wojny światowej *Office of Strategic Services* przez NKGB, czy rekrutowanie nazistowskich oficerów przez wywiad wojskowy USA (Organizacja Gehlena), autor wskazał na wiele innych problemów amerykańskich instytucji wywiadowczych. Jednym z nich była postawa gen. Claya, który nastawiony na budowanie współpracy z Sowietami, był przeciwny prowadzeniu wymierzonych w nich operacji wywiadowczych. Jeśli dodać do tego sceptycyzm Amerykanów wobec niemieckich osobowych źródeł informacji, skutkiem musiała być bardzo znikoma wiedza na temat prawdziwej sytuacji w sowieckiej strefie okupacyjnej, przynajmniej w pierwszych miesiącach po kapitulacji III Rzeszy.

W dalszej części rozdziału Ostermann wykazał, jak odmiennie postrzegali powstanie w kwietniu 1946 r. Socjalistycznej Partii Jedności Niemiec (niem. *SED*) z jednej strony oficjele w Waszyngtonie, a wśród nich Kennan, z drugiej zaś przebywający w Niemczech Clay i Murphy. Wśród pierwszych pojawiały się stwierdzenia, że powołanie do życia *SED* było „najważniejszym wydarzeniem politycznym w Niemczech od momentu obalenia reżimu nazistowskiego” (s. 64). Dla Kennana było to potwierdzeniem ostrzeżeń zawartych w jego „długim telegramie” i przekształcaniem sowieckiej strefy okupacyjnej w „trampolinę” do komunistycznej ofensywy w zachodniej części Niemiec. Z kolei Clay i Murphy nie uważali wydarzenia za tak doniosłe i implikujące definitywną sowietyzację części Niemiec okupowanej przez ZSRR. Jak wspomniałem wyżej, Clay i Murpy przez przynajmniej kilka kolejnych miesięcy wierzyli w możliwość współpracy z ZSRR i rozszerzania zachodnich wpływów poprzez instytucje, jakie miałyby powstać w zjednoczonych Niemczech. Jednakże ukonstytuowanie się „doktryny Trumana” po jego przemówieniu do Kongresu z 12 marca 1947 r. przekreśliło plany Claya i jego współpracowników.

W rozdziale czwartym Ostermann ukazał wydarzenia bezpośrednio prowadzące do powstania dwóch odrębnych państw niemieckich. Obok spraw dobrze znanych i opisanych w literaturze przedmiotu, Autor naświetlił podejście Amerykanów do komunistycznych inicjatyw, takich jak pierwszy i drugi Niemiecki Ludowy Kongres na Rzecz Jedności i Sprawiedliwego Pokoju oraz zbiórka podpisów poparcia dla zwołania „referendum ludowego” w całych Niemczech na temat powołania „niepodzielnej republiki”. Na tym tle uwypuklona została także zmiana nastawienia do ZSRR ze strony Claya, który – ku zaskoczeniu części swoich współpracowników – już w październiku 1947 r. nakazał mediom amerykańskim w Niemczech porzucić wcześniejszą neutralność i zaangażować się w wojnę propagandową przeciw mediom sowieckim.

Ważne jest spostrzeżenie Ostermanna, że blokada Berlina przyniosła efekty odwrotne do tych, jakie spodziewał się osiągnąć Stalin: problemy gospodarcze w sowieckiej

strefie oraz przemianę dawnych wrogów – USA i mieszkańców Niemiec Zachodnich – w partnerów. Ostatecznie pod koniec marca 1949 r. Waszyngton podjął strategiczną decyzję o powołaniu do życia państwa zachodniemieckiego i przekazaniu kontroli nad nim z rąk wojskowych Wysokiemu Komisarzowi, którym został John McCloy. Powstanie Republiki Federalnej Niemiec dało impuls do uwieńczenia wcześniejszych działań *SED* i Sowietów w postaci proklamowania Niemieckiej Republiki Demokratycznej. Zdaniem Ostermanna, ostateczną decyzję w tym względzie Stalin podjął po wyborze 15 września 1949 r. Konrada Adenauera na kanclerza RFN. Autor słusznie zauważył, że żadne z mocarstw nie chciało być postrzegane jako to, które cementuje podział Niemiec, natomiast chronologia wydarzeń spowodowała, że to Amerykanie byli w tym względzie w gorszym położeniu.

W rozdziale piątym Ostermann zaakcentował, że powstanie odrębnych państw nie zmniejszyło napięcia wokół sprawy niemieckiej, ale doprowadziło do jego wzrostu. Wielu amerykańskich oficjeli, w tym Wysoki Komisarz McCloy, uważało, że otwiera się nowy rozdział w rywalizacji z ZSRR, dla którego NRD może stać się najważniejszym satelitą i narzędziem propagandowym dla zdobywania poparcia wśród Niemców. Autor udowodnił, że ocena ta okazała się trafna, ponieważ rząd NRD rozpoczął z wigorem kampanię propagandową na rzecz jedności Niemiec, zaś Sowietci nakazali *SED* wzmocnić jej działalność na terenie Niemiec Zachodnich.

Jednocześnie Amerykanie zapewniali Adenauera, że nie dostrzegają przygotowań do militarnego ataku ze strony ZSRR i nie spodziewają się go przez przynajmniej rok lub dwa. Z takiej kalkulacji wynikało skoncentrowanie się Amerykanów na wojnie psychologicznej i neutralizacji propagandowej ofensywy NRD i Sowietów. Ostermann zauważył, że niezwykle frustrujące było dla administracji Trumana skonstatowanie, iż rząd Adenauera był bardziej skupiony na rozszerzaniu niemieckiej suwerenności w ramach nowego państwa niż na aktywnym przeciwdziałaniu zagrożeniu ze Wschodu w postaci możliwego zdobycia przez NRD poparcia wśród Niemców na Zachodzie.

W rozdziale szóstym autor pokazał, jak duży był wpływ wybuchu wojny koreańskiej pod koniec czerwca 1950 r. na sytuację w obu państwach niemieckich oraz kolejne kroki podejmowane przez ich elity, a także zaangażowane na ich terenie mocarstwa. Wśród amerykańskich sojuszników w Europie zrodził się niepokój, że Sowietci mogą próbować powtórzyć w Niemczech to, co wydarzyło się na Półwyspie Koreańskim<sup>7</sup>. McCloy przewidywał, że w ciągu 5 lat Sowietci mogą spróbować siłą podporządkować sobie całe Niemcy. W RFN

---

<sup>7</sup> Do zakończenia zimnej wojny na Zachodzie nie znano prawdziwych kulis wybuchu wojny koreańskiej i zabiegów Kim Il Sunga, proszącego ZSRR i Chiny o pozwolenie na jej rozpoczęcie oraz o dostarczenie odpowiedniego uzbrojenia dla przeprowadzenia zwycięskiej kampanii wojennej. Zamiast tego pokutowało przekonanie, że atak Korei Północnej na Koreę Południową miał miejsce z sowieckiej inspiracji i był realizacją agresywnych planów Moskwy. Takie postrzeganie genezy wojny koreańskiej spowodowało, że przez wiele kolejnych lat USA w Europie oraz na Bliskim Wschodzie starały się przeciwdziałać powtórzeniu scenariusza koreańskiego, takim, jakim go wówczas postrzegały. K. Weathersby, *Soviet Aims in Korea and the Origins of the Korean War, 1945-1950: New Evidence from Russian Archives*, Cold War International History Project, "Working Paper" 1993, Nr 8, s. 5.

zapanowała obawa, że wydarzenia w Korei były preludium do sowieckiej lub wschodnio-niemieckiej inwazji na ten kraj. Jednocześnie Ostermann wykazał, że latem 1950 r. również przywódcy NRD obawiali się wybuchu wojny w Europie, z tym, że w ich optyce potencjalnymi agresorami wobec „pokoju” i wobec Wschodu byłyby mocarstwa zachodnie.

Ostermann udowodnił, że jedną z kluczowych odpowiedzi Amerykanów na rosnące obawy przed potencjalnie ofensywnymi planami Kremla lub NRD było znaczące rozwinięcie prowadzonych już wcześniej operacji z zakresu wojny psychologicznej. Jeszcze pod koniec maja 1950 r. McCloy zaaprobował działania mające podminowywać pozycję Sowietów w Niemczech Wschodnich i zaszczepiać wśród ich mieszkańców opór wobec komunizmu oraz sowieckiej propagandy.

Ostermann, podobnie jak w wielu innych fragmentach swojej książki i w odniesieniu do różnych zagadnień, ukazał mnogość koncepcji rodzących się w amerykańskich instytucjach w odniesieniu do tego, jaką USA powinny realizować politykę w sferze wojny psychologicznej na terenie Niemiec. Ostatecznie w listopadzie 1951 r. Departament Stanu zaaprobował wiele z rekomendacji zaproponowanych przez konsultanta Biura Wysokiego Komisarza Edmonda Taylora. Chociaż duża część dokumentu wciąż pozostaje utajniona, Ostermann przywołał jego odtajnione fragmenty wskazujące założenie, iż w przeciągu 5 lat może dojść do wyzwolenia Niemiec Wschodnich spod komunizmu. Do osiągnięcia tego celu miały się przyczynić m.in. właśnie działania z zakresu wojny psychologicznej i promowanie nie tylko zjednoczenia Niemiec, ale i jedności europejskiej. Przedstawienie różnych amerykańskich wizji i pomysłów prowadzenia wojny psychologicznej wobec Niemiec Wschodnich jest jedną z największych zasług Ostermanna, jeśli chodzi o wprowadzanie do historiografii wcześniej nieznanymi faktów.

Początek rozdziału siódmego autor poświęcił nakreśleniu problemów, jakie dla Amerykanów i władz RFN stworzyły propagandowe ruchy władz NRD jesienią 1950 r. i wiosną 1951 r. Pierwszą sprawą był wystosowany 30 listopada 1950 r. list premiera NRD Otto Grotewohla do Konrada Adenauera, w którym proponował utworzenie ogólnoniemieckiej Rady Ustawodawczej mającej docelowo doprowadzić do powstania tymczasowego rządu dla całych Niemiec. List oparty na sowieckich instrukcjach mocno rezonował w RFN, zwłaszcza wśród intelektualistów, co MacCloy skomentował stwierdzeniem, że jest on kolejnym dowodem na to, iż więzy krwi są ważniejsze niż ideologia: *blood is thicker than ideology* (s. 160).

W dalszej części rozdziału Ostermann poświęcił sporo uwagi niemieckim organizacjom, z którymi Amerykanie współpracowali na polu wywiadowczym i operacji psychologicznych. O ile w przypadku Organizacji Gehlena, umocowanej w strukturach urzędu kanclerskiego Adenauera, nie wykracza on raczej poza ustalenia innych badaczy, o tyle w odniesieniu do prywatnych antykomunistycznych organizacji działających w strefach zachodnich rzuca nieco więcej światła na kulisy ich aktywności. Dotyczy to zarówno Zrzeszenia Wolnych Niemieckich Prawników (*Untersuchungsausschuss freier Juristen*), jak i Grupy Bojowej (*Kampfgruppe gegen Unmenschlichkeit*) Rainera Hildebrandta. Autor wskazał różnice w metodach działania stosowanych przez obie organizacje oraz na ich mocne związki z CIA. Tej drugiej CIA pokrywała połowę kosztów funkcjonowania. Była ona bardziej radykalna i nie wyrzekała się w swoich operacjach przeciw komunistom drastycznych środków, takich jak sabotaż, a nawet morderstwa.

Kolejną kwestią opisaną w rozdziale siódmym jest sprawa III Światowego Festiwalu Młodzieży organizowanego przez Wolną Młodzież Niemiecką z Erichem Honeckerem na czele. Wzięło w nim udział ok. 1,4 miliona uczestników z Niemiec Wschodnich i 35 tys. uczestników z zagranicy. Autor przedstawił różne działania amerykańskich instytucji w Niemczech, które z jednej strony miały wpłynąć na możliwie znaczące obniżenie frekwencji, a zwłaszcza przeciwdziałać masowemu uczestnictwu młodych ludzi z Niemiec Zachodnich, z drugiej zaś pokazał zabiegi zachęcające mieszkańców Niemiec Wschodnich do odwiedzenia Berlina Zachodniego, gdzie mogliby „zakosztować” atmosfery wolnej od komunizmu. Ostatecznie, jak wskazał Ostermann, nawet ponad pół miliona młodych mogło odwiedzić Berlin Zachodni, a przybyli otrzymali i zabrali ze sobą milion sztuk literatury. Biuro Wysokiego Komisarza wyraziło opinię, że taki obrót spraw przyczyni się do wzmocnienia nastrojów antyreżimowych w NRD i sympatii względem Zachodu.

W ósmym rozdziale Ostermann skoncentrował się na skomplikowanych relacjach ekonomicznych między strefami okupacyjnymi, a następnie dwoma państwami niemieckimi. Autor zaakcentował, że przedstawicielom obu państw niemieckich zależało na szerokiej wymianie handlowej, natomiast USA miały w tej kwestii inne stanowisko. Amerykanie obawiali się, że jeśli Niemcy Wschodnie staną się silnie ekonomicznie oraz uniezależnią się od dostaw różnych materiałów z Zachodu, a także zacieśniane będą relacje handlowe RFN i NRD, to stan taki ułatwi ekspansję komunizmu. Poprzez wskazanie prób obchodzenia embarga na dostawy stali do NRD z 1950 r., tajne rozmowy w tej sprawie między oficjelami NRD i RFN, a także częściowe omijanie przez RFN embarga z listopada 1951 r. na dostawy do NRD wybranych materiałów, Ostermann po raz kolejny udowodnił, że władze RFN w niektórych sprawach miały całkowicie odmienne stanowisko od aliantów zachodnich, a zwłaszcza najbardziej pryncypialnych w podejściu do NRD Amerykanów.

W podsumowaniu swojej książki autor podkreślił, że rozbieżności w podejściu do Niemiec Wschodnich i strategii wobec komunizmu między USA i RFN nigdy nie były bardziej widoczne niż właśnie w przypadku kwestii handlu między państwami niemieckimi. Gdy USA poprzez restrykcyjne ograniczenia eksportu kluczowych dóbr do Niemiec Wschodnich chciały doprowadzić do zniesienia przez NRD ograniczeń w dostępie do Berlina Zachodniego, a jednocześnie zahamować umacnianie się tego państwa, władze RFN odmawiały ograniczenia handlu z NRD. Autor zauważył, jak wymowne było odnowienie przez Niemcy Zachodnie umowy o handlu z NRD w najgorętszym momencie powstania z czerwca 1953 r.

Ostatni rozdział pracy poświęcony jest właśnie wspomnianemu wyżej powstaniu czerwcowemu. Ostermann wykazał, że istniały znaczące rozbieżności wśród amerykańskich elit rządzących, jak na nie zareagować. O ile bowiem „jastrzębie” skupione wokół *Psychological Strategy Board (PSB)* postrzegały kryzys jako szansę na podjęcie bardziej ofensywnych kroków wobec reżimu wschodnioniemieckiego i na propagandowe wykorzystanie go do wzmocnienia oporu wobec komunizmu w innych krajach, Rada Bezpieczeństwa Narodowego podchodziła do problemu z większą ostrożnością.

Ostatecznie Amerykanie nie podjęli żadnych zdecydowanych kroków, choć rozważali najróżniejsze opcje, włącznie z dozbajaniem protestujących, gdyby istniała duża szansa,

że ich aktywność spowoduje upadek NRD i wyzwolenie spod władzy komunistów. Z najbardziej radykalnymi amerykańskimi pomysłami mocno kontrastowało przywołane przez Ostermanna stanowisko Francji i Wielkiej Brytanii wobec wydarzeń w Niemczech Wschodnich. Państwa te miały krytyczny stosunek nawet do amerykańskiej operacji przekazywania latem i wczesną jesienią paczek żywnościowych mieszkańcom NRD, po które ci udawali się do Berlina Zachodniego. Akcja cieszyła się ogromnym powodzeniem i do początków października 1953 r. rozdano aż 5,5 miliona paczek. Jak wskazał autor, działanie to nie tylko pomogło w poprawie sytuacji ekonomicznej wielu mieszkańców Niemiec Wschodnich, ale i umocniło lub wzbudziło wśród nich nastroje antyrządowe i poczucie, że Zachód o nich pamięta, a nawet przygotowuje się do „wyzwolenia”. Na kanwie odniesionego sukcesu prezydent Eisenhower już 11 lipca 1953 r. rozkazał PSB przygotowanie podobnych planów pomocy humanitarnej innym satelickim wobec ZSRR państwom. Tymczasem Francuzi i Brytyjczycy z niechęcią obserwowali rozwój programu żywieniowego skierowanego do mieszkańców NRD i zamiast poparcia dla amerykańskich planów nowej propagandowej ofensywy, preferowali powrót do „normalności” tak szybko jak to tylko możliwe oraz podjęcie działań, które pozwoliłyby Sowietom „zachować twarz w Niemczech Wschodnich” (s. 266-267).

Ukazanie napięć i różnic między Amerykanami a Francuzami i Brytyjczykami występujących w polityce wobec podzielonych Niemiec, jak również – wspomniane wyżej – rozbieżności między Amerykanami a politykami zachodnioniemieckimi w polityce wobec Niemiec Wschodnich, zwłaszcza na polu gospodarczym, należą do największych atutów książki.

Ważnym wkładem autora w lepsze rozumienie amerykańskiego podejścia do przyszłości Niemiec w pierwszych latach zimnej wojny jest także uwypuklenie pomysłów zredukowania wpływów komunistów (*rollback*), które docelowo miało także być zastosowane wobec innych państw Europy Środkowo-Wschodniej. Pomimo że tego typu założenia zostały zawarte w dokumencie Rady Bezpieczeństwa Narodowego z 7 kwietnia 1950 r. (NSC-68), to polityka administracji Trumana jest kojarzona przede wszystkim z powstrzymywaniem (*containment*). Taki stan rzeczy może wynikać z tego, że NSC-68 nie definiowała, w jaki sposób ograniczyć wpływy komunistyczne w regionie, zaś NSC-135/3 sformułowana pod koniec prezydentury Trumana, zalecała, by nie podejmować jakichkolwiek agresywnych prób ich zredukowania<sup>8</sup>. W praktyce więc administracja Trumana realizowała powstrzymywanie, choć – jak wykazał Ostermann – nie mało było w tym okresie pomysłów mających doprowadzić do wypchnięcia komunistów z Niemiec Wschodnich, a dalej może także z Polski i Czechosłowacji.

Podsumowując, należy stwierdzić, że książka Christiana Ostermanna jest ważnym dziełem, z jednej strony porządkującym informacje na temat wydarzeń w podzielonych Niemczech w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej, a z drugiej odsłaniającym nieznanne aspekty amerykańskiego podejścia do kolejnych wyzwań, jakie występowały w tym kraju oraz rozważań przedstawicieli USA co do możliwej jego przyszłości. Wszystko to zostało mocno osadzone w szerokim kontekście międzynarodowym, a także wewnątrz-

---

<sup>8</sup> L. Borhi, *Rollback, Liberation, Containment, or Inaction? U.S. Policy and Eastn Europe in the 1950s*, „Journal of Cold War Studies” Fall 1999, Vol. 1, Nr 3, s. 69.

niemieckich sporów, dzięki czemu omawiana pozycja jest pracą bardzo solidną i erudycyjną. Nieprzypadkowo książka Ostermanna uzyskała już dwie prestiżowe nagrody w USA<sup>9</sup>.

Marek Hańderek

Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ  
marek.handerek@uj.edu.pl  
Biuro Badań Historycznych IPN  
marek.handerek@ipn.gov.pl  
doi.org/10.60972/PZ.2023.4.160

## Bibliografia

- Borhi L. (1999), *Rollback, Liberation, Containment, or Inaction? U.S. Policy and Eastern Europe in the 1950s*, "Journal of Cold War Studies" Vol. 1, Nr 3, s. 67-110.
- Harry S. Truman Book Award, <https://www.trumanlibraryinstitute.org/research-grants/bookaward/> (dostęp: 4.12.2023).
- Hedlund S., Kragh M. (2015), *Researching Soviet Archives: An Introduction*, „The Russian Review”, Vol. 74, Nr 3, s. 373-376.
- Historians Honored with OAH Prizes and Awards at 2022 Conference on American History*, 8 IV 2022 r., <https://www.oah.org/2022/04/08/historians-honored-during-2022-conference-on-american-history/> (dostęp: 4.12.2023).
- Lüthi L. M. (2020), *Cold Wars. Asia, the Middle East, Europe*, Cambridge/New York
- Ostermann Ch. F. (2021), *Between Containment and Rollback: The United States and the Cold War in Germany*, Stanford: University Press. Introduction by Thomas Schwartz, Vanderbilt University, H-Diplo Roundtable XXIV-33, 29.05.2023.
- Ostermann Ch. F. (2021), *Between Containment and Rollback: The United States and the Cold War in Germany*, Stanford: University Press, 2021. Review by Konrad H. Jarausch, University of North Carolina at Chapel Hill, H-Diplo Roundtable XXIV-33, 29.05.2023, s. 9-12.
- Ostermann Ch. F. (1996), „*Keeping the Pot Simmering*”: *The United States and the East German Uprising of 1953*, "German Studies Review" Vol. 19, Nr 1, s. 61-89.
- Xia Yafeng. (2019), *Personal Exchanges Between China and the Socialist Countries during the Cold War*, „The China Review” Vol. 19, Nr 3, s. 1-10.
- Weathersby K. (1993), *Soviet Aims in Korea and the Origins of the Korean War, 1945-1950: New Evidence from Russian Archives*, Cold War International History Project, "Working Paper" Nr 8, s. 1-37.

---

<sup>9</sup> W 2022 r. Ostermann otrzymał *Harry S. Truman Award*, przyznawaną co dwa lata przez *The Truman Library Institute* za najlepszą książkę skoncentrowaną na wydarzeniach okresu prezydentury Trumana. *Harry S. Truman Book Award*, <https://www.trumanlibraryinstitute.org/research-grants/bookaward/> (dostęp: 4.12.2023). W tym samym roku jego książka otrzymała nagrodę *Richard W. Leopold Prize* przyznawaną przez *Organization of American Historians* w kategorii prac z zakresu polityki zagranicznej, spraw wojskowych, historycznej działalności rządu federalnego, dokumentacji historycznej lub biografii, napisanej przez amerykańskiego historyka pracującego w instytucji federalnej. *Historians Honored with OAH Prizes and Awards at 2022 Conference on American History*, 8.04.2022, <https://www.oah.org/2022/04/08/historians-honored-during-2022-conference-on-american-history/> (dostęp 4.12.2023).



# Z kroniki naukowej

## Spotkanie „Okragłego Stołu Poznań–Berlin” w Instytucie Zachodnim 17 listopada 2023 roku

### Rola i cele „Okragłego Stołu Poznań–Berlin”

Od grudnia 2018 r. Instytut Zachodni w Poznaniu jest współorganizatorem polsko-niemieckich spotkań pod nazwą „Okragły Stół Poznań–Berlin”, których partnerem po stronie niemieckiej jest stowarzyszenie *Stiftung Zukunft Berlin e.V. (SZB)* w Berlinie. Jest to niezależne forum skupiające osoby, które – z racji zajmowanych stanowisk, na bazie dotychczasowych doświadczeń i kontaktów – angażują się obecnie aktywnie w działania na rzecz rozwoju miasta Berlin, a także na polu kształtowania przyjaznego klimatu w stosunkach dobrosąsiedzkich.

Spotkania „Okragłego Stołu” mają na celu kontynuowanie i ożywienie współpracy między Berlinem a Poznaniem w różnych dziedzinach życia. Chodzi o znalezienie adekwatnych do aktualnych potrzeb nowych form współdziałania dla różnych podmiotów i instytucji. Celem spotkań jest budowa platformy do rozmów między ekspertami po obu stronach, aby umożliwić poszukiwanie rozwiązań dla najbardziej palących problemów, nurtujących obecnie społeczności obu miast. Wymiana myśli może posłużyć skorzystaniu z wzajemnych kompetencji i doświadczeń (borykamy się często z podobnymi problemami), a to może się przełożyć na zwiększenie efektywności działań i otwarcie przestrzeni do realizacji kolejnych projektów i formatów współpracy. W szerszej perspektywie wspólne inicjatywy mają się przyczynić do zintensyfikowania kontaktów w różnych dziedzinach i branżach, a także między mieszkańcami obu miast. Wykorzystanie potencjału wynikającego z bliskości i dobrego skomunikowania (np. poprzez usprawnienie połączeń kolejowych w relacji Poznań–Berlin), może wpłynąć na lepsze wzajemne poznawanie historii, zabytków i kultury kraju sąsiada.

### Dotychczasowe spotkania

W ramach „Okragłego Stołu Poznań–Berlin” odbyły się dotąd trzy spotkania: w Poznaniu (3 grudnia 2018 r.), w Berlinie (17 czerwiec 2019 r.) oraz ponownie w Poznaniu (17 listopada 2023 r.). W pierwszych obradach „Okragłego Stołu” w siedzibie Instytutu Zachodniego wzięli udział ze strony Poznania m.in. przedstawiciele: IZ, Polsko-Niemiec-

kiej Izby Przemysłowo-Handlowej (AHK Polska), PKP Intercity S.A., Konsulatu honorowego RFN w Poznaniu, stowarzyszenia Polsko-Niemieckie Koło Gospodarcze w Poznaniu, Urzędu Marszałkowskiego. Przedmiotem rozmów były m.in. kwestie związane z wzajemną promocją gospodarki i kultury w obu miastach, planami utworzenia muzeum relacji polsko-niemieckich, z poprawą komunikacji między Poznaniem a Berlinem (poprzez zwiększenie częstotliwości przejazdu pociągów na tej trasie). Rozważano też możliwości zwiększenia współpracy między uniwersytetami.

Drugie spotkanie miało miejsce w gmachu Izby Przemysłowo-Handlowej w *Ludwig-Erhard-Haus* w Berlinie. Uczestniczyli w nim ze strony polskiej reprezentanci: IZ, Filharmonii Poznańskiej, Urzędu Miasta Poznania, Urzędu Marszałkowskiego Województwa Wielkopolskiego, Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu oraz Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu. Zainteresowanie współpracą z Poznaniem ze strony niemieckiej było bardzo duże, o czym świadczy liczba uczestników obrad ze strony Berlina (ponad 20 osób); wśród nich znaleźli się przedstawiciele stowarzyszenia *Stiftung Zukunft Berlin e.V.*, a także: Instytutu Filologii Niemieckiej i Niderlandzkiej na *FU* w Berlinie, stowarzyszenia *Convivium Berlin e.V.* i *berlinHistory e.V.*, *Institut für Nachhaltigkeit in Bildung, Arbeit und Kultur (INBAK)*, kierownictwo *Kunsthau Dahlem*, osoby reprezentujące różne Referaty Senatu Berlina oraz Izby Przemysłowo-Handlowej w Berlinie (*Industrie und Handelskammer zu Berlin (IHK)*), a także b. ambasador RFN w Polsce, b. konsul generalny, przedstawiciele biznesu, dziennikarze i in.

Podczas spotkania podjęto tematy wielu potencjalnych obszarów współpracy, m.in. projektu „Kultur-Bus Berlin-Poznań”, który mógłby przyczynić się do większego zainteresowania i korzystania przez mieszkańców obu miast z ofert kulturalnych i turystycznych. Poruszono też tematy ważne z punktu widzenia rozwoju, skupione wokół hasła „Miasto przyjazne mieszkańcom” (np. inicjatywa *Smart City*, polityka senioralna, inicjatywy ukierunkowane na młodzież, działania na rzecz cudzoziemców, wymiana kulturalna i in.). Była też mowa o inicjatywie „Miasta dla Europy”, o ochronie środowiska i kształtowaniu terenów zieleni w przestrzeni miejskiej, o edukacji ekologicznej i wymianie młodzieży oraz organizowaniu dla młodych ludzi wspólnych warsztatów w terenie (np. w Ośrodku Edukacyjnym w Chalinie k. Sierakowa).

Ważną część obrad zajęła kwestia zintensyfikowania współpracy między uczelniami wyższymi Poznania i Berlina. Swe propozycje przedstawili przedstawiciele Uniwersytetu Ekonomicznego, Uniwersytetu Artystycznego oraz Akademii Muzycznej w Poznaniu. Kontynuowano też temat rozbudowy i zwiększenia liczby połączeń kolejowych na trasie Poznań–Berlin (zwłaszcza wprowadzenie dodatkowych pociągów regionalnych w godzinach wczesnorannych i późnowieczornych). Obie strony wyraziły gotowość współdziałania w ramach różnych dyscyplin sportu. Zasygnalizowano też potrzebę kooperacji i zainicjowania wymiany na polu kształcenia zawodowego.

W agendzie spotkania znalazły się też bardziej szczegółowe propozycje dotyczące chociażby wprowadzenia trójjęzycznych oznakowań i opisów zabytków, obiektów kultury oraz atrakcji turystycznych, a także projekt *Bücherboxx* (Budka z książkami) z udziałem młodzieży, który został *nota bene* zrealizowany w następnym roku w Poznaniu dzięki zaangażowaniu władz miasta.

Wskazano na duży potencjał współpracy w dziedzinie sztuki, zwłaszcza w zakresie organizowania wystaw artystycznych (zarówno indywidualnych artystów, jak też ekspozycji prac zbiorowych). Zgłoszono np. propozycję wystawy w Berlinie i w Poznaniu Arno Mohra (1910-2001) – niemieckiego malarza i grafika, urodzonego w Poznaniu i działającego twórczo w Berlinie. Zasugerowano zainicjowanie kontaktów między Muzeum Narodowym w Poznaniu a galeriami sztuki w Berlinie w celu przygotowania ekspozycji malarstwa XIX w. ze zbiorów Atanazego Raczyńskiego oraz berlińskiego kolekcjonera dzieł sztuki Joachima Wilhelma Wagenera.

W podsumowaniu uczestnicy zgodnie stwierdzili, że forum to było dobrą okazją do przedstawienia konkretnych pomysłów i propozycji współpracy w wielu dziedzinach oraz sformułowania wzajemnych oczekiwań i rozważenia możliwości ich zrealizowania.

### **„Okrągły Stół” po pandemii**

Trzecie spotkanie w ramach „Okrągłego Stołu” odbyło się w siedzibie Instytutu Zachodniego 17 listopada 2023 r. po dłuższej przerwie wywołanej pandemią COVID-19. Spotkanie otworzyła dyrektor IZ dr Justyna Schulz, przedstawiając historię placówki i jego obecny profil. Wspomniała przy tym o ostatniej wystawie zatytułowanej „Dziedzictwa Ziemi Zachodnich i Północnych”, którą można by zaprezentować również w Niemczech – zaapelowała o ewentualne wsparcie strony niemieckiej w poszukiwaniu partnerów dla tej inicjatywy.

Następnie głos zabrała koordynująca spotkanie dr Maria Wagińska-Marzec, analityk Instytutu Zachodniego i przedstawiła ideę projektu „Okrągłego Stołu Poznań–Berlin” oraz dotychczasowe działania w budowaniu relacji między przedstawicielami obu miast. Przedstawiła też pięć ustalonych podczas wcześniejszych roboczych rozmów głównych tematów planowanej debaty. Dotyczyły one kwestii związanych z transformacją energetyczną, gospodarką wodną, cyfryzacją w administracji publicznej, pomocą dla uchodźców (na przykładzie Ukrainy) oraz współpracą w dziedzinie muzyki.

W imieniu stowarzyszenia *Stiftung Zukunft Berlin e.V.*, uczestników powitał Hubert Pandza reprezentujący „Inicjatywę Sąsiedzi Europa Polska” (*Initiative Nachbarn Europa Polen*), który nakreślił profil działalności SZB jako organizacji pozarządowej, działającej na wielu płaszczyznach życia publicznego i przybliżył ideę ożywienia wzajemnych kontaktów między Berlinem a Poznaniem. Zasygnalizował też duże zainteresowanie i gotowość strony niemieckiej do kontynuowania współpracy.

### **Transformacja energetyczna – wyzwania dla zasobów mieszkaniowych**

Jako pierwszy głos zabrał Łukasz Musieliński, zastępca dyrektora Wydziału Gospodarki Komunalnej z Urzędu Miasta Poznania, który przedstawił obecny stan transformacji energetycznej w Poznaniu, uwzględniając sieć ciepłowniczą, konwersję odpadów w odzysk energetyczny oraz plany włączenia geotermii do systemu ciepłowniczego. Sebastian Askar, referent Wydziału Gospodarki, Energii i Przedsiębiorstw w Senacie Berlina, potwierdził,

że również dla Berlina sprawy związane z transformacją energetyczną mają ogromne znaczenie. Mówił m.in. o brakach w infrastrukturze energetycznej w Berlinie; wspomniał o planach wyposażenia dachów w panele słoneczne oraz potrzebie wielostronnej dyskusji, biorąc pod uwagę prywatną sieć gazową w Berlinie. Hubert Pandza przypomniał z kolei o celach Berlina w kontekście neutralności klimatycznej do 2045 r., zwracając uwagę na wyzwania związane z budową mieszkań niskoemisyjnych z zastosowaniem inteligentnych systemów i materiałów ekologicznych. Wskazał też na nadmiar przepisów w Niemczech jako ewentualną przeszkodę w realizacji projektów proekologicznych.

Wojciech Michalak, kierownik Działu Inwestycji z Zarządu Komunalnych Zasobów Lokalowych sp. z o.o. nie mógł uczestniczyć w obradach, ale przesłał listę zapytań do strony niemieckiej, które byłyby interesujące z punktu widzenia potrzeb naszego miasta. Odnosiły się one głównie do efektywności energetycznej w budownictwie mieszkaniowym i obejmowały m.in. kwestie rozwiązań technicznych, optymalnych praktyk w zwiększeniu energooszczędności i obniżeniu wskaźnika zużycia energii pierwotnej, wpływu zastosowania poszczególnych rozwiązań na globalne koszty inwestycji, wykorzystania odnawialnych źródeł energii i sposobu ich implementowania oraz opinii mieszkańców na temat innowacji ekologicznych w zarządzaniu zasobami komunalnymi.

### **Gospodarka wodna – problemy z suszą i metody przeciwdziałania, rewitalizacja stawów i fontann**

Grażyna Husak-Górna, zastępca dyrektora Wydziału Klimatu i Środowiska z Urzędu Miasta, zaprezentowała działania miasta w zakresie radzenia sobie z narastającym problemem suszy. Przedstawiła m.in. cele strategiczne miejskiego planu adaptacji do zmian klimatu, zachowanie cieków wodnych, retencję wód opadowych oraz systemy zbiorników retencyjno-podczyszczających.

Uczestnik ze strony niemieckiej, dr inż. Bodo Weigert, kierownik projektu „Wykorzystanie wód deszczowych” w Berlińskich Przedsiębiorstwach Wodnych (*Berliner Wasserbetriebe*), przybliżył słuchaczom kwestię zarządzania wodami opadowymi, wskazując na rosnące zapotrzebowanie na wodę pitną ze względu na wzrost liczby mieszkańców (spowodowany w ostatnim czasie znaczącym napływem migrantów). Omówił też problematykę powodzi, podtopień oraz koncept *Schwammstadt* (miasta-gąbki), zielonej infrastruktury oraz zachęt wobec właścicieli do zagospodarowania wód opadowych.

Prof. dr Hubertus Fischer ze stowarzyszenia *Stiftung Pückler Gesellschaft e.V. Berlin* zwrócił z kolei uwagę na zmiany klimatu wpływające na stan ekosystemu wodnego i koncentrując się na ogrodach historycznych, zaprezentował projekty rewitalizacji stawów i fontann; mówił też o potrzebie przywracania bioróżnorodności oraz inwestowania w nowoczesną infrastrukturę wodno-kanalizacyjną.

### **Cyfryzacja w administracji publicznej**

Jörg Naumann, referent Wydziału *Digitale Souveränität und Open Source* w Kancelarii Senatu w Berlinie, przekonywał uczestników o znaczeniu suwerenności cyfrowej, czyli niezależności od globalnych graczy. Wspomniał o elastyczności miasta w rozwijaniu oferty

w zależności od potrzeb, a nie od dostępności zasobów u dostawcy. Omówił także politykę cyfrową Berlina, która opiera się na centralizacji danych, ich analizie, optymalizacji i digitalizacji. Podkreślił, że zły proces analogowy może przekładać się na zły proces cyfrowy. Wspomniał także o inicjatywie *Open Data Verordnung*, która umożliwi udostępnianie otwartych danych administracyjnych dla podmiotów zewnętrznych, takich jak NGO, pozwalając im na analizę tych danych i proponowanie stosownych produktów i rozwiązań.

W dyskusji pojawił się postulat przekazania materiałów Jörga Naumanna osobom (podmiotom) zainteresowanym tymi zagadnieniami w Poznaniu, ponieważ potencjalni partnerzy (z Politechniki Poznańskiej oraz Urzędu Miasta) nie mogli być obecni podczas spotkania, ale wyrazili wcześniej zainteresowanie podjęciem współpracy i wymiany doświadczeń na tym polu.

### **Pomoc dla uchodźców na przykładzie Ukrainy – doświadczenia i aktualne wyzwania**

Zastępczyni dyrektora Wydziału Zdrowia i Spraw Społecznych w Urzędzie Miasta Dorota Potejko przedstawiła działania podejmowane przez UM na rzecz uchodźców, od początku ich przybycia do Poznania (w marcu 2022 r.) po agresji Rosji na Ukrainę do chwili obecnej, zwracając uwagę na specyfikę sytuacji migrantów z Ukrainy. Uwytknęła wysoki poziom solidarności społecznej oraz historyczne relacje między Polską a Ukrainą, które wpłynęły na decyzję o otwarciu granic oraz zorganizowaniu działań wspierających ich integrację. Dodała, że obecnie najważniejsze jest zapewnienie uchodźcom poczucia bezpieczeństwa i stabilności, wspieranie ich w znalezieniu zatrudnienia oraz w integracji. Referentka przedstawiła realizowane programy edukacyjne, szkolenia zawodowe i pomoc psychologiczną, ukierunkowaną na adaptację do nowego otoczenia. Wskazała również na rolę społeczeństwa obywatelskiego i organizacji pozarządowych, które odegrały kluczową rolę w udzielaniu wsparcia humanitarnego, w nauczaniu języka polskiego oraz rozwijaniu aktywności kulturalnych ułatwiających zaadaptowanie się w nowych warunkach.

Przedstawiciel Urzędu Wojewódzkiego Waldemar Paternoga, pełniący funkcję zastępcy dyrektora Wydziału Bezpieczeństwa i Zarządzania Kryzysowego, nakreślił inicjatywy UW związane z wojną na Ukrainie, wspierające osoby dotknięte konfliktem. Jednym z kluczowych wyzwań, zwłaszcza w początkowym okresie, było znalezienie i przystosowanie odpowiednich obiektów, które mogły służyć jako schronienie dla uchodźców. Obejmowało to zarówno zapewnienie doraźnych miejsc noclegowych, jak też całej infrastruktury umożliwiającej godne warunki życia osobom uciekającym przed wojną. UW udzielał pomocy humanitarnej – poprzez dostawy żywności, leków, odzieży i innych niezbędnych artykułów, region starał się zaspokoić podstawowe potrzeby uchodźców. Ważne było również wprowadzenie mechanizmów aktywujących uchodźców do usamodzielniania się oraz motywujących ich do podejmowania zatrudnienia. Celem wszystkich tych zabiegów było nie tylko zapewnienie krótkoterminowego wsparcia, ale także stworzenie warunków sprzyjających integracji społecznej i ekonomicznej uchodźców w nowym środowisku. W. Paternoga zwrócił również uwagę na aktualne wyzwania, z którymi muszą się mierzyć władze wojewódzkie. Jednym z nich jest liczba osób nadal przebywających w miejscach noclegu

zbiorowego. Oznacza to konieczność ciągłego dostosowywania działań do zmieniającej się sytuacji i potrzeb uchodźców.

Kolejny referent, ks. Grzegorz Dobroczyński – jezuita, członek Zarządu Fundacji Jezuitckiego Ośrodka Kultury i Rozwoju „Vinea”, zapoznał słuchaczy z działaniami tej fundacji na rzecz uchodźców z Ukrainy. Podkreślił zwłaszcza, że wśród nich znajdowało się wielu specjalistów różnych dziedzin oraz osoby o wysokich kwalifikacjach zawodowych, toteż w ciągu kilku tygodni opracowano plan wykorzystania ich kompetencji i umiejętności, by wraz z osobami na miejscu mogli włączyć się (w różnym zakresie) w opiekę nad przybyszami z Ukrainy. Ks. Dobroczyński wspomniał, że poznański Ośrodek „Vinea” otrzymał również wsparcie m.in. ze strony międzynarodowej jezuickiej fundacji *Jesuit Refugee Service (JRS)* z USA. Dobrze układała się także współpraca z Caritas. Oprócz pomocy materialnej niezwykle ważną rolę odegrało udzielone wsparcie psychologiczne i duchowe, również w zakresie umożliwienia praktyk religijnych, odprawiano bowiem nabożeństwa dla wiernych Prawosławnej Cerkwi Ukrainy. Referent zarysował też plany integracji ludności ukraińskiej w społeczności Poznania.

Omawiając sytuację uchodźców z Ukrainy w Berlinie dr Reinhard Schweppe, były ambasador RFN w Polsce, a obecnie członek stowarzyszenia *Stiftung Zukunft Berlin e.V.*, rozpoczął od przytoczenia danych statystycznych dotyczących ostatniej fali emigrantów z Ukrainy. Podkreślił przy tym ich uprzywilejowaną pozycję w Niemczech w porównaniu z innymi uchodźcami. Omówił reakcje społeczne i integrację Ukraińców w niemieckim społeczeństwie; zaprezentował dane demograficzne i ekonomiczne. Christian Wiesenhütter, były członek Kuratorium *Berliner Stadtmission*, opowiedział natomiast o zaangażowaniu wolontariuszy i pomocy udzielanej uchodźcom przez organizację Berlińskiej Misji na rzecz Potrzebujących.

W dyskusji poruszono też inne zagadnienia dotyczące m.in. kosztów pobytu i praw uchodźców w Niemczech, problemów z zatrudnieniem, nostryfikacją dyplomów czy też kwalifikacjami zawodowymi. Analityk IZ Viktor Savinok przedstawił przyczyny niskiego zatrudnienia uchodźców ukraińskich w Niemczech, wskazując zwłaszcza na bariery językowe i wojenne traumy, z jakimi się borykają. Podkreślono znaczenie współpracy międzynarodowej, zarówno na poziomie miast, jak i państw, aby skuteczniej reagować na wyzwania związane z napływem uchodźców. Zwrócono uwagę na potrzebę wspólnego podejścia i poszukiwania rozwiązań prawnych i proceduralnych w przyjmowaniu uchodźców, a także wymiany doświadczeń miast w zakresie skutecznych praktyk integracyjnych.

### **Współpraca w dziedzinie muzyki – wydarzenia, wymiana, wspólne inicjatywy, promocja młodych muzyków**

Rozmowy na temat zakresu współpracy w dziedzinie muzyki koncentrowały się m.in. na wspólnych przedsięwzięciach, inicjowaniu wydarzeń artystycznych, zachęcaniu do udziału w koncertach organizowanych w obu miastach, wymianie zespołów młodzieżowych, a także promocji młodych talentów, wspieraniu edukacji muzycznej i ruchu amatorskiego i in. Ich celem jest wzmocnienie relacji międzyinstytucjonalnych w dziedzinie muzyki, stanowiące podstawę wspólnej przestrzeni kulturalnej i artystycznej Poznania i Berlina.

Uczestnicy debaty z Akademii Muzycznej im. I. J. Paderewskiego w Poznaniu, Filharmonii Poznańskiej, Krajowej Rady Muzycznej w Berlinie (*Landesmusikrat Berlin*),



Brandenburskich Koncertów Letnich (*Brandenburgische Sommerkonzerte*), a także stowarzyszenia *Stiftung Zukunft Berlin e.V.* wykazali duże zainteresowanie nawiązaniem i rozwijaniem kontaktów i podjęli rozmowę na temat potencjalnych obszarów współpracy i wymiany artystycznej oraz realizowania wspólnych przedsięwzięć.

Przedstawiciele Akademii Muzycznej: prof. dr hab. Sławomir Kamiński, prorektor ds. artystycznych, naukowych i kontaktów międzynarodowych, prof. AMP, dr hab. Szymon Musioł, prorektor ds. studenckich i dydaktyki oraz Katarzyna Liszkowska, kierownik Biura Rektora i asystent rektora, reprezentująca też Akademicką Agencję Artystyczną, przedstawili ofertę dydaktyczną i artystyczną uczelni w zakresie różnych dziedzin i gatunków muzycznych: od muzyki klasycznej (symfonicznej, kameralnej, wokalne) po jazz i muzykę pop. Wyrazili również chęć rozszerzenia o wymiar międzynarodowy dotychczasowych ram współdziałania zespołów akademickich (orkiestr i chórów).

Przedstawicielka Krajowej Rady Muzycznej w Berlinie Christina Bylow zaproponowała wymianę zespołów młodzieżowych oraz organizację koncertu z udziałem poznańskich młodych muzyków w stolicy Niemiec. Wolfram Korr, dyrektor zarządzający i artystyczny festiwalu *Brandenburgische Sommerkonzerte* wyraził z kolei zainteresowanie pozyskaniem poznańskiej publiczności na Brandenburskich Koncertach Letnich.

Emilia Kierzyńska, główny specjalista z Działu Pracy Artystycznej Filharmonii Poznańskiej, przedstawiła aktualny program koncertów filharmonii i wyraziła zainteresowanie możliwością zorganizowania koncertu FP w Berlinie, a także udziałem muzyków poznańskich w innych inicjatywach muzycznych na terenie Brandenburgii (np. w festiwalu *Brandenburgische Sommerkonzerte*).

Wprawdzie podczas spotkania nie udało się poruszyć wszystkich tematów, żywo interesujących obie strony, ale uzgodniono ich kontynuowanie i rozwijanie w najbliższym czasie bezpośrednio przez poszczególne instytucje. Pole do współdziałania dostrzega się zwłaszcza w wymianie zespołów, orkiestr i chórów, a także w dziedzinie edukacji muzycznej.

## Podsumowanie

Trzecie spotkanie „Okrągłego Stołu Poznań–Berlin”, zorganizowane w Instytucie Zachodnim, stanowiło okazję do wymiany myśli i doświadczeń, dotycząc kluczowych obszarów życia społecznego obu miast. W dyskusji skupiono uwagę na prezentacji działań podejmowanych w poszczególnych obszarach oraz identyfikacji potencjalnych obszarów współpracy między Poznaniem a Berlinem. Spotkanie unaocznilo zwłaszcza rolę dialogu w rozwiązaniu aktualnych problemów i uwypukliło szerokie pole do podejmowania wspólnych działań. Omawiane tematy, takie jak transformacja energetyczna, gospodarka wodna, cyfryzacja w administracji publicznej, pomoc dla uchodźców czy współpraca w dziedzinie muzyki, wyznaczyły kierunki możliwej współpracy. Uzgodniono kontynuację spotkań „Okrągłego Stołu”, tym razem w Berlinie. Współorganizowane przez Instytut Zachodni w Poznaniu oraz *Stiftung Zukunft Berlin e.V.* w Berlinie obrady „Okrągłego Stołu”, przyczyniają się do ożywienia i poszerzania obszarów współdziałania między obydwojmi miastami.

Patrycja Tepper, Maria Wagińska-Marzec

doi.org/10.60972/PZ.2023.4.169

## Bezpieczeństwo, gospodarka, globalizacja

### III Forum Niemcoznawcze w Instytucie Zachodnim

Forum Niemcoznawcze odbywa się w Instytucie Zachodnim im. Zygmunta Wojciechowskiego w Poznaniu od 2019 r. co dwa lata. Przeprowadzone 29 listopada 2023 r. kolejne spotkanie składało się z trzech paneli tematycznych poświęconych zagadnieniom dobranym ze względu na kryteria istotności i aktualności: bezpieczeństwu, gospodarce i globalizacji.

W funkcjonowanie współczesnych, późnonowoczesnych społeczeństw wpisane jest globalne i nieuniknione ryzyko (Beck 2002) oraz wiążące się z nim kaskadowe kryzysy (Kurasz 2011). W ostatnich latach Europa przeżywa wstrząsy związane z pandemią koronawirusa, agresją Rosji na Ukrainę, kryzysem migracyjnym, inflacją i wahaniami na rynku. Permanentny stan napięcia jest wyzwaniem dla państw, które są głównymi podmiotami na arenie międzynarodowej pełniącymi funkcje koordynatorów instytucji działających w kluczowych obszarach: m.in. bezpieczeństwa publicznego, edukacji, opieki zdrowotnej, ochrony środowiska i relacji zewnętrznych. Taki stan rzeczy powoduje potrzebę dyskusji na temat wdrażanych polityk, ich zasadności i skuteczności. Reagowanie na kryzysy nie polega bowiem tylko na niwelowaniu dotkliwych skutków, ale także właściwym prognozowaniu i planowaniu działań na przyszłość.

W ramach pierwszego panelu poświęconego kwestii bezpieczeństwa, w dyskusji prowadzonej przez wicedyrektora Instytutu Zachodniego prof. dr. hab. Krzysztofa Malinowskiego udział wzięli: dr Susan Stuart ze *Stiftung Wissenschaft und Politik* w Berlinie (Niemiecki Instytut Spraw Międzynarodowych i Bezpieczeństwa), dr Marcin Terlikowski z Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych z Warszawy oraz Viktor Savinok z Instytutu Zachodniego w Poznaniu. Rozmowa toczyła się wokół zagadnienia budowy instytucjonalnej architektury bezpieczeństwa w Europie i działań pomocowych na rzecz Ukrainy. Prelegenci byli zgodni co do niedostatków w obecnie funkcjonujących mechanizmach zapewnienia bezpieczeństwa na europejskiej scenie politycznej i konieczności stworzenia nowych rozwiązań. Aktualna sytuacja wskazuje, że koncepcje wypracowane w okresie zimnej wojny zdewaluowały się. Punktem wymagającym rozstrzygnięcia jest pozycja Rosji – po agresji na Ukrainę nie stanowi ona partnera we współpracy na rzecz wytworzenia skutecznych mechanizmów zwiększających bezpieczeństwo, ale podmiot zewnętrzny wobec którego powinny być stosowane działania odstraszające. Jak zauważył Marcin Terlikowski, Federacja Rosyjska w ubiegłych latach zatajała dane i łamała ustalone zasady oraz postanowienia będące fundamentem m.in. Paryskiej Karty Nowej Europy, takie jak kooperacja, zaufanie oraz swoboda wyboru wektorów polityki zagranicznej, w tym bezpieczeństwa. Reakcją na brak dotrzymania podstawowych warunków powinno być wyciąganie konsekwencji wobec strony, która się tego dopuszcza. Nie ma więc już obecnie przestrzeni do powrotu do *business as usual*. Powołanie i odpowiednie przygotowanie instytucji odstraszających to zdaniem Susan Stuart kluczowy element nowoczesnej, dostosowanej do realiów, architektury bezpieczeństwa. Viktor Savinok wskazał w tym kontekście na konieczność przeanalizowania systemu sankcji, w tym również sankcji wtórnych. Rozmówcy byli raczej sceptyczni co do rozwoju sytuacji na europejskiej arenie międzynarodowej. Na poparcie tezy o braku gotowości Rosji do pokojowego rozwiązania konfliktu wskazuje wiele wystąpień władz, m.in. stanowisko Władimira Putina z 28 listopada 2023 r., w którym pojawiają się

wątki imperialne i tożsamościowe (walka o historię i język rosyjski), a także odmowa uznania podmiotowości Ukrainy i umniejszanie jej roli na arenie międzynarodowej. Wypowiedzi tego typu mają wpływ na nastroje społeczne w Federacji Rosyjskiej. Społeczeństwo jest w dużej części pod wpływem putinowskiej propagandy, mechanizmy demokratyczne są osłabione. W kraju brakuje silnej, stabilnej opozycji, która mogłaby wskazać inną optykę myślenia i sposoby działania.

Susan Stuart zwróciła również uwagę na potrzebę określenia pozycji USA w architekturze bezpieczeństwa w Europie, należy bowiem zauważyć, że działania Stanów Zjednoczonych zależą od ich sytuacji wewnętrznej. Wśród Republikanów, stanowiących znaczącą siłę polityczną w USA, zauważalny jest sceptycyzm wobec pomocy Ukrainie. Gdyby w wyborach prezydenckich w 2024 r. do władzy doszedł Donald Trump, zaangażowanie Stanów Zjednoczonych będzie prawdopodobnie mniejsze, co należy brać pod uwagę w planowaniu działań.

Ważną kwestią poruszoną podczas pierwszego panelu była konieczność silnego wspierania Ukrainy – zarówno udzielanie gwarancji bezpieczeństwa, pomocy, jak i wsparcia integracji z Unią Europejską i NATO. Istotne jest również wzmocnienie wschodniej flanki NATO i przeciwdziałanie propagandzie rosyjskiej dotyczącej wojny w Ukrainie. Prelegentka wysunęła tezę, że obecna sytuacja wpisuje się w schemat działania Federacji Rosyjskiej w ubiegłych dekadach, zgodnie z którym dochodzi do zamrożenia konfliktów i narastania kryzysów, a następnie interwencji militarnej Rosji. Dużą rolę w tym procesie odgrywa dezinformacja, która nie sprzyja integracji na arenie międzynarodowej. Wojna w Ukrainie przedłuża się i – choć jak stwierdził Viktor Savinok – ekonomicznie kraj nie znajduje się w stanie klęski (gospodarka zachowuje funkcjonalność, notowany jest wzrost PKA na poziomie 4-5%, a rosyjskie siły zbrojne zostały wyparte z części obszaru państwa), zanotować należy poważne straty. Susan Stuart zwróciła uwagę na osłabienie zasobów ludzkich spowodowane przez zgony i migracje. Pojawiają się problemy z rekrutacją żołnierzy, a walczący mierzą się z negatywnymi fizycznymi i psychologicznymi skutkami długotrwałego przebywania na froncie. Konsolidacja pomocy wojskowej dla Ukrainy będzie jednym z najistotniejszych tematów szczytu NATO w 2024 r. Zgodnie z opinią Marcina Terlikowskiego jak najszybsze rozwiązanie konfliktu na korzyść strony ukraińskiej stanowi wspólny interes państw europejskich. Prelegent określił atak na Ukrainę jako atak na Zachód. Planem Władimira Putina jest zgodnie z tą wizją sprowadzenie państw wschodnioeuropejskich do roli bufora dla Kremla. Członkostwo Ukrainy w NATO stanowi skuteczną drogę do umocnienia jej bezpieczeństwa, ważne więc, by jak najszybciej osiągnęła gotowość do wstąpienia do sojuszu.

W tym kontekście ważna jest także kooperacja pomiędzy krajami sąsiedzkimi. Rozmówcy zostali zapytani, w jakich obszarach ich zdaniem zacieśnienie współpracy pomiędzy Polską i Niemcami mogłoby przynieść pozytywne skutki dla Ukrainy. Każdy z prelegentów zwrócił uwagę na inny aspekt, w którym kraje te mogłyby połączyć siły dla trójstronnej korzyści. Viktor Savinok powołał się na słowa Prezydenta RP Andrzeja Dudy „Ukraina potrzebuje broni, broni i jeszcze raz: broni”<sup>1</sup>, wskazując na możliwość współdziałania

---

<sup>1</sup> Wypowiedź pochodzi z sesji w Davos, która odbyła się 18.01.2023 r: <https://www.prezydent.pl/aktualnosci/biuro-bezpieczenstwa-narodowego/aktualnosci/davos-udzial-prezydenta-rp-w-sesji-poswieconej-bezpieczenstwu,63544> (dostęp 22.12.2023).

w rozwoju przemysłu obronnego i technologii dla pomocy Ukrainie. Susan Stuart położyła akcent na pielęgnowanie wzajemnego zrozumienia i zaufania pomiędzy Polską a Niemcami oraz konieczność intensywniejszego słuchania państw bałtyckich i Polski przez stronę niemiecką, a w szczególności brania pod uwagę ich interpretacji sytuacji geopolitycznej. Dalej podkreśliła, że aktualnie aż 76% Niemców zauważa zagrożenie wojskowe ze strony Rosji. Zmiana nastawienia do Federacji Rosyjskiej daje szanse na zmiany w polityce zagranicznej Niemiec wobec Polski. Marcin Terlikowski zauważył, że współpraca trójstronna nie stanowi wystarczającej gwarancji bezpieczeństwa, potrzebne jest również wsparcie ze strony USA. Ważne, by sprawa Ukrainy nie zniknęła z agendy politycznej oraz informacji publicznej – jest to wspólnym zadaniem Polski, Niemiec i Stanów Zjednoczonych.

Drugi panel III Forum Niemcoznawczego, prowadzony przez dr. Piotra Andrzejewskiego z Instytutu Zachodniego w Poznaniu dotyczył polskich, niemieckich i europejskich doświadczeń kryzysu ekonomicznego oraz wyzwań strukturalnych. Kierunek działań zarówno Polski, jak i Niemiec wpisuje się w aktualne trendy zwiększenia interwencji państwa w gospodarkę. Świadczą o tym dwa dokumenty strategiczne: polska Strategia Odpowiedzialnego Rozwoju z 2016 r. oraz niemiecka Narodowa Strategia Przemysłowa z 2019 r. Oba zostały wdrożone przed kryzysem pandemii Sars-CoV-2, a więc obostrzeniami w działalności wielu branż, zerwaniem łańcuchów dostaw i wojną w Ukrainie, szokiem inflacyjnym, rosnącymi cenami energii i surowców energetycznych. Nowe wydarzenia wymagały reakcji zarówno na poziomie poszczególnych państw, jak i UE. W dyskusji o aktualnej sytuacji gospodarczej Polski, Niemiec i UE głos zabrali prof. dr. Henning Vöpel z *Zentrum für Europäische Politik* (Centrum Polityki Europejskiej we Fryburgu i w Berlinie), prof. dr hab. Jürgen Wandel ze Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie oraz prof. dr hab. Agnieszka Ziomek z Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu.

Polskie doświadczenia i działania w oparciu o bazy danych Międzynarodowego Funduszu Walutowego przedstawiła Agnieszka Ziomek, powołując się w swojej prezentacji na dwa wydarzenia o charakterze globalnym: pandemię koronawirusa oraz konflikt zbrojny w Ukrainie. Ich skutkiem są zjawiska ekonomiczne, które wstrząsnęły również polską gospodarką. W okresie pandemii regres zauważalny był przede wszystkim w konsumpcji indywidualnej i zbiorowej, jednak ujemne wyniki zanotowano również w nakładach na inwestycje krótkookresowe i trwałe. W reakcji na kryzys pandemiczny zostały w Polsce wdrożone działania pomocowe. Dotyczyły one przede wszystkim zabezpieczenia dochodów firm w związku z luką podażową występującą podczas lockdownu w dość krótkim okresie. Późniejszy kryzys wywołany wojną w Ukrainie spowodował konieczność poradzenia sobie z kolejnymi problemami gospodarczymi. Na przestrzeni dwóch lat od rosyjskiej agresji zaobserwować można drastyczny wzrost cen gazu oraz energii elektrycznej. Polska wprowadziła rozwiązania mające na celu obniżenie cen, co początkowo przeciwdziało spadkowi popytu na energię. Jednocześnie konieczne są wydatki na zbrojenia w związku z wojną rozgrywającą się za wschodnią granicą.

Prelegentka podkreśliła, że Polska w porównaniu z innymi państwami europejskimi nie była krajem silnie zaangażowanym w ekspansję fiskalną. Najważniejszymi czynnikami wpływającymi na inflację, obok wzrostu cen gazu, były zmiany cen żywności, a wprowadzone rozwiązania socjalne nastawione były na łagodzenie zmniejszenia popytu transakcyjnego i zachęcanie do gromadzenia oszczędności. W dłuższej perspektywie

utrzymanie różnego rodzaju tarcz jest jednak dużym obciążeniem dla gospodarki narodowej. Dodatkowo w związku z wojną za wschodnią granicą konieczne było poniesienie bardzo wysokich wydatków na cele militarne (w 2023 r. wydatki na obronność wyniosły w Polsce około 4% PKB, Polska zgodnie z wyliczeniami Instytutu Gospodarki Światowej w Kilonii przekazała Ukrainie broń o wartości około 3 mld dolarów<sup>2</sup>). Ogół kosztów ponoszonych przez Polskę jest wysoki, a prognozy ekonomiczne do 2025 r. nie są optymistyczne – dojdzie najprawdopodobniej do spadku realnej wartości płac, wzrostu wydatków na energię oraz kwot potrzebnych na obsługę długu publicznego, które już teraz wynoszą około 1,5% polskiego PKB. Choć więc część danych jest pozytywna – m.in. wzrost inwestycji zagranicznych w Polsce, utrzymanie pozytywnego bilansu handlowego pomiędzy Polską a Niemcami czy relatywnie niski wskaźnik bezrobocia i wysoki zatrudnienia, nie można prognozować szybkiego i znacznego rozwoju strukturalnego RP i poprawienia w kolejnych latach, a nawet dekadach, jej pozycji w europejskich i światowych rankingach rozwoju. Przyjmując perspektywę porównawczą pomiędzy Polską a Niemcami należy stwierdzić, że pomimo obciążeń gospodarki niemieckiej dysponuje ona dużo bardziej zasobną bazą. Jak zauważyła prelegentka, inaczej też prezentuje się zabezpieczenie indywidualne polskich i niemieckich gospodarstw domowych. Podczas gdy majątek przeciętnej rodziny niemieckiej budowany jest na przestrzeni pokoleń, Polacy dysponują najczęściej wyłącznie swoim mieszkaniem lub domem i funduszem emerytalnym, jeśli jest on zasilany.

Bardziej obszernie o sytuacji ekonomicznej Niemiec wypowiedział się Jürgen Wandel, który wyraził się krytycznie o działaniach Niemiec w obliczu kryzysu ekonomicznego wykorzystując obecną w mediach metaforę „chorego człowieka Europy”<sup>3</sup>. Kraj zmaga się z wieloma problemami pogłębiającymi się w ostatnich latach przez pandemię koronawirusa oraz wojnę w Ukrainie. Wśród podstawowych prelegent wymienił ujemny przyrost PKB (według prognoz Międzynarodowego Funduszu Walutowego Niemcy będą w 2023 r. jedyną gospodarką z grupy G7, która zanotuje spadek PKB), brak wzrostu gospodarczego, bezrobocie, niski poziom inwestycji i oświaty, coraz gorsze wyniki finansowe wielu firm. Finanse publiczne osiągnęły 64-procentowe zadłużenie, a budżet jest niestabilny – środki są przenoszone pomiędzy różnymi pozycjami budżetowymi, co według Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec jest niezgodne z prawem<sup>4</sup>. Dodatkowo banki w Niemczech stosunkowo późno zaczęły reagować na inflację podnosząc stopy procentowe.

---

<sup>2</sup> Bieżące dane można śledzić na stronie internetowej Instytutu Gospodarki Światowej w Kilonii: <https://www.ifw-kiel.de/topics/war-against-ukraine/ukraine-support-tracker/> (dostęp 4.01.2024).

<sup>3</sup> „The Economist” w 1999 r. określił Niemcy jako „chorego człowieka euro” w odniesieniu do prowadzonej przez nie polityki ekonomicznej, którą wskazał jako przyczynę słabości euro: <https://www.economist.com/special/1999/06/03/the-sick-man-of-the-euro> (dostęp 22 grudnia 2023 r). Obecnie w nawiązaniu do problemów ekonomicznych Niemiec pojawiło się w przekazie medialnym określenie „chory człowiek Europy”.

<sup>4</sup> Zdaniem Trybunału Konstytucyjnego niewłaściwe jest określanie obecnej sytuacji jako nadzwyczajnej ze względu na zagrożenie epidemiologiczne i wydatkowanie środków przeznaczonych na walkę ze skutkami pandemii (Kędzierski, Płóciennik 2023).

Zdaniem mówcy zwiększenie interwencji państwa w gospodarkę wyrażające się między innymi wprowadzaniem cen minimalnych i subwencji, jest niewłaściwą drogą. Podobnie ocenił on działania Banku Światowego polegające na obniżeniu stóp procentowych, kiedy przychodzi kryzys i braku powrotu do ich wcześniejszych wysokości po unormowaniu sytuacji. Obrona wolnego rynku jest tematem pomijanym ze względu na brak politycznej atrakcyjności dla społeczeństwa, co nie zmieni się w najbliższym okresie. Kolejną poruszoną kwestią była polityka energetyczna Niemiec. W opinii J. Wandela w dyskursie na temat produkcji energii w Niemczech przeważają argumenty ideologiczne, zaś naturalne źródła energii nie są w stanie pokryć zapotrzebowania kraju, szczególnie w obliczu planów dotyczących dynamicznej cyfryzacji.

Szerszej, bo europejskiej perspektywie poświęcona była wypowiedź Henninga Vöpela. Czynniki powodujące lub zwiększające kryzys gospodarczy są w dużej mierze wspólne dla państw europejskich i skutkują stagflacją, na którą składają się inflacja, słaby wzrost gospodarczy, rosnące stopy procentowe i wzrost zadłużenia. Jest to zjawisko trudne do zwalczenia zarówno na poziomie państw, jak i Banku Centralnego, wymaga zdecydowanych reakcji i zmniejszenia wydatków przez poszczególne kraje, co w obliczu kryzysów i społecznych oczekiwań jest bardzo trudne. Istotną konsekwencją aktualnej sytuacji jest wzrost cen energii, który prowadzić może nawet do dezindustrializacji – działalność energochłonnych branż m.in. przemysłu chemicznego jest utrudniona, co stanowi zagrożenie dla europejskiej bazy gospodarczej. Innym zauważalnym problemem są braki specjalistów, widoczne szczególnie w małych i średnich przedsiębiorstwach. UE na skutek polikryzysu znajduje się w sytuacji coraz większego wpływu geopolityki, co wymusza na niej zmianę paradygmatu gospodarczego. Podejmowane są starania, by wdrażać akty podobne do amerykańskiego *Inflation Reduction Act*, który opiera się na mechanizmach zachęt dla podmiotów produkujących i wykorzystujących energetyczne rozwiązania neutralne dla klimatu, jak np. *Net-Zero Industry Act*. Choć w przedsiębiorstwach działa mechanizm pozytywnej reakcji na zachęty, należy zauważyć, że inwestycje tego typu są kosztochłonne, przez co łatwiejsze do wprowadzenia w krajach o większym potencjale ekonomicznym. W związku z tym zauważalne są obawy dotyczące pogorszenia pozycji krajów, które nie są gotowe na poniesienie kosztów. Profesor zwrócił również uwagę, że obecna sytuacja wymusza ułatwienia dynamicznego działania, co prawdopodobnie postawi pod znakiem zapytania część mechanizmów biurokratycznych UE. Proces ten był widoczny w odniesieniu do problemów wywoływanych bardzo szczegółowymi regulacjami łańcuchów dostaw w okresie pandemii i bezpośrednio po niej.

Ostatni panel poświęcony został tematyce współkształtowania policentrycznego ładu i ekonomicznych interesów pomiędzy Niemcami a globalnym Południem i pomiędzy Niemcami a Chinami. Rozmowę moderował prof. dr hab. Bartosz Michalski z Uniwersytetu Wrocławskiego i Polskiego Instytutu Ekonomicznego w Warszawie, a prelegentami byli: dr Tomasz Morozowski z Instytutu Zachodniego w Poznaniu, dr Rafał Szymanowski z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i dr hab. Rafał Ulatowski z Uniwersytetu Warszawskiego. Początkową tezę w dyskusji było stwierdzenie, że nastąpiło wyczerpanie neoliberalnego modelu globalizacji, który przez wiele lat był korzystny dla gospodarki niemieckiej. Wobec skutków tego zjawiska Niemcy dystansują się od narracji o bipolarnym układzie sił, akcentując wątki policentryczne i szukając pragmatycznego zwrotu ku global-



nemu Południu. Interesująca jest w tym kontekście analiza niemieckiej *Zeitenwende* – jej znaczenia i czynników ją kształtujących.

Użytecznych narzędzi interpretacyjnych dostarcza teoria historycznego instytucjonalizmu, o której opowiedział w kontekście *Zeitenwende* Rafał Szymanowski. Według tego podejścia w dziejach zbiorowości społecznych następują naprzemiennie okresy stałości (zależności od ścieżki) i zmienności (punkty zwrotne). W ostatnich 17 latach można było zaobserwować pewne zamrożenie na niemieckiej scenie politycznej połączone z iluzją stabilności gospodarczej. Ten czas odpowiada okresowi określanemu przez historyczny instytucjonalizm jako zależność od ścieżki. Następnie Niemcy weszły w fazę punktu zwrotnego. Charakterystyczna dla niej jest rywalizacja trendów, podejść i schematów działania – dawne, częściowo już zdezaktualizowane jeszcze nie odeszły całkowicie w niepamięć, zaś nowe jeszcze się w pełni nie ukształtowały. Takie zjawisko, zdaniem Szymanowskiego, ma miejsce w Niemczech przechodzących pewien przełom w podejściu do demokracji liberalnej i jej instytucji pośredniczących przejawiający się we fragmentacji sceny politycznej, polaryzacji, rosnącej roli *identity cleavages* (tendencja do podejmowania decyzji politycznych wśród wyborców zgodnie ze światopoglądem, a nie poglądami gospodarczymi). Na bazie tych refleksji mówca zaproponował rozszerzone spojrzenie na *Zeitenwende* uwzględniające cztery wymiary. Pierwszy nazwany metapolitycznym związany jest z poszukiwaniem nowej roli Niemiec na arenie międzynarodowej. Następnie wyróżnić można trzy wymiary polityczne: bezpieczeństwa, energetyczny i gospodarczy. W odniesieniu do nich dotychczasowa polityka Niemiec może być określona jako „postawienie na jedną kartę”, co oznacza przyjęcie na tych polach tego samego schematu: globalizacji i współzależności. Wynika z tego, że potrzeby odpowiadające trzem sferom: bezpieczeństwa, energetyki i gospodarki były zaspokajane w oparciu o wykorzystywanie źródeł zewnętrznych, w tym wypadku innych krajów, odpowiednio USA, Rosji i Chin. To podejście czyni je wrażliwymi na zagrożenia polikryzysu, na co odpowiedzią jest *Zeitenwende*. R. Szymanowski podkreślił, że niemiecka polityka wykazuje zdolności do adaptacji (przykładem mogą być pozytywnie oceniane przez prelegenta działania Niemiec na rzecz uniezależnienia się od rosyjskiego gazu) i umiejętności podźwignięcia się z kryzysów, na co dowody można znaleźć w przeszłości.

W dyskusji na temat niemieckich stosunków gospodarczych nie można pominąć tematu specyficznej współzależności pomiędzy Niemcami i Chinami. Można ją określić jako ambiwalentną – są one zarówno „partnerami, konkurentami, jak i systemowym rywalami”. Rafał Ulatowski przedstawił relacje pomiędzy Chinami i Niemcami z punktu widzenia systemu międzynarodowego. Swoją wypowiedź oparł na trzech głównych elementach współpracy: gospodarki, bezpieczeństwa i norm, które zaczynają odgrywać coraz większą rolę w relacjach pomiędzy państwami. W polityce Niemiec wobec Chin kluczowe znaczenie ma zmiana dystrybucji sił w stosunkach międzynarodowych. W latach 1990-2017 funkcjonował unipolarny porządek międzynarodowy. Stany Zjednoczone były jedynym państwem gwarantującym bezpieczeństwo i większość pozostałych krajów nie podejmowała znaczących działań w tym zakresie. Również w Niemczech podważanie prymatu USA jako mocarstwa, a tym bardziej atak militarny nie był nawet elementem dyskusji. Widoczną była także ostrożność w inicjowaniu konfliktów zbrojnych pozostałych państw ze względu na możliwość zaangażowania się potęgi Stanów Zjednoczonych. Ostrożność tę wzmagają

obecność broni jądrowej. To umożliwiała Niemcom skupienie się na tych obszarach polityki zewnętrznej, które były dla nich atrakcyjne oraz korzystne, a więc na rozwoju gospodarczej współpracy z Chinami. Do teraz zauważalne jest pokłosie tych bliskich relacji – pomimo kryzysu Niemcy pozostają jednym z niewielu państw, które posiadają relatywnie niewielki deficyt handlowy z Chinami. Sytuacja pogorszyła się zdecydowanie, kiedy unipolarny porządek zaczął dobiegać końca. Odpowiedzią na zmiany była strategia Indo-Pacyfiku z 2020 r. dotycząca w dużej mierze przeorientowania niemieckich stosunków gospodarczych w regionie. Stosunki Niemiec z Chinami są ambiwalentne, na co wskazują zapisy dwóch dokumentów z 2023 r.: tzw. Strategii Chińskiej i Strategii Bezpieczeństwa Narodowego Niemiec. W dyskursie politycznym władz Niemiec *Zeitenwende* dotyczy w szczególności Rosji, w dużo mniejszym stopniu Chin, a jednak w wypowiedziach polityków pojawia się kategoria *de-risking* i zwracanie uwagi na potrzebę dywersyfikowania współpracy w sferze gospodarczej. Kolejną poruszoną przez prelegenta kwestią było bezpieczeństwo. Nowym centrum rywalizacji militarnej na świecie jest rejon Indo-Pacyfiku, a największa rywalizacja oddziałująca na pozostałe kraje świata rozgrywa się pomiędzy USA a Chinami. Włączanie się w ten konflikt nie leży w interesie Niemiec. Są one geograficznie oddalone zarówno od Chin, jak i USA. Dodatkowo posiadają silny sojusz bezpieczeństwa ze Stanami Zjednoczonymi, dla których Europa jest jedną z trzech stref wpływów.

Istotną kwestią, szczególnie w kontekście bezpieczeństwa ekonomicznego, jest wątek afrykański. Tomasz Morozowski nawiązując do wypowiedzi poprzednika o konieczności dywersyfikacji niemieckich stosunków gospodarczych, opowiedział o kontynencie afrykańskim jako potencjalnym kierunku planów budowania relacji Niemiec. W niemieckich dokumentach zainteresowanie strategiczne Afryką pojawiło się w 2011 r. w *Afrika Konzepte*, które były aktualizowane w latach 2014 i 2019. Zawierały one bardzo ogólnikowe wytyczne dotyczące stosunków z Afryką, koncentrując się przede wszystkim na zmianie ich optyki – zmniejszeniu akcentowania wsparcia o charakterze rozwojowym na rzecz partnerstwa. Pomimo tego, zauważalne jest jednak niedowartościowanie Afryki, co przekłada się na jej nikłe znaczenie ekonomiczne w niemieckich interesach. Niewielkie zaangażowanie gospodarcze w Afryce może być tłumaczone dużym ryzykiem politycznym i niedostatkami infrastruktury na jej terytorium. Ostatnie lata przyniosły jednak zmianę percepcji Afryki jako kontynentu szans – ma to związek z jej potencjałem demograficznym, bogactwem surowców naturalnych, energetyczną mocą wytwórczą (w przyszłości być może związaną z pozyskiwaniem wodoru). Priorytetami współpracy jest przede wszystkim obszar energetyczny, również w kontekście pozyskiwania odnawialnych źródeł energii, współpraca w czerpaniu krytycznych surowców (wydobywanych masowo przez Chiny), rozbudowa połączeń infrastrukturalnych przy wykorzystaniu niemieckich środków i technologii oraz migracje. Interesujący jest wątek niemieckiego starania się o zdobycie zaufania Afryki określanego jako „ofensywa uroku” (*charm offensive*). Jak zauważył T. Morozowski, niemieccy politycy m.in. Olaf Scholz i Nancy Faeser odbywali w ostatnim czasie częste wizyty w różnych częściach Afryki. W dyskusji na temat ostatniej umowy koalicyjnej pojawiły się wątki geopolityczne – w związku z konkurencją na arenie światowej konieczne jest takie dostosowywanie oferty, by odbierana była jako jak najbardziej atrakcyjna dla strony afrykańskiej. Odnotować jednak należy, że starania te nie zawsze przynoszą efekt. W dalszym ciągu relacje pomiędzy Niemcami a państwami afrykańskimi naznaczone są

paternalizmem, a ton Niemiec odbierany bywa jako moralizatorski. Wydaje się więc, że efektywność polityki uroku w przyszłości w dużej mierze zależeć będzie od stworzenia współzależności realnie opartych na partnerstwie, co wymaga nakładów pracy i czasu.

III Forum Niemcoznawcze zakończyło się podsumowaniem i podziękowaniami dyrektora Instytutu Zachodniego dr Justyny Schulz dla prelegentów, moderatorów oraz obsługi technicznej, a także zaproszeniem na kolejne edycje konferencji.

Agnieszka Stamm-Korecka

doi.org/10.60972/PZ.2023.4.176

- Beck U. (2002), *Spółczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa
- Kędzierski M., Płóciennik S., *Niemcy: Trybunał Konstytucyjny zabiera rządowi 60 mld euro na transformację*, Analiza z 17 listopada 2023 r: <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2023-11-17/niemcy-trybunal-konstytucyjny-zabiera-rzadowi-60-mld-euro-na> (dostęp 21.12.2023)
- Kurasz J. (2011), *Żyjemy w czasach permanentnego kryzysu*, „Rzeczpospolita”: <https://www.rp.pl/publicystyka/art6443611-zyjemy-w-czasach-permanentnego-kryzysu> (dostęp 22.12.2023)
- Oficjalna strona Prezydenta Rzeczypospolitej Polski (2023), *Davos. Udział Prezydenta RP w sesji poświęconej bezpieczeństwu*, Aktualności z 18 stycznia 2023 r: <https://www.prezydent.pl/aktualnosci/biuro-bezpieczenstwa-narodowego/aktualnosci/davos-udzial-prezydenta-rp-w-sesji-poswieconej-bezpieczenstwu,63544> (dostęp 22.12.2023)
- The Economist (1999), <https://www.economist.com/special/1999/06/03/the-sick-man-of-the-euro> (dostęp 22.12.2023)

## RADA REDAKCYJNA

**Członkowie krajowi:** **Marek Cichocki** (profesor, Collegium Civitas; Instytut Stosunków Międzynarodowych i Zrównoważonego Rozwoju, Warszawa, Polska), **Hanka Dmochowska** (doktor, em., Instytut Zachodni im. Zygmunta Wojciechowskiego, Poznań, Polska), **Tomasz Grzegorz Grosse** (profesor, Uniwersytet Warszawski; Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych; Instytut Europeistyki, Warszawa, Polska), **Marceli Kosman** (profesor, em., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza; Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Poznań, Polska), **Mariusz Menz** (doktor, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Historii, Poznań, Polska), **Aleksander Posern-Zieliński** (profesor, em., Polska Akademia Nauk, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Antropologii i Etnologii, Poznań, Polska); **Hanna Suchocka** (profesor, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Prawa i Administracji, Poznań, Polska); **Justyna Schulz** (doktor, Instytut Zachodni im. Zygmunta Wojciechowskiego, Poznań, Polska)

**Członkowie zagraniczni:** **Stefan Garsztecki** (profesor, Institut für Europäische Studien, Technische Universität Chemnitz, Niemcy), **Hans Henning Hahn** (profesor, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Niemcy), **Jonathan Huener** (profesor, University of Vermont, Burlington VT, USA), **Henryka Ilgiewicz** (dr hab., Lietuvos kultūros tyrimų institutas – Litewski Instytut Badań Kultury, Wilno, Litwa), **Dagmara Jajęśniak-Quast** (profesor, Centrum Interdyscyplinarnych Studiów o Polsce, Uniwersytet Europejski Viadrina, Frankfurt nad Odrą, Niemcy), **Kai Olaf Lang** (Dr. sc. pol., Stiftung Wissenschaft und Politik, German Institute for International and Security Affairs, Berlin, Niemcy), **Stephan Lehnaedt** (profesor, Touro College, Berlin, Niemcy), **Jerzy Maćków** (profesor, Universität Regensburg, Institut für Politikwissenschaft, Niemcy), **Olga Morozowa** (profesor, Czarnomorski Uniwersytet Narodowy im. Petra Mohyły, Mikołajów, Ukraina), **Jaroslav Panek** (profesor, Akademie věd České republiky Historicky Ustav AV, Czech Academy of Sciences, Section of Historical Sciences, Czechy), **Katarzyna Stokłosa** (profesor, Centre for Border Region Studies, University of Southern Denmark, Sønderborg, Odense, Dania), **Klaus Ziemer** (profesor, em., Universität Trier, Niemcy, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Instytut Politologii, Polska), **Katarzyna Żukowska-Gagelmann** (profesor, Die Duale Hochschule Baden-Württemberg DHBW, Loerrach, Niemcy)

## REDAKTORZY TEMATYCZNI

**Przemysław Hauser** (profesor, em. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań, Polska), **Tomasz Schramm** (profesor, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań, Polska) – historia, **Jacek Kubera** (doktor, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Socjologii, Poznań, Polska) – socjologia, **Jerzy Kałużny** (profesor, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Filologii Germańskiej, Poznań, Polska) – nauki o kulturze, **Tomasz Rynarzewski** (profesor, Uniwersytet Ekonomiczny, Poznań, Polska), **Piotr Kalka** (profesor, em. Instytut Zachodni im. Zygmunta Wojciechowskiego, Poznań, Polska) – ekonomia.

Redaktor statystyczny: **Piotr Jabkowski** (profesor, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Socjologii, Poznań, Polska)

Redaktor językowy: **Anna Murawska** (język polski), **Maria Wagińska-Marzec** (język niemiecki), **Jonathan Chumas** (język angielski)

## RECENZENCI ZEWNĘTRZNI

**Jan Barcz** (profesor, Akademia Leona Koźmińskiego; Katedra Prawa Międzynarodowego i Prawa Unii Europejskiej, Warszawa, Polska), **Bożena Górczyńska-Przybyłowicz** (profesor, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Historii, Poznań, Poznań), **Bogdan Koszel** (profesor, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, Poznań, Polska), **Albert Kotowski** (profesor, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Wydział Historyczny, Polska), **Matthias Kneip** (doktor, Deutsches Polen-Institut, Darmstadt, Niemcy), **Peter Oliver Loew** (profesor, Deutsches Polen-Institut Darmstadt, Niemcy), **Magdalena Izabella Sacha** (doktor, Uniwersytet Gdański; Instytut Badań nad Kulturą, Polska), **Henadz Sahanowicz** (profesor, Studium Europy Wschodniej UW, Polska), **Renata Schaefer** (profesor, School of Business and Economics Sonoma State University, California, USA), **Janusz J. Węc** (profesor, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych, Kraków, Polska)

## CONTENTS

### Spirituality in times of war and breakthroughs

*Mikołaj Tomaszzyk, Bartłomiej Secler*, The identity, condition and vision of Europe in the thought of Pope Benedict XVI

*Kinga Bialek*, Churches in Cyprus – victims of the conflict or catalysts for change? Faith-based diplomacy in the Cypriot reconciliation process

*Agata Tasak*, The evolution of the perception of the social authority of the Catholic Church in Poland in the early decades of the 21st century

*Pr. Łukasz Krucki*, Keynotes of John Paul II's teachings during his visit in Gniezno on his first pilgrimage to Poland (June 3-4, 1979)

*Elżbieta Wojcieszek*, The first peregrination of the copy of the image of Our Lady of Częstochowa in Sulęcín, August 28, 1949

*Marek Szajda*, The Jewish population in Lower Silesia after World War II (1945–1950): some remarks on the state of research and new research perspectives

*Serhij Sieriakow*, War as a factor in the everyday life of Jesuit schools (on the example of the eastern portion of the Polish Province of the Society of Jesus in the second half of the 17<sup>th</sup> century)

## INHALT

### Geistigkeit in Zeiten der Kriege und Umbrüche

*Mikołaj Tomaszzyk, Bartłomiej Secler*, Identität, Zustand und Vision Europas in den Gedanken Papst Benedikts XVI

*Kinga Bialek*, Die Kirchen auf Zypern – Opfer des Konfliktes oder Katalysatoren der Veränderung? Der zypriotische interreligiöse Dialog im Aussöhnungsprozess

*Agata Tasak*, Die Entwicklung der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Autorität der katholischen Kirche in Polen in den ersten Jahrzehnten des 21. Jhs

*Priester Łukasz Krucki*, Die wichtigsten Themen der päpstlichen Lehre beim Besuch des Papstes Johann Paul II. in Gnesen während seiner ersten Pilgerreise in die Heimat (3-4. Juni 1979)

*Elżbieta Wojcieszek*, Die erste Peregrination der Kopie des Gnadenbildes der Schwarzen Madonna von Tschenschochau in Sulęcín am 28. August 1949

*Marek Szajda*, Die jüdische Bevölkerung Niederschlesiens nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1950). Bemerkungen zu Forschungsstand und neuen Forschungsperspektiven

*Serhij Sieriakow*, Der Einfluss des Krieges auf die Bildungsarbeit der Jesuitenschulen (am Beispiel der östlichen Teile der Polnischen Provinzen der Gesellschaft Jesu in der 2. Hälfte des 17. Jhs.)

