

Ryszard Michalak

Uniwersytet Zielonogórski

„NA DRUGIM PLANIE”. NIERZYMSKOKATOLICKIE KOŚCIOŁY I ZWIĄZKI WYZNANIOWE NA OBRZEŻACH GŁÓWNEGO NURTU POLITYKI WYZNANIOWEJ PRL

W realiach Polski Ludowej na politykę wyznaniową państwa składał się zespół działań o charakterze koncepcyjnym, programowym i wykonawczym, podejmowanych przez złożony podmiot władzy (partyjno-państwowej) względem podmiotów reprezentujących i kreujących życie religijne (Kościoły, związki wyznaniowe i ludzie). Szczegółowe rozwiązania w tym zakresie wyznaczały:

- prace rozpoznawcze, koncepcyjne i programowe oparte na wiedzy historycznej, prawnej, religioznawczej, a nawet teologicznej o organizacjach religijnych (domena Ministerstwa Administracji Publicznej i Urzędu do Spraw Wyznań),
- wyznawanie filozofii materialistycznej i ideologii marksistowsko-leninowskiej (domena Polskiej Partii Robotniczej i Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej),
- plany i działania operacyjne podejmowane wobec organizacji religijnych i funkcjonariuszy religijnych (domena Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, Komitetu do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych).

Suma tych działań przyniosła wielowymiarowy efekt, który można określić jako politykę intencjonalnie i koncepcyjnie likwidacyjną, w praktyce selektywnie likwidacyjną i przeważnie reglamentacyjną. Intencją i strategicznym celem władz partyjno-państwowych była likwidacja wszystkich organizacji religijnych (z Kościołem rzymskokatolickim na czele) i całkowity zanik życia religijnego. Polityka selektywnie likwidacyjna oznaczała konsekwentnie represyjne działania wobec dwóch związków wyznaniowych w latach 1945-1989 (Kościół Greckokatolicki i Świadkowie Jehowy) i wobec czterech innych w latach 1945-1956 (Kościół Metodystyczny, Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Polskokatolicki). Przez cały okres Polski Ludowej większość związków wyznaniowych była objęta polityką reglamentacyjną. Po 1956 roku dołączyły do tego grona cztery uprzednio przeznaczone do likwidacji. Głównym środkiem wiodącym do osiągnięcia celów polityki wyznaniowej była obsada kierowniczych stanowisk we wszystkich wspólnotach, a podstawowym przeznaczeniem organizacji religijnych stało się ich propagandowe zaangażowanie o charakterze propaństwowym i antyrzymskokatolickim.

Państwo polskie występowało wobec wszystkich podmiotów religijnych z pozycji najwyższej, suwerennej władzy. Polityka wyznaniowa sprzęgała się w ten sposób

z funkcjami nadzoru państwa nad organizacjami religijnymi. Sam model państwa w relacji do zjawiska religii można określić za Marią Marczewską-Rytko jako „model państwa ateistycznego”, którego „twórcy i rzecznicy występowali w szatach demokracji: czystej, prawdziwej, bardziej wyniosłej w porównaniu z tą kapitalistyczną”, a „uzasadnienia moralnego i filozoficznego poszukiwano w swoiście pojmowanej nauce, oczywiście marksistowskiej”¹. Reprezentowany przez państwo monizm ideologiczny oznaczał narzucanie (do 1956 r.), a następnie promocję ateizmu. W praktycznej relacji do organizacji religijnych był to „system separacji wrogiej” na wzór radziecki² bądź wschodnioeuropejski³. W tym modelu niektóre wspólnoty wyznaniowe znalazły się na obrzeżach głównego nurtu polityki wyznaniowej, w znacznie mniejszym stopniu wzbudzając zainteresowanie aparatu władzy, rzadziej ingerującego w ich sprawy. Na tej podstawie Kazimierz Urban sformułował całkowicie uprawniony pogląd o podziale ówczesnej mapy wyznaniowej na „oficjalną” i „peryferyjną”⁴, choć ustalenia badaczy w ostatnich latach (np. w odniesieniu do Karańskiego Związku Religijnego⁵) nakazują raczej zweryfikować samą listę wyznań wskazanych przez krakowskiego naukowca. O klasyfikacji „drugiego planu” decydowały kryteria ilościowe („mała liczba wyznawców”), a przede wszystkim jakościowe („brak zagrożeń dla interesów państwa”). I choć w odniesieniu do tych grup nie prowadzono większych spraw koncepcyjno-programowych, ani też zakrojonych na dużą skalę działań operacyjnych, to pozostawały one pod kontrolą władz, a ich przywódcy byli objęci planową i praktyczną inwigilacją. Był to najbardziej wymowny dowód na utrwalanie systemu opartego na dogłębnym nadzorze politycznym nad związkami wyznaniowymi i całością życia religijnego. Z punktu widzenia władz korzyść, jaką przynosiła egzystencja tych wspólnot (dostrzeżona po 1956 r.), wyrażała się w możliwościach propagandowych na forum międzynarodowym. Mozaika religijna miała być argumentem na poszanowanie zasad pluralizmu religijnego i swobód wyznaniowych w PRL.

Wśród związków wyznaniowych, które znalazły się na obrzeżach polityki wyznaniowej, były dwa spośród tych, które w pierwszych planach (1947 r.) Ministerstwa Administracji Publicznej⁶ umieszczano na liście zainteresowań władz: Muzułmański

1 M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 76.

2 Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 28-29.

3 Por. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Rys historyczny*, t. 1, Lublin 1997, s. 71-73.

4 Por. K. Urban, *Z peryferii polskiej nierzymskokatolickiej mapy wyznaniowej połowy lat 50. ubiegłego wieku*, [w:] *idem, Mniejszości religijne w Polsce po II wojnie światowej. Szkice i materiały*, Kraków 2012, s. 213.

5 Zob. S. Dudra, R. Kubiak, *Karaimi*, [w:] *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2010; zob. M. Abkowicz, *Karaimskie życie społeczne w Polsce po 1945 roku*, [w:] *Karaimi*, red. B. Machul-Telus, Warszawa 2012.

6 Wkraczając w obszar mniejszości religijnych, Departament Wyznaniowy Ministerstwa Administracji Publicznej przygotował i rozesłał we wrześniu 1947 r. ankietę rozpoznawczą adresowaną do dwudziestu Kościołów i związków wyznaniowych, zdradzając tym samym, że wyselekcjonował już wcześniej grupę wśród mniejszości wyznaniowych, która z różnych powodów miała zostać objęta

Związek Religijny oraz Kościół Starokatolicki. Charakterystycznym zjawiskiem w przypadku „peryferyjnej mapy wyznaniowej” było to, że terytorialnie wiele tego rodzaju wspólnot znajdowało się na obszarze Polski Zachodniej i Północnej. Było to następstwem różnorodności konfesyjnej tego obszaru, ukształtowanej jeszcze w warunkach państwowości niemieckiej i pogłębionej transferami ludności po II wojnie światowej.

Celem artykułu jest egzemplifikacja wspólnot „drugiego planu” w latach 1945-1989 ze szczególnym uwzględnieniem ich działalności w relacji do władz państwowych.

Muzułmanie

Wyznawcy islamu pojawili się w Wielkim Księstwie Litewskim już na przełomie XIV i XV wieku⁷, skąd w następnych stuleciach przybywali na obszar Polski. Mówiono o nich „Tatarzy litewscy”, „Tatarzy polscy”, „Tatarzy polsko-litewscy”, „Lipkowie”, „Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego”, „polscy muzułmanie”, „Muślimowie”, „muzułmanie polsko-litewscy”, „tatarscy muzułmanie” lub „Muzułmanie – Tatarzy”. Wszystkie te określenia odnosiły się do etniczności, religii i terytorium⁸. Kategoria etniczna była niemal całkowicie zbieżna z religijną⁹ aż do przełomu XX/XXI wieku – dopiero wówczas „tatarski monopol na islam w Polsce”¹⁰ został niejako „złamany” przez organizacje muzułmańskie budowane przez inne społeczności¹¹. Muzułmański Związek Religijny

szczególnym zainteresowaniem władz państwowych. W grupie tej znalazły się: Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Metodystyczny, Polski Narodowy Kościół Katolicki, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów, Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych, Kościół Starokatolicki, Kościół Mariawicki (Płock), Kościół Mariawicki (Felicjanów), Kościół Zjednoczonych Ewangelicznych Chrześcijan Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego, Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego, Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego, Świecki Ruch Misyjny „Epifania”, Zrzeszenie Religijne Świadków Jehowy, Żydowskie Kongregacje Wyznaniowe, Centralna Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Warszawie, zob. Archiwum Akt Nowych, zespół akt Ministerstwa Administracji Publicznej (MAP), sygn. 931 (cały tom).

7 Zob. J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989; zob. M. Dziekan, *History and culture of Polish Tatars*, [w:] *Muslims in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, red. K. Górak-Sosnowska, Warszawa 2011, s. 27-39; zob. S. Dumin, A. Jakubauskas, G. Sitdykow, *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, Białystok 2012.

8 Por. S. Chazbijewicz, *Tatarzy*, [w:] *Mniejszości narodowe...*, s. 288.

9 Wyjątek w tym względzie stanowili azerscy szyici, zob. R. Berger, *Szyici w II Rzeczypospolitej*, „Rocznik Muzułmański” 2011, t. 8, s. 82-83.

10 Zob. K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999, *passim*.

11 Największą organizacją islamską w Polsce jest dzisiaj powstała formalnie w 2004 r. sunnicka Liga Muzułmańska. Ponadto zauważalny jest rozwój, poczynawszy od 1989 r., szyckiego Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej. Mniejsze znaczenie ma zarejestrowana w 1990 r. Muzułmańska Wspólnota Ahmadiya, zob. M.M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005, s. 199-228; K. Górak-Sosnowska, *Organizacje muzułmańskie w Polsce*, [w:] *Institucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. E. Firlit, Warszawa 2010, s. 209-217; zob. R. Berger, *Islam w Polsce*, Warszawa 2011, *passim*; P. Stawiński, *Muzułmańska Wspólnota Ahmadiya*, [w:] *Religie i religijność w Polsce*, red. J. Drabina, seria „Studia Religijologiczne”,

w Rzeczypospolitej Polskiej został powołany – jako związek religijny sunnitów hanafickich – 28-29 grudnia 1925 roku podczas zjazdu muzułmanów w Wilnie¹². Jego prawne podstawy działania w relacji do państwa zostały określone na mocy ustawy z 1936 roku¹³.

Po II wojnie światowej reaktywowano Związek w 1947 roku, odtworzono meczety w Bohonikach i Kruszynianach oraz powołano nowe wspólnoty w Trzciance, Gorzowie, w Warszawie i kilku miejscowościach na Pomorzu Gdańskim. W styczniu 1939 roku muzułmanie liczyli około 6600 osób¹⁴. Liczbę wiernych w połowie lat 50. X wieku można było szacować na około 1500. W kolejnych latach ośrodki Muzułmańskiego Związku Religijnego powstały w Białymstoku, Poznaniu, Bydgoszczy i w Gdańsku¹⁵. Pierwszymi powojennymi przywódcami Związku byli Jakub Romanowicz¹⁶ i Emir Tuhan Baranowski¹⁷. W 1969 roku Wszechpolski Kongres Muzułmański uchwalił statut Związku¹⁸.

Meczety oraz inne zgromadzenia muzułmanów znajdowały się w PRL pod obserwacją patroli milicyjnych, ale nigdy nie zdarzył się przypadek zakłócenia przez władze kultu religijnego. Przeciwnie, jej przedstawiciele podkreślali, że „życzliwie ochraniają” (Gorzów Wielkopolski) społeczność muzułmańską przed wrogością ludności rzymskokatolickiej¹⁹, a sami „mahometanie” „wyróżniają się patriotyzmem i zgodnością w stosunku do sąsiadów”²⁰. Zamknięta, hermetyczna – wyłącznie tatarska – społecz-

z. 34, Kraków 2001; A. Łojek-Magdziarz, *Nowi polscy muzułmanie – fundamentaliści czy mistycy?*, „Czas Kultury” 2005, nr 6, s. 4-14; A. Rykała, *Muzułmanie w polskich dziejach i przestrzeni*, „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 2007, z. 8, s. 39-61.

12 Por. M. Czachorowski, *Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej*, Wrocław-Białystok 2009, s. 1-6.

13 Zob. Dz. U. z 1936 r., Nr 30, poz. 240.

14 Por. S. Chazbijewicz, *Tatarzy*, s. 295.

15 Por. A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1945-1985. Zarys historyczny*, „Studia Podlaskie” 1991, t. 3, s. 105 i n.

16 Por. S. Chazbijewicz, *Jakub Romanowicz 1878-1964*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 3, s. 6-7.

17 Por. *idem*, *Tatarzy w Gdańsku i na Pomorzu Gdańskim po 1945 roku*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 1, s. 5.

18 Por. W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997, s. 381.

19 Archiwum Państwowe w Zielonej Górze (APZG), zespół akt Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej – Wydział do Spraw Wyznań (PWRN-WdSW), sygn. 344, k. 4-7, „Sprawozdanie [kierownika WdSW Stanisława Jabłońskiego] z działalności wyznań nierzymsko-katolickich na terenie województwa zielonogórskiego”, Zielona Góra 25.07.1962; APZG, PWRN-WdSW, sygn. 230, k. 17, „Sprawozdanie [kierownika WdSW Mieczysława Żywickiego] z działalności Wydziału do Spraw Wyznań przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze za rok 1966”, Zielona Góra 28.03.1967 r.

20 APZG, PWRN-WdSW, sygn. 80, k. 17, „Analiza działalności wyznań niekatolickich, działających w Województwie Zielonogórskim, zarejestrowanych w Wydziale do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze. Stan rzeczy na 1 kwietnia 1965 roku” [ocena dotycząca muzułmanów w Gorzowie, powiecie słubickim i nowosolskim].

ność ożywiła się w kontaktach zewnętrznych dopiero w latach 80. ubiegłego stulecia²¹. Wówczas to dołączali do Tatarów pierwsi imigranci z krajów arabskich, którzy po uzyskaniu kart stałego pobytu lub obywatelstwa polskiego zamieszkali w większych miastach²². Przykład Gminy Muzułmańskiej w Gdańsku (zarejestrowanej przez tamtejsze Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w 1960 r.²³), która aż do 1984 roku była ignorowana przez władze w składanych wnioskach o przydział lokalu na potrzeby religijne lub przydział działki pod budowę takiego obiektu²⁴, stanowi reprezentatywną dla całej społeczności muzułmańskiej w Polsce ilustrację postawy państwa. Jak wyjaśnia Kazimierz Urban: „Polityka wobec muzułmanów była nie tyle obojętna, ile traktowano ich obecność w Polsce jako swojego rodzaju rodzimy orient, co miało zaświadczać o swobodach wyznaniowych”²⁵.

Starokatolicy i starobrzędowcy

Powojenne władze odpowiedzialne za politykę wyznaniową początkowo interesowały się również Kościołem Starokatolickim²⁶, który powstał w 1933 roku (pod nazwą Polski Kościół Starokatolicki) w wyniku rozłamu w Polskim Narodowym Kościele Katolickim. Jego działalność została zagwarantowana prawnie dekretem z 5 września 1947 roku. Kościołem tym kierował bp Władysław Faron, a po jego odejściu do Kościoła Rzymskokatolickiego w 1948 roku²⁷ bp Zygmunt Szypold, który również – w 1964 roku – przeszedł do Kościoła Rzymskokatolickiego. Po tym wydarzeniu nastąpił chaos organizacyjny w procesie wyłaniania kolejnego zwierzchnika, w efekcie czego w 1965 roku władze państwowe zdelegalizowały ten Kościół, uzasadniając decyzję „brakiem zwierzchniej władzy” Kościoła. Do tego czasu prowadził on aktywną działalność na Dolnym Śląsku i na Mazurach, opiekując się około 2000 wyznawców.

21 Por. A.J. Pogorzelski, *Polscy Tatarzy*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2004, nr 3, s. 64.

22 Por. W. Popioł, *Wpływ organizacji muzułmańskich w Polsce na rozwój intelektualny wyznawców islamu na przykładzie Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej polskiej (MZR RP)*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo intelektualne Polaków*, red. M. Gawrońska-Garstka, Poznań 2009, s. 270.

23 Por. T. Szabanowicz, *Tatarzy, muzułmanie polscy w Gdańsku 1945-1997*, [w:] *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe w Gdańsku*, red. W. Pałubicki, H. Cyrzan, Gdańsk-Koszalin 1998, s. 47.

24 Por. S. Chazbijewicz, *Tatarzy*, s. 299-300; por. A.S. Nalborczyk, *Mosques in Poland. Past and present*, [w:] *Muslims in Poland...*, s. 186-187; zob. *eadem*, *Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie*, [w:] *Islam w Europie: bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów*, red. M. Widz-Behiesse, Warszawa 2012, s. 39-61.

25 *Zwalczani i koncesjonowani. O mniejszościach wyznaniowych w PRL z Kazimierzem Urbanem rozmawia Barbara Polak*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2004, nr 3, s. 14.

26 Zob. T. Piątek, J. Piątek, *Starokatolicyzm*, Warszawa 1987, *passim*; zob. U. Küry, *Kościół Starokatolicki. Historia – nauka – dążenia*, Warszawa 1996, *passim*; zob. B. Przedpełski, *Różne sposoby pojmowania starokatolicyzmu*, „Studia Oecumenica” 2009, t. 9, s. 85-103.

27 Przejście biskupa Farona opisał wówczas triumfalnie „Tygodnik Powszechny” (1948, nr 16, s. 4).

Dwukrotnie – w 1948 i 1953 roku – biskupi: Szypold i Wysoczański zabiegali o unię Kościoła Starokatolickiego z Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym. Zabiegi te spotkały się z odmową adresata²⁸. Podobnie nieskuteczne były zabiegi Kościoła Starokatolickiego podjęte ostatni raz w 1964 roku²⁹.

W warunkach po delegalizacji Kościół funkcjonował w nurtach: starokatolickim (pod przywództwem bpa Bogdana Piotra Filipowicza) i staroobrzędowym (pod zwierzchnictwem bpa Ignacego Wysoczańskiego). Oba nurty systematycznie traciły na znaczeniu. Po 1965 roku znaczna część wiernych wyemigrowała do RFN. W tym państwie w 1977 roku grupa polskich starokatolików pod zwierzchnictwem ks. Klaudiusza Perendyka powołała Polski Kościół Starokatolicki na Obczyźnie. Liczył on kilkuset wiernych skupionych w parafiach w Hamburgu, Bonn i Kolonii. Wspólnota ta odwoływała się do doktryny mariawityzmu i utrzymywała kontakty z Kościołem Starokatolickim Mariawitów. 3 lipca 1978 roku Kościół uzyskał prawną legalizację działalności i został przyjęty do Niemieckiej Rady Ekumenicznej. W 1984 roku Kościół utracił swoją niezależność i przeszedł pod jurysdykcję Apostolskiego Katolickiego Asyryjskiego Kościoła Wschodu³⁰.

Z jurysdykcji Kościoła Starokatolickiego wyłączona była autonomiczna placówka w Krakowie licząca w połowie lat 50. XX wieku około 400 wiernych – później przystąpiła ona do Kościoła Polskokatolickiego³¹.

Osoba bpa Ignacego Wysoczańskiego była niejako łącznikiem pomiędzy starokatolicyzmem a nurtem reprezentowanym przez Wschodni Kościół Staroobrzędowy, w którym nie funkcjonowała hierarchia duchowna (bezpopowcy)³². Po wojnie przestały funkcjonować władze centralne tej wspólnoty i kilka gmin wyznaniowych – położonych na obszarach powiatów augustowskiego, suwalskiego, mrągowskiego i piskiego – funkcjonowało na zasadzie niezależnych od siebie podmiotów³³. Pierwszą kompleksową

28 Dokumenty sprawy udostępnił autorowi prof. Stefan Dudra.

29 Por. P. Gerent, *Prawosławie na Dolnym Śląsku w latach 1945-1989*, Toruń 2007, s. 407.

30 Zob. W. Słomski, *Polscy Starokatolicy*, Warszawa 1997.

31 Por. K. Urban, *Z peryferii...*, s. 218.

32 O genezie nurtu staroobrzędowego zob. J. Sprutta, *Początki staroobrzędowców – rozłam w cerkwi rosyjskiej w XVII wieku*, „Studia Gnesnensia” 2009, t. 23, s. 377-389. Potwierdzeniem starokatolickiej i staroobrzędowej zarazem tożsamości Wysoczańskiego jest jego tytułatura – odwołująca się na przemian do obu nurtów, zob. AIPN, Po 38/29, k. 1-2.

33 Zob. E. Iwaniec, *Monaster w Wojnowie. Staroobrzędowcy na Mazurach*, „Przegląd Prawosławny” 1994, nr 10, s. 26-27; Z. Jaroszewicz-Piersławcew, *Spuścizna po klasztorze staroobrzędowym w Wojnowie*, „Acta Baltico-Slavica” 2007, t. 31, s. 103-122; A. Makać-Mańkowska, *Starowiercy w Wojnowie na Mazurach*, „Jantarowe Szlaki” 1997, nr 2, s. 42-45; W. Nowak, *Kult maryjny u filiponów na Mazurach*, „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne” 1994, nr 9, s. 137-141; *idem*, *Życie liturgiczne staroobrzędowców, czyli Staroprawosławnej Pomorskiej Cerkwi w Wojnowie na Mazurach*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2003, nr 4, s. 501-514; *Staroobrzędowcy w Polsce*, red. J. Cygański, A. Bogdanowicz, D. Lewicka, Olsztyn 2000, *passim*; Z. Olczak, *Staroobrzędowcy*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 11 (126), s. 53-62; M. Kozieł, *Śladami mazurskich staroobrzędowców*, „Krajobrazy Pogranicza Kulturowego. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2013, nr 19, s. 150-160.

charakterystykę tej grupy wyznaniowej, odziedziczonej po uzyskaniu południowych Prus, Urząd Wojewódzki w Olsztynie sformułował w styczniu 1949 roku w sprawozdaniu przygotowanym dla Ministerstwa Ziem Odzyskanych. W części odnoszącej się do ich postawy politycznej napisano, że filiponi, którym przewodzili ks. Naum Malinka, ks. Aleksander Awajew i przełożona klasztoru Antonina Kondratiewa „do swej religii są bardzo przywiązani i tworzą jakby jedną rodzinę; są pracowici, spokojni i lojalni”³⁴.

Łącznie staroobrzędowcy liczyli w latach 50. ubiegłego stulecia ponad 1500 wiernych³⁵. Choć Wschodni Kościół Staroobrzędowy został uznany przez państwo przed wojną³⁶, to z uwagi na to, że Naczelna Rada Staroobrzędowców działała w Wilnie, przyjęto, że jej kompetencje nie obejmowały już terytorium Polski. Pojedyncze gminy wyznaniowe zostały zarejestrowane dopiero w 1982 roku, a naczelne władze dopiero w 1983 roku, mimo że próby w tym zakresie podejmowane były wielokrotnie.

Do czasu przybycia na Mazury bpa Wysoczańskiego działalność staroobrzędowców nie wzbudzała niepokoju ze strony władz. W 1955 roku Urząd do Spraw Wyznań (UdSW), przydzielając parafii staroobrzędowej w Wodziłkach (pow. suwalski) eternit na pokrycie dachu cerkwi, uwzględnił opinię kierownika Wydziału do Spraw Wyznań (WdSW) w Białymstoku, który informował, że „proboszcz parafii Nowiczenko Łazarz, jak również i wierni parafii staroobrzędowej nie budzą żadnych zastrzeżeń”³⁷. Kiedy w 1957 roku Ignacy Wysoczański zamieszkał w Wólce w powiecie mrągowskim zwrócił na siebie uwagę milicji, do której docierały informacje o przyjmowaniu przez niego pieniędzy i pośrednictwie w organizacji wyjazdów do Niemiec Zachodnich miejscowej ludności. Przesłuchiwany przez prokuraturę w Mrągowie w styczniu 1958 roku powoływał się na działania misyjne, którym miał patronować rumuński abp metropolita

34 Archiwum Państwowe w Olsztynie (APO), zespół akt Urzędu Wojewódzkiego (UW), sygn. 391/303, k. 219, „Sprawozdanie z działalności” – pismo Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie do Departamentu Administracji Publicznej Ministerstwa Ziem Odzyskanych, Olsztyn 28.01.1949 r.

35 Zob. E. Iwaniec, *Osadnictwo staroobrzędowców w powiecie augustowskim*, [w:] *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 401-428; *idem*, *Staroobrzędowcy i ich tradycje kulturalne w Sejneńskim*, [w:] *Materiały do dziejów Ziemi Sejneńskiej*. T. 2, red. J. Jaskanis, Warszawa 1975, s. 393-429; *idem*, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich: XVII-XX w.*, Warszawa 1977, *passim*; zob. E. Sukertowa-Biedrawina, *Filiponi na ziemi mazurskiej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1961, nr 1, s. 39-68; *eadem*, *Karty z dziejów Mazur: wybór pism*. T. 2, Olsztyn 1972, s. 181-227; J. Charzewski, J. Charzewska, *Ludność wyznania staroobrzędowego z powiatów augustowskiego i suwalskiego (rys demograficzny i charakterystyka somatometryczna)*, „Rocznik Białostocki” 1971, t. 10, s. 259-278; A. Rykała, *Staroobrzędowcy w Polsce*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 1999, z. 2, s. 39-52.

36 Rozporządzeniem Prezydenta RP z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej oraz rozporządzeniem Rady Ministrów z 24 sierpnia 1928 r. o uznaniu Statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej, por. T. Radziwonowicz, *Staroobrzędowcy w dokumentach władz (1945-1970)*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 2008, t. 8, s. 169-170.

37 Cyt. za: *ibidem*, dok. 9.

Tichon Kaczalkin. Zakres swojej jurysdykcji odniósł nie tylko do Polski, ale również do Litwy i Łotwy³⁸. To zdaje się być rzeczywisty powód aresztowania Wysoczańskiego. Obawa władz polskich, że jego osoba może kompromitować je w oczach władz kierujących polityką wyznaniową w ZSRR, zaprowadziła biskupa na salę sądową. Kara więzienia – siedem miesięcy (zaliczono na jej poczet czas spędzony w areszcie)³⁹ – miała być najpewniej przestrożą, aby Wysoczański nie próbował więcej powoływać się na obszar władzy kościelnej.

Kazimierz Urban uznawał bpa Wysoczańskiego za „jedną z najbardziej barwnych i tajemniczych postaci na nierzymskokatolickiej mapie wyznaniowej”⁴⁰. Późniejsze studia Krzysztofa Snarskiego⁴¹, Krzysztofa Bielawnego⁴² i Tadeusza Radziwonowicza⁴³ przyniosły więcej informacji na temat tak samej postaci biskupa, jak również wspólnoty staroobrzędowców w Polsce. Na tej podstawie można utrzymać pogląd Urbana o peryferyjnym znaczeniu tej wspólnoty w polityce wyznaniowej PRL, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że nawet taki status nie oznaczał całkowitego ignorowania jej spraw przez władze. Dokumentacja z kolejnych dekad dowodzi, że cała społeczność była stale obserwowana i oceniana przez aparat władzy. W 1965 roku struktury terenowe w Suwałkach odnotowywały, że „grupa staroobrzędowców zamieszkująca wieś Wodziłki [...] założyła w 1963 r. kółko rolnicze [...] dosyć aktywnie włączając się do procesu przebudowy wsi, są pozytywnie ustosunkowani do polityki agrarnej Państwa, są przeważnie członkami istniejących kółek rolniczych”⁴⁴. Pewne rozczarowanie władz było natomiast związane z tym, że – jak zauważono w 1970 roku – „na terenie wsi Wodziłki zamieszkałej przez ludność narodowości rosyjskiej nie ma członków należących do organizacji partyjnych:

38 Por. K. Bielawny, *Proces sądowy ks. bpa Ignacego Wysoczańskiego w 1958 r.*, „Studia Elckie” 2007, t. 9, s. 82.

39 Por. *ibidem*, s. 90.

40 „Zmienił on ze cztery wyznania, po drodze utworzył ileś tam nowych, kolejnych »związków religijnych«, począwszy od odmian Kościoła Starokatolickiego, bo tam na pewien okres się zatrzymał. Szypold uznał jego konsekrację, czy też powtórzył konsekrację biskupią, którą miał uzyskać w warunkach wojennych jako kapelan w armii gen. Władysława Andersa, gdzieś – jak mówił – na południu Afryki. Powojenne polskie władze nie chciały uznać tej konsekracji. Po 1956 r. Wysoczański zaczął prowadzić działalność wśród przesiedleńców z akcji „Wisła”, przede wszystkim na Mazurach, tam też zresztą dokonał żywota. Związał się z ruchem Popowców-Staroobrzędowców. Podróżował, o dziwo, aż do ówczesnej Rumunii, bo tam znajdowała się siedziba władz jednego z nurtów popowsko-staroobrzędowych, i zasypywał aż do lat siedemdziesiątych ówczesne władze podaniami o rejestrację tego Kościoła, już staroobrzędowego”, *Zwalczani i koncesjonowani...*, s. 6-7.

41 Zob. K. Snarski, *Dezintegracja i reintegracja społeczności starowierczych*, „Rocznik Augustowsko-Suwałski” 2006, t. 6, s. 157-164; *idem*, *Stereotypowy i rzeczywisty wizerunek polskiego staroobrzędowca*, „Rocznik Augustowsko-Suwałski” 2007, t. 7, s. 101-108; *idem*, *Stereotypowy i rzeczywisty wizerunek polskiego staroobrzędowca*, „Ex Nihilo” 2009, nr 1, s. 126-136.

42 Zob. K. Bielawny, *Ignacy Wysoczański – biskup Kościoła Starokatolickiego i Kościołów wschodnich*, [w:] *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2008, s. 187-200.

43 Zob. T. Radziwonowicz, *op. cit.*, s. 169-186.

44 Cyt. za: *ibidem*, dok. 13.

Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego, Stronnictwa Demokratycznego⁴⁵. W 1982 roku WdSW w Poznaniu interesował się losami ks. Andrzeja Szytygi w czasie jego pobytu w szpitalu i zabiegał o pomoc materialną dla niego, gdy znalazł się w trudnej sytuacji życiowej⁴⁶. Wiadomo również, że w listopadzie 1988 roku staroobrzędowe parafie na Suwalszczyźnie objęte były działaniami operacyjnymi Wydziału IV Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych w Suwałkach w związku z ogólnopolską akcją rozpoznawania „nastrojów środowisk wyznaniowych w aktualnie kształtującej się sytuacji społeczno-politycznej”⁴⁷.

Wspólnoty pietystyczne (neoirwingianie, darbyści)

Głównie na obszarze północno-wschodniej Polski działało też Stowarzyszenie Nowoapostolskie⁴⁸ (późniejsze nazwy: Nowoapostolskie Stowarzyszenie Wyznaniowe, Nowoapostolski Kościół i Kościół Nowoapostolski) – wspólnota o cechach pietystycznych – irwingiańskich⁴⁹, a nawiązująca wprost do założeń neoirwingianizmu (nowoirwingianizmu)⁵⁰. Według statystyk niemieckich z 1935 roku związek tworzyło prawie 200 zborów na terenie Prus Wschodnich. Po wojnie liczebność wiernych zmniejszała się z każdym rokiem, a w 1950 roku pozostało na tym obszarze już tylko 321 wiernych – przeważnie Niemców i autochtonów⁵¹. Funkcjonowały ponadto pojedyncze gminy w innych częściach kraju (Zabrze, Koszalin, Gdańsk, Wrocław) grupujące łącznie około 200 osób⁵². W 1953 roku zaniepokojenie Referatu do Spraw Wyznań (RdSW) w Olsztynie dotyczyło liturgii nowoapostolskiej – realizowanej w języku niemieckim. Dochodzenie, jakiego zażądał w związku z tym UdSW, przyniosło wydanie zakazu tych praktyk. Po przesłuchaniu przywódcy Stowarzyszenia Fryca Kownatzkiego wydano ultymatywny nakaz złożenia stosownych dokumentów na temat ruchu nowoapostolskiego. Składając wniosek o rejestrację⁵³ Stowarzyszenia w 1955 roku, Kownatzki nie wykazywał już zboru w Zabrzu, jako że ten pod nazwą „Stolica Apostolska w Jezusie Chrystusie” postanowił działać niezależnie. Władze nie podejmowały jakichkolwiek działań wobec tej 100-oso-

45 Cyt. za: *ibidem*, dok. 16.

46 Zob. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (AIPN), sygn. Po 38/29, k. 10, pismo Jerzego Kamińskiego wicedyrektora WdSW UW w Poznaniu do Lucyny Łuczak Lekarza Wojewódzkiego, 14 czerwca 1982 r.

47 *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, red. A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 584-585.

48 Zob. K. Urban, *Nowoapostolski Kościół w Polsce Ludowej (z historii i działalności)*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1991, nr 339, s. 73-91.

49 Zob. A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 248-250; zob. A. Rumpel, *Religie w Polsce*, Łódź 2009, s. 123-124.

50 K. Urban, *Nowoapostolski Kościół...*, s. 73-75.

51 Por. A. Sakson, *Kościół mazurski po II wojnie światowej*, „Mrągowskie Studia Humanistyczne” 2004/2005, t. 6/7, s. 168.

52 Por. K. Urban, *Nowoapostolski Kościół...*, s. 76.

53 Por. *ibidem*.

bowej wspólnoty⁵⁴. W odniesieniu do zborów w Koszalińskim nadano im status analogiczny do tak zwanych Zborów Niepolskich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zezwalając na nabożeństwa w języku niemieckim, pod warunkiem zachowania przez nie dystansu wobec zborów w RFN i NRD⁵⁵. Od 1959 roku poszczególne zbory funkcjonowały jako stowarzyszenia zarejestrowane. W 1965 roku wspólnota nowoapostolska w Polsce została ogłoszona filią struktur wschodnioniemieckich podległych apostołowi Arturowi Langrafiowi. Urząd do Spraw Wyznań jedynie to odnotował⁵⁶, bez podjęcia innych działań. Być może dlatego, że informacja ta nie niesła żadnych praktycznych skutków, a i sama wspólnota nie przejawiała nadzwyczajnej aktywności. W 1976 roku liczyła ona 355 osób⁵⁷. 27 grudnia 1983 roku UdSW zarejestrował Nowoapostolski Kościół w Polsce z siedzibą Zarządu w Gdańsku, co zakończyło wieloletni okres improwizacji wyznania w płaszczyźnie prawnej⁵⁸. W tych warunkach Kościół zwiększył działalność ewangelizacyjną, powstały nowe zbory (np. duży ośrodek w Gubinie), a liczba zarejestrowanych członków w 1988 roku wzrosła do 861 osób⁵⁹. Do nurtu pietystycznego należeli również darbyści (bracia ściśli, bracia zamknięci, bracia ekskluzywni, bracia elberfeldzcy)⁶⁰ i bracia plymuccy (bracia wolni, pierwochrześcijanie)⁶¹. Do tradycji pierwszego z tych nurtów nawiązywali w Polsce Chrześcijanie bez Osobliwego Wyznania. Z drugim nurtem utożsamiali się wyznawcy Kościoła Wolnych Chrześcijan (także pod nazwą: „Związek Wolnych Chrześcijan”⁶²), który to od 1947 roku, aż do secesji w 1981 roku, wchodził w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego. Chrześcijanie bez Osobliwego Wyznania tworzyli długo wspólnotę liczącą zaledwie kilkadziesiąt osób, nieprzejawiającą żadnej aktywności poza swoim środowiskiem⁶³, a przez to pozostawali poza kręgiem zainteresowań władz⁶⁴. Incydentalnie odnotowywano jedynie, że – jak w przypadku zboru w Krążkowie koło Głogowa – „są lojalni w stosunku do Państwa”⁶⁵.

54 Por. *idem*, *Z peryferii...*, s. 218.

55 Por. *idem*, *Nowoapostolski Kościół...*, s. 79-80.

56 Zob. AAN, UdSW, sygn. 131/17, k. 1-2, pismo Serafina Kiryłowicza do Stowarzyszenia Nowoapostolskiego w Giżycku, Warszawa 20.12.1965 [prośba o przesłanie statystyki].

57 Por. K. Urban, *Nowoapostolski Kościół...*, s. 83, tab. 2.

58 Por. *ibidem*, s. 83-84.

59 Por. *ibidem*, s. 87.

60 Zob. B. Przedpełski, *John Nelson Darby (1800-1882): współtwórca ruchu wolnych chrześcijan i twórca darbyzmu*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” [2008/2010], t. 4/5, s. 118-127.

61 Zob. P. Embley, *The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren*, Cheltenham 1966, *passim*; W. Słomski, *Bracia Plymouthcy, Paszkowcy*, Warszawa 1997, *passim*.

62 Por. J. Mrózek, *Kim jesteśmy i czego chcemy*, „Łaska i Pokój. Miesięcznik Kościoła Wolnych Chrześcijan” 1982, nr 4-6, s. 7.

63 Zob. AAN, UdSW, sygn. 131/17, k. 9-14, notatki dotyczące zboru Chrześcijan bez Osobliwego Wyznania w Inowrocławiu [1966].

64 Por. K. Urban, *Z peryferii...*, s. 222.

65 APZG, PWRN-WdSW, sygn. 80, k. 17, „Analiza działalności wyznań niekatolickich, działających w Województwie Zielonogórskim, zarejestrowanych w Wydziale do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze. Stan rzeczy na 1 kwietnia 1965 roku”.

Bezpośrednio po wojnie funkcjonowali wspólnie z wolnymi chrześcijanami w formule Zrzeszenia Religijnego Zwolenników Nauki Pierwotnych Chrześcijan⁶⁶. Kiedy na początku lat 80. XX wieku UdSW zorientował się, że wspólnota, mająca swoją główną siedzibę w Orzeszu na Śląsku, zakłada nowe zbory, rozpoczął działania w kierunku rejestracji związku wyznaniowego i objęcia go swoją kontrolą. 17 lipca 1984 roku władze zaakceptowały statut związku i zarejestrowały go pod nazwą „Stowarzyszenie Zborów Chrześcijan w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”⁶⁷. Odtąd każda najdrobniejsza sprawa dotycząca jego działalności (np. obozy młodzieżowe i kolonie dla dzieci) musiała być zgłaszana w odpowiednich WdSW⁶⁸.

Ireniści

Urząd do Spraw Wyznań odnotowywał także działalność wspólnoty o nazwie „Stolica Boża i Barankowa w Duchu i Prawdzie, Alfa i Omega, Początek i Koniec”⁶⁹. Społeczność ta opierała się na oryginalnej doktrynie synkretycznej łączącej pierwiastki chrześcijańskie z komunizmem utopijnym i pacyfizmem. Wielokrotnie zmieniała swoją główną siedzibę: Zgorzelec, Goleniów, Olsztyn, Chorzów, Zielona Góra, Świnoujście. W lutym 1959 roku związek zakupił duże gospodarstwo rolne w Niwicy w województwie opolskim, gdzie zorganizowano jego centralę i zaplecze gospodarcze. Ugrupowanie tworzyli byli katolicy, protestanci, prawosławni, a nawet jeden tabor cygański. 20 lutego 1967 roku przywódca wspólnoty Bernard Wilk wystosował list „do prezydentów państw, szefów rządów i zwierzchników Kościelnych namawiający do powołania jednego, wspólnego państwa ogólnoswiatowego, które byłoby zbudowane na fundamencie zgody politycznej i jedności gospodarczej” – tego typu listy i manifesty kierowane były w następnych latach do konkretnych decydentów politycznych na świecie⁷⁰. Władze państwowe postrzegały wspólnotę jako dość egzotyczną, ale jednocześnie, jako wzorcową, ponieważ Wilk gloryfikował system polityczny PRL i posługiwał się retoryką charakterystyczną dla piewców marksizmu-leninizmu. Członkowie wspólnoty brali zawsze udział w pochodach pierwszomajowych z własnymi hasłami wypisanymi na sztandarach (w 1970 r. ich hasło brzmiało: „Bóg wojen nie prowadzi! Komunizm wojen nie prowadzi! Alfa i Omega. Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się! – Jedna

66 Por. E. Małachowska, *Sekty i związki wyznaniowe działające na terenie katowickiej części województwa śląsko-dąbrowskiego w latach 1945-1950*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2008, t. 41, z. 1, s. 109-110.

67 Zob. AIPN, sygn. Po 67/21/3, k. 2-6, odpis Statutu Stowarzyszenia Zborów Chrześcijan w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej i odpis decyzji o rejestracji Stowarzyszenia, Warszawa 17.07.1984 r.

68 Zob. AIPN, sygn. Po 67/21/3, k. 10-12, zgłoszenia o obozach młodzieżowych Stowarzyszenia Zborów Chrześcijan w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1987-1988.

69 Zob. L. Wątrobski, *Stolica Boża i Barankowe Apostolstwo w Duchu i w Prawdzie*, „Novum” 1980, nr 8, s. 145-147.

70 Por. A. Tokarczyk, *Trzydzieści wyznań*, Warszawa 1987, s. 268-278.

owczarnia i jeden pasterz”). Taka postawa wiązała się z nagrodami ze strony władz państwowych – przy każdej przeprowadzce wspólnota otrzymywała od państwa ziemię za symboliczne kwoty⁷¹.

Zupełnie epizodyczny charakter miała działalność w Polsce, wywodzącej się z purytanizmu, a mającej cechy pacyfistyczne, organizacji „Religijne Towarzystwo Przyjaciół”⁷², której wyznawcy znani są bardziej pod popularną nazwą „kwakrzy”. Po raz pierwszy pojawili się oni na ziemiach polskich w chwili, gdy zakończyła się I wojna światowa i odradzała się II Rzeczpospolita. Wówczas to zawiązali w Malicach koło Hrubieszowa „Stowarzyszenie Przyjaciół Prawdy”. Charakterystyczne dla tej działalności było to, że jej istoty nie stanowiła misja *stricte* religijna, lecz wyłącznie pomoc materialna dla ludności, która ucierpiała w wyniku wojny. Podobnie było po II wojnie światowej, kiedy na Mazury dotarła i działała przez rok (od sierpnia 1946 r. do sierpnia 1947 r.) grupa kwaków, której przewodzili Peggy Harrison i Peter Brock. Główna siedziba tej misji znajdowała się w Czerwoncu w powiecie reszelskim. W dokumentach archiwum olsztyńskiego, które dotyczą kwaków, nie ma jakiegokolwiek wzmianki wskazującej, że mogli próbować wykorzystać swoją pomoc charytatywną i nędzę ludności, do której docierali, w celu pozyskiwania wyznawców. O ile w przypadku niektórych Kościołów i związków wyznaniowych zachodziła niekiedy taka zależność⁷³, tak w przypadku kwaków ich pomoc nie miała w ogóle cech misji religijnej. Działalność ta wpisywała się raczej w model organizacji niereligijnej, lecz motywowanej czynnikami religijnymi. Model ten politolodzy definiują jako Faith-Based Organization⁷⁴. Krótkie dzieje wydatnej pracy kwaków na Mazurach po II wojnie światowej dokumentuje sprawozdanie, jakie złożyli oni na koniec swojej pracy w województwie olsztyńskim na ręce wojewody⁷⁵. Władze państwowe jedynie obserwowały te poczynania, a Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP) w Olsztynie informował wojewodę, że w stosunku do Peggy Harrison „nie posiada specjalnych zastrzeżeń”⁷⁶.

71 Por. [b.a.], *Stolica Boża i Barankowa: niebieski komunizm*, <http://religie.wiara.pl/doc/471857>. *Stolica-Boza-i-Barankowa-Niebieski-komunizm* [data dostępu: 14.04.2013].

72 Kwakrzy znani są przede wszystkim z tego, że w 1947 r. otrzymali pokojową Nagrodę Nobla przyznaną im w uznaniu dla ich pomocy udzielanej ofiarom działań wojennych obu stron walczących ze sobą w II wojnie światowej. Analogicznie postępowali oni w późniejszych latach, jak np. w trakcie konfliktu wietnamskiego, kiedy to udzielali pomocy medycznej zarówno dla Wietnamu Południowego, jak i Północnego, por. S. Markiewicz, *Protestantyzm*, Warszawa 1982, s. 96-102. O założeniach religijnych i ideowych ruchu zob. P. Robak, *William Penn – reformator i polityk. Czas ideałów (1644-1681)*, Warszawa 2000, *passim*.

73 O systemie nagród i kompensat występującym we wspólnotach religijnych zob. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka...*, s. 111-112.

74 Por. J. Kulska, *Faith-based diplomacy jako instrument rozwiązywania sporów i konfliktów międzynarodowych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2013, vol. 38, s. 14.

75 Zob. R. Michalak, *Działalność kwaków na Mazurach (1946-1947)*, „Myśl Protestancka. Kwartalnik Społeczno-Kulturalny” 2003, nr 1-2, s. 73-76.

76 APO, UW, sygn. 391/62, k. 33, pismo ppłk. H. Pałki, szefa WUBP w Olsztynie do wojewody olsztyńskiego W. Jaśkiewicza, Olsztyn 18.11.1947 r.

Zielonościakowcy poza Zjednoczonym Kościołem Ewangelicznym

Na obrzeżach głównego nurtu zainteresowań władz państwowych toczyła się również działalność zborów Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim. Wspólnota ta miała charakter zielonościakowy⁷⁷ i działała na Mazurach, Dolnym Śląsku i Pomorzu Zachodnim. Łącznie społeczność liczyła w pierwszych latach po wojnie 105 osób i przewodził jej Józef Felkner. Starania o rejestrację zostały odrzucone w 1953 roku⁷⁸, co zapewne oznaczało dla niej wyraźną sugestię ze strony UdSW, że nie ma przyzwolenia na działalność wspólnot ewangelikalnych poza rozbudowanym właśnie w tamtym okresie przez władze Zjednoczonym Kościołem Ewangelicznym. Z punktu widzenia tej wspólnoty jej poglądy chrystologiczne wykluczały jednak taki scenariusz, a stanowisko to było konsekwencją sporu w wymiarze międzynarodowym pomiędzy Assemblies of God⁷⁹ (największa denominacja zielonościakowa reprezentująca klasyczny pentekostalizm) a powstałym w 1945 roku The United Pentecostal Church⁸⁰, z którym utożsamiał się związek Felknera. W warunkach podziemia przetrwał tylko zbor w Ełku, któremu po Felknerze przewodził Giennadij Lipiniuk.

Inną zielonościakową wspólnotę tworzyli tak zwani prostacy. Były to pojedyncze zbory, których wierni przynależeli wcześniej do nielegalnego w Czechosłowacji Związku Stanowczych Chrześcijan, a które w Polsce nie przystąpiły – mimo presji i oczekiwań władz państwowych⁸¹ – do Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego (z powodu wyznawanego anihilacjonizmu⁸²). Określenie „prostacy” miało swoje źródło w ascetycznym trybie życia wiernych, dystansujących się do możliwie wszystkich przejawów nowoczesności. Życie religijne tych zborów miało charakter pozaoficjalny i hermetyczny. Władze interesowały się prostakami od momentu, gdy po prześladowaniach w Czechosłowacji (na Zaolziu) zaczęli oni osiedlać się pod koniec lat 60.

77 O odrębnej od głównego nurtu zielonościakowego tożsamości wyznania stanowiła doktryna o absolutnej jedności bóstwa, tj. odrzucenie dogmatu o Trójcy Świętej na rzecz teologii Jedności: Jezus Chrystus jedyną osobą bóstwa.

78 Por. K. Urban, *Z peryferii...*, s. 219.

79 Zob. M.M. Poloma, J.C. Green, *The Assemblies of God: Godly Love and the Revitalization of American Pentecostalism*, New York 2010.

80 Zob. P.D. Buford, J.L. Hall, *Meet the United Pentecostal Church International*, Hazelwood 1989.

81 Por. H.R. Tomaszewski, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny 1947-1987*, Warszawa 2009, s. 156.

82 Pogląd odrzucający wieczne potępienie grzeszników na rzecz wiary w unicestwienie grzesznych dusz. Warto nadmienić, że z biegiem lat bieszczańska społeczność „trzech wiosek” poróżniła się wewnętrznie ze względu na recepcję wśród dużej części tamtejszych zielonościakowców nauki Williama Marriona Branhama o dyspensacjonalizmie, por. Z. Pasek, *Różnicowanie się środowisk ewangelikalnych w Polsce w latach 1989-2003*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T.J. Zieliński, Warszawa-Katowice 2004, s. 35-36; por. M. Kamiński, *Zielonościakowcy w PRL po 1956 roku*, [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczek, Toruń 2009, s. 557.

ubiegłego stulecia w Bieszczadach (trzy opuszczone po akcji „Wisła” wioski: Wola Piotrowa, Puławy, Wisłoczek)⁸³. Formalnie wspólnota rozpoczęła oficjalną działalność dopiero z początkiem 1981 roku, gdy została zarejestrowana przez UdSW pod nazwą „Protestancka Wspólnota Regionu Bieszczadzkiego – Kościół Zielonościwkowy”. Liczyła wówczas blisko 450 członków. Na czele Rady Naczelnej stanął Andrzej Byrt. W 1988 roku zmieniono nazwę na: Ewangeliczna Wspólnota Zielonościwkowa. Ze względu na swoją uczciwość i niezwykłą pracowitość prostacy byli wówczas pozytywnie oceniani przez WdSW w Krośnie⁸⁴. Prostacy żyjący w diasporze byli natomiast blokowani w swojej aktywności przez władze państwowe. W 1967 roku Mieczysław Żywicki (kierownik WdSW w Zielonej Górze) zapisał w swoim sprawozdaniu, że „prostacy przerwali swoją nielegalną działalność w wyniku rozmów przeprowadzonych przez pracowników Wydziału”⁸⁵.

W 1986 roku UdSW zarejestrował bliski prostakom (pod względem formy pobożności) związek o nazwie „Chrześcijańska Wspólnota Zielonościwkowa”, działający głównie na obszarze Beskidu Niskiego i Dolnego Śląska. W dużej części wspólnotę tworzyli Łemkowie, sceptyczni wobec instytucjonalnych form kościelnych⁸⁶, szczególnie od momentu, kiedy w przykry sposób zostali potraktowani przez władze, grupując się po akcji „Wisła” w strukturze Związku Ewangelicznych Chryścian. Reprezentatywny dla polityki władz wobec tej społeczności jest przypadek z miejscowości Chichy. Przełożony zboru Andrzej Sembort poskarżył się 21 stycznia 1948 roku Starostwu Powiatowemu w Szprotawie, że milicja z Małomic zabroniła członkom tego zboru zgromadzania się na nabożeństwach⁸⁷. Sprawa ta trafiła niebawem do Urzędu Wojewódzkiego we Wrocławiu i ku rozpaczy wiernych, zakończyła się zupełnym zakazem działalności zboru „z uwagi na” – argumentował wojewoda – „narodowość ukraińską petentów”⁸⁸.

83 Zob. Z. Pasek, *Śląscy zielonościwkowcy w Bieszczadach, czyli o migracji religijnej w Polsce*, [w:] *Religia a życie codzienne*, red. I. Borowik, Kraków 1991, s. 121-128; *idem*, *Związek Stanowczych Chryścian. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993; J. Szymeczek, *Stanowczy Chryścianie na Zaolziu i przyczyny ich zbiorowej emigracji do Polski w latach 1962-1968*, [w:] *Nierzyskokatolickie Kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce*, red. Z.J. Winnicki, T. Dębowski, Toruń 2007, s. 143-151; J. Kłaczek, *Związek Stanowczych Chryścian w ocenie władz wyznaniowych i społeczeństwa PRL*, [w:] *Kościoły chrześcijańskie w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczek, W. Rozynkowski, Toruń 2012, s. 384-403.

84 Zob. zapis przemówienia dyrektora WdSW w Krośnie Józefa Chlebusia podczas otwarcia Domu Modlitwy w Woli Piotrowej 9 września 1984, <http://www.wola.ewz.net.pl/156/ewz/ewz.html> [data dostępu: 14.04.2013].

85 APZG, PWRN-WdSW, sygn. 230, k. 17, „Sprawozdanie [kierownika WdSW Mieczysława Żywickiego] z działalności Wydziału do Spraw Wyznań przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze za rok 1966”, Zielona Góra 28.03.1967 r.

86 Por. Z. Pasek, *Różnicowanie się...*, s. 17.

87 Por. Archiwum Państwowe we Wrocławiu (APW), UW, Wydz. Społ.-Polit., sygn. VI/689, k. 29, pismo Andrzeja Semborta do Starostwa Powiatowego w Szprotawie, Cichy 21.01.1948 r.

88 APW, UW, Wydz. Społ.-Polit., sygn. VI/ 689, k. 30, pismo Urzędu Wojewódzkiego we Wrocławiu do Starostwa Powiatowego w Szprotawie, Wrocław 13.02.1948 r.

W ten oto sposób pogwałcenie prawa do swobodnego wyznawania religii szło w parze z niedostrzeganiem tożsamości łemkowskiej, bo taką właśnie podkreślali członkowie tego zboru. Polityka władz wobec zboru w Chichach była więc pochodną nie tylko założeń przyjętych w odniesieniu do tej grupy wyznaniowej, ale również pozostawała w związku z represyjnym kursem wobec wszystkich form zorganizowanego życia (w tym życia religijnego) z udziałem przesiedleńców z akcji „Wisła”. Pomimo rejestracji w 1986 roku wierni utrzymali postawę antyinstytucjonalną, dodatkowo wzmocnioną uzasadnieniem religijnym: „formy eklezjalne ograniczają działanie Ducha Świętego”⁸⁹.

Pod koniec lat 80. XX wieku swoją działalność zaznaczały kolejne grupy nurtu zielonoświątkowego i ewangelikalnego, na przykład wspomniani „Branhamowcy” (także poza Bieszczadami)⁹⁰, tak zwani Bracia Norwescy („Przyjaciele Smitha” – *Smith venner*) głoszący doktrynę o „perfekcjonistycznym charakterze”⁹¹, czy też zwolennicy chińskich misjonarzy Watchmana Nee i Witnessa Lee – ruchu „kościółów lokalnych” (*local church*)⁹². W 1981 roku działalność w Polsce rozpoczął też amerykański pastor Frank Olszewski, który we Wrocławiu założył wspólnotę „Słowo Życia”, nawiązującą do nurtu tak zwanych Ewangelii sukcesu (*Prosperity*) i Ruchu Wiary (*Faith Movement*) – niezwykle popularnego w Stanach Zjednoczonych za sprawą telewizyjnych ewangelistów Kenetha Hagina, Johna Osteena i Kenetha Copelanda⁹³. Olszewski był podejrzewany o działalność szpiegowską i z tego powodu inwigilowany przez SB i kontrwywiad. Kiedy nawiązał współpracę ze wspomnianym wcześniej Bolesławem Dawidowem – podejrzewanym przez władze o wieloletnie przewożenie Biblii do ZSRR – cała wspólnota wrocławska została poddana inwigilacji. Dalsze działania władz zatrzymał przełom polityczny, a pastory Olszewski i Dawidow powołali do życia w 1988 roku Kościół Boży w Chrystusie⁹⁴.

Mormoni

Po włączeniu do administracyjnych granic Polski regionu Warmii i Mazur mozaikę wyznaniową tego obszaru współtworzył również Kościół Jezusa Chrystusa Świętych

89 Por. Z. Pasek, *Różnicowanie się...*, s. 17.

90 Por. *ibidem*, s. 35-36.

91 Zob. *idem*, *Bracia Norwescy w Polsce*, [w:] *Po obu stronach Bałtyku. Wzajemne relacje między Skandynawią a Europą Środkową*, t. 2, red. J. Harasimowicz, P. Oszczanowski, M. Wisłocki, Wrocław 2006, s. 623-626; zob. R. Czyż, *Zróżnicowanie wyznaniowe Śląska Cieszyńskiego*, [w:] *Kościół, polityka, historia. Ze studiów nad problemami mniejszości wyznaniowych w Polsce w XX i XXI wieku*, red. S. Dudra, O. Kiec, Warszawa 2009, s. 102-103.

92 Por. Z. Pasek, *Różnicowanie się...*, s. 30-31.

93 Por. *ibidem*, s. 31-32.

94 Informacje podaję za moim rozmówcą, pastorem Frankiem Olszewskim (rozmowa przeprowadzona w 1995 r.).

w Dniach Ostatnich, czyli wspólnota mormońska⁹⁵. W Żelwągach na Mazurach⁹⁶ liczyła ona około 200 wiernych⁹⁷, a stylem pobożności przypominała ewangelicki ruch gromadkarski⁹⁸. Mniejsze wspólnoty tego wyznania znajdowały się również w innych miejscowościach powiatów mrągowskiego, giżyckiego i szczycieńskiego oraz w innych częściach kraju, na przykład na Śląsku. Przywódcami mazurskimi byli: Friedrich Fischer, August Fischer, Adolf Kruska, Michael Fischer, Max Laskowski oraz Erich Paweł Konietz. Zainteresowanie władz mormonami w 1946 roku było związane z wizytą w Polsce (w tym w Żelwągach) przedstawiciela kierownictwa amerykańskich mormonów Ezry Tafla Bensona, który usłyszawszy opowieści o wyczynach wojsk radzieckich⁹⁹ oraz polskich rządach, obiecał pomoc w emigracji żelwążan do Stanów Zjednoczonych i do Niemiec¹⁰⁰. Po jego wyjeździe mazurska wspólnota została objęta kontrolą władz administracyjnych i inwigilacją UB¹⁰¹. W „charakterystyce stopnia zamożności” sporządzonej przez władze wojewódzkie mormoni jako jedyni (wśród trzynastu wspólnot wyznaniowych) zostali ocenieni jako „biedni”¹⁰². Rozpracowaniem mormonów zajmowali się tajni współpracownicy spoza samej społeczności o pseudonimach: „Szwed”, „Franc”, „Kamer” i „Czarny” oraz mormonka o pseudonimie „Lalka”¹⁰³. W Urzędzie Wojewódzkim w Olsztynie podjęto próbę osłabienia społeczności przez wydanie zgody na wyjazd do Stanów Zjednoczonych wyłącznie jej przywódcy i jego rodzinie. Kruska nie tylko odmówił, ale żądał zgody na emigrację wszystkich mormonów. Władze zdawały sobie jednak sprawę z międzynarodowego zasięgu Kościoła, toteż stały na stanowisku, że „wysiedlenie całej grupy może być niepożądane ze względu na

95 Zob. S. Beźnic, *Mormoni – kontrowersje wokół poligamii i Księgi Mormona*, „NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy” 1996, nr 14, s. 37-57; zob. A. Leśniak, *Mormoni. Amerykański wynalazek religijny*, Tychy 2001; zob. W. Jakubowski, *Doktryna, kult i organizacja Kościoła mormonów*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 317-344; zob. T.L. Givens, *The Book of Mormon: A Very Short Introduction*, Oxford 2009.

96 Zob. G. Jasiński, „Po linii mormonów wrogiej działalności nie odnotowano...”. *Władze państwowe wobec wiernych Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich w Żelwągach (1945-1971)*, [w:] *Polski protestantyzm...*, s. 560-596.

97 Zob. L.M. Szwengrub, *Mormoni w województwie olsztyńskim*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1962, nr 3, s. 62-69; por. A. Sakson, *op. cit.*, s. 168.

98 Zob. G. Schiwy, *Nabożeństwo mazurskie gromadkarzy*, „Znad Pisy” 1996, nr 4, s. 46-48; G. Jasiński, *Pomiędzy sektą a Kościołem: gromadkarze litewscy i mazurscy w XIX wieku (do 1885 roku)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1999, nr 1, s. 17-42.

99 Zob. R.W. Pawlicki, *Radzieckie komendantury wojenne i obecność Armii Czerwonej na pograniczu mazursko-kurpiowskim w latach 1945-1947*, „Rocznik Mazurski” 2009, t. XIII, s. 78-106.

100 Ezra Tafl Benson był wówczas sekretarzem departamentu rolnictwa w administracji prezydenta Dwighta Eisenhowera. Do Polski przybył w charakterze polityka i reprezentanta amerykańskich mormonów. W 1985 r. został XIII Prorokiem i Prezydentem amerykańskiego Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, por. G. Jasiński, „Po linii mormonów wrogiej działalności nie odnotowano...”..., s. 569.

101 Por. *ibidem*, s. 570-572.

102 APO, UW, sygn. 391/303, k. 252-253, „Dane statystyczne o kościołach i związkach religijnych. Źródła finansowania”, Olsztyn [1948].

103 Por. G. Jasiński, „Po linii mormonów wrogiej działalności nie odnotowano...”..., s. 592-594.

ewentualne oddziwki za granicą”, tym bardziej że „są to miejscowi Mazurzy, których przy odpowiedniej troskliwości można będzie pozyskać dla Państwa Polskiego”¹⁰⁴. Był to zarazem powód, dla którego władze nie zdecydowały się na likwidację zboru w Żelwągach, a jedynie zakazały w 1947 roku prowadzenia działalności religijnej w języku niemieckim¹⁰⁵. Anulowanie tej decyzji wiązało się z osobistymi kosztami, jakie musiał ponieść Kruska. Z informacji Starostwa Powiatowego w Mrągowie z 30 czerwca 1948 roku wynika, że Kruska „wrogo usposobiony do narodu polskiego, aby nie wpajać wiernym ducha polskiego, zrzekł się działalności”¹⁰⁶. Począwszy od 1950 roku wymuszono na nim zaangażowanie w propagandowe poparcie dla władz – między innymi poparcie apelu sztokholmskiego, członkostwo w Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Radzieckiej i w Polskim Związku Zachodnim¹⁰⁷.

Pozytywne z czasem oceny formułowane przez władze po adresem Kruski pozwoliły mu nawiązać kontakty ze współwyznawcami w kraju i w lipcu 1955 roku w Żelwągach doszło – pod kontrolą RdSW i UB – do ogólnopolskiego zjazdu mormonów z udziałem 130 osób¹⁰⁸. Podobne wydarzenie zorganizowano dwa lata później. W 1957 roku mazurscy mormoni nawiązali też oficjalne kontakty – dotąd blokowane – z ośrodkiem w RFN, któremu do 1962 roku podporządkowana była polska jednostka. Później przeszli pod jurysdykcję szwajcarską¹⁰⁹. Nadsyłana z tych miejsc niemieckojęzyczna literatura religijna nie była konfiskowana przez polskie władze, a jedynie rejestrowana. Brak barier w relacjach z niemieckimi współwyznawcami z jednej strony oraz zgoda władz na wyjazdy z Mazur do Niemiec z drugiej doprowadziły jednakże do systematycznego kurczenia się liczebności tej grupy. W 1958 roku wyjechała również rodzina Krusków. Zadania utrzymania opieki nad wiernymi w Żelwągach podjął się wówczas Erich Konietz, wspierany przyjeżdżającymi na Mazury przedstawicielami Kościoła ze Szwajcarii i Stanów Zjednoczonych¹¹⁰. Konietz rozpoczął ponadto wieloletnie (nieskuteczne) starania o prawną rejestrację wspólnoty¹¹¹. Być może w kontekście tych działań w 1965 roku SB zarejestrowała go jako swojego tajnego współpracownika o pseudonimie „Zygmunt”¹¹². W 1971 roku wraz z rodziną opuścił Żelwagi i zamieszkał w Dortmundzie.

104 APO, UW, sygn. 391/303, k. 219, „Sprawozdanie z działalności” – pismo Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie do Departamentu Administracji Publicznej Ministerstwa Ziem Odzyskanych, Olsztyn 28.01.1949 r.

105 Por. G. Jasiński, „Po linii mormonów wrogiej działalności nie odnotowano...”..., s. 574.

106 APO, UW, sygn. 391/303, k. n.l.b., pismo Starostwa Mrągowskiego do Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie, Mrągowo 30.03.1948 r.

107 Por. G. Jasiński, „Po linii mormonów wrogiej działalności nie odnotowano...”..., s. 577.

108 Goście przybyli z Dolnego i Górnego Śląska, Kaszub i Pomorza Zachodniego, por. *ibidem*, s. 579-580.

109 Por. W. Jakubowski, *op. cit.*, s. 342.

110 Por. G. Jasiński, „Po linii mormonów wrogiej działalności nie odnotowano...”..., s. 588-591.

111 Zob. AAN, UdSW, sygn. 131/17, k. 6.

112 Por. G. Jasiński, „Po linii mormonów wrogiej działalności nie odnotowano...”..., s. 594-596.

W 1972 roku UdSW przyjął, że po emigracji wyznawców z Polski do RFN społeczność przestała istnieć¹¹³.

31 maja 1977 roku UdSW przeprowadził rejestrację stowarzyszenia mormonów. Ustalono wówczas, że grupy wyznawców zamieszkują jednak inne regiony kraju, co było następstwem podtrzymywania tych społeczności przez przybywających do Polski misjonarzy z Drezna¹¹⁴. Z tej okazji do Polski przybył w sierpniu 1977 roku prezydent Kościoła Spencer W. Kimball, który odprawił publiczne nabożeństwo w warszawskim Ogrodzie Saskim. Podczas spotkania Kimballa z szefem UdSW Kazimierzem Kąkolem na bankiecie w warszawskim hotelu „Victoria” ten ostatni miał powiedzieć:

Przy stole tym zasiadają ludzie z dwóch różnych krajów o odmiennych światopoglądach. Jedni z nas to zagorzali komuniści, drudzy wierni wyznawcy Boga. Niektórzy uważają, że nie potrafimy ze sobą współpracować, ale to nieprawda. Rząd nasz, tak samo jak i Wasz Kościół, uważa, że wysokie normy moralne są bardzo ważne w życiu. Cenyśmy tych, którzy postępują godnie i są dobrymi ludźmi. Mając to na uwadze, z przyjemnością witamy Wasz Kościół i jego pomoc w Polsce¹¹⁵.

Wypowiedź ta zdradzała motywacje władz, które właśnie wówczas – w 1977 roku – dokonały otwarcia na wspólnoty powiązane z zagranicznymi ośrodkami. W obliczu głębokiego kryzysu gospodarczego PRL, każdy kontakt, który mógłby posłużyć uzyskaniu finansowego dopływu z Zachodu, uchodził za ważny. Przywódcą polskich mormonów został wówczas Fryderyk Czerwiński. W następnym roku członkowie Kościoła podjęli rozmowy z przedstawicielami rządu polskiego na temat planów budowy świątyni w warszawskiej dzielnicy Wola. Uroczystość położenia kamienia węgielnego, której przewodniczył przedstawiciel centrali mormońskiej w Salt Lake City Russell M. Nelson, odbyła się w czerwcu 1989 roku, z udziałem przedstawicieli UdSW – Grzegorza Rydlewskiego oraz Tadeusza Dusika¹¹⁶. Równoległe do tych wydarzeń rozwijała się misja mormońska w innych polskich miastach¹¹⁷.

Buddyści, hinduiści i synkretyści

Począwszy od 1980 roku, proces legalizacji kolejnych związków religijnych ruszył lawinowo, a w tym gronie przed 1990 rokiem znalazły się również wspólnoty mało

113 Por. K. Urban, *Z problematyki legalizacji nowych związków religijnych w Polsce w latach 1977-1997*, „NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy” 1998, nr 22-23, s. 87-106.

114 W takich okolicznościach w 1975 r. odrodziła się wspólnota mormońska w Szczecinie, por. <http://www.polishsite.us/index.php/history-and-people/modern-history/463-the-mormons-in-poland.html> [data dostępu: 14.04.2013].

115 <http://www.mormoni.pl/o-kosciele/kosciol-w-polsce/pozniejszy-rozwoj.html> [data dostępu: 14.04.2013].

116 Por. *ibidem*.

117 Por. K. Górski, *Mormoni w Gdańsku*, [w:] *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe...*, s. 196-197.

znanej w Polsce wschodniej¹¹⁸ tradycji: buddyjskiej¹¹⁹, hinduistycznej¹²⁰ oraz o cechach synkretycznych. Kolejno zarejestrowano:

- Związek Buddystów Zen „Sangha” (1980)¹²¹,
- Stowarzyszenie Buddyjskie „Zen-Czogie” (1981)¹²²,
- Stowarzyszenie Buddyjskie „Karma Kagyu” (1984)¹²³,
- Stowarzyszenie Brahma Kumaris Raja Yoga (1985)¹²⁴,
- Związek Adżapa Jogi (1986)¹²⁵,
- synkretyczną Wspólnotę Religijną „Lectorium Rosicrucianum” (1986)¹²⁶,
- Stowarzyszenie Buddyjskie „Kandzeon” (1987)¹²⁷,

118 Zob. *Ruchy hinduistyczne i buddyjskie w Polsce*, red. T. Doktor, P. Karpowicz, Warszawa 1990; zob. A. Rykała, *Mniejszości religijne w Polsce. Geneza, struktury przestrzenne, tło etniczne*, Łódź 2011, s. 144-152.

119 Zob. D. Schlingloff, *Buddyzm*, Warszawa 2004; *Buddyzm*, red. J. Drabina, seria: „Studia Religioznawcze”, z. 37, Kraków 2004; T. Rzepa, *Buddyzm w Polsce (autobiografie cz. I)*, red. T. Rzepa, Szczecin 1997.

120 Zob. H. Stietencron, *Hinduizm*, Warszawa 2010.

121 Polskie korzenie Związku Buddystów Zen „Sangha” sięgają początku lat 70. XX w., a swoim patronatem objął tę wspólnotę przywódca amerykańskiego centrum Zen w Rochester Filip Kapleau, który po raz pierwszy przybył do Polski w 1975 r., por. R. Kryszak, *Buddyjskie grupy w Trójmieście*, [w:] *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe...*, s. 75. Ówczesny Statut Stowarzyszenia w: AIPN, Po 38/29, k. 29-38. Obecna nazwa: Związek Buddystów Zen Bodhidharma, por. M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 1997, s. 69; E. Sakowicz, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 2009, s. 65.

122 Początek wspólnoty Zen-Czogie jest związany z wizytą w Krakowie mistrza Seung Sahna (Soen Sa Nim) w 1978 r., por. R. Kryszak, *op. cit.*, s. 78; por. M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie...*, s. 69-70; Ówczesny Statut Stowarzyszenia w: AIPN, Po 38/29, k. 23-28. Dzisiejsza nazwa Szkoła Zen „Kwam Um”, por. E. Sakowicz, *op. cit.*, s. 66-67.

123 Pierwsze ślady działalności tybetańskiego nurtu Karma Kagyu w Polsce są związane z wizytami: lamy Ole Nydahla z Danii (1976 r.) i lamy Ayang Rinpocze z Indii (1981 r.), por. R. Kryszak, *op. cit.*, s. 81; por. M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie...*, s. 71; por. A. Czapnik, *Związek Buddyjski Karma Kagyu*, [w:] *Religie i religijność...*; Dzisiaj jest to – pod nazwą „Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu” – największy związek buddyjski w Polsce, por. E. Sakowicz, *op. cit.*, s. 67-68.

124 Por. L. Karczewski, *Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris Raja Yoga*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 2, s. 39-49; por. H. Paradela, D. Wasilczyk, *Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris*, [w:] *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe...*, s. 114; por. K. Wierzba, *Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris – działalność na terenie Gdańska 1988-1997*, [w:] *Nierzyskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe...*, s. 121; por. M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie...*, s. 54. Rejestracja obejmująca obszar całej Polski została określona w 1987 r., por. AIPN, sygn. Po 64/107, k. 1, pismo Grzegorza Rydlewskiego dyrektora Zespołu UdSW do WdSW (wszystkich), 18 marca 1988 r.

125 Wspólnota nawiązująca do wedyjskiej tradycji sabdabrahman. W Polsce obecna od 1979 r., por. J. Kozłowski, J. Langner, T. Zagajewski, *Atlas wyznań w Polsce*, Kraków 1989, s. 66; por. M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie...*, s. 53.

126 Zob. A. Rumpel, *op. cit.*, s. 179.

127 W Polsce począwszy od 1983 r., po akcjach misyjnych Denpo Marzela Sensei z Holandii, por. J. Kozłowski, J. Langner, T. Zagajewski, *op. cit.*, s. 66; por. M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie...*, s. 70-71.

- „Wspólnotę Bez Bram” – Związek Buddyistów Zen Rinzai (1988)¹²⁸,
- Towarzystwo Świadomości Kryszny – Bhakti Yoga (1988)¹²⁹,
- Buddyjską Wspólnotę Zen Kannon (1989)¹³⁰.

W tym gronie najmniej pożądanymi w ocenie władz PRL byli przedstawiciele Towarzystwa Świadomości Kryszny, co przejawiało się częstymi zatrzymaniami aktywistów na 48 godzin w areszcie za rozprowadzanie literatury religijnej w miejscach publicznych¹³¹. Wspólnota ta rozpoczęła swoją działalność w Polsce w 1976 roku od prowokacyjnej (wobec Kościoła Rzymskokatolickiego) akcji werbunkowej pod murami klasztoru jasnogórskiego w Częstochowie. Wówczas władze państwowe widziały w takiej działalności korzyści. Percepcja UdSW zmieniała się jednakże wraz z ujawnianiem społecznych cech krysznaitów. Dlatego też aktywiści i sympatycy ruchu zostali objęci działaniami inwigilacyjnymi. Dotyczyło to środowiska wrocławskiego (spotkania odbywały się w prywatnym mieszkaniu byłego księdza rzymskokatolickiego Jerzego Przechodnia), grupy zamieszkałej w gospodarstwie rolnym w Czarnowie koło Kamiennej Góry i aktywistów działających w Związku Studentów Polskich¹³².

Ograniczoną inwigilacją – ze względu na ich hermetyczny charakter i zamknięte spotkania – objęto także pozostałe, wywodzące się z religii Wschodu, wspólnoty. Kiedy już przedstawicielowi władz udało się znaleźć na takim spotkaniu, od innych uczestników odróżniała go nieporadność i niezrozumienie praktyk religijnych. Taki obraz tego typu sytuacji przynosi poufna notatka autorstwa pracownika WdSW w Poznaniu, który uczestniczył w spotkaniu zorganizowanym przez Stowarzyszenie Buddyjskie „Karma Kagyu”. Jak relacjonował:

W dniu 14 sierpnia 1984 roku przebywałem na terenie Pracowniczych Ogródków Działkowych HCP w Poznaniu [...] gdzie odbywało się spotkanie religijne Stowarzyszenia Buddyjskiego Karma Kagyu [...] Na terenie świetlicy Ogródków przebywała kilkunastoosobowa grupa młodzieży (prawdopodobnie studenckiej). Część z nich, siedząc na trawie przed świetlicą, czytała religijne teksty. Inni modlili się przed zaimprovizowanym w świetlicy ołtarzem Buddy. Ołtarz, jak i ściany świetlicy przyozdobione były plakatami z symbolami buddyjskimi. Na ołtarzu znaj-

128 Zob. AIPN, sygn. Po 64/107, k. 3, pismo Grzegorza Rydleńskiego dyrektora Zespołu UdSW do WdSW (wszystkich), 5 maja 1988 r.; dzisiaj pod nazwą: Wspólnota Bez Bram Mumon-Kai, por. M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie...*, s. 70; por. E. Sakowicz, *op. cit.*, s. 69.

129 Początki ruchu krysznaickiego w Polsce związane są z Lublinem i działającymi tam od 1976 r. obywatelami amerykańskimi, małżeństwem Kirtiraja dasa i Hari Puja devi dasi, por. P. Jaźwiński, *Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny w regionie gdańskim w latach 1984-1996. Zarys problematyki*, [w:] *Nierzymskokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe...*, s. 86; zob. D. Kuncewicz, *Kontrowersyjne grupy religijne. Psychologiczne aspekty przynależności*, Tychy 2005, *passim*; zob. AIPN, sygn. Po 64/107, k. 4, pismo Grzegorza Rydleńskiego dyrektora Zespołu UdSW do WdSW (wszystkich), 22 czerwca 1988 r. W latach 80. XX w. doszło do rozłamu wspólnoty – zawiązała się w tych okolicznościach „Misja Czaitanii”, por. E. Sakowicz, *op. cit.*, s. 42-43.

130 Wspólnota zawiązała się w 1987 r. po wizycie w Polsce roshi Jakusho Kwonga, por. M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie...*, s. 70; por. E. Sakowicz, *op. cit.*, s. 67.

131 Por. P. Jaźwiński, *op. cit.*, s. 87.

132 Por. G. Mikrut, K. Wiktor, *Sekty za zamkniętymi drzwiami*, Kraków 2004, s. 169-172.

dował się magnetofon, z którego były odtwarzane teksty religijno-filozoficzne, nagrane w języku polskim. Młodzi mężczyźni obecni na spotkaniu nosili włosy upięte w warkocze [...] Zajęcia z filozofii buddyjskiej prowadzi przybyły z Danii nauczyciel¹³³.

Nauczycielem tym był Lama Ole Nydahl¹³⁴, który już w latach 70. ubiegłego stulecia przyjeżdżał do Polski na zaproszenie Władysława Czapnika i organizował pierwsze wspólnoty buddyjskie „Diamentowej Drogi”. Jak sam stwierdził:

Od 1976 roku aż do dzisiaj zawsze byłem zdumiony tym, jak w dosłownym znaczeniu tego słowa, Polacy potrafią zawsze osiągnąć to, co chcą. W czasie stanu wojennego, po rozbitciu solidarności, udzielałem nauk trzystu uczniom w piwnicy pod rynkiem na starym mieście.

Dokonywaliśmy razem wielu rzeczy, a błogosławieństwo było przez cały czas bardzo silne. Spora część moich uczniów z tamtych czasów była członkami Solidarności albo KOR-u¹³⁵.

Nydahl zasłynął nie tylko z nauczania religijnego. Już w latach 80. XX wieku odnosił się do spraw społecznych i politycznych. W XXI wieku szeroko komentowane były na świecie jego postulaty dotyczące „powstrzymywania islamu”. Siebie samego przedstawiał, jako „misjonarza broniącego świat zachodnich wartości przy pomocy orientального buddyzmu przed orientalnym islamem i kulturą muzułmańską”¹³⁶.

Wspólnoty poza ewidencją

W okresie Polski Ludowej istniało również kilkadziesiąt innych grup wyznaniowych i religijnych o nieformalnym statusie. Jedynie część z nich została zauważona w dokumentacji urzędowej, a o tym, że funkcjonowały także w PRL, świadczyła sytuacja po 1989 roku, kiedy to zaczęły one zgłaszać wnioski rejestracyjne jako ugruntowane wcześniej społeczności. Przykładem są wyznawcy synkretycznej, a wywodzącej się z babilizmu, religii baha'ist¹³⁷. Po wojnie zamieszkało w Polsce kilkanaście osób wyznających tę religię i pozyskujących kolejnych wyznawców. Do 1950 roku bahaici mieszkali już w siedmiu polskich miastach i utrzymywali kontakt z Międzynarodowym Biurem Bahaickim. W 1953 roku Aleksandra Pawłowska otrzymała tytuł „Rycerza Baha'u'llaha”¹³⁸. Ujawnienie środowiska nastąpiło po 1989 roku. Podobnie przebie-

133 AIPN, Po 38/29, k. 21, „Notatka ze spotkania religijnego Stowarzyszenia Buddyjskiego Karma Kagyu w Poznaniu w dniu 14 sierpnia 1984 roku”.

134 Zob. R. Kossakowski, *Diamentowa droga. Wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*, Kraków 2010.

135 „Diamentowa Droga”, nr 32 i nr 35.

136 J. Sieradzan, *Psychosocjologia osobowości charyzmatycznej. Paweł z Tarsu jako twórca chrześcijaństwa i Ole Nydahl jako twórca buddyzmu zachodniego*, [w:] *Charyzma. Jej funkcja w życiu religijnym, politycznym i społecznym*, red. J. Sieradzan, Białystok 2008, s. 164.

137 Zob. W. Pałubicki, *Bahaizm – tradycja i współczesność*, [w:] *Nierzymkokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe...*, s. 64-71; zob. M.D. McMullen, *The Baha'i: The Religious Construction of a Global Identity*, Atlanta 2000.

138 Por. B. Zając, *Wiara baha'i w Polsce*, [w:] *Nierzymkokatolickie Kościoły i grupy wyznaniowe...*, s. 53.

gały losy mniejszych wspólnot adwentystycznych nurtu reformowanego (Kościoł Reformowany Adwentystów Dnia Siódmego i Kościoł Adwentystów Dnia Siódmego Ruch Reformacyjny). W PRL nie miały one szansy na formalne zaistnienie i dopiero po 1989 roku mogły uzyskać taką podmiotowość.

Niejawny charakter w latach PRL zachowały też środowiska wyznające religię rodzimą (słowiańską, neopogańską), nawiązujące do tradycji przedwojennej Zadruży¹³⁹. Jedyna, w tamtym czasie, podjęta przez nie próba rejestracji (Lechickie Stowarzyszenie Czcieli Światowida) w połowie lat 60. XX wieku, okazała się nieskuteczna, a formalna działalność stała się możliwa począwszy od lat 90. tamtego stulecia¹⁴⁰. Wówczas to upubliczniły swoją działalność Rodzimy Kościół Polski, Polski Kościół Słowiański i Zrzeszenie Wiary Rodzimej¹⁴¹. Popularność rodzimowierstwa zauważalna była wówczas w całej Europie¹⁴².

W wielu przypadkach grupy mniejszościowe w ogóle jednak nie przetrwały. Przykładem jest Ewangelickie Stowarzyszenie Modlitwy, lokalna społeczność działająca pod przywództwem „biernego autochtona”¹⁴³ Ottona Komorowskiego i Pawła Brasza w Giżycku, która liczyła w latach 50. XX wieku 137 osób¹⁴⁴, a w 1965 roku 92 wiernych¹⁴⁵. Po wyemigrowaniu wszystkich wyznawców do RFN ugrupowanie to w sposób naturalny w latach 70. ubiegłego stulecia zniknęło z mapy wyznaniowej Polski¹⁴⁶. Jeszcze inny przypadek dotyczy wspólnoty anglikańskiej¹⁴⁷. W 1949 roku ta niewielka społeczność w Warszawie przyłączyła się do parafii ewangelicko-reformowanej. Po wyjeździe z Polski ks. Adolfa Sergenta nieformalny lider tego środowiska Aleksander Enholc uznał, że tylko w ten sposób można było zachować choćby fragmentarycznie rozpadające się struktury Kościoła Anglikańskiego¹⁴⁸. Reaktywacja tej denominacji

139 Zob. B. Grott, *Religia. Cywilizacja. Rozwój. Wokół idei Jana Stachniuka*, Kraków 2003, *passim*.

140 Por. K. Urban, *Z problematyki legalizacji...*, s. 269.

141 Por. A. Rumpel, *op. cit.*, s. 174-177; zob. B. Grott, *Neopogaństwo w Polsce – jego rola i perspektywy*, „Państwo i Społeczeństwo” 2008, nr 4, s. 43-54; zob. *Przeszłość i tożsamość. Społeczno-kulturowe aspekty polskiego neopogaństwa*, red. P. Wiench, Warszawa 2008, *passim*; zob. A. Gajda, *Neopogaństwo w Polsce*, „Alma Mater” 2009, nr 114, s. 97-102; zob. T. Szczepański, *Ruch zadružny i rodzimowierczy w PRL w latach 1956-1989*, „Państwo i Społeczeństwo” 2009, nr 4, s. 59-77.

142 Zob. Ł. Smyrski, *Powrót do dawnych kultów jako czynnik odrodzenia narodowego we współczesnej Litwie*, „Sprawy Narodowościowe – Seria Nowa” 1995, t. 4, z. 2 (7), s. 115-128; zob. R. Okraska, *W kręgu Odyna i Tryglawa. Neopogaństwo w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*, Białka Podlaska 2001; zob. A. Zaczowska, *Neopogaństwo rosyjskie. Poszukiwanie tożsamości w postkomunistycznej Rosji*, „Państwo i Społeczeństwo” 2008, nr 4, s. 225-232.

143 APO, UW, sygn. 391/303, k. nlb., Charakterystyka Ewangelickiego Stowarzyszenia Modlitwy, pismo Starostwa Giżyckiego do Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie, Giżycko 8.07.1948.

144 Por. K. Urban, *Z peryferii...*, s. 221.

145 Zob. AAN, UdSW, sygn. 131/17, k. 15-17.

146 Por. A. Sakson, *op. cit.*, s. 172.

147 Zob. K. Karski, *Anglikanizm*, „Wiedza i Życie” 1996, nr 4.

148 Por. K. Białecki, *Walcząc o przetrwanie. Ewangelicy reformowani w Polsce w pierwszych latach po II wojnie światowej*, [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczek, Toruń 2009, s. 453.

w Polsce nastąpiła w warunkach braku jakiegokolwiek ciągłości wyznania w latach 80. poprzedniego stulecia, gdy nabożeństwa anglikańskie zaczęła organizować ambasada brytyjska, a w latach 90. powołano kapelanię warszawską¹⁴⁹.

* * *

Przełomowa zmiana w kanonach polityki wyznaniowej nastąpiła wraz z przyjęciem ustaw uchwalonych jeszcze przez Sejm PRL z 17 maja 1989 roku: „O stosunku państwa do Kościoła katolickiego”, „O gwarancjach wolności sumienia i wyznania” i „o ubezpieczeniu duchownych”. Wszystkie te akty normatywne prowadziły do zerwania przez władze państwowe z dotychczasową koncepcją i praktyką całkowitego nadzoru nad działalnością związków religijnych¹⁵⁰. Druga z wymienionych ustaw posłużyła w niedługim czasie do zarejestrowania kilkudziesięciu związków religijnych¹⁵¹. W jednym tylko 1990 roku zarejestrowano ich aż 51¹⁵². W ciągu następnej dekady (co było następstwem m.in. rozwoju nowoczesnych technologii teleinformatycznych¹⁵³) działało w Polsce około 300 związków wyznaniowych, a realnym problemem – nieznanym w PRL – stała się, przy permissywnym państwie, aktywność sekt o charakterze destrukcyjnym¹⁵⁴.

Ryszard Michalak

**“IN THE BACKGROUND”. NON-ROMAN-CATHOLIC CHURCHES
AND RELIGIOUS ASSOCIATIONS ON THE OUTSKIRTS
OF THE MAINSTREAM RELIGIOUS POLICY OF THE PRP**

S u m m a r y

The intention and strategic aim of the party and national authorities in the People's Republic of Poland was to eradicate all religious organizations (with the Roman Catholic church as their main target) and the complete cessation of religious life. In practice, the eradication policy meant regular, repressive action against the two religious associations in the years 1945-1989 (the Greek Orthodox

149 Zob. <http://www.anglicanchurch.pl/> [data dostępu: 14.04.2013].

150 Zob. Dz. U. nr 29 z 1989 r., poz. 154-156, z późn. zm.

151 Zob. Z. Pasek, *Charakterystyka Kościołów i związków wyznaniowych zarejestrowanych w Polsce w latach 1988-95*, „NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy” 1995, nr 11, s. 5-18; *idem*, *Państwo i samorządy wobec nowych ruchów religijnych w Polsce 1989-2004*, [w:] *Walka, tolerancja, dialog, współpraca. Wobec sekt i nowych ruchów religijnych w Polsce*, red. M. Durnowska, Warszawa 2005, s. 71-95; *idem*, *State and Local Government Policies towards New Religious Movements in Poland, 1989-2004*, [w:] *Religions Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, red. I. Borowik, Kraków 2006, s. 181-191.

152 Por. K. Urban, *Z problematyki legalizacji...*, s. 275-276.

153 Por. T. Dębowski, *Kościoły chrześcijańskie w Polsce wobec wybranych zagadnień międzynarodowych w latach 1989-2004*, Wrocław 2011, s. 39.

154 Zob. M. Szostak, *Sekty destrukcyjne. Studium metodologiczno-kryminalistyczne*, Kraków 2001; *Sekty. Uwarunkowania i niebezpieczeństwa w III RP*, red. S. Pamuła, A. Margasiński, Częstochowa 2001; A. Zarębska-Mazan, *Sacrum i neoplemienność: nowe związki wyznaniowe w Polsce i zasady ich funkcjonowania społecznego*, Tychy 2002; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, Lublin 2003; *Sekty czy nowe ruchy religijne. Wybrane zagadnienia*, red. Z. Stachowski, Tyczyn 2005; M. Miller, *Sekta made in Poland*, Warszawa 2007; A. Czohara, *Prawne aspekty stosunku państwa do tzw. sekt*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 1, s. 75-88.

Church and Jehovah's Witnesses) and four other in the years 1945-1956 (the Methodist Church, the United Evangelical Church, the Union of Churches of Seventh-day Adventists, the Polish-Catholic Church). Regulatory measures were imposed on the majority of religious associations in the whole period of the People's Republic of Poland. After 1956 the group was extended to include the four churches previously appointed for eradication. The main aim was to be achieved by staffing the top hierarchical positions within the religious communities and ensuring that the main aim of the religious organizations be to engage in pro-country and anti-Roman Catholic propaganda.

The authorities were to a lesser degree interested in some other associations. The classification into the "background" was based on quantitative ("a small number of followers"), but primarily on qualitative principles ("non-threatening to the country's policy"). While the groups were not involved in major conceptual-programme activities, nor large-scale operations, they remained under regular and practical invigilation. It was the most outspoken attestation to the strengthening of the system based on in-depth political supervision over religious associations and the whole of religious life. From the perspective of the authorities, the advantage resulting from the existence of the associations (noticed only after 1956), offered some propaganda opportunities at the international level. The religious mosaic was to become an argument for respecting the principles of religious pluralism and religious liberties in the PRP.

This article is concerned with the issues pertaining to the religious minorities in Poland which in the years 1945-1989 found themselves on the outskirts of the mainstream of the country's religious policy, i.e. Muslims, Old Believers, Pietists, Irenicists, Pentecostals (those outside the structures of the United Evangelical Church), Mormons, Buddhists, Hinduists, Syncretists and communities operating outside the official registration of the authorities.