

Paweł STACHOWIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Narracja historyczna Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce o II wojnie światowej. Przed i po roku 1989

Streszczenie: Artykuł zawiera próbę przedstawienia głównych motywów dotyczących II wojny światowej obecnych w oficjalnej narracji historycznej Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Przedstawiono również ewolucję tejże narracji, która dokonała się szczególnie po przełomie roku 1989. W celu zrealizowania tych zamierzeń, autor posłużył się aparatem pojęciowym wytworzonym w przestrzeni refleksji naukowej badań nad pamięcią. Najważniejsze wnioski przedstawione w tekście ukazują kościelne odniesienia do wydarzeń lat 1939–1945 jako element budowania wspólnoty pamięci. Pierwotnie była ona konstruowana poprzez nawiązywanie do tradycyjnego paradygmatu historii heroicznej i próbę teologicznego usensownienia wydarzeń wojennych. Współcześnie nastąpiło delikatne przesunięcie akcentów w kościelnej interpretacji czasu wojny. Jest to związane z ewolucją nauczania Kościoła powszechnego i zmianami w funkcjonowaniu pamięci zbiorowej polskiego społeczeństwa. Autor wskazuje w konkluzji na paradoksy, które widoczne są w kościelnej narracji historycznej i mogą w efekcie utrudnić bądź uniemożliwić utrzymanie Kościoła jako względnie koherentnej wspólnoty pamięci.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, II wojna światowa, polityka pamięci

Okres II wojny światowej zapisał się w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce jako okres o szczególnym charakterze i konsekwencjach. Wiele przejawów jego siły i słabości, które można było zaobserwować w epoce powojennej, ukształtowało się pod wpływem wydarzeń lat 1939–1945. Tekst, którego naczelnym zadaniem jest zrekonstruowanie głównych wątków kościelnej narracji o czasie wojny, wymaga krótkiego przedstawienia najważniejszych faktów dotyczących dziejów polskiego Kościoła w tymże okresie.

Ziemie polskie znalazły się wówczas pod okupacją dwu reżimów totalitarnych: nazistowskiego i komunistycznego, które uważały chrześcijaństwo za swego groźnego przeciwnika. W Polsce był to przeciwnik tym bardziej niebezpieczny, ponieważ obok funkcji czysto wyznaniowych

wypełniał również funkcję czynnika podtrzymującego polską tożsamość narodową i wspierał tym samym opór społeczny wobec rządów okupanta. Ludzka i materialna substancja Kościoła stały się zatem przedmiotem szczególnych prześladowań, które uwarunkowane były względami dwójakiej natury: religijnej i politycznej. Osłabienie religijności Polaków, eliminacja tych grup i środowisk, które wedle niemieckich i sowieckich przekonań, konstituowały polską świadomość narodową w jej symbiozie z religią, stało się więc jednym z naczelných zadań okupantów. Działo się tak szczególnie na tych terenach, które miały być przeznaczone do jak najwcześniejszej depolonizacji, a zatem przede wszystkim na ziemiach włączonych do Rzeszy. Kościół polski poniósł w czasie II wojny światowej poważne straty ludzkie i materialne. Zginęło ok. 2800 duchownych, czyli 14% stanu przedwojennego (Jacewicz, Woś, 1977, s. 82–87). W niektórych diecezjach, tam gdzie najsilniej występowała wspomniana kościelno-narodowa wspólnota straty były wyraźnie wyższe. W diecezji włocławskiej śmierć poniosło 51% księży, chełmińskiej 47% a gnieźnieńskiej i poznańskiej ok. 36% (Kłoczowski, Mullerowa, Skarbek, 1986, s. 358). Wielkich strat doznała substancja materialna Kościoła. Zarówno na terenach okupacji niemieckiej (przede wszystkim na ziemiach włączonych do Rzeszy), jak również na obszarze przyłączonym do ZSRR konfiskowano budynki świątyn i zabudowań parafialnych, zakazywano nauczania religii i rugowano język polski nawet ze sfery liturgiczno-sakramentalnej (Żaryn, 2003, s. 15–33). Możliwości stawiania oporu były niewielkie. Kościół w Polsce był bowiem izolowany od kontaktów zewnętrznych, szczególnie ze Stolicą Apostolską. Ograniczone były możliwości powiadamiania Watykanu o szczegółach sytuacji w Polsce. Nawet jeśli się to udawało, ze strony papieża Piusa XII nie pojawiało się niemal żadne publiczne wsparcie dla cierpiącego Kościoła w Polsce (Becker, 1982, s. 28–53). Nawet jeśli uznać za wiarygodne twierdzenie, że działo się tak za sprawą roztropności i dążenia do nienarażania Kościoła na odwet okupanta, jego milczenie prowadziło do erozji autorytetu papieskiego wśród polskich katolików (Kornat, 2006, s. 124–178).

Poważne, choć trudniej uchwytne, konsekwencje miał okres II wojny światowej dla duchowego wymiaru polskiego katolicyzmu. Niełatwo je ocenić w sposób całkowicie jednoznaczny. Z jednej strony wzmocnieniu uległ bowiem autorytet Kościoła z drugiej jednak destrukcji uległo wiele aspektów życia duchowego i moralnego polskiego społeczeństwa. Niewątpliwym zyskiem było wyraźne osłabienie antyklerykalizmu, tak wyraźnego w okresie międzywojennym wśród chłopów i inteligencji. Represje

okupanta usunęły istniejące wcześniej skojarzenie duchowieństwa z wartościami uprzywilejowanymi i przyczyniły się do wzrostu nastrojów patriotycznych wśród osób wykształconych. Oba te zjawiska służyły społecznej uniwersalizacji autorytetu Kościoła. Celnie ujął to Z. Zieliński: „Rezultat okupacji dla Kościoła w Polsce można porównać ze skutkami Kulturkampfu. Poniesione straty w obu przypadkach rekompensowało zespolenie wiernych z Kościołem i ich świadoma odpowiedzialność za niego” (Zieliński, 2003, s. 23). Równocześnie jednak przeżycia wojenne przyniosły wiele przejawów społecznej demoralizacji, które M. Zaremba nazywa „wojennym stylem życia” i zalicza doń m.in.: alkoholizm, kulturę cynizmu, kulturę manipulacji i kulturę obojętności, owocujące ogólną brutalizacją życia prywatnego i publicznego (Zaremba, 2012, s. 119–137). Co prawda, wojenna trauma przyniosła wzrost religijności polskiego społeczeństwa widoczny przede wszystkim w rosnącym udziale w obrzędach kościelnych, nie przekładało się to jednak na pogłębienie wiary i jej wpływ na życie codzienne ludzi. Już podczas wojny ujawniły się zjawiska, tak charakterystyczne dla katolicyzmu polskiego w Polsce ludowej, dymorfizm wartości i religijność obrzędowo-magiczna (ibidem). Pierwsze z nich prowadziło do dwoistości postaw etycznych, różnych w przestrzeni sakralnej i świeckiej. Drugie uzewnętrzniało w ludowej rytualizacji religijności i częstym pojawianiu się prorocत्व i objawień o wątpliwej wiarygodności, z którymi problem miała ostrożna w takich sytuacjach hierarchia kościelna. Trudno zatem sformułować prosto i konsekwentnie brzmiące wnioski dotyczące bilansu czasów wojny dla polskiego Kościoła, czy szerzej dla polskiego katolicyzmu. Z całą pewnością można jedynie stwierdzić, że odniesienia do tej epoki i jej konsekwencji musiały się stać istotnym składnikiem narracji kościelnej w kolejnych latach. Niemal cała bowiem rzeczywistość polityczna, społeczna, ekonomiczna i duchowa, w jakiej przyszło żyć Polakom po roku 1945, była uwarunkowana wydarzeniami i procesami, które miały miejsce podczas wojennego sześćciolecia.

Pamięć o przeszłych zdarzeniach była jest i, jak wypada sądzić, będzie istotnym składnikiem nauczania Kościoła, Kościoła w Polsce zaś w szczególności. Uwarunkowania historyczne uczyniły go bowiem, cytując M. Kulę, „instytucją ponadprzeciętnie wyczuloną na historię” (Kula, 2008, s. 247–8). Pamięć o przeszłości, stałe jej kultywowanie jest bowiem w optyce kościelnej gwarancją tożsamości społeczeństwa i misją powierzoną przez Opatrzność, obowiązkiem w znaczeniu nie tylko doczesnym, ale również nadprzyrodzonym. Kształtowanie pożądanego obrazu przeszłości związane jest również z realizacją wielu innych, bardziej

doraźnych celów instytucjonalnego Kościoła. Dlatego obok pozostałych uczestników życia publicznego wypracował on własną wersję „polityki pamięci” i stara się poprzez nią wpłynąć na kształt pamięci zbiorowej Polaków. Pojęcie polityki różni się w tym przypadku od klasycznego jej pojmowania, jako działań na rzecz zdobycia bądź utrzymania władzy, odnosi się raczej do sfery władzy symbolicznej, realizowanej nie tyle, właściwymi dla państw, metodami przymusu, ile raczej perswazji (Stachowiak, 2009, s. 77–93). Zaadaptowanie pojęcia „polityka pamięci” dla potrzeb analizy kościelnej narracji o przeszłości może oczywiście budzić kontrowersje. Jest ono bowiem kojarzone przede wszystkim z działaniami instytucji państwowych i z manipulowaniem historią, uwarunkowaną doraźnymi interesami politycznymi (Nijakowski, 2008, s. 41–48). Tymczasem warto byłoby, szczególnie na gruncie analiz naukowych, uwolnić to pojęcie od bagażu ideologicznego i uczynić, jak sugeruje E. Wolfrum, nieobciążoną pejoratywnie kategorią badawczą. Politykę pamięci należałoby postrzegać jako społeczny środek konstruowania zbiorowej tożsamości, a nie przejaw polityki kreowanej przez podmioty ją prowadzące (Wolfrum, 1999, s. 31–32). Kościół w szerokim rozumieniu, nie tylko jako hierarchia, ale ogół wierzących, poczuwających się do duchowej więzi, tworzy wspólnotę pamięci, rozumianą tak jak definiował to M. Halbwachs, jako realną, żywą grupę społeczną zintegrowaną wokół wspólnego doświadczenia przeszłości (Halbwachs, 2008, s. 225). Wspólne figury zaludniające pamięć zbiorową jej członków stanowią jeden z istotniejszych czynników konstytuujących i integrujących tę wspólnotę. Kształtują one bowiem jej kulturę pamięci, wpływając zarówno na naukowo zweryfikowane reprezentacje przeszłości, jak również na ahisteryczną, zmitologizowaną sferę pamięci zbiorowej (Cornelissen, 2014, s. 255). Jest zatem zrozumiałym, iż hierarchowie Kościoła uznają narrację o przeszłości, swoistą „politykę pamięci” w przywołanym powyżej znaczeniu, za ważny element swego nauczania. Warto zatem śledzić rozmaite odniesienia historyczne w ich publicznych wystąpieniach tak aby powstać mogła w przyszłości pełniejsza, bardziej kompletna wizja „kościelnej polityki pamięci”, brak jej bowiem jak dotąd w polskich badaniach nad pamięcią.

Tekst niniejszy, stanowiący próbę przedstawienia rozmaitych nawiązań do wydarzeń II wojny światowej obecnych w wypowiedziach przedstawicieli hierarchii Kościoła katolickiego w Polsce, a przede wszystkim usiłujący uchwycić ich ewolucję, ma ambicję być przyczynkiem do stworzenia takiej właśnie, szerszej panoramy. Jego przedmiotem jest ofi-

cialne i miarodajne nauczanie Kościoła. Jest ono stanowione przez wyrażenie zhierarchizowane wypowiedzi: dokumenty episkopatu, czyli listy pasterskie i komunikaty z posiedzeń Konferencji Episkopatu Polski oraz oficjalne wypowiedzi przedstawicieli hierarchii (kazania, listy), szczególnie tych, którzy z racji piastowanych stanowisk są predestynowani do wypowiadania się na tematy historyczne, np. biskupów polowych. Szczególnie miejsce do r. 1981 zajmują wypowiedzi kard. S. Wyszyńskiego, ze względu na pozycję zajmowaną przez niego w polskim Kościele i absolutnie dominujący wpływ, który wywierał na jego kształt.

Począwszy od roku 1945 kwestie związane z II wojną światową stanowią częsty motyw nauczania kościelnego, zarówno w postaci tekstów w całości temu poświęconych, jak również w postaci nawiązań, które początkowo występują przy okazji poruszania niemal wszystkich tematów. Z upływem czasu ich intensywność maleje, pojawiają się przede wszystkim w dniach rocznic i uroczystych obchodów. Ważną cezurą jest tu rok 1989, po którym kościelna narracja o wojnie ulega wyraźnemu przewartościowaniu.

Odniesienia do II wojny światowej są ujmowane w kategoriach obowiązku pamiętania. „Niepamięć bywa przedpołem klęski”, tak ujmuje to jeden z listów pasterskich episkopatu (*Listy pasterskie*, 2003, t. II, s. 1851). Dla Kościoła przeszłość nigdy nie była antykwarycznym magazynem faktów z przeszłości. Pamięć ma bowiem dla niego wymiar współczesny, winna budować wspólnotę i kształtować jej duchowe oblicze. Dlatego obowiązek pamięci o wojnie zawsze związany jest z misją duszpastersko-formacyjną. „Pamięć o czasach minionych musi się stać okazją do odczytywania współczesności. [...] Przypominanie faktów jest siłą kształtującą współczesność”, mówi posłanie biskupów na rocznicę Powstania Warszawskiego (ibidem). Trudno się zatem dziwić, iż właśnie ten wątek – kojarzenia wydarzeń związanych z II wojną światową z aktualnymi problemami państwa i społeczeństwa – stanowi dominujący ton narracji kościelnej. Bezpośrednio po wojnie służy to przede wszystkim do napiętnowania patologii społecznych przez nią wywołanych. W pierwszym powojennym dokumencie najwyższej rangi, Wielkopostnym Liście Pasterskim ze stycznia 1946 r. biskupi piętnują: „plagi powojenne, które nas toczą i upokarzają”, wymieniając: „zmysłowość i pijaństwo”, „plagi niesumienności, nieuczciwości, oszustwa, kradzieży, napadów rabunkowych i bandytyzmu”. Zdecydowanie potępiają brutalizację życia publicznego, pisząc: „Życie polskie należy uleczyć z nienawiści, która jest posiewem szatana i stoi w zupełnym przeciwieństwie do nauki chrześci-

jańskiej. W życiu prywatnym i społecznym nienawiść jest siłą rozsądzającą i niszczącą, którą się katolikowi posługiwać nie wolno. Tak w ideowych sporach jak i w politycznych grach nienawiść uważać należy za broń zakazaną, którą bezwzględnie potępiamy” (*Listy pasterskie*, t. I, 2003, s. 11–19). Często pojawia się refleksja dotycząca szczególnego wymiaru powojennej traumy, poczucia bezsensu egzystencji. Dobitnie mówi o tym Stefan Wyszyński będący podówczas jeszcze ordynariuszem lubelskim: „A nie brak wszelkiego rodzaju bankrutów, wykolejenców, tych żywych ruin, zgniecionych huraganem przemian, za którymi tak trudno jest nadążyć. Iluż smutnych i niepokieszonych ludzi umieściło wszystkie swoje nadzieje w przeszłości, zamknęło dzieje swego życia i z niechęcią patrzy przed siebie; tak przedwcześnie postarzali, nieufni, zawiedzeni, zgorzkniali, bezwolni. Do nich należą bardzo często szeregi ludzi, zazwyczaj w sile wieku, wracających z tak zwanych lagrów i więzień, znękanych, schorowanych, złamanych, niezdolnych do innego życia. Jak trudno jest im wyzwolić się duchowo z przeszłości, ze wspomnień męki więziennej! Cóż nam pozostaje? – pytają. Uczyć się za późno! Do pracy nie jesteśmy zdolni, nie mamy sił, zapachu! Iść więc po linii najłatwiejszej! Nie dotykać ran niezagojonych! Oszłomić się wodą, wyżyciem się. Dokołać się do końca tego nędznego życia. A niekiedy przychodzi pokusa: skończyć z sobą! Tą ucieczką przed trudem i walką z twardym losem zamykają swą mękę doczesną, łudząc się, że położyli kres wieczności” (Wyszyński, 1947).

Szczególnym przypadkiem, gdy wojenne nawiązania pojawiają się w kontekście aktualnego nauczania, jest kwestia obrony życia nienarodzonych. Biskupi interpretują aborcję jako przejaw braku poszanowania dla życia ludzkiego wywołany przeżyciami wojennymi. „Jak bardzo staniało życie ludzkie, jak te cmentarne obyczaje naszych okupantów zaczęły słabsze głowy. Kłopoty związane z rodzącym się życiem w łonie rodziny rozstrzyga się przez mordowanie nienarodzonych. [...] Złem, nie dającym się dziś jeszcze w pełni ocenić, była cała hitlerowska polityka śmierci”, pisał w 1947 roku przyszły prymas Polski (ibidem). W latach późniejszych, gdy pojawiło się zagrożenie wprowadzenia prawnej legalizacji zabiegów przerywania ciąży, biskupi nie wahali się używać argumentów wprost nawiązujących do zbrodni nazistowskich: „Jeszcze nie zdołaliśmy obliczyć strat, zadanych nam przez wojenne wyniszczenia, jeszcze nie wiemy ile milionów rodaków oddało w czasie wojny swe życie a oto są niezbędne ostrzeżenia przed nowym wrogiem grożącym naszej rodzinie i chrześcijańskim obyczajom. [...] Ginęły całe setki tysięcy oby-

wateli, przyszłych pracowników i obrońców granic. Czyż nie zginęło ich więcej niż podczas wojny w obozach koncentracyjnych i na froncie?”, pisali w wydanym w 1952 roku *Liście pasterskim w obronie życia nienarodzonych* (*Listy pasterskie*, t. I, 2003, s. 101–110).

Spuścizna wojny stwarzała również sposobność do przypomnienia katolickiego nauczania o wolności i prawdzie oraz konsekwencjach odejścia od niego. Było to związane ze zdecydowanym napiętnowaniem praktyk totalitarnego państwa. Hierarchowie odnosili się przede wszystkim do przykładu Trzeciej Rzeszy, choć zapewne dla nikogo nie było podówczas niezrozumiałym, że nawiązywali także do rzeczywistości reżimu komunistycznego. Stefan Wyszyński pisał o nazistowskich Niemczech jako o systemie „zorganizowanego kłamstwa”, w ramach którego: „człowiek nie ma prawa do prawdy, która jest monopolem kilku wielkich wtajemniczonych” (Wyszyński, 1946a). Jego zdaniem, państwo niszczące wynikającą z przyrodzonej godności człowieka wolność jednostki, wytwarzało stan swego rodzaju kalectwa duchowego, którego doświadczają miliony ofiar wojennej przemocy. „W praktyce był to powrót do niewolnictwa, dalszym jego ciągiem jest więzień obozu, człowiek-numer, bez nazwiska, bez praw, bez godności, w stadzie podobnych sobie, smagany plugawymi słowami, kopany i bity bez końca, policzkowany bez powodu, obojętniejący na wszystko, nawet na swą cześć ludzką, kończący nędznie swe zhańbione życie. Oto nowa kultura Oświęcimia, Sachsenhausen, Dachau, Majdanka. Pomyślmy, ile milionów ludzi doświadczyło tego na sobie”, konkludował (ibidem). Oceniał niektóre aspekty kolektywistycznej, powojennej rzeczywistości używając kategorii, które można by określić jako orwellowskie: „Rzućmy okiem na niewolników fabryk, na te masy snujące się bezdusznie, urzędników biur. Jak twarde jest niemal w całym świecie życie człowieka wyzwolonego”, pisał z bolesną ironią (ibidem). Taka diagnoza prowadziła go do wniosków, które zawierały krytykę nowoczesności, szczególnie tego jej wymiaru, który odrzucał chrześcijańskie koncepcje życia publicznego i prywatnego. Przyszły prymas ujmował to następująco: „Oto nowoczesny człowiek, wychowany w duchu rozdziału Kościoła i państwa, w szkole bez Boga. Tacy ludzie organizowali więzienia w Rzeszy, a bluźnierstwami swymi dręczyli więźniów na Pawiaku, na Montelupich, w Oświęcimiu, Dachau, na Majdanku” (ibidem).

Czas upływający od zakończenia wojny zmienia ton i zmniejsza częstotliwość biskupich odniesień to tamtego okresu. Nie ulega jednak zasadniczej zmianie przedstawiana tutaj tendencja do umieszczania ich w kontekście potrzeb aktualnego nauczania. Deficyt wolności, indywidu-

alnej i społecznej odczuwany przez większość Polaków w okresie PRL i rola obrońcy tychże swobód, którą coraz odważniej brał na siebie Kościół, dawał się jasno unaocznić poprzez użycie analogii do czasów II wojny. Kolejne obchody rocznicy jej wybuchu dawały przeto biskupom okazję do podkreślenia wagi podstawowych praw jednostki i społeczeństwa. „Niech modlitwa wrześnieowa będzie dla nas także przypomnieniem obowiązków na dziś. Jest to nie tylko obowiązek oddania życia za braci, ale także obowiązek obrony w codziennym życiu największych wartości Narodu: prawa do wolności jego ducha i kultury ojczystej, do wolności światopoglądu, sumienia i religii oraz nienaruszalności naszych granic i samostanowienia o sobie”. Takie słowa znalazły się w *Słowie biskupów polskich na 30-lecie wybuchu II wojny światowej* (*Listy pasterskie*, t. I, s. 691).

Warto podkreślić, że to, przedstawione powyżej, aktualizowanie wojennych nawiązań służyło w okresie PRL nie tylko realizacji partykularnych potrzeb Kościoła. Miało wymiar bardziej uniwersalny, służąc zagrożonym w powojennej rzeczywistości swobodom i ukazując ponadnarodowy i ponadwyznaniowy charakter lekcji wypływającej z doświadczeń wojny. Dobrze ilustrują to słowa bp. Stefana Wyszyńskiego napisane wkrótce po jej zakończeniu: „Sprawa jest wspólna! [...] Jest to sprawa człowieka. Bez różnicy języka, wyznania, płci, stanu, przynależności partyjnej. [...] Wołamy o cześć dla każdego człowieka, dla każdego brata naszego, bez różnicy wyznania, języka, munduru i partii. Szukamy takich sił, które mogłyby przywrócić nam sponiewieraną cześć” (Wyszyński, 1946a).

Chrześcijańskie pojmowanie przeszłości zawsze zawiera w sobie pytanie o jej sens. Dzieje ludzkości interpretowane są w perspektywie teologicznej jako obszar, na którym działa Opatrzność. Wszelkie zdarzenia, nawet te z pozoru najbardziej absurdalne, mają więc ukryty sens, który należy odnaleźć i zrozumieć. Tak pisał o tym Jan Paweł II: „Pan Bóg dał hitleryzmowi 12 lat egzystencji i po 12 latach system ten się zawalił. Widocznie taka była miara, jaką Opatrzność Boża wyznaczyła temu szaleństwu. [...] Jeśli komunizm przeżył dłużej i jeśli ma przed sobą perspektywę dalszego rozwoju, to musi być w tym jakiś sens” (Jan Paweł II, 2005, s. 23). Ten swoisty duch historycyzmu przenika także słowa polskich hierarchów traktujące o ostatniej wojnie. Początkowo, bezpośrednio po jej zakończeniu, dążenie do nadania sensu ma charakter bardzo prosty i jednoznaczny. Wojna interpretowana jest jako kara i przestroga dla świata odchodzącego od wiary: „Bóg wkroczył w życie narodów, by je zawrócić

z drogi zagłady. W obliczu pychy, odstępstwa i rozwiązłości Bóg przemówił grozą wszechmocy. Sprawiedliwość wieczna dosięgła hardości grzesznej i bezbożnictwa. [...] Praktycznie rozumieć należy ten nadzwyczajny znak wdania się Opatrzności w sprawy świata jako wezwanie do powszechnej pokuty. A dla jednostki pokuta – to zwrot do Boga, zerwanie ze złem, spowiedź sakramentalna, poprawa, praktyka cnót chrześcijańskich, pielęgnowanie życia nadprzyrodzonego. Dla narodów zaś pokuta znaczy odrzucenie oficjalnego bezbożnictwa, zaprzestanie walki z chrześcijaństwem, budowanie życia społecznego, państwowego i międzynarodowego na zasadach etyki Chrystusowej” (*Listy pasterskie*, t. I, 2003, s. 17). Niekiedy pojawiają się interpretacje związane wręcz z problemami konkretnych grup. Tak było w 1956 r. gdy biskupi powiązali doświadczenia wojenne z upadkiem wielu duchownych w dobiegającej właśnie kresu epoce stalinowskiej. „Opatrzność dopuściła na nas tak straszliwe, tak przerażające ciosy, wydała nas na pastwę najbardziej zjadłych gwałtowników świata – pytamy więc z trwogą dla jakich powodów? Widocznie zmierza do odnowienia, do odrodzenia kleru, aby służył Królestwu Bożemu i jego sprawiedliwości. Nasz Zbawiciel pragnie oczyścić kler polski...” (*Listy pasterskie*, t. I, 2003, s. 140).

Przedstawianie wojny jako wyniku odchodzenia jednostek i społeczeństw od wiary religijnej jest kolejnym motywem obecnym w narracji kościelnej. W sposób najpełniejszy i najbardziej konsekwentny przedstawił go w swym przemówieniu ówczesny prymas kard. August Hlond w 1945 r., w Poznaniu. „Ujrzyliśmy w potwornej rzeczywistości wcielenie bezbożnictwa, gdy w imię materializmu rasowego ruszyła na podbój świata zbrojna potęga hitlerowska. Zamierzała zmieść chrześcijaństwo i zastąpić je kultem siły. Na ołtarzach zwycięskiego nazizmu miały wyręczyć Boga goły miecz i ewangelia apostazji Mein Kampf. Rozpętał się burzycielski szturm na świętości nasze: łamanie krzyżów, bezczeszczenie kościołów, burzenie pomników, zajmowanie zakładów kościelnych, niszczenie literatury religijnej, prasy i wydawnictw katolickich, więzienie biskupów, mordowanie duchowieństwa i działaczy katolickich, tępienie narodu. Kto się nie sprzedawał w służbę brutalnego ateizmu, był poza prawem” (Hlond, 2003, s. 791–796). W specyficzny sposób postrzegane są w wypowiedziach hierarchów historyczne źródła wrogich chrześcijaństwu totalitarnych reżimów. Bp Stefan Wyszyński widzi je przede wszystkim w „chęci przewagi państwa nad Kościołem, cezara nad Bogiem” i sugeruje, że „luterkańska” zasada *cuius regio eius religio* jest fundamentem nazistowskiego stosunku do religii (Wyszyński, 1946a).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to jak w wypowiedziach ówczesnego i przyszłego prymasów Polski podejmowany był problem zagłady Żydów. W przytoczonej powyżej wypowiedzi kard. Hłonda czytamy: „Dla wyznawców Chrystusa, ale i dla Żydów, nastał okres terroru, nieprawdopodobnego okrucieństwa, niewolnictwa, obozów, komór gazowych” (Hłond, 2003, s. 794). Rok później ówczesny biskup lubelski, wymieniając w jednym ze swych wystąpień obóz w Birkenau, wspominał: „sowieckich żołnierzy z pól Birkenau, i te polskie kobiety, które zajęły ich miejsca. I nasze polskie dzieci deptane butami. I te miliony ludzi ze wszystkich ludów i narodów” (Wyszyński, 1946a). Raczej trudno odnaleźć w wypowiedziach hierarchów tamtego czasu uznanie szczególnego charakteru Zagłady Żydów, widziana jest ona raczej jako część ludzkich tragedii spowodowanych przez wojnę. Na częstsze odniesienia do losu Żydów przyjdzie poczekać jeszcze kilka dziesiątków lat.

Wspomnienie II wojny światowej dawało również sposobność do podkreślania siły kościelno-narodowej symbiozy, jako szczególnej wartości polskiego katolicyzmu. Martyrologia polskiego duchowieństwa była w kościelnej narracji przedstawiana z reguły jako składnik losu, który był udziałem całego narodu. „Siły najeźdźcze zawsze wypowiadały wojnę nie tylko Narodowi, ale i Kościołowi. Rzecz znamienna, że najeźdźcy uważali, iż dla skutecznego rozbicia Polski trzeba w niej przede wszystkim zniszczyć Kościół”, podkreślali biskupi w trzydziestą rocznicę września 1939 roku (*Listy pasterskie*, t. I, 2003, s. 689). Postawa ludzi i struktur Kościoła podczas zmagania wojennych była zawsze widziana w kategoriach wyłącznie pozytywnych. „Kościół katolicki wypełnił chlubnie swe zadanie i raz jeszcze wykazał wspólnotę z Narodem w dniach męki i chwały”, stwierdzał jednoznacznie dokument episkopatu (ibidem). Biskupi w okresie Polski ludowej, której władze nieraz usiłowały oskarżać ludzi Kościoła o brak patriotyzmu, z oczywistych względów nie wykazywali skłonności do jakiegokolwiek relatywizowania ocen swego zachowania podczas wojny.

Szczególnym elementem tego motywu narracji kościelnej była zdecydowana obrona stanowiska papieża Piusa XII, które wielu Polaków uważało za zbyt ostrożne. Kwestia ta była często wykorzystywana przez propagandę komunistyczną, szczególnie w latach 50-tych, dla osłabiania autorytetu polskiego Kościoła. Apologia słów i działań papieża była szczególnie częsta w wypowiedziach kard. Stefana Wyszyńskiego, ale znalazła się również w dokumentach sygnowanych przez ogół biskupów. Już w 1945 r. na pierwszym powojennym zebraniu plenarnym Konferencji

Episkopatu Polski wyrazili oni „w imieniu narodu” gorącą wdzięczność papieżowi za to, że: „nawet w najtragiczniejszych dla narodu chwilach lat ubiegłych miał dla nas zawsze słowa pociechy, zachęty i otuchy, że bardzo wielkim wysiłkiem wspierał uchodźców polskich na całym świecie, że zawsze stał na stanowisku suwerenności Polski, utrzymując stosunki dyplomatyczne z Rzeczpospolitą” (*Komunikaty*, 2006, s. 49). To, jednoznacznie apologetyczne, stanowisko przetrwało upadek systemu. Także po roku 1989 nie spotkamy w oficjalnej narracji kościelnej sygnałów, które wskazywałyoby na jakąkolwiek jego relatywizację.

Ostatnim spośród motywów, które dostrzec możemy w słowach polskich hierarchów, jest wyraźna obecność romantycznego paradygmatu „*gloria victis*”, „chwała zwyciężonym”. „Wrzesień polski był nie tylko klęską, lecz był i chwałą Narodu. W szeregu zagrożonych wojenną nawałą narodów Polska pierwsza powiedziała przecieź zbrojnym czynem – nie. Ponieważ bardziej niż inni byliśmy nieprzygotowani na ten bezprzykładowy najazd, tym bardziej więc polskie «nie» było godne podziwu, bohaterskie, pełne wymowy dla sumienia ludzkości”, tak zinterpretowali biskupi wydarzenia roku 1939 (*Listy pasterskie*, t. I, 2003, s. 688–689). Nieobca była również reprezentantom Kościoła w Polsce perspektywa mesjanistyczna, a w jej ramach wizja narodu, który w osamotnieniu toczy walkę w obronie uniwersalnych wartości. Wyraźnie mówił o tym już w latach czterdziestych bp Stefan Wyszyński, twierdząc iż: „Ożyliśmy wbrew wszelkim nadziejom, wbrew planom polityki światowej” (Wyszyński, 1946b). To, zgodne z przeświadczeniem większości polskiego społeczeństwa, przekonanie legitymizował ostatecznie Jan Paweł II podczas mszy odprawionej w 1979 r. na warszawskim Placu Zwycięstwa, gdy mówił o: „stolicy Polski, która w roku 1944 zdecydowała się na nierówną walkę z najeźdźcą, na walkę, w której została opuszczona przez sprzymierzone potęgi” (Jan Paweł II, 1979).

Walka, którą toczyli Polacy na różnych frontach wojny była często widziana jako ofiara poniesiona dla wartości istotnych z punktu widzenia nie tylko narodowego. W takich kategoriach oceniać należy niejednokrotnie spotykaną w słowach kard. S. Wyszyńskiego myśl o męczeństwie rozumianym jako ofiara. Już podczas swego prymasowskiego ingresu do katedry warszawskiej nazwał Powstanie Warszawskie: „całopalnym stosem ofiarnym z ciał synów i córek bohaterskiej stolicy” (Wyszyński, 1949). Wielokrotnie spotkać można podobną retorykę także podczas jego wystąpień w roku milenijnym i w prywatnych zapiskach „*pro memoria*”. Ta perspektywa, doskonale wpisująca się w opisany powyżej motyw

usensownienia męczeństwa, została podsumowana w najbardziej reprezentatywnym dokumencie kościelnym poświęconym II wojnie światowej, wielokrotnie już przywoływanym liście na trzydziestą rocznicę września 1939 r. Biskupi pisali w nim: „Naród polski poderwał się do obrony zagrożonej kultury światowej przed molochem przemocy totalitarno-militarystycznej. Czynem swoim mówił światu, że wolność jest donioślejszą wartością i dobrem przewyższającym wszystkie udręki ofiary” (*Listy pasterskie*, 2003, t. I, s. 689). Słowa te widzieć należy jako kontynuację polskiej wizji mesjanizmu narodowego, ale odnosić również do kontekstu lat sześćdziesiątych, gdy Kościół i państwo toczyły walkę o „rząd dusz”.

Rok 1989 przyniósł zmianę statusu Kościoła w Polsce. Odzyskał on osobowość prawną i stał się ważnym aktorem życia publicznego. Był więc niewątpliwie jednym z beneficjentów zmiany systemowej, choć w wymiarze jego autorytetu i siły społecznego oddziaływania nie było to już równie oczywiste. Nie miał, jak wcześniej, do czynienia z wrogiem, dążącym do jego marginalizacji państwem, posiadał pełną swobodę działania i zapewnił sobie silną pozycję instytucjonalną poprzez podpisanie przez rząd Polski konkordatu ze Stolicą Apostolską. Stał jednak przed nowymi wyzwaniami, do których nie był przygotowany. Nie spełniły się co prawda przewidywania szybkiej sekularyzacji polskiego społeczeństwa, tak jak stało się to w rozwiniętych państwach Zachodu, pojawił się jednak pluralizm ideowy, który zastąpił peerelowską dychotomię. Niektórzy przedstawiciele Kościoła zaczęli to zjawisko postrzegać jako zagrożenie większe aniżeli komunistyczne i kontynuowali w jakże przecieź innej rzeczywistości, myślenie o Kościele jako oblężonej twierdzy (Gowin, 1999). Jest rzeczą oczywistą, iż te zmiany musiały mieć wpływ na kościelną politykę pamięci (Stachowiak, 2012). Niniejszy tekst nie rości sobie ambicji do przedstawienia wyczerpującej analizy tych zmian, chciałbym jednak przyjrzeć się w sposób syntetyczny ewolucji kościelnej narracji historycznej związanej z II wojną światową, która nastąpiła po roku 1989.

Kościół zbyt sobie ceni tradycję, aby mogły w tej kwestii zajść jakieś rewolucyjne zmiany. Dominuje zatem element ciągłości. Motywy obecne w jego narracji historycznej, przedstawione we wcześniejszej części tekstu, pojawiają się również po roku 1989. Można jednak zauważyć w niej tony mniej ezopowe, odwołania do przeszłości są bardziej konkretne, przybierając niekiedy formę specjalistycznego wykładu. Celują w tym kolejni biskupi połowi, szczególnie bp. Tadeusz Płoski, który w corocznie

– w Dzień Weterana – głoszonych homiliach, poświęcał większość miejsca szczegółowo przedstawianym wydarzeniom historycznym, nie umieszczając ich w pogłębionym kontekście teologicznym. „Polsko-francuska umowa sojusznicza, podpisana już w marcu 1921 roku w Paryżu, przewidywała daleko idące gwarancje wzajemne poprzez wspólne ustalanie polityki zagranicznej, konsultacje przy podejmowaniu nowych zobowiązań we wschodniej i środkowej Europie oraz pomoc w przypadku agresji na jedną ze stron. Ścisłe ustalenie wzajemnych zobowiązań wojskowych zapisano w tzw. protokole Kasprzycki–Gamelin z maja 1939 roku” (Płoski, 2007). Oto typowy przykład jego stylu. Taki sposób mówienia o przeszłości przez dostojnika kościelnego i to podczas homilii, a zatem w kontekście liturgicznym, mógł sprawiać wrażenie, iż Kościół angażuje swój autorytet dla wsparcia którejś ze stron debaty o przeszłości i odchodzi od wcześniejszego pełnego wzniosłych odniesień tonu. Dodajmy, że następca bp. Płoskiego, który zginął w katastrofie smoleńskiej, bp Józef Guzdek nie kontynuuje formy mówienia o przeszłości charakterystycznej dla swego poprzednika.

Jak już wspominałem trudno byłoby zauważyć w kościelnej narracji historycznej jakkolwiek element zerwania z tradycją, możemy raczej zaobserwować pewną ewolucję wewnątrz wcześniej funkcjonujących motywów. Prześledźmy kilka przykładów tego zjawiska. Być może najbardziej widoczne jest odejście od, wspominanego powyżej, paradygmatu „*gloria victis*” oraz jednocześnie, choć dyskretnie, przenoszenie akcentów z wymiaru narodowego ku wymiarowi jednostkowemu. Mniej jest retoryki chwały i moralnego zwycięstwa. W liście biskupów na pięćdziesiątą rocznicę wybuchu wojny mówi się o „obronie wbrew nadziei”, „smutnej jesieni 1939 r.” i „tragicznym rozbiórce Polski” (*Listy pasterskie*, t. II, 2003, s. 1625–1628). Kontekst, w którym osadzona jest rocznicowa refleksja nie jest konstruowany na fundamencie odwołań do romantycznego paradygmatu dziejów narodu. Zawiera nawiązania raczej do uniwersalnych elementów nauczania Kościoła powszechnego dotyczących pokoju: dokumentów *Vaticanum II* i encyklik papieży, poczynając od Jana XXIII.

Nadal widoczne jest dążenie do nadania sensu tragedii wojennej, dzieje się to jednak w sposób znacznie bardziej subtelny, bez formułowania jednoznacznie brzmiących opinii. Wojenna martyrologia Polaków interpretowana jest w sposób wolny od, tak wcześniej żywego, narodowo-romantycznego mesjanizmu. Jej sens widzą biskupi raczej w dążeniu do wolności, o której piszą w sposób również nieco odmienny niż we wcześ-

niejszych dziesięcioleciach. „Wolność jest stale zadana. Zadana bardziej na płaszczyźnie moralności indywidualnej, niż w zmaganiu o ład ekonomiczny i polityczny”, tak brzmią słowa listu na pięćdziesiątą rocznicę wybuchu Powstania Warszawskiego (*Listy pasterskie*, t. II, 2003, s. 1851–1855). Ten szczególny ton, wolny od górnolotnej patriotycznej frazeologii, zdaje się być świadectwem podążania Kościoła za zjawiskiem dostrzeżonym przez badaczy przemian polskiej pamięci. Andrzej Szpociński nazwał je prywatyzacją pamięci przeszłości i powiązał z tendencjami widocznymi w badaniach socjologicznych. Otóż począwszy od początku lat dziewięćdziesiątych następuje wyraźne przesunięcie w sferze wartości służących do oceny postaci i zdarzeń historycznych. Wcześniej cenione były te, które służyły życiu zbiorowemu i były powiązane ze wspólnotą, szczególnie narodową. Na początku XXI stulecia najwyżej oceniane stały się cnoty osobiste: siła charakteru, wierność, szlachetność, wartości ważne przede wszystkim z punktu widzenia jednostki (Szpociński, 2007, s. 28–34). Brak jest niestety aktualnych badań dotyczących tej kwestii, pojawia się zatem pytanie na ile zjawiska, które zachodzą w ciągu dziesięciolecia zapoczątkowanego w 2005 roku, związane z promocją polityki historycznej, wpłynęły na odwrócenie procesu prywatyzacji pamięci?

Również w sposób daleko bardziej subtelny podnoszony bywa antychrześcijański charakter II wojny. Co prawda biskupi nadal sugerują, że uczy ona: „do czego zdolny jest człowiek, którego pozbawiono Boga”, ale dalecy są także i w tej kwestii od dawnej jednoznaczności i ostrości sądów. W liście biskupów z 2014 r. motyw antychrześcijańskiego wymiaru wojny nie ma już pierwszorzędного znaczenia, choć nadal jasno eksponowany jest wymiar etyczny: „*misterium iniquitatis* – misterium nieprawości” (*Słowo*, 2014). To sformułowanie użyte przez Jana Pawła II i powtórzone przez Benedykta XVI, podkreślające ludzką bezsilność w interpretowaniu wojennych zbrodni, zastąpiło dawne, proste formy nadawania im sensu. Być może inspiracją dla tej zmiany stały się wymowne i głębokie słowa Benedykta XVI wypowiedziane podczas odwiedzin obozu Auschwitz-Birkenau: „Ileż pytań nasuwa się w tym miejscu! Ciągłe powraca jedno: Gdzie był Bóg w tamtych dniach? Dlaczego milczał? Jak mógł pozwolić na tak wielkie zniszczenie, na ten tryumf zła? [...] Nie potrafimy przeniknąć tajemnicy Boga – widzimy tylko jej fragmenty i błędzimy, gdy chcemy stać się sędziami Boga i historii” (Benedykt XVI, 2006). We wspólnej deklaracji biskupów polskich i niemieckich z 2009 r. w zasadzie w ogóle nie ma mowy o antychrześcijańskim charakterze wojny. Podkreślony zostaje jej wymiar sprzeczny z zasadami etycznymi jednak bez kon-

kretnych skojarzeń wyznaniowych. Mówi się jedynie o: „wojnie, w czasie której zostały jawnie zanegowane zasady moralne i fundamentalne prawa człowieka” (*Oświadczenie*, 2009).

Zanika, widoczny wcześniej, polonocentryzm w ukazywaniu ofiar: „Wspominamy dzisiaj miliony ofiar tej wojny, a także wszystkich, którzy byli prześladowani i mordowani wskutek ideologii rasistowskiej, pochodzenia czy wiary. Pamiętamy o europejskich Żydach – ofiarach zbrodni przeciwko ludzkości, jaką był Holocaust – Sinti i Romach, umysłowo niepełnosprawnych i elitach narodów Europy Środkowej i Wschodniej”, głosi przywoływane powyżej *Oświadczenie przewodniczących Konferencji Episkopatów Polski i Niemiec z okazji 70. rocznicy rozpoczęcia II wojny światowej*. Biskupi polscy zaś w oficjalnym dokumencie episkopatu stwierdzają jasno: „W okupowanej Rzeczypospolitej rozpoczął się czas zaprogramowanego ludobójstwa, które w szczególnie tragiczny sposób dotknęło Żydów” (*Słowo*, 2014).

Wypada uznać, że intencją autorów uzgodnionych i miarodajnych dokumentów Kościoła jest wypracowanie takiego tonu narracji, który miałby raczej wymiar integrujący i nie pomijał żadnego z epizodów polskiego udziału w wydarzeniach II wojny światowej. Świadczy o tym znamienna enumeracja faktów, które znalazły się w najnowszym dokumencie kościelnym poświęconym tym kwestiom. Biskupi wymieniają w nim: „Rząd Rzeczypospolitej na Uchodźstwie”, „Polskie Państwo Podziemne”, „ofiarny czyn Armii Krajowej i Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie”, ale również „czyn żołnierzy, którzy swoją drogę do Polski zaczęli nad Oką” i wreszcie Powstanie Warszawskie (*ibidem*). Należy również dostrzec, iż mimo wyraźnych oporów biskupi polscy potrafili częściowo przezwyciężyć głęboko zakorzenione przywiązanie do heroiczno-martyrologicznego stereotypu polskiej przeszłości. Stało się tak w wyniku debaty, która miała miejsce po opublikowaniu książki J. T. Grossa, *Sąsiedzi*, poświęconej zbrodni w Jedwabnem. Podczas specjalnego nabożeństwa ekspiacyjnego odprawionego wówczas w warszawskim kościele Wszystkich Świętych padły słowa: „Chcemy, jako pasterze Kościoła w Polsce, stanąć w prawdzie przed Bogiem i ludźmi, zwłaszcza przed naszymi żydowskimi braćmi i siostrami, odnosząc się z żalem i skruchą do zbrodni, która w lipcu 1941 r. wydarzyła się w Jedwabnem i gdzie indziej. Jej ofiarami stali się Żydzi, zaś wśród sprawców byli także Polacy i katolicy, osoby ochrzczone” (*Wprowadzenie*, 2001). Wymowa tych słów została niestety osłabiona faktem nieobecności przedstawicieli episkopatu na uroczystości odsłonięcia pomnika w Jedwabnem.

Kontrowersje i niekonsekwencje widoczne w słowach i zachowaniach wielu ludzi Kościoła w okresie debaty o tej zbrodni ukazują znamienne paradoksy, którym podlega kościelna narracja historyczna. Problem relacji polsko-żydowskich podczas II wojny światowej ujawnia bowiem największe dysfunkcje tradycyjnego obrazu tamtych czasów, głęboko zakorzenionego w świadomości Polaków. Kościół był przez długie lata kultywatorem tego obrazu, uznawał jego stabilność za jeden z ważnych filarów kształtowanej przez siebie wspólnoty pamięci. Obraz ten ulega jednak wyrażnej rewizji. Kwestionowany jest już nie tylko bohaterski stereotyp sugerujący heroizm polskiego oporu i ukazujący Polaków wyłącznie w roli ofiar. Zaskakującą popularność zaczynają zyskiwać także interpretacje podkreślające bezsens i absurd działań konspiracyjnych. Największe nakłady wśród publikacji poświęconych II wojnie światowej osiągnęły w ostatnich latach książki Piotra Zychowicza, w których autor neguje sens polskiej walki we wrześniu 1939 r., określa walkę powstańców warszawskich jako „obłęd” i kreuje na bohaterów zwolenników współpracy z okupantem, takich jak np. Władysław Studnicki. Publikacje te są szczególnie cenione w środowiskach pravicowych, często podkreślających swój związek z Kościołem, budujących swój wizerunek na ostentacyjnie deklarowanym katolicyzmie. Środowiska te zdają się nie dostrzegać zasadniczej rozbieżności, jaka istnieje pomiędzy ich historyczną narracją i oficjalną kościelną polityką pamięci. Tych rozbieżności jest więcej. Środowiska określające się jako patriotyczne budują swoją pozycję na micie „żołnierzy wyklętych”, który jest skądinąd daleki od krytycznego zdania na temat zbrojnej walki z komunistycznymi władzami, często ujawnianego przez hierarchów polskiego Kościoła w drugiej połowie lat czterdziestych XX w. Przypomnijmy, że w podpisanym przez prymasa S. Wyszyńskiego w 1950 r., porozumieniu z władzami Polski ludowej znalazł się *passus*, w którym Kościół zobowiązał się, że: „zwalczać będzie zbrodniczą działalność band podziemia” (*Porozumienie*, 1950). Mianem „band podziemia” były zaś podówczas określane przez władze komunistyczne te formacje, które dziś czczone są jako „żołnierze wyklęci”. Wszystkie te paradoksy ujawniające się podczas analizy kościelnej narracji o II wojnie światowej pokazują jakie trudności napotkać może w przyszłości Kościół, dążąc do realizacji naczelnego zadania swej historycznej narracji: obrony pozycji w życiu publicznym i wzmocnienia oddziaływania na społeczeństwo poprzez budowę zintegrowanej wspólnoty pamięci. Potencjalni członkowie owej wspólnoty skupiają się bowiem wokół wizji przeszłości, która jest raczej odległa od tej, którą widzimy w oficjalnej polityce pamięci Kościoła polskiego.

Bibliografia

- Becker J. (1982), *Watykan a sytuacja Kościoła w okupowanej Polsce*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa.
- Benedykt XVI (2006), *Przemówienie podczas wizyty w Auschwitz-Birkenau*, <http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2162>, 24.01.2016.
- Cornelissen C. (2014), *Czym jest kultura pamięci. Pojęcie – metody – perspektywy*, w: *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, red. K. Kończal, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Gowin J. (1999), *Kościół w czasach wolności*, Znak, Kraków.
- Halbwachs M. (2008), *Społeczne ramy pamięci*, PWN, Warszawa.
- Hlond A. (2003), *Dziela*, t. 1, Kucharski Oficyna Wydawnicza, Toruń.
- Jacewicz W., Woś J. (1977), *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, Wyd. ATK, Warszawa.
- Jan Paweł II (1979), *Homilia wygłoszona podczas Mszy Św. na Placu Zwycięstwa*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/>, 24.01.2016.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków.
- Kłoczowski J., Mullerowa L., Skarbek J. (1986), *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Znak, Kraków.
- Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000* (2006), oprac. J. Żaryn, Pallo-tinum, Poznań.
- Kula M. (2008), *Elementy wystroju kościołów katolickich jako wyraz i zarazem instrument potocznego spojrzenia na historię*, w: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S. M. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki, IPN, Łódź.
- Kornat M. (2006), *Ambasador Kazimierz Papée – piętnaście rozmów z papieżem Piussem XII*, „Zeszyty Historyczne” (Paryż) 2006, z. 156.
- Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. I, II (2003), red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łacki, Michalineum, Warszawa.
- Nijakowski L. M. (2008), *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, WAIP, Warszawa.
- Oświadczenie biskupów polskich i niemieckich z okazji 70. rocznicy wybuchu wojny* (2009), <http://www.nto.pl/artykuly-archiwalne/art/4125909,przeczytaj-oswiadczenie-biskupow-polskich-i-niemieckich-z-okazji-70-rocznicy-wybuchu-wojny,id,t.html>, 24.01.2016.
- Płoski K. (2007), *Kazanie Biskupa Polowego wygłoszone w Święto Weterana*, http://ordynariat.wp.mil.pl/pl/42_6132.html, 24.01.2016.

- Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski* (1950), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/porozumienie_RP_1950.html, 24.01.2016.
- Słowo biskupów diecezjalnych z Jasnej Góry w 75. rocznicę wybuchu II wojny światowej* (2014), http://episkopat.pl/dokumenty/pozostale/6107.1,Tak_dla_pokoju_i_rozwoju_narodow_Nie_dla_wojny_i_zabijania.html, 24.01.2016.
- Stachowiak P. (2009), *Kościół wobec pamięci zbiorowej polskiego społeczeństwa. O niektórych strategiach i celach „kościelnej polityki pamięci”*, „Środkowo-europejskie Studia Polityczne”, nr 3.
- Stachowiak P. (2012), *Kościół katolicki wobec pamięci zbiorowej Polaków. Ciągłość i zmiana*, „Przegląd Politologiczny”, nr 3.
- Szpociński A. (2007), *O współczesnej kulturze historycznej Polaków*, w: *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*, red. B. Korzeniewski, Instytut Zachodni, Poznań.
- Wolfrum E. (1999), *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Wprowadzenie bp. Stanisława Gądeckiego do liturgii pokutnej za pomordowanych w Jedwabnem i innych miejscowościach sprawowanej przez Episkopat Polski w warszawskim kościele Wszystkich Świętych 27 maja 2001 r.* (2001), <http://www.tygodnik.com.pl/jedwabne/modlitwa.html>, 24.01.2016.
- Wyszyński S. (1946a), *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka. List pasterski na adwent 1946*, <http://www.nonpossumus.pl/nauczanie/0014.php>, 24.01.2016.
- Wyszyński S. (1946b), *Na dzień poświęcenia się Narodu polskiego Niepokalanemu Sercu Maryi*, <http://www.nonpossumus.pl/nauczanie/c024.php>, 24.01.2016.
- Wyszyński S. (1947), *O katolickiej woli życia. List pasterski na Wielkanoc 1947*, <http://www.nonpossumus.pl/nauczanie/0029.php>, 24.01.2016.
- Wyszyński S. (1949), *Przemówienie na ingresie do prokatedry warszawskiej*, http://www.nonpossumus.pl/nauczanie/_00004.php, 24.01.2016.
- Zaremba M. (2012), *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Znak, Kraków.
- Zieliński Z. (2003), *Kościół w Polsce 1944–2002*, Polwen, Radom.
- Żaryn J. (2003), *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce*, Neriton, Warszawa.

Historical narrative of the Roman Catholic Church in Poland speaking about WWII before 1989 and after

Summary

The paper tries to present the main motifs of WWII in the official historical narrative of the Roman Catholic Church in Poland. It also illustrates the evolution of this

narrative that was especially observable after the political transition of 1989. In order to attain these objectives a conceptual apparatus is applied that has been developed within the framework of academic research into remembrance. The essential conclusions presented in the paper illustrate how the Church referred to the 1939–1945 events in terms of constructing a community of remembrance. Initially, it was constructed by referring to the traditional paradigm of a heroic history and the attempt to make theological sense of warfare. At present, the emphasis in the Church's interpretation of the war period has changed slightly. This is related to the evolution of the teaching by the Church and the change in how the collective memory of Polish society is functioning. In the conclusions, paradoxes are indicated in the Church's historical narrative, which can make it either more difficult or impossible to maintain the Church's role as that of a relatively coherent community of remembrance.

Key words: Catholic Church in Poland, WWII, historical remembrance, policy of remembrance

