

Katolicyrewizjoniści: nowa „wieloswiatopoglądowość”?

Roman Graczyk

Zaraz po zdobyciu władzy w Polsce przez komunistów wydawało się czymś oczywistym, że katolicyzm musi wejść w zasadniczy spór z Nową Wiarą. I tak to rozumiała ogromna większość katolików, bodaj cała Hierarchia i większa część elit katolików świeckich.

Z trzech ukształtowanych wtedy grup świeckich katolików tylko grupa tygodnika „Dziś i Jutro” Bolesława Piaseckiego (późniejszy PAX) stała na stanowisku współpracy z komunistami. Powszechnie dziś wiadomo, że chadecki „Tygodnik Warszawski” reprezentował pogląd ideowej konkurencji z marksizmem. Nie jest faktem ogólnie znanym, że z początku (mniej więcej do przełomu 1948 i 1949 roku) podobne było stanowisko „Tygodnika Powszechnego”.

To prawda, że w krakowskim tygodniku byli też w tym czasie zwolennicy innej strategii, z czasem nazwanej strategią „katolickiego minimalizmu”. Ale to nie oni początkowo dominowali na łamach pisma założonego przez abpa Sapiechę. Dominacja „katolickich maksymalistów” była pierwotnie tak duża, że nawet programowy manifest „minimalistów”, czyli artykuł Stanisława Stommy *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*, ukazał się nie na stronach „Tygodnika Powszechnego”, lecz w „Znaku”. Także późniejszy spór wokół tekstu Stommy na łamach „TP” wiele mówi o ówczesnej pozycji „minimalistów” w tymże czasopiśmie. Otóż artykuł Stommy został wręcz zmiążdżony¹ przez Józefa Mariana Świąćickiego², a na odpowiedź Stommy³ w tym samym numerze replikował – równie stanowczo co Świąćicki – ks. Jan Piwowarczyk⁴. Fakt, że replika Piwowarczyka zamieszczona została w tym samym numerze „TP” co odpowiedź Stommy, jest znamieny. Świadczy o tym, że poglądy, jakie reprezentował

studia

¹ Autor niniejszego tekstu nie bierze strony w tym sporze sprzed 65 lat. Użyte sformułowanie oddaje jedynie stopień krytycyzmu Świąćickiego wobec Stommy.

² J. M. Świąćicki, *Kwestia zasady czy taktyki?*, „Tygodnik Powszechny”, 20 kwietnia 1947.

³ S. Stomma, *O pozornym maksymalizmie i urojonym defetyzmie*, „Tygodnik Powszechny”, 20 kwietnia 1947.

⁴ Ks. J. Piwowarczyk, *Rada nie na czasie*, „Tygodnik Powszechny”, 20 kwietnia 1947.

⁵ J. M. Świącicki,

O katolickim maksymalizmie, „Tygodnik Powszechny”, 2 lutego 1947.

⁶ Ks. J. Piwowarczyk,

Ku Polsce katolickiej, „Tygodnik Powszechny”, 24 marca 1945; tenże, *Wierność wobec Kościoła*, „Tygodnik Powszechny”, 26 stycznia 1947;

S. Kisielewski, *Żółkiewski jako prawdziwy marksista*, „Tygodnik Powszechny”, 26 stycznia 1946;

ks. J. Piwowarczyk, *O stronnictwo dla katolików*, „Tygodnik Powszechny”, 20 października 1946;

K. Turowski, *Gospodarka planowa w koncepcji katolicko-społecznej*, „Tygodnik Powszechny”, 19 maja 1947;

ks. J. Piwowarczyk, *Sprawiedliwy ustrój*, „Tygodnik Powszechny”, 19 maja 1947; tenże,

Cel państwa, „Tygodnik Powszechny”, 29 czerwca 1947; tenże, *Państwo chrześcijańskie*, „Tygodnik Powszechny”,

13 lipca 1947; tenże, *Chrystus i ustroje społeczne*, „Tygodnik Powszechny”, 21-28 grudnia 1947; tenże, *Kościół*

i państwo, „Tygodnik Powszechny”, 23 listopada 1947; tenże, *Państwo humanistyczne*, „Tygodnik Powszechny”,

7 września 1947; tenże, *Racja stanu*, „Tygodnik Powszechny”, 21 września 1947; tenże, *Filozofia marksizmu*, „Tygodnik

Powszechny”, 21 października 1945; tenże, *Teologia marksizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 28 października 1945;

tenże, *Socjalistyczny humanizm*, „Tygodnik Powszechny”, 1 lutego 1948; tenże, *Moralność materialistyczna*, „Tygodnik

Powszechny”, 6 czerwca 1948; tenże, *Setna rocznica „Manifestu Komunistycznego”*, „Tygodnik Powszechny”, 7 marca

1948; tenże, *„Komunizm” ojców Kościoła*, „Tygodnik Powszechny”, 22 sierpnia 1948; tenże, *Katolicka organizacja*,

„Tygodnik Powszechny”, 23 maja 1948; tenże, *Odpowiedzialność społeczna katolików*, 31 października 1948.

⁷ J. Turowicz, *Sprawa katolicyzmu*, „Tygodnik Powszechny”, 3 czerwca 1945.

Stomma, nie były wtedy traktowane w „Tygodniku Powszechnym” jako będące „u siebie”.

Na pytanie o stosunek katolicyzmu do marksizmu oraz o nastawienie katolików do komunistów odpowiadano zrazu w „Tygodniku Powszechnym” tak, jak to ujął w swoim artykule z 1947 roku, zatytułowanym *O katolickim maksymalizmie*, Józef Marian Świącicki. Tę odpowiedź dałoby się streścić jako postulat obrony katolickiej Prawdy przed marksistowskim kłamstwem. Bowierny publicysta „Tygodnika Powszechnego” pisał: *Kościół jako głosiciel Prawdy zmierza niewątpliwie do tego, aby nauką swoją przepoić wszystkie dziedziny życia [...]. Nie zadowala się tylko prywatnym apostołstwem, chciałby ogarnąć swoim duchem także i życie publiczne, nasycić, przetrwać społeczne urządzenia i instytucje, urzeczywistnić ideał chrześcijańskiego państwa, więcej nawet – chrześcijańskiej wspólnoty narodów [...]. Maksymalizm [...], o którym mówimy, [...] [jest] po prostu tylko wyciągnięciem pełnych konsekwencji z faktu, że Kościół jest posiadaczem Prawdy, nie może więc godzić się na równouprawnienie z nią błędu [...]. Owszem, zmierza do obrony swoich wiernych przed infiltracją zła i uważa, że obowiązkiem państwa jest współdziałać z nim w tym zabezpieczeniu dusz przed zgorzeniem⁵.*

Tekstów pisanych z tej pozycji pojawiło się na łamach „Tygodnika Powszechnego” w owym pierwszym okresie (1945-1948) bardzo wiele⁶, podczas gdy egzemplifikacji tendencji przeciwnej szukać trzeba ze świecą⁷. Owszem, Stomma, Turowicz i inni autorzy tej orientacji pisywali w „TP”, ale po pierwsze, nie tak często, jak zwolennicy „maksymalizmu”, po drugie zaś, w swoich

tekstach raczej nie zajmowali stanowiska w tej centralnej kwestii⁸. Sprawia to wrażenie, jakby linia pisma wobec komunizmu była jednoznacznie zdefiniowana i nie podlegała dyskusji. Krótko mówiąc, „Tygodnik Powszechny” aż do momentu gwałtownego „przykręcenia śruby” na przełomie 1948 i 1949 roku, co wiązało się z wchłonięciem resztek po PPS przez PPR i powstaniem Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, był trybuną „katolickiego maksymalizmu”. Ten zaś był najdalszy od traktowania marksizmu jako choćby partnera do dialogu.

Sytuacja w „TP” zmieniła się po „zjednoczeniu” partii lewicowych, zresztą zmianie uległa też (co było warunkiem powyższego) sytuacja polityczna w Polsce w ogóle, a w szczególności „na odcinku” katolickim. Z trzech istniejących dotąd grup katolickich („Tygodnik Powszechny”, „Tygodnik Warszawski”, „Dziś i Jutro”) na placu boju pozostały dwie, bowiem „Tygodnik Warszawski” został zlikwidowany jesienią 1948 roku, a jego redaktorzy trafili do więzienia. Ale to nie wszystko, bo z tych dwóch grup jedna tylko („Dziś i Jutro”) kontynuowała swój dotychczasowy profil ideowo-polityczny. Druga, czyli „Tygodnik Powszechny”, radykalnie go zmieniła – na jego łamach zaczęła dominować strategia „katolickiego minimalizmu”, „maksymalizm” zaś został odesłany na margines. Nowa strategia, jakkolwiek diametralnie różna od obowiązującego tam poprzednio „katolickiego maksymalizmu”, nie była tożsama ani nawet zbliżona do linii „Dziś i Jutro”, którą można by nazwać linią aktywnego zaangażowania w komunizm, chociaż wychodzącego z niemarksistowskich przesłanek światopoglądowych.

Nowa doktryna polityczna, mimo że zapanowała w „Tygodniku Powszechnym” dopiero w 1949 roku, została stworzona już trzy lata wcześniej (przypomnijmy, tekst Stommy *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików* został opublikowany w „Znaku” w 1946 roku). Jego główna myśl sprowadzała się do tego, że skoro zwycięstwo marksizmu jest przesądzone, katolicy nie powinni się wikać w beznadziejną z nim walkę o to, kto ma lepsze pomysły na urządzenie życia publicznego, lecz muszą schronić się w swoistej niszy i tam przechować to, co dla katolicyzmu najcenniejsze. Stomma pisał w 1946 roku: *Polak jest zasadniczo maksymalistą. Stąd też tendencje katolików polskich podporządkowa-*

⁸ Np. J. Zawieyski, *Zagadnienie literatury katolickiej*, „Tygodnik Powszechny”, 8 czerwca 1947; S. Stomma, *Problemy polskiej Alzacji*, „Tygodnik Powszechny”, 5 października 1947; tenże, *S.O.S. nie tylko dla Warmii*, „Tygodnik Powszechny”, 26 października 1947; J. Turowicz, *Kultura i plan*, „Tygodnik Powszechny”, 16 listopada 1947.

nia sobie i urobienia na własną modłę dziedziny życia społecznego. Tendencje prowadzące do starcia i walki. Przyszły przewodniczący Koła Posłów „Znak” ocenił, że takie tendencje są niebezpieczne, bo jeśli przyjąć, że socjalizm będzie się rozrastał w głąb i szerz, to przyjść wypadnie do wniosku, że postawa taka jest bardzo eksponująca i że łączą się z nią poważne niebezpieczeństwa. Chodzi o to, że tendencje społeczne katolików polskich mogą doprowadzić do sprokowania konfliktu już w najbliższym czasie. Niebezpieczeństwo leży w tym, że konflikt będzie się rozgrywał o zagadnienia, bądź co bądź, drugorzędne i że przez to wyrazistość jego konturów ideowych zostanie zamazana⁹.

⁹ S. Stomma, *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*, „Znak” 3/1946.

¹⁰ J. Turowicz, *Kultura i polityka*, „Tygodnik Powszechny”, 23 stycznia 1949; tenże, *O socjalistycznym realizmie i politycznym katolicyzmie. Na marginesie szczecińskiego zjazdu literatów*, „Tygodnik Powszechny”, 20 lutego 1949.

To, co Stomma wyraził jako program działania w roku 1946, mogło przyoblec się w ciało w 1949. Odtąd „Tygodnik Powszechny” próbował schronić się w owej niszy i w niej kulturować to, co – jak zakładał Stomma – nie wchodziło bezpośrednio w konflikt ze zwyczajnym marksizmem: własne spojrzenie na kulturę i na religię¹⁰, zaś programowo niezajmowanie stanowiska w tym kwestiach, które marksizm uważał za domenę swojej wyłączności.

Teoretycznym uzasadnieniem tej programowej absencji były przede wszystkim dwa teksty Stommy i Turowicza z 1950 i 1951 roku. Oba były polemiką z zaangażowaniem politycznym typu „paxowskiego”. Polemika z „maksymalizmem” już nie miała sensu po odsunięciu „maksymalistów” na margines (jak w przypadku ks. Piwowarczyka i Świącickiego) lub po ich usunięciu z życia publicznego (jak w wypadku ks. Kaczyńskiego, Brauna, Chrzanowskiego i innych z „Tygodnika Warszawskiego”). W pierwszym z tych tekstów redaktorzy „Tygodnika Powszechnego” pisali: *Wśród katolików świeckich są ludzie, którzy z dużą siłą przekonania oraz z niezwykle wielkim nakładem energii i starań dążą do politycznego ustawienia obozu katolickiego w Polsce. Uważają oni, że wepchnięcie katolików polskich, a może nawet Kościoła katolickiego w Polsce, jako całości, na pozycje polityczne jest koniecznym i niezbędnym warunkiem pozytywnego ułożenia stosunków między katolicyzmem i państwem demokracji ludowej. Tezę tę frontalnie odrzucamy [...]. Żyjemy w państwie, gdzie wszystkie siły polityczne zmobilizowane są dla jednego celu: budowy nowego ustroju socjalistycznego. Rządzący*

obóz marksistowski ma pod tym względem wymogi daleko idące i bezkompromisowe. Mobilizacja sił politycznych ma charakter integralny. W tych warunkach obóz katolicki w Polsce staje wobec alternatywy: albo włączyć się czynnie w jednolity ruch kierowany do celu wybudowania nowego ustroju socjalistycznego, albo też – uznając zwycięstwo obozu marksistowskiego – skierować swój aktywizm do takiej dziedziny pracy twórczej, gdzie praca ta nie wymaga przyjmowania odpowiedzialności za decyzje polityczne podejmowane przez obóz rządzący¹¹.

Takie stanowisko wywołało polemikę ze strony publicystów tygodnika „Dziś i Jutro”. Na nią Stomma i Turowicz odpowiedzieli kolejnym tekstem, w którym pisali: *Sprawę stawiamy prosto: chcemy współpracować czynnie w każdej sprawie, która służy dobru ogólnemu, ale nie możemy się łudzić: kierunek polityce wyznaczają marksiści, a nie katolicy [...]. Nie usiłujemy konkurować z marksistami w wytyczaniu kierunku Polski Ludowej*¹².

Było to – jak widać – stanowisko jasne: nie bierzemy odpowiedzialności za coś, na co nie mamy wpływu. W domyśle: skoro nie bierzemy odpowiedzialności, to nie możemy występować (jak grupa „Dziś i Jutro”) z poparciem dla działań władz. Jeszcze bardziej w domyśle: swoim milczeniem w kwestiach „budowy socjalizmu” zaznaczamy dystans do tej „budowy”.

Takie były założenia. Najbliższa przyszłość miała pokazać, że w warunkach narastającego stalinizmu nie udało się ich zrealizować. Krok po kroku „Tygodnik Powszechny” czuł się zmuszony do publikowania następnych artykułów w jakimś stopniu akceptujących kolejne etapy stalinizacji. Widać wprawdzie w tych tekstach, że owa akceptacja (poparcie?) wypowiedana była półgębkiem, bez entuzjazmu. Że w ramach tejże akceptacji (poparcia?) próbowano szukać formuł bardziej obywatelskich czy państwowych niż ideologicznych bądź wyznawczych, jakich pełna była ówczesna prasa. Niemniej jednak widoczny jest kierunek ewolucji pisma. Akceptacja przechodziła w poparcie, a tym samym założenie z lat 1946-1949, że możliwe jest zachowanie politycznej neutralności wobec zwycięskiego pochodu marksizmu, falsyfikowało się. Dowodem tej falsyfikacji jest fakt, że cała fala tekstów w ostatnich latach przed likwidacją „TP” nigdy nie została opublikowana przez redaktorów z ulicy Wiślniej w Krakowie, gdyby nie działali oni

¹¹ S. Stomma, J. Turowicz, *Katolicy w Polsce Ludowej*, „Tygodnik Powszechny”, 10 grudnia 1950.

¹² S. Stomma, J. Turowicz, *Apolityczność katolików*, „Tygodnik Powszechny”, 10 czerwca 1951.

¹³ Zob.

np. Z. Starowieysk-a-Morstinowa, *Pax*, „Tygodnik Powszechny”, 10 kwietnia 1949; artykuł odredakcyjny (niepodpisany), *Stosunek Kościoła do państwa*, „Tygodnik Powszechny”, 10 kwietnia 1949; S. Stomma, J. Turowicz, *Eksperyment polski*, „Tygodnik Powszechny”, 3 lutego 1952; artykuł odredakcyjny (niepodpisany), *Projekt nowej konstytucji*, „Tygodnik Powszechny”, 16 marca 1952; artykuł odredakcyjny (niepodpisany), *60 urodziny Prezydenta RP*, „Tygodnik Powszechny”, 16 kwietnia 1952; artykuł odredakcyjny (niepodpisany), *Nowa konstytucja*, „Tygodnik Powszechny”, 3 sierpnia 1952; artykuł odredakcyjny (niepodpisany), *Nic, co polskie, nie jest nam obce*, „Tygodnik Powszechny”, 21 września 1952; artykuł odredakcyjny (niepodpisany),

W dzień wyborów, „Tygodnik Powszechny”, 26 października 1952; artykuł odredakcyjny (niepodpisany), *Ważne akty państwowe*, „Tygodnik Powszechny”, 30 listopada 1952; artykuł odredakcyjny (niepodpisany), *Sprawa odpowiedzialności*, „Tygodnik Powszechny”, 4 stycznia 1953.

¹⁴ Artykuł odredakcyjny (niepodpisany), *Po procesie krakowskim*, „Tygodnik Powszechny”, 15 lutego 1953.

pod przymusem¹³. Najbardziej spektakularnym przejawem tego staczenia się po równi pochyłej w kierunku poparcia stalinizmu był tekst wydany w „TP” w związku z procesem Kurii Krakowskiej. Czytamy w nim m.in. takie słowa: *Wymienione wyżej działania przestępcze, szkodliwe dla interesów państwa, wyrządziły też niezmiernie szkody Kościołowi [...]. Angażowanie się duchownych katolickich w antypaństwową działalność konspiracyjną jest następstwem szkodliwej i opacznej tendencji do prowadzenia walki z ustrojem. Tendencjom tym, prowadzącym do konsekwencji fatalnych dla narodu i Kościoła, należy się przeciwstawić z całą stanowczością [...]. Zgodnie z postanowieniami Porozumienia katolicy polscy mają się włączać do walki o pokój światowy, mają się przeciwstawiać zakusom antypolskiego rewizjonizmu zachodnio-niemieckiego oraz bronić granicy na Odrze i Nysie, mają jak najwydatniej przyczyniać się do dzieła odbudowy kraju oraz bronić pokoju wewnętrznego, przeciwstawiając się antypaństwowej działalności obcych agentur dążących do podważenia podstaw naszej państwowości [...]. Wszelkie próby naruszenia tych zasad muszą się spotkać ze zdecydowanym sprzeciwem społeczeństwa katolickiego oraz władz kościelnych¹⁴.*

Wreszcie w czerwcu 1953 roku doszło do faktycznej likwidacji „Tygodnika Powszechnego”, gdy jego redaktorzy po kilkumiesięcznych negocjacjach (w tym czasie tygodnik był zawieszony) ostatecznie nie zgodzili się na drastyczną zmianę linii politycznej pisma. Kiedy „TP” pod starą redakcją (ale już – co znamienne – bez ks. Piwowarczyka i Święcickiego) wrócił na rynek czytelnicy na przełomie 1956 i 1957 roku, sytuacja polityczna znowu była zupełnie inna. A w tej – nowej – sytuacji już inna miała być ich odpowiedź na pytanie o stosunek do marksizmu.

Spróbujmy uporządkować nasz wywód. To, co zostało powyżej napisane, jest – z oczywistych powodów – zaledwie wstępem do zasadniczych rozważań o stosunku katolików w PRL-u do rewizjonizmu. Rewizjonizm pojawił się w polskim życiu intelektualnym po Październiku. Jeśli więc najpierw roztrząsamy podejście

katolików do marksizmu sprzed 1956 roku, czynimy tak, żeby zobaczyć, czy późniejsza skłonność niektórych z nich do dialogu z rewizjonizmem miała jakieś antecedencje w postaci ich większej niż ks. Piwowarczyka czy Jerzego Brauna wyrozumiałości dla marksizmu w pierwszych latach po zainstalowaniu nowej władzy.

Przechodząc zaś do zasadniczej części naszych rozważań, zaznaczmy jeszcze, że po Październiku wyraźnie zmieniła się mapa polityczna polskiego katolicyzmu. Obok PAX-u (dawnego środowiska tygodnika „Dziś i Jutro”) do gry wrócił „Tygodnik Powszechny”, ale w nieco innym kształcie. Nie było już w nim tendencji „maksymalistycznej”, za to ze środowiskiem tym zaczęli współpracować dysydenci z PAX-u, którzy wkrótce potem utworzyli w Warszawie miesięcznik „Więź”. Środowiska te po zawarciu politycznego *dealu* z powracającym do władzy Gomułką założyli ruch „Znak”¹⁵, którego polityczną reprezentację stanowiło Koło Posłów Katolickich „Znak”¹⁶. Z kolei druga fala dysydentów z PAX-u¹⁷ zawiązała nowe ugrupowanie świeckich katolików – Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne kierowane najpierw przez Jana Frankowskiego, a później przez Kazimierza Morawskiego.

PAX oraz ChSS miały zbliżony stosunek do komunizmu polegający na podążaniu w polityce niemal dokładnie śladem PZPR. Inaczej ruch „Znak”, który wypracował oryginalną doktrynę „neopozytywizmu” i niekiedy – co prawda, raczej wyjątkowo niż stale – odróżniał się od rządzącej partii własną linią polityczną. Dlatego stosunek PAX-u i ChSS-u do ekipy Gomułki/Gierka oraz do niestalinowskiego marksizmu nie jest zbyt ciekawy¹⁸. To, co jest godne uwagi, to pewnego rodzaju flirt z marksizmem „neopozytywistów” z ruchu „Znak”, bo tylko oni spośród katolików świeckich dopuszczonych do oficjalnej polityki mieli ambicję krytycznego w niej uczestnictwa.

Dialog z marksizmem

W ramach ruchu „Znak” w dialog z marksizmem najbardziej angażowało się środowisko „Więzi” redagowanej przez Tadeusza Mazowieckiego¹⁹. Dlatego warto prześledzić dzieje tego dialogu,

niewątpliwie dalej idący. Ale z podobnych przyczyn, jak w przypadku PAX-u i ChSS-u, nie wydaje się on intelektualnie zbyt zajmujący.

¹⁵ U schyłku 1956 roku zaliczyć tu należy „Tygodnik Powszechny”, tzw. Froncę z PAX-u, oraz grupy, które niebawem miały utworzyć warszawski Klub Inteligencji Katolickiej. Istniejący już jesienią 1956 roku Ogólnopolski Klub Postępowej Inteligencji Katolickiej można uznać – w pewnym przybliżeniu – za protoplastę ruchu „Znak”.

¹⁶ Od 1961 roku – Koło Posłów „Znak”.

¹⁷ Zapamiętana pod nazwą „Secesja”.

¹⁸ Nie oznacza to, że PAX i ChSS nie miały jakichś godnych uwagi celów własnych (np. gospodarczych czy wydawniczych), ale to już nie wchodzi w zakres niniejszego opracowania.

¹⁹ Pomijam w tych rozważaniach konflikt wewnętrzny w „Więzi”, w wyniku którego wykształcił się ODiSS J. Zabłockiego. Flirt ODiSS-u z władzą komunistyczną (w mniejszym stopniu z marksizmem) był

pamiętając o tym, że nie wszystkie pozycje zajmowane w nim przez „Więź” były w pełni akceptowane przez sytuujące się bardziej na prawo odłamy ruchu „Znak”.

Komuniści, godząc się w 1958 roku na wydawanie miesięcznika „Więź”, spodziewali się uzyskać z tego pewne korzyści polityczne. Jak pisał Andrzej Micewski, partia zezwoliła na wydawanie miesięcznika „Więź”, licząc, że będzie ona swoistą lewicą w prawicy, ponieważ środowisko to orientując się na demokratyzację, opowiadało się nadal za socjalizmem. Co prawda [...] „Więź” nie pozostawiała żadnych wątpliwości, że chodzi jej o socjalizm demokratyczny, ale partia wiązała z nią nadzieje na uzyskanie większego wpływu na ZNAK. Taktyka partii była obliczona na to, że deklaracje socjalistyczne katolików stawały się zawsze dla nich sztywnym gorsetem utrudniającym postawę niezależną i krytyczną. Z „Więzią” nie całkiem się to sprawdziło²⁰. Było istotnie tak, jak napisał Micewski, co postaramy się niżej wykazać. Ale po drodze padła pewna liczba owych „deklaracji socjalistycznych katolików”.

W pierwszym numerze „Więzi”, która *notabene* od początku zrezygnowała z używania katolickiego szyldu, autorzy jej deklaracji programowej wyrażali – za Emmanuelem Mounierem – postawę personalistyczną i odnosili ją do warunków, jakie istniały wtedy w Polsce, czyli do warunków zgrzebnego socjalizmu Gomułki. Pisali: *Z tą postawą wychodzimy naprzeciw współczesności przeświadczeni, że nie w cofaniu historii do form minionych, ale w procesie rozwoju form postępujących naprzód trzeba szukać perspektywy dla rozwoju wartości osobowych i tu je zakorzeniać*. Mazowiecki *et consortes* deklarowali gotowość do współpracy z innymi nurtami ideowymi, czyli także, chociaż bez wymieniania go z imienia, z marksizmem: [...] *postawa służąca wartościom personalistycznym nie jest zależna od tego, czy tak lub inaczej się ją nazywa [...]. My jesteśmy przekonani o tym, że wymaga ona mocnego ugruntowania, absolutnej niejako afirmacji osobowej człowieka, ale równocześnie wiemy, że nie można jej naprawdę służyć, nie będąc otwartym na wszystko, co dobre, bez względu na motywy i uzasadnienia, jakie za tym stoją*. Afirmacja PRL-u była bardziej bezpośrednia: *Pewne swe rozdziały historia każdego narodu zamyka nieodwołalnie. Dlatego bezpłodna jest wszelka myśl i wszelki wysiłek nie liczący się z tym, że Polski nie można cofać do formacji kapitalistycznej*. Chodzi

²⁰ A. Micewski, *Współrzędzić czy nie klamać? Pax i Znak w Polsce 1945-1976*, Libella, Paryż 1978, s. 188.

natomiast o to, aby socjalistyczna formacja społeczno-ekonomiczna, w jaką Polska w wyniku dokonanych reform społecznych weszła, rozwijała się w kierunku najkorzystniejszym dla życia narodu i praw człowieka, którym winna ona służyć.

Nie ulega wątpliwości, że „Więź” afirmowała socjalizm, ponieważ widziała w nim wymiar prometejski, wyzwalający z ograniczeń właściwych epoce kapitalistycznej. Później te jej nadzieje zostały zawiedzione.

Partia spodziewała się uzyskać pewne korzyści także po awansowaniu Mazowieckiego na posła w roku 1961. Maciej Łętowski pisał, że dzięki wejściu do Sejmu naczelnego „Więzi”, pojawiły się w wypowiedziach koła Znak nowe akcenty, polegające na tym, że dialog i krytyka z zewnątrz (charakterystyczne dla „grupy krakowskiej”), zostały teraz uzupełnione o dialog i krytykę od wewnątrz. Autor ten na uzasadnienie swojej tezy przytaczał – wymowny, trzeba przyznać – cytat z „Więzi” (2/1960). W tym tekście-manifestie czytamy: „Twierdzenia, że socjalistyczny kierunek rozwoju Polski jest jedyną drogą do zapewnienia narodowi i jednostce trwałej poprawy losu, nie rozumiemy jako godzenie się z koniecznością, której nie da się uniknąć. Socjalistyczny kierunek rozwoju społeczno-gospodarczego walor swój czerpie nie tylko z tego, że jest kierunkiem obecnie w Polsce zwycięskim, ale z tego przede wszystkim, że góruje nad innymi propozycjami politycznymi tym, że perspektywę poprawy ugruntowuje na strukturalnych podstawach, a nie na sytuacjach koniunkturalnych”²¹.

Trzeba jednak dodać, że rola Koła Posłów „Znak” w Sejmie PRL była szczególna. Mimo „neopozytywizmu” Stommy – zarówno nakazującego liczenie się z wymogami geopolityki, jak i doceniającego nawet pewną przewagę komunizmu nad liberalną demokracją – a także mimo „więziowych” „afirmacji socjalistycznych” na tle Sejmu PRL, z jego łże-parlamentarnym ceremoniałem, ze ślepych posłuszeństwem posłów wobec dyrektyw rządzącej partii, postawa posłów „Znaku” odbijała się korzystnie. Stanowisko zajmowane przez nich w komisjach, zgłaszane poprawki, interpelacje, a nawet (jakkolwiek rzadziej) częściowo wystąpienia na plenarnych posiedzeniach izby – wszystko to ukazywało „Znak” jako grupę odróżniającą się od pozostałych. Nie na tyle, by nazywać ją – jak się niekiedy czyni – opozycją. Na tyle wszakże, by

²¹ Cyt. za: M. Łętowski, *Ruch i Koło Poselskie ZNAK 1957-1976*, Wydawnictwo Unia Jerzy Skwara, Katowice 1998, s. 66.

móc widzieć w niej grupę krytycznie uczestniczącą w systemie politycznym PRL-u.

Ważnym śladem dialogu katolików ze „Znaku” z rewizjonizmem jest tekst Mazowieckiego z 1962 roku zatytułowany *Kredowe koła. List z pytaniem*. Autor prowadzi w nim wymyślony dialog z anonimowym marksistą. Pisze, że dla marksistów katolicy w Polsce są jak *ostatni Mohikanie* i przestrzega przed traktowaniem katolicyzmu jako formacji odchodzącej. Dalej rozróżnia – co jest tu sprawą niebagatelną – między marksizmem ortodoksyjnym a liberalnym i oczekuje od swojego adwersarza podobnego podejścia do obozu katolickiego: *A więc i Pan, i ja musimy odpowiedzieć, na co stawiamy. Pan musi wiedzieć, czy ja stawiam na humanistyczną ewolucję marksizmu, czy odwrotnie, łączę swe nadzieje z jego stagnacją i oderwaniem się od rzeczywistego rozwoju społecznego. Ja muszę wiedzieć, czy Pan stawia na trudny dialog z katolicyzmem pogłębionym i otwartym, czy na jego kołtunizację*²². Można w tym – jak sądzę – widzieć zapowiedź późniejszego zbliżenia posoborowych katolików z marksistowskimi dysydentami.

²² T. Mazowiecki, *Kredowe koła. List z pytaniem*, „Więź”, 6/1962.

Mazowiecki kontynuował problem dialogu w tekście zatytułowanym *Kontury dialogu*. Pisał zrazu o niewierzących: *Rozmowa może być tylko informacją, dyskusja jedynie sporem toczącym się między odmiennymi stanowiskami; współpraca praktyczna może z kolei stanowić tylko czynność na wskroś pragmatyczną. W odróżnieniu od tego dialog polega na przekazywaniu sobie wartości [...]. Dialog ma [...] miejsce wtedy, kiedy zakłada – wprost lub pośrednio – gotowość do wnikięcia w odmienną rację i w odmienną perspektywę myślenia; to znaczy, kiedy zakłada otwartość na tkwiące w odmiennych stanowiskach wartości*. Następnie Mazowiecki nawiązywał do dialogu ze szczególną odmianą niewierzących, a mianowicie z marksistami: *[...] fakt, że myśl katolicka w Polsce zaczęła w szerszej skali afirmować socjalizm dopiero wówczas, gdy stał się on ustrojem państwowym, nie jest bez znaczenia [...]. Ciągłe jest [...] ważne, jaki jest rodzaj i klimat naszych afirmacji socjalistycznych. Czy biorą się one ze stosunku do panującej formy ustroju państwowego, nawet gdy stanowią jego ideologiczną akceptację, czy biorą się także z refleksji głębszej, sięgają aż do owej właściwej przyczynowości materialnej, która przed laty określiła sens socjalistycznego nuchu i która określiła to najistotniejsze, w czym ma się on spełnić jako rzeczywistość historyczna. Między*

tymi dwoma podejściami istnieje i dziś różnica wrażliwości społecznych i moralnych. Jest to różnica między konformizmem akceptacji a nonkonformizmem zaangażowania, u którego podstaw leży motyw moralny²³. Ciekawe byłoby zbadanie, co i kogo Mazowiecki miał na myśli, pisząc o „konformizmie akceptacji”. Czy także Stanisława Stomę? Bo przecież jego akceptacja komunizmu raczej jako panującego ustroju niż jako podzielanego systemu wartości wydaje się odpowiadać powyższemu opisowi.

W czerwcowym numerze „Więzi” z 1963 roku Mazowiecki komentował encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris*, pisząc o możliwościach współpracy katolików z komunistami. Przyszły premier zauważa w tym tekście, że encyklika oddziela błąd od błędzącego człowieka, i stwierdza, że katolicy mogą i powinni współpracować z przedstawicielami innych światopoglądów: *W świecie, a więc i w Polsce, otwiera się nowa szansa dla rozwoju stosunków między wierzącymi i niewierzącymi [...]. Personalizm, postawa otwarta, a zarazem zaangażowana w socjalistyczny rozwój społeczny, znajduje nową perspektywę*. Jest oczywiste, że takie stanowisko musiało budzić nieufność Episkopatu, a szczególnie kard. Wyszyńskiego. Jak gdyby uprzedzając jego obiekcje, Mazowiecki napisał: *Encyklika przynosi [...] w bardzo istotnych punktach dowartościowanie laikatu, kiedy mówiąc o współdziałaniu z ruchami o obcej katolicyzmowi filozofii, stwierdza: Gdy chodzi o katolików, decyzja ta należy przede wszystkim do tych, którzy żyją i pracują w określonych dziedzinach społeczności ludzkiej, w których problemy te powstają, ale musi być zarazem zgodna z prawem naturalnym, ze społeczną nauką Kościoła i wskazaniem władzy kościelnej. Jest to niewątpliwie uznanie kompetencji świeckich w sprawach politycznych, społecznych, gospodarczych czy kulturalnych, a także ich dojrzałości. Wymagania, które encyklika ich decyzji stawia, nie mogą stać się furtką dla klerykalizmu*.

W tym samym 1963 roku na łamach „Więzi” ukazał się wspólny tekst Mazowieckiego i Andrzeja Wielowieyskiego pt. *Otwarcie na Wschód*. Autorzy napisali o stosunku Kościoła do antykomunizmu: *Można przypuszczać, że Jan [...] zawsze myślał to, co wyraził jako papież, że komunizm jest wrogiem Kościoła, ale Kościół nie ma wrogów. Jednakże należy przyjąć, że jego linię wobec komunizmu i obozu socjalistycznego wytyczyło dopiero w okresie pontyfikatu*

²³ T. Mazowiecki, *Kontury dialogu* [w:] *Rozdroża i wartości*.

*narastające przeświadczenie, że antykomunizm i odcięcie od całej części ludzkości nie tylko utrudnia rozwój czy choćby zabezpieczenie życia religijnego w krajach komunistycznych, ale posiada zasadnicze znaczenie dla tych dwóch ogromnych zadań [aggiornamento i pokoju światowego – RG] stojących przed Kościołem [...]. Komunizm jest jedną z wielkich rzeczywistości naszych czasów, jedną z dróg wyjścia z kryzysu czasów współczesnych, którą proponuje się i ukazuje się ludzkości. Jeśli chce się duchowość chrześcijańską odnowić dla całego świata, to nie ma innego wyjścia, tylko trzeba wobec wszystkich, a więc także wobec ludzi kierujących się tą inspiracją okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi [słowa z *Pacem in terris* – RG]. [...] Nie wolno nam dopuścić do ugruntowania się w chrześcijaństwie tej nieewangelicznej zamkniętej i wojowniczej postawy, która zdecydowała o losach reformacji i kontrreformacji i która [...] zahamowała na długie pokolenia rozwój myśli i duchowości katolickiej. Integralny antykomunizm jest więc jedną z istotnych przeszkód w odnowie wewnętrznej Kościoła.*

Najważniejsza w tych słowach jest – jak mi się wydaje – myśl o intelektualnej symbiozie popierania komunizmu oraz popierania odnowy w Kościele. Bo to ona w dużej mierze zdecydowała o charakterze soborowej odnowy w Polsce, której wielkimi orędownikami byli komuniści (a na poziomie pracy operacyjnej Służba Bezpieczeństwa²⁴) i postępowi katolicy, a której w jakimś stopniu opierał się Episkopat z Prymasem na czele.

O samej odnowie Mazowiecki i Wielowieyski napisali: *Spotkać można, co prawda, pogląd, że śmiała i głęboka odnowa katolicyzmu nie jest w Polsce możliwa do przeprowadzenia, ponieważ Kościół stoi u nas w obliczu ofensywy ateistycznej. Jest to rozumowanie, z którym nie można się zgodzić. Wielkie przemiany cywilizacyjne czynią tę odnowę sprawą, której odkładać dalej nie można. Jest ona konieczna, a wywalczenie zrozumienia dla niej jest wielkim i pilnym zadaniem polskiego laikatu.*

Wreszcie napisali o ewentualnym nawiązaniu stosunków dyplomatycznych między PRL-em a Stolicą Apostolską: *W wykonywaniu swych zadań obydwie suwerenne władze [państwo i Kościół – RG] muszą jednak ze sobą często współdziałać [...]. Wobec tego, że szereg*

²⁴ Więcej na ten temat:

R. Graczyk, *Cena*

przetrwania? SB wobec

Tygodnika Powszechnego,

Czerwone i Czarne,

Warszawa 2011, szczególnie

rozdział I, ss. 21-81.

*decyzji zależy bezpośrednio od Stolicy Apostolskiej, stały bezpośredni kontakt między przedstawicielami Watykanu i Rządu ułatwiłby rozwiązywanie wielu problemów. A poza tym pozwoliłby na lepsze poznanie i zrozumienie stanowisk obu stron, co z kolei jest warunkiem niezbędnego zaufania [...]. Stworzono by w ten sposób czynnik stabilizacji stosunków, zabezpieczający przed naruszaniem ogólnej linii, co zawsze może grozić łatwiej w różnorodnych stosunkach wewnętrznych*²⁵.

Sprawa ustanowienia stosunków dyplomatycznych pomiędzy PRL-em a Stolicą Apostolską była niezwykle dwuznaczna. Dążyli do tego komuniści, bo chcieli w ten sposób ominąć Prymasa, a liczyli na nieznamość specyficznych problemów Kościoła w państwie komunistycznym ze strony prałatów watykańskich. Wyszyński całkiem świadomie się temu dążeniu przeciwstawiał i nie była to tylko kwestia osobistej urażonej ambicji. Natomiast postępowi katolicy oceniali, że relacje państwo – Kościół cierpiały także (czy głównie) na skutek uporu Prymasa. Mazowiecki i Wielowieyski napisali to niemal wprost, powiadając, że stosunki PRL – Watykan mogą być destabilizowane z powodów wewnętrznych polskich.

Już artykuł Mazowieckiego i Wielowieyskiego nadwerżył – i tak napięte – stosunki „Znaku” z Prymasem. W grudniu 1963 roku relacje te weszły w fazę krytyczną w związku ze sprawą tzw. rzymskiej opinii Stomma.

Był to dokument opracowany – jak wszystko na to wskazuje – dla watykańskiego Sekretariatu Stanu. W każdym razie Prymas dostał jego kopię właśnie z Sekretariatu Stanu, wcześniej nie wiedząc nic o sprawie, mimo że dotyczyła ona najważniejszych kwestii polskiego Kościoła i poniekąd jego osobiście. Autorzy tego pisma (Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski i Konstanty Łubieński oraz jako konsultanci – Tadeusz Mazowiecki i Stefan Kisielewski) tłumaczyli później, że tekst dotarł do Watykanu przez przypadek, gdyż był jedynie dokumentem roboczym. Tłumaczenia te, w świetle znanych faktów, nie zasługiwały na wiarę. Próbowali oni w ten sposób załagodzić irytację Prymasa, i nie tylko jego.

Najbardziej kontrowersyjna teza „Opinii” była taka, że „stan zapalny” w relacjach państwo – Kościół udałoby się opanować,

²⁵ T. Mazowiecki, A. Wielowieyski, *Otwarcie na Wschód*, „Więź”, 11-12/1963.

gdyby zostały nawiązane stosunki dyplomatyczne PRL – Watykan. Innymi słowy, autorzy twierdzili, że podstawową przeszkodą w naprawieniu relacji komunistów z Kościołem jest Prymas. Wywołało to cierpką reakcję polskiej rozgłośni Radia Wolna Europa: *Udało się wytworzyć pogląd, że Prymas jest przeciwnikiem reform Kościoła, że reprezentuje elementy najbardziej nietolerancyjne i konserwatywne [...]. Szeptana propaganda przedstawia Prymasa jako bigota otoczonego dewotkami, który przywiązuje nadmierne znaczenie do kultu maryjnego, zewnętrznej obrzędowości i manifestacji religijnych [...]. Zdarza się nawet, że donosy, które mają swe źródło w Urzędzie do Spraw Wyznań, adresowane są do Stolicy Apostolskiej.* Słowo „donosy” było aluzją do memoriału Stommy.

Nie wiadomo, na co liczyli Stomma *et consortes*, opracowując taki tekst i adresując go do Watykanu. W każdym razie taki sposób zdystansowania się od Prymasa, a nawet próba swoistego obejścia go wywołały nie tylko głęboki kryzys zaufania między „Znakiem” a Wyszyńskim, ale też wielką falę oskarżeń i pretensji pod adresem kierownictwa „Znaku” ze strony jęgo szeregowych działaczy.

Materiały operacyjne SB, relacjonujące m.in. spotkania liderów „Znaku” w Klubie Inteligencji Katolickiej w Krakowie, nie pozostawiają cienia wątpliwości co do tego, że baza „Znaku” była na swoich liderów po prostu wściekła i nie wierzyła w ich tłumaczenia²⁶. Z kolei Andrzej Micewski napisał: *Trudno [...] nie stwierdzić, że niektórzy działacze ZNAK-u ulegli w stosunku do Prymasa i Episkopatu Polski psychozie wytwarzanej po mistrzowsku przez czynniki rządowe*²⁷. Można dodać, że ulegli takiej psychozie, bo już wcześniej byli nastawieni do Prymasa z wielkim dystansem. Na takim gruncie „czynnikom rządowym” łatwiej było manipulować. Dowodem tego dystansu niech będzie choćby zapis z dziennika Jerzego Zawieyskiego, podówczas prezesa warszawskiego KIK-u, z 31 grudnia 1964 roku: *Kardynał nie chce żadnego porozumienia, chce tylko walki, zwarcia szeregów, jedności frontu przeciw władzy ludowej. Sobór, który jest dla środowisk laickich wielką radością z powodu reform i dążności do porozumienia się ze światem współczesnym – dla kardynała jest prawdziwym nieszczęściem, bo psuje mu walkę z rządem i komunistami. Cała ta sprawa jest prawdziwą klęską dla Kościoła. Bo Kościół w Polsce pozostaje na uboczu wiel-*

²⁶ Więcej na ten temat:

R. Graczyk, *op. cit.*, ss. 33-42.

²⁷ A. Micewski, *op. cit.*, s. 196.

*kich reform Kościoła powszechnego, jest zacofany, oddalony od sił żywych, twórczych i dynamicznych środowisk*²⁸.

Jak widać, środowiska te (można przyjąć, że pogląd Zawieskiego był reprezentatywny dla środowisk: „Tygodnika Powszechnego”, warszawskiego KIK-u i „Więzi”) bardzo wysoko ceniły dialog jako taki. Tak wysoko, że niekiedy nie dostrzegały, że druga strona dialogu posługuje się nim instrumentalnie.

Kilka lat później, w 1968 roku, Jerzy Turowicz napisał w tekście o dialogu chrześcijan z marksistami: *Na pytanie: Czy możliwy jest dialog katolików z marksistami? o. Wetter [Gustaw Wetter, jezuita, Turowicz nawiązywał do jego artykułu – RG] odpowiada: Pod pewnymi warunkami – tak. Warunki te to przede wszystkim atmosfera wzajemnej tolerancji. Postawa krytycyzmu wobec własnej doktryny – pisze o. Wetter – i poszanowanie dla obcego światopoglądu [...] dają w praktyce możliwość rozpoczęcia rozmów i wymiany poglądów w celu znalezienia wspólnego rozwiązania. Autorytet autora artykułu [...], a także fakt, że artykuł ukazał się w „L’Osservatore Romano”, nadają temu wydarzeniu duże znaczenie. Dialog jednak między chrześcijanami a marksistami toczy się już nie od dzisiaj. Obecnie chodzi raczej o przejście do nowego etapu tego dialogu, o zakończenie fazy dialogu na temat dialogu*²⁹.

Idea dialogu z marksistami najwyraźniej Turowicza pociągała. Kilka miesięcy później znowu napisał na ten temat, omawiając dokument watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących: *Wszelki dialog zakłada pewną wzajemność, to znaczy, że każdy z uczestniczących w nim rozmówców daje i otrzymuje. Nie jest on więc nauczaniem, nie jest polemiką czy sporem. I chociaż każdy z dwu rozmówców ma prawo pragnąć przekonać drugiego o prawdziwości swego stanowiska, to jednak dialog, z natury swej, nie zmierza do tego celu, lecz do wzajemnego wzbogacenia [...]. Dokument stwierdza, że w świetle Vaticanum II jest rzeczą pożądaną, by opinia publiczna w Kościele była uwrażliwiona na temat konieczności, nawet bardzo wielkiej konieczności nawiązania takiego dialogu. Dlatego też problematyka do dialogu i przygotowanie do dialogu winny być uwzględniane w wychowaniu seminarijnym, w aggiornamento duszpasterskim księży, w kazaniach i katechizacji. Po zreferowaniu dokumentu Turowicz napisał o reakcjach prasowych, ubolewając, że niektórzy komentatorzy sprowadzają możliwość*

²⁸ Cyt. za: A. Friszke, *Koło Połstów „Znak” w Sejmie PRL 1957-1976*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002.

²⁹ J. Turowicz, *Co się dzieje w Kościele? Międzynarodowy dialog chrześcijan i marksistów*, „Tygodnik Powszechny”, 19 maja 1968.

dialogu chrześcijan z marksistami do kwestii politycznych, pomijając doktrynalne: [...] *Również w perspektywie wyłącznie politycznej rozpatrywał problem dialogu red. Ignacy Krasicki na łamach „Życia Warszawy” [...], opowiadając się za dialogiem praktycznym, mającym na celu współdziałanie ludzi o odmiennych światopoglądach, odrzucając natomiast dialog doktrynalny, który – jego zdaniem – musiałby się przekształcić w globalną konfrontację polemiczną bądź też próbę nacisku na partnera. Trudno nam się zgodzić z takim stanowiskiem rezygnującym z możliwości zbliżenia stanowisk doktrynalnych i eliminacji nieporozumień, co przecież ułatwiłoby i wzmogło skuteczność współdziałania praktycznego*³⁰.

³⁰ J. Turowicz, *Dialog z niewierzącymi*, „Tygodnik Powszechny”, 24 listopada 1968.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że komunistyczny dziennikarz głosił pogląd w sumie bardziej realistyczny niż zafascynowany dialogiem katolicki intelektualista. Jak wiemy, doktrynalny dialog chrześcijańsko-marksistowski niezbyt się udał, bo chociaż trwał w coraz mniej okazałych formach aż do 1989 roku, to postępujące „wypalenie się” ideologii komunistycznej w Europie Środkowej i Wschodniej nie sprzyjało jego postępowi. Szczególnie po wojskowym zdławieniu rewindykacji wolnościowych w Czechosłowacji w roku 1968. W tym kontekście za szczęśliwy obrót spraw należy raczej uznać to, że owa – postulowana przez Turowicza – faza dialogu doktrynalnego z marksistami właściwie nie doszła do skutku.

Kryzys powołania

Kiedy redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego” – jeszcze pełen wiary w dialog z marksizmem – opublikował swój artykuł, już było po polskim Marcu i po zduszeniu czołgami wojsk Układu Warszawskiego czechosłowackiej Praskiej Wiosny. Nie były to – mówiąc delikatnie – wydarzenia najbardziej zachęcające do dialogu z marksistami. W efekcie wśród katolików zaangażowanych w ów dialog dojrzewała świadomość, którą można nazwać załamaniem się wiary w reformowalność komunizmu.

10 października 1968 roku Prymas przyjął na audiencji postów koła „Znak”. Ci byli zrezygnowani, wąpili w sensowność dalszego pozostawania w Sejmie. Tę niewiarę Mazowiecki ujął w słowach: *Przez fakt sierpniowy odrzucono ostatni element październikowy. Wł. Gomułka mógł być oprzeć się [naciskom Breżniewa – RG] – był [by – RG] to ostatni akt suwerenności*³¹. Jednak Prymas przekonał

³¹ Cyt. za: A. Friszke, *op. cit.*

wtedy ludzi „Znaku” do pozostania w Sejmie. Zostali, ale dawnej wiary w reformowalność komunizmu nigdy już w sobie nie odnaleźli. *Notabene* audyencja ta była ważna dla dalszego rozwoju sytuacji wewnątrz ruchu „Znak”, bo rzucone wówczas przez Prymasa sugestie zaangażowania w oparciu o katolicką naukę społeczną, a nie (jak tradycyjnie czynił „Znak”) na podstawie wpisania kwestii katolickiej w szersze zagadnienie praw człowieka podchwycił Janusz Zabłocki, pozostali zaś, ze Stommą na czele, nie. Niemniej problem ten, jakkolwiek ciekawy z punktu widzenia nawiązywania do tradycji z okresu PRL-u przez środowiska chadeckie po roku 1989, nie wchodzi w zakres niniejszych rozważań.

Po doświadczeniach 1968 roku dla „postępowych katolików” nadszedł czas przemyślenia własnej pozycji, a w efekcie jej po trosze nowego zdefiniowania. Na początku lat 70. środowiska „znakowskie” coraz wyraźniej zmierzały w stronę obrony praw człowieka. W tę samą stronę podążały wtedy środowiska „pomarcowej” młodzieży. Miejszem spotkania się tych nurtów stał się głównie warszawski Klub Inteligencji Katolickiej. W roku 1973 w *Założeniach działalności KIK w Warszawie* napisano: *Jako chrześcijanie pragniemy służyć wolności, sprawiedliwości i solidarności między ludźmi w naszym społeczeństwie i w całym świecie. Żadne warunki ustrojowe ani prawne nie zabezpieczają same przez się przed pojawieniem się przemocy i ucisku. Dlatego obrona człowieka przed zniewoleniem, ograniczeniem jego słusznym praw i odczłowieczeniem stosunków międzyludzkich stanowi przedmiot naszej szczególnej uwagi, troski i odpowiedzialności*³².

To spotkanie lewicy katolickiej z marksistowskimi dysydentami z czasem przyniosło kolejne owoce. Z takich m.in. źródeł intelektualnych i moralnych wywodził się Komitet Obrony Robotników założony po policyjnych represjach wobec robotników protestujących w Radomiu i Ursusie w czerwcu 1976 roku.

W maju 1977 roku zginął, prawdopodobnie zamordowany przez Służbę Bezpieczeństwa, krakowski student, współpracownik KOR-u, Stanisław Pyjas. W krakowskie manifestacje żałobne, spontanicznie zorganizowane przez przyjaciół Pyjasa, włączyli się członkowie i współpracownicy KOR-u. Reakcją władz stanowiło aresztowanie jedenastu osób z tych kręgów (Wojciecha Arkuszeńskiego, Seweryna Blumsztajna, Mirosława Chojeckiego, Jacka

³² Cyt. za: A. Micewski, *op. cit.*, ss. 238-239.

Kuronia, Jana Józefa Lipskiego, Jana Lityńskiego, Antoniego Macierewicza, Adama Michnika, Piotra Naimskiego, Hannę Ostrowską i Wojciecha Ostrowskiego) oraz przedstawienie im prokuratorskich zarzutów. W odpowiedzi zorganizowana została protestacyjna głódówka w kościele św. Marcina w Krakowie. Uczestniczyli w niej i rewizjoniści z otoczenia KOR-u, i katolicy mniej lub bardziej związani z ruchem „Znak”: Stanisław Barańczak, Bogusława Blajfer, Danuta Chomicka, Lucyna Chomicka, Bohdan Cywiński, Jerzy Geresz, Eugeniusz Kloc, o. Aleksander Hauke-Ligowski OP, Zenon Pałka, Joanna Szczęsa, Ozjasz Szechter, Kazimierz Świtoń, Barbara Toruńczyk i Henryk Wujec. Osobną kwestią był – znowu – spór w ruchu „Znak” na tle uczestnictwa w warszawskiej głódówce Bohdana Cywińskiego oraz podjęcia się przez Tadeusza Mazowieckiego roli rzecznika głodujących³³. W każdym razie ta głódówka stała się ważnym aktem spotkania tych dwóch nurtów. Była też próbą szukania wspólnej platformy zaangażowania wychodzącego od zgoła odmiennych założeń światopoglądowych. W oświadczeniach głodujących czytamy: *Dla wierzących będzie ona [głódówka – RG] formą modlitwy, dla wszystkich nas – apelem skierowanym do społeczeństwa i do władz. Świadomie wybieramy formę głódówki jako formę walki o prawo i sprawiedliwość, walki o godność człowieka, walki przeciw przemocy, walki bez użycia siły i przemocy. W takiej walce mamy wielu poprzedników, od Mahatmy Gandhiego poczynając, poprzez pastora Martina Lutera Kinga, aż po bojowników, którzy głódówkami w hiszpańskich kościołach walczyli z dyktaturą o wolność i demokrację we własnym kraju.*

³³ Więcej na ten temat:

R. Graczyk, *op. cit.*,

ss. 397-398 oraz 434.

Katolicyzm afiliowany?

Zauważmy – nawet dokonując aktu protestu przeciwko totalitaryzmowi komunistycznemu, protestujący kierowali go symbolicznie przeciw pravicowym dyktaturom. Tak jakby łamanie praw człowieka było istotowo związane z ustrojami pravicowymi, a z komunizmem jedynie przypadkowo. W takim postawieniu problemu zapewne należy widzieć ślad dawnego zaangażowania ideowego uczestników głódówki. Ozjasz Szechter był dawnym komunistą, zaś obecni w kościele św. Marcina katolicy mieli, wzorem Bohdana Cywińskiego, autora głośnej i wymownej z tego punktu widzenia książki *Rodowody niepokornych*, niewątpliwą

awersję do takich pojęć jak „prawica” czy Narodowa Demokracja. Ich świadomość historyczna była świadomością lewicowców odwróconych plecami do tradycyjnego katolicyzmu i do tradycyjnego polskiego patriotyzmu. Ale właśnie dzięki temu możliwe stało się ich spotkanie z rewizjonistami.

To spotkanie było, jak dobrze wiemy, politycznie owocne. Można rzec, że warunkowało najpierw sukces demokratycznej opozycji późnych lat 70., później sukces „Solidarności”, a w końcu „okrąglego stołu”. Dla uprzedzenia ewentualnych nieporozumień trzeba dodać, że niżej podpisany zasadniczo pozytywnie ocenia wspomniane wydarzenia i wkład katolików oraz postmarksistów w przyczynienie się do ostatecznej klęski realnego socjalizmu w Polsce.

Jednak mając taki, zasadniczo aprobatywny, pogląd na historyczny aspekt owego spotkania, zastanawiam się nad jego wymiarem współczesnym, a w szczególności nad głębszymi przyczynami mizernej obecności „postznakowskich” katolików w debacie publicznej po 1989 roku. Tu z pomocą przychodzi uwaga Andrzeja Micewskiego z 1978 roku. Micewski napisał, nawiązując do książki Adama Michnika *Kościół, lewica, dialog* będącej znamię zbliżenia środowisk „znakowskich” z tzw. lewicą laicką: *Wydaje się, że wielka praca myśli, której dokonał Adam Michnik w stosunku do katolicyzmu i która doprowadziła go do wniosku, że Kościół w Polsce był po wojnie głównym rzecznikiem wolności, czeka jeszcze na uzupełnienie w postaci odpowiedzi, czym jest dziś zjawisko określane przez Michnika lewicą laicką, oraz na jaką bazę społeczną może ona liczyć. Tymczasem świat katolicki w Polsce bynajmniej nie uchylając się od proponowanego pluralizmu w widzeniu kultury i społeczeństwa, nie rezygnując z otwartości na dobro i prawdę, skąd by one nie szły, musi narzucać sobie pewną ascezę, niezbędne ograniczenia, by skutecznie zabezpieczać warunki pełnienia przez Kościół jego misji religijnej, bronić praw człowieka i moralnych praw narodu, bez politycznego uzależniania się od jakiegokolwiek strony³⁴.*

Ta diagnoza odnosiła się do wyzwań stojących przed świeckimi katolikami ze „Znaku” w roku 1978, jest więc w większości interesująca tylko w kontekście tamtego czasu. To, co jest ciekawe także we współczesnym kontekście, to wezwanie Micewskiego, by

³⁴ A. Micewski,
op. cit., s. 258.

katolicy strzegli się „politycznego uzależniania się od jakiegokolwiek strony”. A zatem warto na koniec tych rozważań zadać kilka pytań wynikających z takiego postawienia problemu.

Jak to się stało, że katolicy z ruchu „Znak” o tyle wzmacniali swoją obecność w głównym nurcie opozycji (od końca lat 70.), o ile wygładzali kontury swojej ideowej tożsamości? Jak doszło do tego, że z chwilą nastania w Polsce demokracji środowiska te właściwie przestały się liczyć w debacie (i szerzej: w życiu publicznym) jako nurt autonomiczny i mający swoją oryginalną diagnozę rzeczywistości, nie zaś tylko katolicką kopię diagnozy byłych rewizjonistów, czyli środowiska „Gazety Wyborczej”?

Pytań tych nie traktuję jako polemicznych wobec środowisk byłego „Znaku” ani nawet wobec środowiska „Gazety Wyborczej” – chociaż zapewne, polskim zwyczajem, tak zostaną odebrane. Stawiam je w celu analitycznym. Uczciwa i kompetentna na nie odpowiedź pozwoliłaby nam – być może – odpowiedzieć na inne pytanie, tym razem już nie historyczne, lecz jak najbardziej aktualne. Czy w Polsce 2013 roku istnieje godne miejsce (wyrażające się w czymś więcej niż niszowa od wielu już lat sprzedaż „Tygodnika Powszechnego”) dla nurtu katolicyzmu posoborowego? Innymi słowy, czy niszowa dziś obecność tego nurtu jest koniecznym składnikiem naszej nowoczesności, czy też wynika z jakichś ludzkich wyborów lub/i ludzkich zaniedbań? Gdyby prawdziwa była ta druga odpowiedź, znaczyłoby to, że katolicyzm posoborowy wciąż jeszcze marnuje jakąś szansę. ■