

Paweł STACHOWIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

## Kościół wobec pamięci zbiorowej polskiego społeczeństwa. O niektórych strategiach i celach „kościelnej polityki pamięci”

Istnieją instytucje ponadprzeciętnie wyczułone na historię” napisał Marcin Kula<sup>1</sup>. Zdanie to przytaczam na początku rozważań dotyczących problemu udziału Kościoła w kształtowaniu pamięci zbiorowej Polaków właśnie dlatego, że z całą pewnością można zaliczyć Go do grona takich właśnie instytucji. Pod wieloma względami Kościół żyje przeszłością i traktuje ją jako rzeczywistość wpływająca na współczesne funkcjonowanie jednostek i społeczeństw. Zagadnienie czasu jest samo w sobie rdzennym składnikiem samoświadomości chrześcijaństwa, które jako pierwsze nadało jego biegowi głębszy sens. W chrześcijańskiej perspektywie dzieje nabierają po raz pierwszy charakteru linearnego, w którym czas nie niweczy zdarzeń, to zdarzenia przydają czasowi sensu i ukierunkowania<sup>2</sup>. Ostateczną „pełnią czasu” pozostają tu oczywiście wydarzenia związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, warto jednak dostrzec, iż mają one wymiar nie mityczny a zdecydowanie historyczny, następując w ściśle określonym punkcie dziejów. Ta teologiczna perspektywa każe patrzeć na każde zdarzenie z przeszłości jako na element zamysłu Bożego, jednocześnie zaś odrzucać deterministyczną wizję przyszłości. Wolna wola człowieka bowiem, którą, wedle chrześcijańskiej teologii, Bóg szanuje, ma moc współkształtowania przyszłej rzeczywistości doczesnej<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Kula, *Elementy wystroju kościołów katolickich jako wyraz i zarazem instrument potocznego spojrzenia na historię*, w: *Pamięć i polityka historyczna*, Łódź 2008, s. 247–248.

<sup>2</sup> G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, w: *Czas w kulturze*, Warszawa 1987, s. 291–328.

<sup>3</sup> Chrześcijańską filozofię dziejów najpełniej przedstawił J. Maritain. Zob. K. Klószak, *Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu Jakuba Maritaina*, „*Analecta Cracoviensia*” 1971, nr 3.

Ta krótka refleksja dotycząca chrześcijańskiego pojmowania kwestii czasu i historii wydaje się potrzebna na początku, nawet tak krótkich, rozważań dotyczących strategii i celów, które kształtują współcześnie oficjalne kościelne odniesienia do przeszłości. Dalsze rozważania, które dokonywane będą w perspektywie socjologicznej, czy politologicznej mogłyby bowiem prowadzić do błędu, popełnianego nieraz przez tych, którzy postrzegają Kościół jako instytucję nie różniącą się w istocie od innych działających w przestrzeni publicznej. Nawet jeśli mówimy o „strategiach i celach” działań przezeń prowadzonych to nie możemy całkowicie porzucić perspektywy teologicznej, która jest obecna u ich podstaw. Wyrażam przekonanie, że respektowanie owej perspektywy jest niezbędne także wówczas gdy analizujemy wypowiedzi i czyny mające zdawałoby się całkowicie świecki wymiar i używamy do tego narzędzi dostarczanych przez nauki społeczne.

Kościół katolicki jest w dzisiejszej Polsce jednym z ważniejszych protagonistów w swoistej „wojnie o pamięć”, która rozgrywa się w przestrzeni życia publicznego. Możemy to obserwować w ostatnich latach na przykładzie, politycznego w istocie rzeczy, sporu o genealogię III Rzeczypospolitej czy burzy wokół lustracji. Spory te przybierają właśnie formę wspomnianej „wojny o pamięć”, która jest próbą zdominowania pamięci zbiorowej społeczeństwa poprzez ustanowienie dominującego tonu w publicznym dyskursie o przeszłości. Od kilku lat możemy w tej mierze zaobserwować nową jakość, wyrażającą się w hasle „polityki historycznej”, która objawiła się w przestrzeni publicznej debaty przynajmniej od czasu utworzenia IPN i Muzeum Powstania Warszawskiego<sup>4</sup>. Zdobyć uprzywilejowanej pozycji w walce o kształt zbiorowej pamięci polskiego społeczeństwa stało się przejawem nie tylko ambicji rozmaitych instytucji i środowisk, ale również wyrazem realistycznego przeświadczenia, które każe w przeszłości, a raczej w jej ocenie, szukać drogi do legitymizacji ich aktualnej pozycji i znaczenia.

---

<sup>4</sup> Problem zdefiniowania i oceny „polityki historycznej”, stał się przedmiotem ożywionej debaty szczególnie po zwycięstwie wyborczym PiS i L. Kaczyńskiego w 1995 r. Zob. „Przegląd Polityczny” 2005, nr 73–74, 2006, nr 75, 2006, nr 76 oraz M. Cichocki, *Władza i pamięć. O politycznej funkcji historii*, Kraków 2005; *Pamięć i odpowiedzialność*, pod red. R. Kostro, T. Merty, Kraków, b.d.w.; *Polityka historyczna. Historycy – politycy – prasa*, Warszawa 2005.

Kościół katolicki zajmuje w owym sporze o przeszłość ważne miejsce. Jest bowiem instytucją posiadającą spore możliwości kształtowania poglądów i wyobrażeń społeczeństwa, odegrał ważną rolę w okresie powojennym oraz jest istotnym aktorem życia publicznego po roku 1989. Przeszłość, jej wskrzeszanie, stałe powoływanie się na nią było i jest jednym z częstszych i ważniejszych motywów obecnych w nauczaniu Kościoła, dostrzeżemy to analizując dokumenty kościelne, a także publiczne wypowiedzi Jego hierarchów. Pamięć o przeszłości, stałe jej kultywowanie jest w ich ujęciu gwarancją tożsamości społeczeństwa i misją powierzoną przez Opatrzność, obowiązkiem w znaczeniu nie tylko doczesnym, ale również nadprzyrodzonym. „Niepamięć bywa przedpołem klęski”, tak jeden z listów pasterskich episkopatu syntetycznie ujmuje problem wagi kształtu pamięci zbiorowej Polaków<sup>5</sup>. 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.

Dostrzeżenie motywów występujących w „kościelnej polityce pamięci” oraz próba rekonstrukcji strategii i celów, które są w tej mierze realizowane, będą głównymi zadaniami niniejszego tekstu. Wypełnienie, nawet w skrótovej formie, owych zadań będzie jednak wymagało odniesienia się do kwestii terminologicznych dotyczących problemu pamięci w perspektywie socjologicznej oraz do czynników, które, moim zdaniem, warunkują działania Kościoła w tej mierze. Kluczowe dla poniższych rozważań są niewątpliwie dwa pojęcia: „pamięć zbiorowa” i „polityka pamięci”. Pierwsze z nich ma długą tradycję stosowania i sięga klasycznych już dziś ustaleń Maurice’a Halbwachsa<sup>6</sup>. Od niego rozpoczyna swoje istnienie nurt badań nad pamięcią i zapominaniem, którego najbardziej znaczącymi przedstawicielami zdają się: Paul Ricoeur, Pierre Nora czy Jan i Aleida Assmannowie. W Polsce posiadamy długą tradycję naukowej refleksji nad tymi zagadnieniami. Zaczęli ją prowadzić, jeszcze w latach sześćdziesiątych Nina Assorodobraj i Stefan Czarnowski, obecnie zaś najważniejsze teksty wychodzą spod pióra Barbary Szackiej, Andrzeja Szpocińskiego,

---

<sup>5</sup> *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. II, Warszawa 2003, s. 1851.

<sup>6</sup> M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, Warszawa 1969.

Lecha M. Nijakowskiego czy Aleksandry Jasińskiej Kani<sup>7</sup>. Ważną częścią owej refleksji jest dokonanie rozróżnień między pojęciami pamięci historycznej, pamięci społecznej i pamięci zbiorowej oraz odniesienie ich do odpowiednich sfer świadomości społecznej, stworzenie zatem wyrazistej siatki pojęć, które ułatwiłyby naukową kategoryzację tak ulotnej, jak pamięć jednostek i społeczeństw, sfery. Nie ma w tym tekście oczywiście potrzeby i miejsca szerokiego zdawania sprawy z tych działań, należy jednak przyjąć konkretną definicję pamięci zbiorowej, pamiętając jednak, iż jest to zabieg dość woluntarystyczny. Najbardziej użyteczna zdaje się tu definicja B. Szackiej, która ukazuje pamięć zbiorową jako: „zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, jakie w niej zaszły, a także sposobów ich upamiętniania i przekazywania o nich wiedzy uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości”<sup>8</sup>. Tak rozumiana pamięć zbiorowa bardzo silnie oddziałuje na więzy wewnątrzgrupowe co, jak podkreślał klasyk badań nad tym problemem M. Halbwachs, jest szczególnie widoczne na przykładzie grup religijnych. Pamięci zbiorowych jest zazwyczaj wiele, obiektywność nie jest ich największym walorem, ale w każdej społeczności da się wskazać na ośrodek, który odgrywa rolę owej pamięci lidera i powiernika<sup>9</sup>. Akceptując tą tezę warto przytoczyć spostrzeżenie A. Szpocińskiego, który sugeruje, iż po roku 1989 elity artystyczne i intelektualne – także kościelne – tracą tą rolę na rzecz elit politycznych i mediów. Kanałami najefektywniejszego oddziaływania na postawy społeczne wobec przeszłości zaczynają być najpopularniejsze środki przekazu, zwłaszcza telewizja<sup>10</sup>.

Tak rozumiana pamięć zbiorowa spełnia w społeczeństwie wiele istotnych funkcji. Najważniejsze, z punktu widzenia moich rozważań, są niewątpliwie: funkcja tożsamościowa i funkcja legitymizacyjna<sup>11</sup>. Pierwsza, nazywana również niekiedy integracyjną, utwierdza ludzi w przekonaniu, iż są częścią istniejącej od dawna zbiorowości. Wzmacnia tożsamość grupową poprzez świadome wspieranie takiego obrazu przeszłości, który budzi

---

<sup>7</sup> Szeroko problem historii i stanu badań nad pamięcią zbiorową zawiera najnowsza książka B. Szackiej, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 32–45.

<sup>8</sup> B. Szacka, op. cit., s. 19.

<sup>9</sup> M. Halbwachs, op. cit., s. 19.

<sup>10</sup> A. Szpociński, P. T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006, s. 30 i n.

<sup>11</sup> B. Szacka, op. cit., s. 52–56.

emocjonalny oddźwięk wśród członków owej zbiorowości. Konstruowany i wzmacniany jest poprzez to wspólny dla nich system wartości i wzorców zachowania. Określony kształt pamięci przeszłości, budujący wspólną tożsamość, jest dla Kościoła bardzo istotny, szczególnie w tradycyjnej formie wiążącej poczucie więzi narodowej z przynależnością kościelną. Warto w tym miejscu wspomnieć o wnioskach wynikających z badań dotyczących związku obrazu przeszłości z kształtowaniem świadomości Polaków, które przedstawia B. Szacka. Wskazują one na wyraźne przemiany w zakresie funkcji tożsamościowej pamięci zbiorowej, które zachodzą od schyłku lat osiemdziesiątych XX stulecia. Znajomość przeszłości okazuje się być coraz istotniejsza dla ukształtowania tożsamości jednostek, ich wyobrażeń dotyczących zasad postępowania w życiu osobistym, coraz mniej ważna jest natomiast dla wzmocnienia świadomości narodowej. Tożsamość narodowa zdaje się słabnąć na korzyść innych tożsamości<sup>12</sup>. Taki stan rzeczy musi budzić obawy w środowiskach kościelnych, które słusznie uznają, że tradycyjna forma polskiego katolicyzmu masowego jest silnie sprzężona z uczuciami narodowymi. Przemiany w zakresie tożsamości narodowej oznaczają bowiem realną możliwość zaniku dotychczasowego modelu polskiej religijności.

Funkcja legitymizacyjna, która dotyczy legitymizowania istniejącego porządku społeczno-politycznego, czyli struktur społecznej dominacji i form władzy politycznej, odnosi się również do Kościoła. Jeśli bowiem uznamy fakt, iż wzmacnianie tożsamości narodowej jest w polskich warunkach postrzegane jako równoznaczne z wzmacnianiem tożsamości kościelnej, to trzeba będzie przyjąć, że opowiadanie się za tradycyjną wizją historii jest skorelowane z obroną obecności Kościoła we współczesnym życiu publicznym. Warto w tym miejscu podkreślić pewne zagrożenie, którego Kościół nie jest być może w pełni świadom. Lata PRL dowiodły, że kształt pamięci zbiorowej narzucany przez opresyjne państwo bywa odrzucany przez społeczeństwo. Swoisty „mechanizm podstawiania”, który spowodował, iż wielu Polaków po 1989 roku zaczęło zastępować w roli instytucji opresyjnej dotychczasowe komunistyczne państwo, Kościołem katolickim, wytworzyć może dla procesu przekazu kościelnej narracji o przeszłości, istotne przeszkody.

---

<sup>12</sup> Ibidem, s. 52. W 1988 r. respondenci badań B. Szackiej stawiali przy ocenie postaci historycznych na pierwszym miejscu kategorię „dążenia do silnego i niepodległego państwa”. W roku 2003 miejsce to zajęła kategoria „cnót osobistych”. Ibidem, s. 212.

Funkcjonowanie pamięci zbiorowej w wymiarze społecznym pokazuje nam, iż Kościół ma istotne powody, aby podjąć próbę jej pożądanego ukształtowania i czyni to stosując – jako instytucja – swoistą politykę pamięci. To, drugie obok pamięci zbiorowej, ważne dla niniejszych rozważań, pojęcie wykazuje daleko idącą zbieżność z, tak modnym ostatnimi czasy, terminem „polityka historyczna”. Autor najnowszej monografii dotyczącej owej problematyki: L. M. Nijakowski, preferuje tu sformułowanie „polityka pamięci”, nie dokonując jednakże wyraźnej dystynkcji oddzielającej je od „polityki historycznej”<sup>13</sup>. Brak jasnej definicji pozwala tu na pewną dowolność, chciałbym jednak opowiedzieć się za stosowaniem terminu „polityka pamięci” właśnie na gruncie refleksji naukowej, jako że „polityka historyczna” zbyt często pojawia się w polemikach natury politycznej. Trudno pisać o niej bez zagrożenia bycia zaklasyfikowanym jako zwolennik tej lub innej opcji politycznej<sup>14</sup>. „Polityka pamięci” w najwęższym rozumieniu jest przez Nijakowskiego definiowana jako: „wszelkie intencjonalne działania polityków i urzędników, mające formalną legitymizację, których celem jest utrwalenie, usunięcie lub redefinicja określonych treści pamięci zbiorowej”<sup>15</sup>. Autor sugeruje, iż w tym znaczeniu pozostaje ona bliska propagandzie państwowej. Na użytek niniejszych rozważań chciałbym zaproponować pewne rozszerzenie, przedstawionego wyżej, rozumienia. Otóż jeśli w miejsce państwa i jego struktur podstawilibyśmy reprezentowany przez hierarchię Kościół instytucjonalny, to moglibyśmy mówić o „kościelnej polityce pamięci”. Pojęcie polityki odbiegać by tu musiało od klasycznego pojmowania, jako działań na rzecz zdobycia bądź utrzymania władzy politycznej, odnosiłoby się zaś do sfery władzy symbolicznej, realizowanej nie tyle, właściwymi dla państw, metodami przymusu, ile raczej perswazji. Takie podejście narzuca pewne ograniczenia w zakresie analizowanych tekstów. Muszą mieć one znamię oficjalności i miarodajności. Dlatego przedmiotem refleksji są wypowiedzi publiczne przedstawicieli Kościoła, mające szeroki zakres odbiorców i odzwierciedlające Jego oficjalne stanowisko: listy pasterskie, komunikaty, dokumenty synodalne, kazania itp. Trudno aby tekst niewielkiej objętości opierał się na pełnym przedstawieniu wszystkich kościelnych enuncjacji,

<sup>13</sup> L. M. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008, s. 41–48.

<sup>14</sup> Niestety na pewien przerost politycznego zaangażowania zdaje się w niektórych partiach cierpieć wspomniana powyżej praca L. M. Nijakowskiego.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 44.

które odnoszą się do przeszłości. Potrzebne są pewne ograniczenia, przede wszystkim w zakresie chronologicznym. Pozwolę sobie zawęzić zakres analizowanych tekstów do okresu po 1989 roku, jako że nowa, pluralistyczna rzeczywistość postawiła Kościół, także w sferze „polityki pamięci”, przed całkiem nowymi wyzwaniami.

Właśnie nowa sytuacja, w jakiej znalazł się Kościół w III Rzeczypospolitej wpłynęła znacząco na wybór motywów i sposobów mówienia o przeszłości. Historyczne wątki nauczania Kościoła polskiego zaczęły też, jak się zdaje, służyć nieco innym, niż bywało to wcześniej, celom. W okresie PRL celem „kościelnej polityki pamięci” było nade wszystko przeciwstawienie się działaniom władz komunistycznych, które, z różnym natężeniem i różnymi metodami, realizowały projekt sprowadzający się do ograniczenia oddziaływania Kościoła do wąsko rozumianej sfery duszpasterskiej, co w efekcie przynieść miało pożądaną ateizację społeczeństwa. Charakterystycznym przykładem strategii zastosowanej w tej mierze przez hierarchów kościelnych były choćby obchody Milenium chrztu Polski w 1966 roku, które stały się polem starcia dwu „polityk pamięci”. Jedna – kościelna, kreowała wizję państwowości polskiej budowanej w oparciu o przynależność do „chrześcijańskiej rodziny narodów”, druga – państwowa, przeciwstawiała temu obraz „tysiąclecia państwa polskiego”, w którym Kościół odgrywał rolę wsteczną i nierzadko wrogą<sup>16</sup>. W przypadku kościelnej narracji historycznej zauważyć mogliśmy w całym niemal okresie powojennym pewną charakterystyczną cechę, którą, w odniesieniu do prymasa Stefana Wyszyńskiego, Paweł Skibiński nazwał: „insurekcyjnym patriotyzmem politycznego realisty”<sup>17</sup>. Z jednej strony mocno nawiązywała ona bowiem do romantycznego, martyrologicznego paradygmatu polskiej historii, z drugiej zaś, szczególnie w okresach napięć społecznych, starała się powściągać „wybujałe” aspiracje buntującego się społeczeństwa<sup>18</sup>. Kościół zdawał się

---

<sup>16</sup> Zobacz obszerne przedstawienie milenijnego konfliktu władz państwowych i kościelnych w różnych regionach: *Millennium polskie. Walka o rząd dusz*, pod red. C. Wilanowskiego, Warszawa 2002. Szeroki wybór dokumentów kościelnych, dobrze ukazujących główne cechy kościelnej narracji historycznej w tym czasie, przedstawia: P. Raina, „*Te Deum*” narodu polskiego. *Obchody tysiąclecia chrztu Polski w świetle dokumentów kościelnych*, Olsztyn 1991.

<sup>17</sup> P. Skibiński, *Insurekcyjny patriotyzm politycznego realisty? Stosunek prymasa Stefana Wyszyńskiego do powstań narodowych*, w: *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, pod red. J. Kłoczkowskiego, Kraków 2007.

<sup>18</sup> Warto porównać dwie wypowiedzi kard. Wyszyńskiego. Pierwsza, dotycząca Powstania Warszawskiego, wygłoszona została w 1961 r.: „Chociażby pozostały góry

w ten sposób podtrzymywać pożądany przez siebie kształt zbiorowej pamięci polskiego społeczeństwa, ale cofał się przed, groźnymi dla biologicznej substancji Polaków, konsekwencjami „mistycznego insurekcjonizmu”.

Ważnym problemem, który rodzi się w tym momencie, jest pytanie o to, czy i na ile zmieniła się kościelna narracja w sferze historii po roku 1989? Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi musimy uwzględnić pewne kwestie, które powinny odegrać ważną rolę w kształtowaniu tejże narracji. Idzie tu przede wszystkim o zachodzące w latach dziewięćdziesiątych zmiany społecznego postrzegania Kościoła jako instytucji życia publicznego.

Po roku 1989 biskupi stanęli wobec nowych wyzwań, które związane były z funkcjonowaniem Kościoła w nowej rzeczywistości politycznej i społecznej, w ramach której pluralizm zaczął odnosić się również do „rynku idei i wartości”. Silny autorytet który zapewnił sobie Kościół w okresie powojennym, szczególnie w latach osiemdziesiątych, doznał gwałtownej erozji wówczas, gdy przestał On odgrywać rolę „przestrzeni wolności”, w której odnajdywali swoje miejsce także niewierzący bądź indyferentni przedstawiciele liberalnej inteligencji. Jakkolwiek nie sprawdziły się prognozy formułowane w perspektywie paradygmatu sekularyzacji, przewidujące kryzys instytucjonalnego Kościoła i gwałtowny spadek praktyk religijnych, to socjologowie dostrzegają jednak pewne symptomy zjawiska zwanego za T. Luckmannem – prywatyzacją religii<sup>19</sup>. Szczególnie wyraźnie ukazuje się ono w selektywizmie norm, wartości i dogmatów i uznawaniu przez około połowę osób deklarujących się jako katolicy tzw. etyki sytuacyjnej. Jednocześnie dla wielu Polaków „religijność kościelna”, tradycyjno-obrzędowa pozostaje nadal jedynym znanym

---

ciał przykryte gruzami, to jeszcze te ofiary są małe w porównaniu do wielkiego prawa, jakie ma człowiek, naród i ludzkość: prawa wolności. [...] Aby je zachować i ochronić a przez to obronić godność człowieka trzeba umieć się poświęcać i składać ofiary. [...] Człowiek, który biernie przyjmuje narzuconą mu niewolę, już się deklasuje i przestaje być pod jakimś względem człowiekiem. I naród, który nie umie walczyć o swoją wolność, już się właściwie zdeklasował”. Druga, późniejsza o lat 20, ze stycznia 1981, zawiera tony znacząco odmienne: „Piękną i zaszczytną rzeczą jest umierać za Ojczyznę. Jednak trudniej jest niekiedy żyć dla Ojczyzny. Można w odruchu bohaterskim oddać swe życie na polu walki, ale to trwa krótko. Większym niekiedy bohaterstwem jest żyć, trwać, wytrwać całe lata [...] To jest nasz najważniejszy obowiązek wobec Ojczyzny”. Oba cytaty za: P. Skibiński, op. cit.

<sup>19</sup> T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996.



modelem wiary. Jak sądzi J. Mariański, stan ten stwarza groźne perspektywy przed polską religijnością. Każde osłabienie jej wymiaru wspólnotowo-instytucjonalnego może bowiem być znacznie groźniejsze dla osobistej wiary Polaków niż stało się to na „odkościelnionym” Zachodzie<sup>20</sup>. Innymi słowy postępujący tamże proces „odkościelnienia” nie musi oznaczać znaczącego osłabienia religijności jako takiej; u nas zaś zanik praktyk zaowocować może zmianami także w sferze osobistej duchowości.

W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych Kościół przestał być instytucją cieszącą się powszechnym zaufaniem. Poziom owego zaufania obniżył się z około 80% w roku 1989 do zaledwie 38% w roku 1993<sup>21</sup>. W końcu ubiegłego stulecia autorytet Kościoła wzrósł jednak ponownie i oscyluje wokół 60%. Jednocześnie i zarazem w sposób bardziej trwały ukształtował się negatywny stosunek społeczeństwa do publicznych zaangażowań hierarchii, szczególnie w szeroko rozumianej sferze politycznej. W połowie lat dziewięćdziesiątych odsetek Polaków deklarujących opinię o zbyt dużym udziale Kościoła w życiu politycznym oscylował wokół 70%<sup>22</sup>. Po krytycznym okresie początku ostatniej dekady XX stulecia Kościół wyraźnie odszedł od jawnego deklarowania swoich politycznych preferencji, co spowodowało spadek ilości osób przekonanych o Jego przesadnym zaangażowaniu politycznym do ok. 50%. Tym niemniej jednak widocznym jest, iż znacząca część polskiej opinii publicznej oczekuje ograniczenia publicznego wymiaru funkcjonowania Kościoła wszędzie tam, gdzie wykracza ono poza sferę *stricte* duszpasterską bądź charytatywną. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na, interesujący w kontekście naszych rozważań, wniosek, który sformułowała na podstawie swoich badań M. Grabowska. Przychylne nastawienie wobec obecności Kościoła w życiu publicznym jest, jej zdaniem, formowane przede wszystkim przez religijność, ale jednym z pozostałych istotnych czynników, które owo nastawienie kształtują, jest również negatywna ocena komunistycznej przeszłości<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004.

<sup>21</sup> Dane z cyklicznych badań CBOS zebrał i przedstawił syntetycznie R. Boguszewski, *Polak – na zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989–2008 na podstawie badań CBOS*, „Więź” 2008, nr 9.

<sup>22</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Lublin 2005, s. 166–180.

<sup>23</sup> M. Grabowska, *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2004, s. 307.

Przedstawiona powyżej, nowa, niekiedy wręcz dla Kościoła szokująca, rzeczywistość, pobudzała Jego przedstawicieli do wielu, często niezbyt spójnych działań i zaangażowań, których wspólnym mianownikiem była obrona Jego miejsca w przestrzeni życia publicznego. Dowodzi tego bez wątpienia: aktywne zainteresowanie przebiegiem i wynikami wyborów, udział w dyskusji dotyczącej uchwalenia Konstytucji RP, czy wreszcie w narodowej debacie wokół przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. Kościół wyraźnie stara się uniknąć losu, który spotkał wspólnoty chrześcijańskie zsekularyzowanego Zachodu, a więc zepchnięcia do wyznaniowej „kruchty”<sup>24</sup>.

Dopiero uwzględnienie tej perspektywy pozwala, jak sądzę, właściwie przedstawić motywy i cele „kościelnej polityki pamięci”. Pierwszą refleksją w tej mierze winna być konstatacja dotycząca silnego elementu kontynuacji, jaki zaobserwować możemy w wielu oficjalnych wystąpieniach przedstawicieli Kościoła co do kwestii oceny narodowej przeszłości. Dostrzec ją można choćby w sprawie odniesień do Powstania Warszawskiego. Jakkolwiek w latach dziewięćdziesiątych nie zauważymy już mesjanistycznego tonu używanego przez kardynała Wyszyńskiego, to nadal, jedynym w zasadzie, motywem oceny tego wydarzenia pozostaje motyw ofiary za wolność. Zarówno w latach sześćdziesiątych, jak i po trzydziestu latach, pamięć powstania ma przede wszystkim czcić ofiary, nigdy zaś rozdrapywać narodowe rany poprzez ewentualną krytyczną refleksję nad szafowaniem ludzkim życiem<sup>25</sup>. Celem „insurekcyjnego mistycyzmu” Prymasa Tysiąclecia było zapewne obudzenie w Polakach epoki „małej stabilizacji” silniejszej woli oporu wobec „zniewolenia” totalitarnymi za-

---

<sup>24</sup> Stanowisko Kościoła w tych kwestiach warto jest postrzegać w kontekście popularnej obecnie teorii deprivatyzacji religii J. Casanovy. Zob. P. Stachowiak, *Ku deprivatyzacji religijności europejskiej. Kościół katolicki w debacie o aksjologicznych założeniach projektu Konstytucji Europejskiej*, w: *50 lat i co dalej? Europa i UE między integracją a atomizacją*, pod red. Z. Czachóra, Poznań 2007, s. 125–137.

<sup>25</sup> Stanowisko takie odnajdziemy w wypowiedziach hierarchów, szczególnie z okazji 50 rocznicy Powstania. Zob. *List pasterski Episkopatu Polski w związku z 50 rocznicą wybuchu Powstania Warszawskiego*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. II, Warszawa 2003, s. 1851–1855; „Ofiara złożona za wolność i prawdę” *Homilia Prymasa Polski z okazji 50 rocznicy Powstania Warszawskiego*, „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej” 1994, nr 73. W tej samej tonacji utrzymane jest wystąpienie papieża Jana Pawła II, choć on jako jedyny wspomina o „rozrzutności” z jaką uczestnicy walk powstańczych płacili swym życiem, jednocześnie wszakże mówi o tym jako o „wspaniałomyślności”, *List Jana Pawła II w 50 rocznicę Powstania*, „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej” 1994, nr 72.

kusami władz. Jego następcy w roku 1994, nie ukrywali zaś, iż podobnie jak on czynią powstańców patronami walki z innym „zniewoleniem”: „demagogicznej pokusy kształtowania wszystkiego według wzorców, które nieraz bywają proponowane jako nowy model nowoczesnego człowieka i nowoczesnego państwa”. Warto zauważyć, iż obchody 50 rocznicy Powstania odbywały się podczas bardzo dla Kościoła ważnej debaty nad konstytucyjnymi i konkordatowymi zapisami dotyczącymi modelu stosunków państwa i Kościoła. Wystąpienia biskupów były więc poniekąd elementem strategii kształtowania takiej formy pamięci zbiorowej, która sprzyjałaby kościelnym interesom w tej mierze<sup>26</sup>.

Przedstawiony powyżej element kontynuacji w kościelnej polityce pamięci wskazuje zarazem na pierwszy i zarazem bardzo istotny motyw obecny w kościelnej narracji historycznej: podkreślenie roli Kościoła, jako instytucji, która stała na straży nie tylko swych własnych interesów, ale poprzez domaganie się własnej wolności „torowała drogę do wolności obywateli”<sup>27</sup>. Kościół pragnie więc być postrzegany nie w wymiarze partykularnym, *stricte* wyznaniowym, ale ogólnospołecznym. Inne powtarzające się motywy owej narracji dostrzeżemy szczególnie wyraźnie w licznych odniesieniach do okresu powojennego 45-lecia.

Szczególnym i częstym motywem kościelnych odniesień do PRL jest teza o wybitnej roli Kościoła we wzmacnianiu oporu przeciw systemowi i w jego obaleniu. Jest to obraz w zasadzie pozbawiony niuansów, a duchowieństwo jest w nim prezentowane jako główna siła społecznego oporu<sup>28</sup>. Niekiedy mowa jest nawet o „kompletnym osamotnieniu”, w którym musiał Kościół walczyć „przez co najmniej 20 lat powojennej historii [...] Nie istniały bowiem w Polsce żadne liczące się siły polityczne i społeczne, które mogłyby go wesprzeć w tej walce”<sup>29</sup>. Dominującym tonem historycznej narracji o Kościele w PRL pozostaje wątek niezłomnego oporu,

---

<sup>26</sup> Problem ten szczegółowo przedstawia w swej najnowszej publikacji P. Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo – Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008.

<sup>27</sup> *List pasterski Episkopatu Polski na 30 rocznicę polskiego Milenium*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. II, Warszawa 2003, s. 1983.

<sup>28</sup> [Drugi] *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Warszawa–Poznań 2001, s. 166.

<sup>29</sup> Wypowiedź autorstwa ks. S. Wielgusa piastującego podówczas prestiżową w Kościele polskim funkcję rektora KUL. Jego późniejsze problemy lustracyjne i reakcja na nie dowiodły, iż jest on ważną i miarodajną postacią dla bardzo wielu przedstawicieli hierarchii. Zob. S. Wielgus, *Bogu i Ojczyźnie, Uniwersyteckie przemówienia i listy*, Lublin 1996, s. 137.

tradycja „rozumnej ugody”, widoczna np. w porozumieniu państwa i Kościoła z kwietnia 1950 roku, jest w zasadzie nieobecna. Ton ów przenosi się z resztą do historiografii tworzonej przez ośrodki i osoby związane z Kościołem, pomijane bądź słabiej eksponowane są w niej te fakty i okresy, które nie do końca odpowiadają stereotypowi<sup>30</sup>. Kościół chce być postrzegany, jako instytucja niezłomna, nie wchodząca nawet w taktyczne układy z totalitarnym systemem.

Właśnie ów termin: „totalitarny”, stanowi istotę kolejnego motywu kościelnej polityki pamięci. Sformułowanie to jest nadzwyczaj często, wręcz standardowo, używane dla nazwania rozmaitych aspektów rzeczywistości PRL. Jakkolwiek problem słuszności i potrzeby używania owego sformułowania wobec PRL pozostaje nadal jednym z bardziej dyskusyjnych w toczącej się debacie, to w ramach kościelnej polityki pamięci brak jest śladów tych kontrowersji. Nawet w odniesieniu do okresu po zakończeniu obrad Okrągłego Stołu mowa jest o: „ostatnich dniach totalitarnych rządów”<sup>31</sup>.

Dwa kolejne motywy obecne w kościelnej polityce pamięci należałoby zapewne rozpatrywać łącznie, są one bowiem często ze sobą związane na sposób przyczynowo-skutkowy. Pierwszy sprowadza się do tezy o trwałym wpływie PRL na sposób myślenia i działania Polaków także po 1989, drugi zaś łączy krytykę Kościoła w III RP z siłami reprezentującymi tradycję komunistycznego *ancien regime'u*. „System realnego socjalizmu trwa nadal przez swoje pozostałości w gospodarce, a jeszcze bardziej w mentalności i postawach moralnych wielu osób”, stwierdzają dokumenty synodalne<sup>32</sup>. Szok zmasowanej krytyki, który dotknął wielu ludzi Kościoła na początku lat dziewięćdziesiątych, kazał upatrywać przyczyn zmiany nastrojów społecznych właśnie w trwałości oddziaływań dawnego systemu. „W przejawach niechęci do Kościoła, jakie występują w środkach społecznego przekazu ujawnia się znana strategia sił starego porządku oraz styl myślenia zakładającego czysto laicką wizję człowieka i świata, która lekceważy duchowy wymiar człowieka”, pisali

---

<sup>30</sup> Przykładem może być tu opracowanie związane z KUL historyka ks. Z. Zielińskiego, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, w którym, niezbyt odpowiadający stereotypowi „niezłomnego oporu” Kościoła, okres 1953–1956 zostaje niemalże pominięty.

<sup>31</sup> *Biskupi polscy o konkordacie*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. II, Warszawa 2003, s. 2471.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 71.

biskupi już w 1991 roku<sup>33</sup>. W tej wczesnej fazie trudnego procesu akomodacji Kościoła do warunków pluralistycznego państwa i społeczeństwa, dominowało więc jeszcze w kręgach hierarchii przeświadczenie o postkomunistycznej proveniencji krytyki Kościoła. Dopiero później, szczególnie po dojściu do władzy koalicji AWS-UW w 1997 r., miejsce inspiratora krytyki zajmować zaczął, nie do końca zdefiniowany, liberalizm, postrzegany zresztą niekiedy jako: „kontynuacja działań systemu komunistycznego w szacie szermierzy wolności i praw człowieka”<sup>34</sup>. Zdarzało się przy tej okazji, także wybitnym przedstawicielom Episkopatu, niedostrzeżenie przełomowego charakteru roku 1989 i sugerowanie, iż w przedmiocie autorów i motywów krytyki Kościoła nie nastąpiły, w porównaniu z PRL, żadne istotne zmiany<sup>35</sup>. Oba motywy ukazują kolejne elementy strategii kształtowania pamięci zbiorowej polskiego społeczeństwa: niejednoznaczność ocen powojennej rzeczywistości obecna w świadomości wielu Polaków jest tu wyraźnie wiązana z niewłaściwym – wedle poglądu hierarchów – modelem obecności Kościoła w życiu publicznym. Przynajmniej początkowo tendencja do ograniczenia Jego publicznej roli bywa postrzegana jako dziedzictwo Polski ludowej a nie efekt przenikania do naszego kraju wzorców pochodzących ze zlaicyzowanego Zachodu. W tym zakresie dostrzec możemy, w kościelnej polityce pamięci, ślady pewnej znamiennej ambiwalencji. Jest ona związana z istnieniem w polskim Kościele *sensu largo*, silnego środowiska eurosceptycznego, które posiada poparcie części episkopatu. Poglądy owego środowiska, mocno zaznaczające swoją obecność w mediach nie znajdowały wyraźniejszego odzwierciedlenia w oficjalnych dokumentach kościelnych, które były formułowane w oparciu o ostrożną, ale przychylną integracji, wizję Jana Pawła II. Tak znaczące eksponowanie w owych dokumentach dziedzic-

---

<sup>33</sup> Komunikat z 246 posiedzenia plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, w: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, Poznań 2006.

<sup>34</sup> S. Wielgus, op. cit., s. 71. Zob też wypowiedź prymasa Polski kard. J. Glempa w wywiadzie dla niemieckiej Katolickiej Agencji Informacyjnej (KNA): „Skrainy liberalizm związał się z komunistami, którzy zaniechali metod centralistycznych, ale nie zaniechali swoich idei materialistycznych. To jest paradoksalny fenomen, że komuniści szybko stali się liberałami przede wszystkim w sferze ekonomicznej, aby robić interesy”, w: „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, 7 VI 1994, nr 56.

<sup>35</sup> Arcybiskup poznański J. Stroba pisał w liście wielkopostnym, w 1994 r.: „W 50-leciu powojennym Kościół był i jest atakowany ustawicznie przez jednostki, lecz przede wszystkim przez zorganizowane zespoły społeczne i polityczne.” w: „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, 10 II 1994, nr 25.

twą PRL, jako źródła negatywnych zjawisk w życiu publicznym III RP, mogło być więc, jak się zdaje, próbą pogodzenia dwu potrzeb: krytyki rzeczywistości Polski lat dziewięćdziesiątych z jednej, a zarazem utrzymania zasadniczo pozytywnego stosunku do integrującej się Europy z drugiej strony. Warto przy tym pamiętać, iż dokumenty oficjalne zawsze były i są wypadkową niekiedy bardzo rozbieżnych poglądów biskupów w kwestiach politycznych, gospodarczych i społecznych, nie cierpią więc na nadmiar jednoznaczności.

Historia jest jedna, pamięci zbiorowych wiele, ta zasada powtórzona za M. Halbwachsem, dała o sobie znać w szczególnie sposób po roku 1989. Wspominałem już o zmianie, jaka zaszła w ostatnim dwudziestolecium w zakresie wpływu historii na sposób konstruowania tożsamości Polaków. Zbliżając się do końca niniejszych rozważań warto wspomnieć o kilku innych zjawiskach, które dokonały się w pamięci zbiorowej polskiego społeczeństwa i w tej perspektywie zastanowić nad celami „kościelnej polityki pamięci”. Podstawową konstatacją musi tu być fakt znaczącego obniżenia społecznego zainteresowania przeszłością, co ma miejsce od początku lat dziewięćdziesiątych: o ile w 1988 r. tylko 5,7% osób z wyższym wykształceniem deklaroowało, iż nie interesuje ich historia, to w 2003 r. czyniło to już 23,2%<sup>36</sup>. Na tym tle można, odwołując się do typologii pamięci zbiorowej A. Szpocińskiego, dostrzec przynajmniej dwa znamienne procesy<sup>37</sup>. Pierwszym jest inwazja, po 1989 roku, pamięci antykwarycznej. Tendencje obecne w pierwszej dekadzie III RP, których najlepszą ilustracją było hasło „wybierzmy przyszłość”, czyniły z historii czynnik podziałów hamujący modernizację polskiego społeczeństwa. Przeszłość miała pozostać przedmiotem zainteresowania specjalistów, Polacy zaś, skupieni na swym „tu i teraz”, winni ją poznawać co najwyżej w „wersji soft”. Stąd brały się choćby koncepcje uzgadniania wspólnych interpretacji wydarzeń historycznych między środowiskami o różnych ge-

<sup>36</sup> B. Szacka, op. cit., s. 219.

<sup>37</sup> A. Szpociński wyróżnił 3 typy pamięci zbiorowej: 1) pamięć antykwaryczną (martwą i niefunkcjonalną), która na zasadzie kalendarium odnotowuje zdarzenia z przeszłości, ale bez jakichkolwiek konsekwencji semantycznych; 2) pamięć historyczną (żywą i niefunkcjonalną), która kontempluje przeszłość z bezinteresownej chęci samego jej poznania i 3) pamięć monumentalną (żywą i funkcjonalną), w której przeszłość objaśnia teraźniejszość i stanowi budulec dla konstruowania własnej grupy. Zob. A. Szpociński, P. T. Kwiatkowski, op. cit. s. 30.

neologiach i zaniechania w sferze badawczej. Media, które przejęły palmę pierwszeństwa w kształtowaniu wyobrażeń o przeszłości z rąk elit artystycznych i intelektualnych, traktowały historię w sposób uproszczony czyniąc z niej właśnie antykwaryczną inkrustację. Nie trzeba dodawać, iż tendencja ta, która wbrew pozorom zdaje się mieć trwały charakter, świadczy o tym stale obniżająca się ranga wiedzy historycznej w procesie edukacji, stwarza nadzwyczaj żywe pole do wszelakich form manipulacji.

Efektom tych zjawisk jest drugi proces zachodzący w sferze pamięci zbiorowej. Pogłębia się mianowicie jej partykularyzacja i to szczególnie w zakresie *sensu stricto*, a więc pamięci monumentalnej. Brak jest wyrazistego ośrodka, który posiadałby w tej mierze dominujący autorytet. Instytucjonalne możliwości struktur odpowiedzialnych za „politykę historyczną” państwa nie są bynajmniej tożsame z ich autorytetem w społeczeństwie. Mamy do czynienia z realnym zagrożeniem, że kolejne pokolenia będą miały coraz słabsze poczucie wspólnoty losów historycznych, ulegną wpływom rozmaitych narracji o przeszłości<sup>38</sup>.

Przedstawione powyżej zjawiska winniśmy uznać za czynniki, które wpływają na kształt „kościelnej polityki pamięci”. Kościół pragnie wzmocnić, nadwątloną na początku lat dziewięćdziesiątych, pozycję architekta pamięci zbiorowej Polaków. Widzi w tym niewątpliwie swoje posłannictwo natury *stricte* religijnej, zakłada bowiem, iż Jego misja duszpasterska winna mieć jak najszerszy zakres. Jeśli zaś polska tożsamość narodowa jest organicznie spleciona z katolicyzmem, to wszelkie działania na rzecz jej wzmocnienia są zarazem elementem religijnej misji Kościoła. Kształt pamięci zbiorowej konstruującej polską tożsamość nie jest oczywiście dlań obojętny. Motywy obecne w kościelnej narracji historycznej pokazują nam jego zarysy. Historia ma budować więź, nie rozdrapywać rany i budzić wątpliwości, dlatego tak silny w kościelnych środowiskach opór przeciw tzw. tendencjom rewizjonistycznym w nauce i publicystyce historycznej.

---

<sup>38</sup> Procesy zachodzące w tych kwestiach, w sferze naukowej refleksji o pamięci interesująco pokazuje E. Rewers, pisząc o przejściu od ujmowania pamięci i zapominania jako doświadczenia egzystencjalnego do interpretowania ich jako doświadczenia kulturowego oraz o stosowaniu wobec pamięci perspektyw poznawczych typowych dla początku XXI w., a więc perspektywy transkulturowej. E. Rewers, *Interferencja pamięci, ku transkulturowości*, w: *Pamięć i zapominanie w Europie przelomu wieków*, pod red. Z. Drozdowicza, Poznań 2001.

Cele kościelnej polityki historycznej mają wszelako także nieco bardziej doczesny wymiar, choć w optyce teologicznej rozróżnienie to nie byłoby zapewne uznane za właściwe. Chodzi tu o obronę miejsca Kościoła w życiu publicznym, przeciwdziałanie próbom jego marginalizacji. Wypływa to z obaw i poczucia zagrożenia, szczególnie w obliczu schyłku pontyfikatu Jana Pawła II (między autorytetem papieża a autorytetem hierarchów ma miejsce potężna dysproporcja) i procesów sekularyzacyjnych a'la Zachód. W początku lat 90-tych powtarzanie i przypominanie faktów dotyczących roli Kościoła w PRL było zapewne wyrazem zaskoczenia siłą krytyki i spadkiem społecznego zaufania, swoistego poczucia krzywdy odczuwanego przez wielu przedstawicieli Kościoła. Później, w sposób już mniej odruchowy i bardziej świadomy, sposób mówienia o PRL miał służyć obronie roli Kościoła jako ważnego aktora na publicznej scenie. Pragnie On więc, poprzez uprawianie własnej polityki pamięci, wzmocnić monumentalny aspekt pamięci zbiorowej Polaków, widząc w tym szansę na utrzymanie jak najszerszego wymiaru swego oddziaływania.

---

#### Summary

The author observes that the objectives of the Church's remembrance policy also have a more earthly dimension. This concerns the defense of the Church's position in public life and preventing attempts to marginalize the Church. By means of conducting its own remembrance policy the Church intends to augment the monumental aspect of collective Polish memory seeing it as an opportunity to maintain the most extensive range of influence.