

Geneviève Zubrzycki

## Krzyże oświęcimskie. Nacjonalizm i religia w postkomunistycznej Polsce<sup>1</sup>

W czerwcu 1998 roku Kazimierz Świtoń<sup>2</sup>, dawny działacz Solidarności i były poseł prawicowej Konfederacji Polski Niepodległej, zainicjował strajk głodowy na oświęcimskim żwirowisku. Strajk, który trwał czterdzieści dwa dni, miał na celu skłonienie Kościoła rzymsko-katolickiego do podjęcia zdecydowanych działań na rzecz pozostawienia w tym miejscu tak zwanego krzyża papieskiego<sup>3</sup>. Jako że akcja okazała się nieskuteczna, Świtoń zwrócił się z apelem do swych rodaków o umieszczenie 152 krzyży na żwirowisku mających upamiętnić śmierć tyluż Polaków, którzy – jak przedstawiają to dokumenty – zostali straceni w tym miejscu przez nazistów w 1941 roku, oraz aby „chronić i bronić krzyż papieski”. Ta

---

<sup>1</sup> Niniejszy rozdział jest adaptacją wybranych fragmentów książki: Geneviève Zubrzycki, 2006, *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago and London: The University of Chicago Press. Ze względu na ograniczenia redakcyjne jest to bardzo selektywny wybór, który pomija wiele istotnych wątków tej ugruntowanej teoretycznie i empirycznie pracy. Książka jest owocem kilkuletnich badań nad transformacją polskiego narodu, prowadzonych także w czasie licznych wizyt w Polsce trwających w sumie ponad 36 miesięcy. Przeprowadzona analiza znaczącego wydarzenia „wojny o krzyże” oparta jest o różnorodne i bardzo bogate źródła obejmujące przede wszystkim obserwację uczestniczącą wspomaganą fotografią, wywiady z uczestnikami wydarzeń i ekspertami, analizę treści debat prasowych, publikowanych oświadczeń, homilii, a także semiotyczną analizę różnorodnych artefaktów.

<sup>2</sup> Kazimierz Świtoń (ur. 1931) organizował w 1978 roku Komitet Wolnych Związków Zawodowych, pierwszą niezależną organizację związkową w PRL. W latach 1980–1989 był członkiem Solidarności, a w latach 1991–1993 posłem na Sejm. Biorąc pod uwagę to, że uczestniczył on w wielu strajkach głodowych pod koniec lat 70. i w latach 80., strajk głodowy w obronie krzyża można uznać za kontynuację popularnej w okresie komunistycznym strategii oporu wobec władzy.

<sup>3</sup> W 1988 roku na terenie żwirowiska grupa byłych polskich więźniów obozu Auschwitz ustawiła krzyż z ołtarza, przy którym Jan Paweł II sprawował mszę św. na terenie byłego obozu Birkenau, podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 roku. Stąd też popularna nazwa tego krzyża: „krzyż papieski”. Wzbudziło to liczne protesty środowisk żydowskich. Bezpośrednią przyczyną podjęcia przez Kazimierza Świtonia akcji było opublikowanie w 1998 roku wypowiedzi przedstawicieli władz polskich, którzy poinformowali o toczących się rozmowach w sprawie przeniesienia krzyża [przyp. tłum.].

inicjatywa okazała się spektakularnym sukcesem, do czego przyczyniło się także wsparcie popularnej i kontrowersyjnej rozgłośni Radio Maryja<sup>4</sup>. Żwirowisko stało się centrum „wojny o krzyże”, gdy latem i jesienią 1998 roku na apel Świtonia, aby stworzyć „dolinę krzyży”, odpowiedziały indywidualne osoby oraz stowarzyszenia i grupy religijne z całej Polski, a nawet z Kanady, USA i Australii. Do 21 sierpnia umieszczono 135 krzyży. Miesiąc później, 26 września, było ich już 236, z czego 96 osiągało wysokość czterech metrów lub nawet więcej. Jesienią, z inicjatywy mieszkańców Krakowa, wzniesiono także drogę krzyżową. Ostatecznie, w maju 1999 roku, wojsko usunęło ze żwirowiska 322 krzyże.



Fot. 1. Krzyż papieski otoczony mniejszymi krzyżami, które postawiono latem 1998 r. w odpowiedzi na apel K. Świtonia

Źródło: Archiwum K. Świtonia.

Latem 1998 roku miejsce to stało się sceną modlitewnych czuwań, mszy, demonstracji i ogólnej narodowej agitacji. Przybywali tu pielgrzymi przejęci świętą sprawą, dziennikarze w poszukiwaniu dobrego tematu i turyści w nadziei na ciekawe widowisko. Religijne wizerunki patronki narodu, Matki Boskiej Częstochowskiej, a także świeckie symbole, takie jak biało-czerwone flagi i godła narodowe z orłem w koronie umieszczone na krzyżach, wzmacniały ich symboliczne

<sup>4</sup> Radio Maryja powstało w 1991 roku jako lokalna rozgłośnia radiowa w Toruniu i wkrótce przekształciło się w ogólnonarodową sieć z około sześcioma milionami słuchaczy. Stało się czymś więcej niż tylko telewizyjnym i radiowym nadawcą, generując wokół siebie autentyczny ruch społeczny, z różnorodnymi, silniej lub słabiej powiązаныmi ze sobą, religijnymi i społecznymi organizacjami, grupami oraz publikacjami (Jasiewicz 1999).

znaczenie i rozwijały je<sup>5</sup>. Krzyż papieski przekształcono w połowy ołtarz, ozdabiając jego najbliższe otoczenie kwiatami, świecami i małymi flagami. Płot okalający to miejsce, gdzie gromadzili się gapie obserwujący widowisko, także ozdobiono politycznymi transparentami i kwiatami.

Na poziomie narodowym, czternastotygodniowa „wojna” wyznaczana była przez serie debat i sporów prawnych, deklaracji składanych przez osoby urzędowe oraz wzajemnych oskarżeń, które wciągnęły rząd w konflikt z opozycją, polskimi intelektualistami publicznymi, polsko-żydowskimi aktywistami, grupami skrajnej prawicy, Kościołem rzymsko-katolickim oraz schizmatycznym bractwem roszcującym sobie prawo do reprezentowania „prawdziwego katolicyzmu broniącego narodu”. Afera nabrała także wymiaru międzynarodowego i transnarodowego, gdy grupa amerykańskich kongresmenów i rząd izraelski zażądali usunięcia wszystkich krzyży, a polska i żydowska diaspora także usiłowały wpłynąć na bieg rzeczy.

Kilka miesięcy minęło, zanim władze znalazły rozwiązanie kryzysu. W międzyczasie krzyż był traktowany jak gorący kartofel przerzucany z ręki do ręki. Początkowo rząd stał na stanowisku, że zgodnie z zasadą rozdziału Kościoła i państwa, przyjętą w konkordacie z 1997 roku, krzyż jest własnością Kościoła rzymsko-katolickiego, który odpowiada za użycie swoich symboli religijnych. Kościół replikował, że krzyże stoją na terenie państwowym, a Kościół rzymsko-katolicki nie ma monopolu na symbol krzyża, który należy do całej chrześcijańskiej wspólnoty wierzących. Ostatecznie jednak rząd polski i Kościół katolicki podjęły wspólne działania, aby znaleźć rozwiązanie i odzyskać kontrolę nad żwirowiskiem. Po wielu prawnych sporach i na podstawie uchwalonych 7 maja 1999 roku przepisów o „ochronie terenów byłych obozów nazistowskich” ustanowiono stumetrową strefę ochronną wokół Auschwitz, co dało rządowi podstawę do usunięcia Kazimierza Świtonia, przebywającego na żwirowisku od blisko roku w przyczepie kempingowej. Kościół zaś zorganizował przeniesienie krzyży do pobliskiego sanktuarium.

Patrząc z ogólnej perspektywy, główni aktorzy wojny o krzyże, związani z marginalnymi partiami i środowiskami skrajnej prawicy, byli w Polsce postaciami drugoplanowymi. Jednakże samo wydarzenie nie przebiegało na peryferiach polskiego życia publicznego, lecz sytuowało się w samym jego centrum. Ten społeczny performans przyciągnął uwagę mediów oraz narodowej i międzynarodowej publiczności. W Polsce rozwinęły się debaty dotyczące antysemityzmu, historii, pamięci, polskiej narodowej tożsamości oraz miejsca religii i religijnych symboli w niepodległym od niedawna kraju, w które zastały zaangażowane polityczne osobistości, przedstawiciele rządu, publiczni intelektualiści, władze kościelne, duchowni oraz zwykli obywatele<sup>6</sup>. Wojna o krzyże stała się jeszcze jedną okazją

<sup>5</sup> Korona nie jest symbolem monarchii, lecz suwerenności, o czym pisze w interesującym artykule o polskich godłach Zdzisław Mach (1992).

<sup>6</sup> Według sondaży, do połowy sierpnia 96% Polaków słyszało o tym wydarzeniu (CBOS 1998, N=1085), a 59% przyznało, że jest zainteresowana jego przebiegiem (OBOP 1998, N=1011). Wydarzenie ujmuję jako konstytuowane nie tylko przez specyficzne działania społeczne, ale także przez

w postkomunistycznej Polsce do przedyskutowania tych kluczowych i wspólnych problemów. Ale pod wieloma względami stała się ona właśnie tą okazją. W swym przebiegu podgrzała i wyostriżyła konflikt pomiędzy etno-religijnymi i obywatelsko-świeckimi nacjonalistami, pomiędzy kościelnymi hierarchami i księżmi, którzy wspierali akcję i tymi, którzy byli jej przeciwni oraz pomiędzy Kościołem instytucjonalnym a samozwańczymi Polakami-katolikami, którzy stawiali krzyże oraz schizmatyczną grupą odprawiającą religijne obrzędy w tym miejscu.

Wojna o krzyże (i kontrowersje jej towarzyszące) wykazywała wiele podobieństw do innych kluczowych symbolicznych zdarzeń i przestrzeni, kiedy znaczenie narodu było (re)definiowane i (re)interpretowane (np. przypadek sporu wokół preambuły konstytucji, co także rozważam gdzie indziej – Zubrzycki 2001), jednakże różniła się tym, że zdarzenie, którego dotyczyła, było ważne dla wszystkich segmentów społeczeństwa, a nie tylko dla polityków i intelektualistów oraz przyciągało międzynarodową uwagę. Na wstępie musimy zatem uznać zarówno typowość, jak i wyjątkowość wojny o krzyże. *Casus* ten zbudowano z symboli i narracji narodowych, które były w użyciu poprzez całe dziesięciolecie (a nawet wieki), ale ten znany repertuar nabrał nowego znaczenia i żywotności w kontekście transformacji po 1989 roku. W Polsce, która otwarła się na Zachód, „Oświęcim”, symbol polskiej martyrologii, został przyćmiony przez „Auschwitz”, międzynarodowy ośrodek tworzenia pamięci Holocaustu<sup>7</sup>.

Badania takich zdarzeń społecznych jak wojna o krzyże są więc ważne z dwóch powodów: po pierwsze, sprawiają one, że procesy, które inaczej byłyby niedostrzegalne, stają się możliwe do obserwacji; po drugie, przyczyniają się do (re)konstrukcji narodu. Analizując to zdarzenie, odpowiadam na wezwanie Brubakera do uprawiania „zdarzeniowej” (*eventful*) socjologii nacjonalizmu. Zgodnie z teoretycznymi ideami Sewella (1996a; 1996b), Abbotta (1990) i Sahlinsa (2006) perspektywa zdarzeniowa podejmuje szczególny teoretyczny namysł nad kontyngentnymi zdarzeniami i ich transformacyjnymi konsekwencjami. Zdarzenia, tak jak je definiuję, nie są konieczne tymi, które przekształcają struktury i tworzą nowe formy kulturowe (Sewell 1996a). Ich sprawczość i znaczenie ujawniają się sporadycznie wtedy, kiedy poprzez kontestację społeczną tworzą, przetwarzają, definiują, kształtują oraz redefiniują naród. Nacjonalizm można więc najlepiej opisać jako serie oddzielonych od siebie erupcji kreatywności, kontestacji i redefiniowania narodu, które są ugruntowane i generowane przez społeczne, historyczne i kulturowe środowiska *longue durée*. Naród jako symbol poddawany zawłaszczaniu, zbudowany z symboli cząstkowych, wydarzeń i narracji, jest miej-

---

reakcje, które one generują w sferze publicznej. Wojna o krzyże, jako wydarzenie, była więc konstytuowana przez działania podejmowane na zwirowisku, a także przez szeroką społeczną debatę, którą one wzbudzały.

<sup>7</sup> Symboliczna reprezentacja miejsca nie powinna być utożsamiana z samym fizycznym miejscem. Właśnie dlatego stosuję cudzysłów, aby podkreślić, że „Oświęcim” i „Auschwitz” są pełnymi znaczeń, konstruowanymi symbolami. Nazwy bez cudzysłowu oznaczają miejsca, co dokładniej wyjaśniam w rozdziale 3 mojej książki (Zubrzycki 2006).

scem, gdzie różnorodne dyskursy i praktyki przecinają się oraz gdzie dochodzi do starcia politycznych i kulturowych aktorów walczących o właściwy kierunek zmian. Zamiast traktować naród jako „rzecz” albo historyczny i socjologiczny „fakt”, lepiej uznać go za przedsięwzięcie w toku, które konstytuowane jest poprzez nacjonalistyczne wydarzenia, takie jak wojna o krzyże.

### Krzyże oświęcimskie: męczeństwo, pamięć i tożsamość

Proces umieszczania krzyży na żwirowisku był pod stałym nadzorem Kazimierza Świtonia, który ustawiał je w półokręgu otaczającym krzyż papieski. Do większości krzyży przymocowane były małe tabliczki, na których umieszczano imię i nazwisko oraz numer obozowy ofiary, którą upamiętniał krzyż.



Fot. 2. Typowa tabliczka umieszczana na krzyżu w celu upamiętnienia polskiego więźnia straconego na żwirowisku w 1941 roku

Fot. G. Zubrzycki.

Znajdowały się tam także specyficzne hasła, przesłania, wiersze, biblijne cytaty albo świadectwa: „Brońcie krzyża, W imię Boga i Ojczyzny, Tylko Polska”. Większość z nich była podpisana przez ich fundatorów, zarówno prywatnych, jak



i organizacje: A. Biedak i F. Binkiewicz; Parafia Zbydniów, Sandomierz; Stowarzyszenie Patriotyczne „Wola-Bemowo” w Warszawie; Falanga; Bractwo Świętego Piusa X; Polsko-Amerykański Komitet Obrony Krzyża. Niektórzy fundatorzy woleli pozostać anonimowi: Nauczycielka akademicka z Warszawy; Syn; Adwokaci stolicy.

Najbardziej rozpowszechnionym motywem występującym w napisach umieszczanych na krzyżach było męczeństwo Polaków oraz implikowane roszczenie prawa do tego miejsca. Poprzez upamiętnianie polskich ofiar kontestowano żydowskość obozu Auschwitz. Wiele inskrypcji podkreśla polską tożsamość ofiar i ich cierpienie, próbując przeciwdziałać w ten sposób ostatnio podejmowanym próbom rewizji obozowej historii. Pamiętać należy, że Świtoń, inicjując akcję umieszczania krzyży na żwirowisku, wezwał do upamiętnienia egzekucji etnicznych Polaków w tym miejscu w 1941 roku, co miało utrwalić polonizację tego miejsca, która dokonała się poprzez umieszczenie krzyża papieskiego. Zgodnie z tym zamysłem pewna kobieta postawiła krzyż jako świadectwo zbrodni przeciwko Polakom i umieściła na nim następującą inskrypcję: „Jako mieszkanka Harmęż [pobliska wioska] byłam świadkiem tych bestialskich mordów hitlerowców na Polakach w Obozie i na Żwirowisku. Niech ten brzozywy Krzyż świadczy, iż pamiętam o Was. Anna Chrapczyńska”. Kolejną inskrypcję umieścił były więzień obozu Auschwitz, który swoje ocalenie przypisywał łasce Bożej. Jego krzyż upamiętniał św. Maksymiliana Kolbego, w którego celi śmierci fundator przebywał przez czterdzieści dni. Inny krzyż, ofiarowany przez syna Świtonia, poświęcony został pamięci pięciu księży „zakatowanym w dniu 26 sierpnia 1941 roku [...] męczennikom za Wiarę i Polskę”, naznaczając w ten sposób to miejsce jako święte dla narodu i Kościoła rzymsko-katolickiego. Społeczny Komitet Obrony Krzyży<sup>8</sup> odrzucił w sposób dramatyczny zrewidowaną historyczną narrację dotyczącą liczby Polaków zamordowanych w Auschwitz (obecnie szacowaną na 70 000 – 75 000), sprzeciwiając się judaizacji tego miejsca poprzez podkreślenie polskiej i chrześcijańskiej tożsamości ofiar:

Pamięci Polaków rozstrzelanych przez Niemców i **setek tysięcy zamordowanych** [podkreśl. – G.Z.] w latach 1940–1945 w byłym Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau. Krzyż ten na żwirowisku w Oświęcimiu, miejscu kaźni chrześcijan, postawili w sierpniu 1998 roku członkowie Ogólnopolskiego Stowarzyszenia Patriotycznego „Śląsk” z Kędzierzyna-Koźła, Gliwic, Katowic i z Wrocławia.

W tych kilku przedstawionych przykładach można zauważyć rywalizację z Żydami o „posiadanie” tego miejsca. Inne krzyże podkreślały rzymsko-katolicką tożsamość Polaków poprzez łączenie, niekiedy w twórczy sposób, katolicyzacji

<sup>8</sup> Zauważmy, że słowo „krzyż” występuje w liczbie mnogiej. Początkowo misją komitetu była obrona krzyża papieskiego, ale z czasem, gdy mobilizacja wzrastała i na żwirowisku pojawiło się więcej krzyży, cel grupy został zmieniony na obronę wszystkich krzyży, stąd też zmiana nazwy z „obrony krzyża” na „obronę krzyży”.

i polskości. Wiele typowych napisów w rodzaju: „dla Polaków-Katolików zamordowanych na zwirowisku” lub „Tu ginęli polscy patrioci-Katolicy” uzupełniono poezją inspirowaną twórczością przypisywaną powszechnie polskiemu narodowemu wieszczowi, Adamowi Mickiewiczowi: „Tylko pod tym krzyżem/ Tylko pod tym znakiem/ Polska jest Polską/ a Polak Polakiem”. Autor jednej z inskrypcji w znaczący sposób przekształcił ostatni wers poematu, zastępując go słowami: „**a Katolik jest Polakiem**” [podkreśl. – G.Z.], wyrażającymi całkowite zlanie się kategorii narodowych i religijnych<sup>9</sup>. Poza tym krzyż często przedstawiano jako obrońcę Polski i jej główny atrybut – jej totem. Bez niego Polska przestałaby być Polską, jak sugeruje ten krótki wiersz, albo też przestałaby istnieć, jak twierdzi Świton: „Ten krzyż to jest być albo nie być Polski” („Rzeczpospolita”, 20 lipca 1998). Ponadto inskrypcje personifikują Polskę, odnosząc się do niej w formie wołaczowej: „Polsko – od 100-leci Krzyż twoją obroną. My, adwokaci stolicy, twoimi sługami” lub „Polsko! Bronimy krzyża”. Sprzeciwianie się krzyżowi jest równoważne ze zdradą: „Kto walczy z Krzyżem, kto wyprzedaje polską ziemię i własność Narodu jest wrogiem i zdrajcą Ojczyzny”. Prawdziwym Polakiem, według autora tej inskrypcji, jest tradycyjny katolik przeciwstawiający się obecności obcego kapitału w Polsce. Żydzi są oczywistymi wrogami, a liberalne laickie elity, o ile nie są Żydami udającymi Polaków, są ich współnikami i działają jak wilki w owczej skórce. Jest to stanowisko powszechnie wyrażane na łamach prawicowej, katolickiej gazety „Nasz Dziennik” związanej z Radiem Maryja. Jej redakcja wzywa do bojkotu obcych produktów, przeciwstawia się sprzedaży polskiej ziemi i zakładów przemysłowych oraz promuje, szczególnie w dziale „Wiara naszych przodków”, tradycyjny katolicyzm. Obecne w dzienniku wątki etnicznego, religijnego i ekonomicznego nacjonalizmu łączą się w tradycyjną, konserwatywną wizję Polski izolującej się przed wpływami Zachodu i Unii Europejskiej, którym jako opartym na na ponadnarodowych zasadach, przypisuje się antynarodowy charakter. Żydzi przedstawiani są jako ci, którzy mają związki zarówno z komunizmem, jak i kapitalizmem. W jednym i drugim przypadku mają do czynienia z pieniędzmi, podczas gdy „dobrzy Polacy” uprawiają ziemię oraz kultywują tradycję i swoją katolicką wiarę.

Kilka krzyży zaopatrzonych w cytaty biblijne łączy religijny antysemityzm z polskim nacjonalizmem. Dwa szczególnie zasługują na uwagę. Pierwszy jest czterometrowy, bogato zdobiony metalowymi panelami przymocowanymi po obu stronach podłużnej belki, pomalowanymi na zielono z przymocowanymi do nich białymi rękami. Poniżej głównej inskrypcji umieszczono metalową czerwona tarczę herbową z płaskorzeźbą białego orła, który ma na głowie przymocowaną nitami koronę, symbolizującą niepodległość Polski.

<sup>9</sup> Nie mogłam dokładnie zbadać pochodzenia tych wersów, ale jest pewne, że są one częścią znanej pieśni, która w latach 80. była często śpiewana nie tylko w czasie pielgrzymek i mszy za ojczyznę, ale także podczas wieców, politycznych demonstracji i strajków (Rogozińska 2002, 28).



Fot. 3. Przykład tabliczki z biblijnym cytatem

Fot. G. Zubrzycki.

Główna inskrypcja zawiera fragment Ewangelii wg św. Mateusza, którą często przytacza się, aby wyjaśnić (i usprawiedliwić) tragiczny los Żydów:

Wówczas przemówił Jezus do tłumów i do swych uczniów tymi słowami: „Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam polecą, lecz uczynków ich nie naśladowajcie. Mówią bowiem, ale sami nie czynią.

Dlatego oto ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie; innych będziecie biczować w swych synagogach i przepędzać z miasta do miasta. Tak spadnie na was wszystka krew niewinna przelana na ziemi...

...Zaprawdę, powiadam wam: Przyjdzie to wszystko na to pokolenie”  
(Mt 23, 1-3; 34-36)

Żydzi są karani za zabicie Chrystusa, a Holokaust jest interpretowany jako jedna z licznych zasłużonych kar za świętokradztwo. Drugi biblijny cytat umieszczony na metalowej tabliczce przymocowanej z boku krzyża brzmi następująco: „A kto się Mnie wyprze wobec ludzi, tego wyprę się i ja wobec Aniołów Bożych” (Łk 12, 9). W tym przypadku jest to ostrzeżenie skierowane do tych, którzy wypierają



się Jezusa. W kontekście wojny o krzyże i szerzej postkomunizmu, wydaje się, że skierowane jest ono nie tylko do Żydów, którzy nigdy nie uznali Chrystusa, ale także do tych chrześcijan, którzy „wypierają się Chrystusa przed ludźmi”: „złych katolików”, liberalnych elit katolickich i środowisk laickich, wszystkich, którzy opowiadają się za usunięciem krzyży.

Jeśli Żydzi są przedstawiani jako zabójcy Chrystusa, których śmierć w Auschwitz jest ze względu na to usprawiedliwiona, to Polacy, całkowicie przeciwnie, jako prawdziwie pełne poświęcenia ofiary i bohaterowie. W mesjanistycznej interpretacji ich losu zabójstwa Polaków w Auschwitz nie były karą za grzechy, lecz raczej miały na celu zbawienie, odkupienie świata. Widać to wyraźnie w tekście umieszczonym na innym krzyżu. Ten krzyż jest bardziej mroczny w wyrazie niż ten poprzednio opisany. Tabliczka na nim jest profesjonalnie wygrawerowana, i tak jak poprzednio jej autor jest anonimowy, choć jego płeć, zawód i miejsce zamieszkania są jawne:

A cała ziemia w podziwie powiodła wzrokiem za Bestią; i jeszcze pokłon tej Bestii oddała, bo przecież – o zgrozo – od wielu lat całą władzę tej Bestii oddała [...] „Któż jest podobny do tej Bestii i Któż potrafi rozpocząć z nią walkę?” (Ap 13: 3-4).

Ten Krzyż-symbol wiary Katolickiej i wolnej Polski, ale także także najkrwawszej Golgoty Polski i bohaterstwa Polaków zamordowanych na tym Żwirowisku i w Oświęcimiu – W imię Chrystusa Pana, Ducha Świętego i Boga Ojca, niech nikt kto jest człowiekiem nie odważy się podnieść na Niego swej niegodziwej ręki, gdyż stoi On na Polskiej Ziemi – przesiąkniętej Polską krwią.

– Ofiarowuje Go

– Nauczycielka Akademicka z Warszawy [Wielkie litery w tekście oryginalnym – G.Z.]

Ta inskrypcja łączy biblijny cytat z osobistą interpretacją wydarzeń i zagadnień, których dotyczyła wojna o krzyże. Od pierwszego wieku naszej ery ten fragment księgi Apokalipsy często był interpretowany jako proroctwo dotyczące końca świata, kiedy to ma ukazać się Antychryst – władca świata, będący ostateczną manifestacją zła. W odniesieniu do Polski, ten fragment może być użyty do przedstawiania wszelkiego rodzaju wrogów: kolonizatorów, okupantów, a także zdrajców. Nie wiemy, co dla nauczycielki akademickiej z Warszawy oznacza „Bestia”: nazizm, żydowski spisek przeciwko Polsce? Osobista dedykacja poniżej dostarcza innych wskazówek. Po pierwsze, krzyż jest tu materialnym znakiem, w którym dokonuje się fuzja katolicyzmu i polskości. Krzyż jest symbolem wiary katolickiej i Polski – ale nie jakiegokolwiek Polski, lecz przede wszystkim wolnej Polski. W związku z tym usunięcie krzyża oznaczałoby utratę niepodległości. Krzyż reprezentuje także inny symbol, „Oświęcim”, który określanany jest metaforą „najkrwawsza Golgota Polski”, zaczerpniętą z homilii Jana Pawła II wygłoszonej w 1979 roku na mszy św. w Brzezince. Tak jak Jezus, Polska była ukrzyżowana, aby zbawić świat od zła – to sugestywne, współczesne rozwinięcie romantycznego mitu Polski jako Chrystusa narodów. Dlatego krzyż także reprezentuje ofiarny i zbawczy heroizm

Polaków. Ostatnie ostrzeżenie przed jego usunięciem przywołuje to znaczenie: krzyż nie może być usunięty, ponieważ stoi na „Polskiej Ziemi” („Ziemia” pisana wielką literą oznacza jej świętość i niepodległość), a ta ziemia jest nasiąknięta polską krwią (w opozycji do żydowskich prochów), która ją uświęca. Zakaz usunięcia krzyża czyniony w imię Trójcy św. może odnosić się zarówno do Żydów, jak i do Polaków, którzy wspierają przeniesienie krzyża papieskiego.

### Debata o krzyżu debatą o Polsce

Dotychczas analizowałam symboliczne reprezentacje wytwarzane przez bardzo specyficzną grupę Polaków, którzy wyrażali oburzenie i gniew wobec możliwości usunięcia papieskiego krzyża. Grupa aktywistów materializowała i koncentrowała swoje zbiorowe emocje w tychże reprezentacjach, by następnie umieścić je na zwirowisku. Czyniła to nawet wtedy, gdy wiązało się to z jawnym sprzeciwem wobec Episkopatu Polski, który pod koniec sierpnia wystosował apel, by nie umieszczać tam więcej krzyży. Uparte trwanie przy tej ceremonialnej praktyce dawało świadectwo ich zdecydowaniu i poświęceniu się sprawie. Poświęcenie to było jednak różnie oceniane, a interpretacje wydarzeń i samego symbolu były daleko mniej jednoznaczne, niż to usiłowali przedstawić obrońcy krzyża. Krzyż jest nie tylko symbolem wielogłosowym czy polisemicznym, lecz w różnych grupach społecznych ujawnia inne zestawy skojarzeń i inne warstwy znaczeniowe. Wojna o krzyże jako znaczące wydarzenie spolaryzowała i zmobilizowała różne segmenty polskiego społeczeństwa i ostatecznie odnosi się do głównych podziałów w polskim społeczeństwie; odnosi się do kryzysu w relacjach polsko-żydowskich, ale także, być może w pierwszym rzędzie, do kryzysu wewnątrz polskiego społeczeństwa, a nawet wewnątrz samego Kościoła rzymsko-katolickiego. Ronald Jacobs podkreśla w swej analizie wydarzeń związanych z pobiciem Rodney'a Kinga w Los Angeles: „Kulturowe konstruowanie problemów społecznych w społeczeństwie obywatelskim dokonuje się w różnorodnych mediach, które związane są z odrębnymi wspólnotami dyskursu” (1996: 1265). Pokazuje on, że pojedyncze wydarzenie może być konstruowane jako kilka różnych problemów w różnych sferach publicznych. Dlatego też wzywa do takiej analizy społeczeństwa obywatelskiego, które uwzględnia obecne w nim zróżnicowane sfery publiczne i zbiorowości, a także konsekwencje poszczególnych wydarzeń i różnorodne formy narracyjne, za pomocą których są przedstawiane. Podobne stanowisko przyjęto tutaj: studium pojedynczego symbolu odsłania niejednorodność jego warstwowej konstrukcji – nie tylko materialnego obiektu, ale także konstrukcji narracyjnej, reprezentacji dyskursywnej i normatywnej ewaluacji krzyża jako symbolu oraz wojny o krzyże, jako wydarzenia wytwarzanego przez różne grupy społeczne.

Symbol krzyża, który wywoływał uczucie dumy u jego zaangażowanych obrońców, generował poczucie wstydu u przeciwników. Poprzez analizę różnych, a często opozycyjnych wobec siebie znaczeń krzyża, pojawiających się w ramach

rozwijającego się wydarzenia w różnych wspólnotach dyskursu, odsłaniam „operacyjny”<sup>10</sup> wymiar jego znaczenia. Moje analizy dyskursów tych różnorodnych „publiczności” koncentrują się na argumentacji za lub przeciw usunięciu krzyża/y z bezpośredniej bliskości Auschwitz<sup>11</sup>.

Analiza dyskursu wielu frakcji zaangażowanych w debatę odsłania różnorodne i konfliktowe znaczenia krzyża w historii Polski i we współczesnej, postkomunistycznej Polsce. Skłania ona do postawienia tezy, że polska debata o krzyżu nie była po prostu walką o obecność chrześcijańskiego symbolu w najdonioślejszym miejscu znaczącym Holocaustu i konfliktem pomiędzy chrześcijanami a Żydami, ale debatą pomiędzy Polakami o tym, co konstytuuje uprawniony symbol narodowy. Rozważmy zatem najważniejsze stanowiska.

Biorąc w nawias teologiczne argumenty przeciwko obecności krzyża i innych symboli religijnych w Auschwitz, można powiedzieć, że krzyż jest tradycyjnie przez Żydów odbierany jako znak zagrożenia, jako symbol, który wyraża obojętność, a nawet agresję i prześladowanie w czasie Holocaustu (Krajewski 1997). Wyrażają to słowa Dawida Warszawskiego (Konstantego Geberta)<sup>12</sup>:

Ten krzyż w Auschwitz to w naszych oczach znak prześladowców, nie ofiar. Wzniesienie go na cmentarzu żydowskich ofiar chrześcijańskiej Europy nas znieważa. [...] W Auschwitz – miejscu śmierci nie jednego Żyda, lecz miliona – krzyży jednak być nie powinno („Gazeta Wyborcza”, 21 kwietnia 1998).

Podobne uzasadnienie przedstawia czytelnik żydowskiego miesięcznika „Midrasz” w liście do redakcji:

W Jerozolimie zmarł jeden Żyd na krzyżu – Chrystus. W Auschwitz zginęło Żydów ponad milion, i to w o wiele straszniejszych męczarniach [...]. W Oświęcimiu Żydzi stanowili blisko 99 procent ofiar. [...] Ten krzyż jest hańbą polskiego katolicyzmu (Narmi Michejda, „Midrasz”, kwiecień 1998).

<sup>10</sup> Autorka odwołuje się tu do koncepcji Victora Turnera (2006), który wyróżnił „operacyjne”, inaczej „praktyczne” oraz „egzegetyczne” znaczenie symbolu. To pierwsze znaczenie odnosi się do tego, jak symbole są faktycznie używane przez aktorów społecznych, w jakich celach i za pomocą jakich technik, te drugie, do tego jak są rozumiane przez kompetentnych uczestników danej kultury [przyp. tłum.].

<sup>11</sup> Ograniczam moją analizę tylko do polskich dyskursów dotyczących tego krzyża i wydarzenia. Oczywiście wojna o krzyże przyciągała międzynarodową uwagę i była dyskutowana i rozważana w wielu wspólnotach dyskursu, przede wszystkim w Izraelu i w żydowskich oraz polskich diasporach w USA. Na pewno miało to istotne znaczenie, ale ponieważ przedmiotem książki jest polski nacjonalizm, brałam pod uwagę głosy spoza Polski tylko wtedy, gdy w polskiej sferze publicznej znajdowały one oddźwięk, kiedy odnoszono się do nich i rozważano je. Moja analiza wojny o krzyże nie zmierza ani nie pretenduje do bycia „totalną”, lecz prowadzona jest z szerokiej perspektywy polskiego nacjonalizmu i religii w okresie postkomunizmu. Analizę reprezentacji tego wydarzenia w niemieckiej, angielskiej, francuskiej, amerykańskiej i izraelskiej prasie przedstawia Ryzner (2000).

<sup>12</sup> Dawid Warszawski to pseudonim literacki Konstantego Geberta, naczelnego redaktora żydowskiego miesięcznika „Midrasz” i częstego współpracownika „Gazety Wyborczej”.

Tutaj argumentacja przeciwko obecności krzyża prowadzona jest w kategoriach religijnych (Żydzi przeciw chrześcijanom), a cierpienie szacuje się za pomocą jakościowych i ilościowych miar. Krzyż jednak nie jest wyłącznie uniwersalnym chrześcijańskim symbolem, lecz jego obecność w tym miejscu szczególnie wiąże się z polskim katolicyzmem. Krzyż na żywirowisku oznacza więc próbę „chrystianizacji” Auschwitz i „polonizacji” pamięci o nim. Według Stanisława Krajewskiego, działacza żydowskiego, publicznego intelektualisty i współprzewodniczącego Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, krzyż „jest wyrazem chrześcijańskiego triumfalizmu” (1997: 247). Z drugiej strony, dążenia do usunięcia krzyża są przez wielu Polaków rozumiane jako próby „de-polonizacji” Oświęcimia, a następnie „judaizacji” Auschwitz. Interpretowane to jest jako przywłaszczenie sobie przez Żydów tego symbolu oraz miejsca i odmawianie przez nich Polakom prawa do upamiętnienia własnych ofiar.

W czasach komunizmu obecność krzyża w miejscach publicznych była postrzegana jako pożądana przez wielu sprzeciwiających się komunistycznemu reżimowi, zarówno ateistów, jak i Żydów. Tak działo się szczególnie w latach 80., kiedy lewica laicka chlubiła się polskim papieżem i jego doktryną praw człowieka, wspierała robotników demonstrujących z symbolami religijnymi w Gdańsku oraz, ogólnie to ujmując, była stronnikiem Kościoła po wprowadzeniu stanu wojennego w 1981 roku. Krzyż był rozumiany jako znak pluralizmu wobec narzuconego jednolitego światopoglądu, a jego fizyczna obecność służyła jako przypomnienie o kruchości reżimu. Na przykład w 1983 roku Marek Edelman, ostatni żyjący przywódca powstania, zdecydował, że niezależne solidarnościowe obchody czterdziestej rocznicy powstania w Getcie Warszawskim powinny być zaznaczone ułożeniem krzyża z kwiatami przy Pomniku Bohaterów Getta.

Jednakże w postkomunistycznej Polsce krzyż w sferze publicznej – a szczególnie w Auschwitz i jego bezpośredniej bliskości – oznacza dla liberalnych intelektualistów z lewicy (a także dla pewnych liberalnych kręgów kościelnych) narzucanie określonych wartości i nietolerancję wobec Innego. Jest to odrzucenie zasad państwa prawa, gdzie partykularne lojalności przynależą do sfery prywatnej (opinia wyrażana także w debacie o preambule konstytucji. Zob. Zubrzycki 2001). Symbol krzyża w Auschwitz reprezentuje dla nich etno-katolicką wizję Polski, która wyklucza nie tylko Żydów z jej teraźniejszości i przeszłości, ale także wszystkich tych, którzy nie myślą o sobie i o Polsce w etnicznych i religijnych kategoriach. Zamiast pojednania z Żydami jest to znak sprzeciwu, znak odmowy zaangażowania się w otwarty dialog z Innym. Dla liberalnych katolików zgrupowanych wokół katolickich czasopism: „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” i „Więzi”, takich jak Stefan Wilkanowicz, wielki krzyż papieski jest politycznym narzędziem, prowokacją sprzeciwiającą się chrześcijańskiemu znaczeniu tego symbolu („Gazeta Wyborcza”, 7 sierpnia 1998), podczas gdy dla innych jest to haniebny wyraz polskiego nacjonalizmu.

Dla skrajnej lewicy, redaktorów antyklerykalnych publikacji w rodzaju satyrycznego tygodnika „Nie”, krzyż od czasu upadku komunizmu oznacza funda-

mentalistyczne tendencje w Polsce, „ciasny klerykalizm i fanatyzm” tak zwanej kato-prawicy. W artykule Jerzego Urbana, właściciela i redaktora naczelnego tygodnika „Nie”, „krzyżomania” to komedia, w której uczestniczą krzyżowcy-wariaci, którzy uciekli ze szpitala: „katonacjonalistyczni ogrodnicy sadzą krzyże na żwirze, podobnie jak psy i koty odczuwając potrzebę naznaczenia swojego terytorium” („Nie”, nr 35, 1998).

W dyskursie konserwatywnych katolickich ugrupowań próby usunięcia krzyża wciąż kojarzą się z komunistyczną przeszłością przymusowej ateizacji i prześladowań religii. Obecność krzyża w sferze publicznej oznacza tu – co stanowi interesujące odwrócenie argumentacji przeciwników – religijną wolność i pluralizm łączone z zachodnią kulturą i wartościami. Wyraża to jedna z katolickich organizacji w swym oświadczeniu przeciw usunięciu papieskiego krzyża z oświęcimskiego żwirowiska:

Znaki i symbole, które są świadectwem ich wiary i narodowej tożsamości, ich godności i wolności, ich trwania i nadziei. Dla chrześcijan, dla większości Polaków znakiem tym jest Krzyż. W naszych ojczystych dziejach niejednokrotnie zaborcy bądź okupanci walczyli z obecnością znaku Krzyża św. na polskiej ziemi. Dziś w wolnym i niepodległym europejskim kraju, w państwie prawa i demokracji walka z symbolami wiary religijnej jest zaprzeczeniem ducha Europy i wyrazem zartwardziałej nietolerancji, jest świadectwem braku szacunku dla ludzi innej wiary czy narodowości [...] (Civitas Christiana, „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, nr 12, 24 marca 1998)<sup>13</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, krzyż dla chrześcijan symbolizuje cierpienie, miłość i zwycięstwo nad złem. Ale w szczególny sposób odnosi się go także do polskiego chrześcijańskiego dziedzictwa, do walk o wyzwolenie podczas rozbiorów, II wojny światowej i komunizmu. Rozważmy słowa kardynała Józefa Glempa na temat krzyża, wypowiedziane na początku lata 1998 roku, kiedy to można było obserwować objawy mobilizacji w jego obronie, ale nie umieszczano jeszcze innych krzyży na żwirowisku:

Lud polski został podniesiony na krzyż. Dlatego kocha ten krzyż, znak miłości w cierpieniu, gdziekolwiek on jest: pod stoczną, w Warszawie czy w Oświęcimiu.

---

<sup>13</sup> Oświadczenie Civitas Christiana było także odczytane przez ks. Adolfa Chojnackiego 5 czerwca 1998 roku podczas mszy na żwirowisku. Po homilii aktywiści i różne osobistości z Radia Maryja wygłaszali przemówienia. Msza zakończyła się odśpiewaniem hymnu *Boże, coś Polskę* („Nasz Dziennik”, 15 czerwca 1998). Civitas Christiana jest następcą stowarzyszenia Pax, organizacji katolików świeckich, która przed 1989 rokiem uznawała system socjalistyczny i wiodącą rolę partii komunistycznej. W 1994 roku organizacja zmieniła swą nazwę, a w 1997 została oficjalnie uznana przez Kościół katolicki jako „organizacja katolicka”. Przeszłość Pax-u jednak wciąż ciąży. Dyrektor oddziału małopolskiego w wywiadzie mówił, że organizacja jest izolowana w sferze publicznej ze względu na dwie główne przyczyny: antysemickie dziedzictwo Bolesława Piaseckiego – istotne dla umiarkowanej lewicy oraz kolaboracja z reżimem komunistycznym – ważna dla tradycjonalistów, ugrupowań prawicowych, a także prasy (wywiad z Marianem Ćwikiem, 11 czerwca 2001).



W Oświęcimiu krzyż stał i będzie stał [...]. Wieża Eiffla wielu się nie podobała i może się nie podoba, ale to nie powód do jej przerabiania czy przesuwania. Tak i krzyż w Oświęcimiu nie może być przedmiotem przetargów, bo on jest pośród ludzi wierzących, którzy doświadczyli krzyża jako zbawienia. Ten krzyż po prostu nam się podoba (Kazanie pasyjne w czwartą niedzielę Wielkiego Postu, Warszawa, kościół pod wezwaniem Świętego Krzyża, 22 marca 1998 roku, <http://www.spp.episkopat.pl/kazania/220398.htm>).

Miejsca wyliczone przez kard. Glempa są ściśle związane z narodem, z polskim męczeństwem i odrodzeniem. Wszystkie trzy są symbolem moralnego zwycięstwa Polaków nad okupantami: Oświęcim i Warszawa podczas II wojny światowej, a gdańska stocznia podczas dominacji komunistycznej. Polski naród utożsamiany jest tu z Chrystusem. Zgodnie z polską romantyczną myślą historia i przeznaczenie narodu są ściśle związane z krzyżem. Najbardziej uderzająca jest jednak nakreślona przez kardynała Glempa analogia pomiędzy krzyżem w Auschwitz a wieżą Eiffla w Paryżu, która ukazuje, w jak wielkim stopniu nie rozumiał on, lekcewał i bagatelizował żydowskie stanowisko.

Dla tradycjonalistów i katolickiej prawicy krzyż wyraża trwanie polskiego narodu poprzez wieki, odrodzenie państwa polskiego, a obecnie także uzasadnienie misji Polski w nowej Europie. W węższym sensie, w odniesieniu do Auschwitz, symbolizuje on uciemnienie narodu i religijne represje podczas wielu lat niemieckiej okupacji, a także komunistycznych rządów. Krzyż jest znakiem oporu wobec okupantów i ciemniwców oraz znakiem zwycięstwa nad nimi, dlatego krzyż w Auschwitz jest przede wszystkim symbolem polskiej niepodległości. Te znaczenia zaktualizowały się, szczególnie po naciskach różnych żydowskich organizacji międzynarodowych i środowisk, by krzyż usunąć oraz po propozycjach nadania obozowi statusu eksterytorialności. Wyrażają to słowa Kazimierza Świtonii: „Nadeszła chwila dokonania wyboru: Krzyż albo niewola [...]. Jeżeli nie uratujemy tego Krzyża, to nadszedł czas piątego rozbioru Polski” (za: Marszałek 1999)<sup>14</sup>. Także stu trzydziestu posłów, w większości z prawicowej koalicji AWS<sup>15</sup>, podpisało list do premiera Jerzego Buzka, prosząc o zagwarantowanie obecności krzyża na zwirowisku, ponieważ obrona krzyża jest „prawnym i moralnym obowiązkiem” państwa. Parlamentarzyści uzasadniali swoje stanowisko wieloma argumentami, m.in. określając go jako część „narodowego dziedzictwa”, a teren, gdzie stoi, miejscem „męczeństwa Polaków”:

Krzyż stojący w miejscu uświęconym męczeństwem rzeszy Polaków oraz przedstawicieli innych narodów, powinien trwać jako znak cierpienia i ofiary, a jednocześnie znak wiary i nadziei wielkiej liczby tych, którzy w tym nieludzkim miejscu cierpieli i oddali swoje życie [...]. Suwerenność Rzeczypospolitej Polskiej stoi na straży wszystkich tych znaków [wiary i tożsamości religijnej – przyp. KAI] prze-

<sup>14</sup> Pakt Ribbentrop-Mołotow, który podzielił Polskę pomiędzy Niemcy hitlerowskie i Związek Radziecki, a także konferencje w Poczdamie i Jałcie, uznaje się zwykle za czwarty rozbiór Polski.

<sup>15</sup> List podpisało 109 posłów AWS, pozostali byli z PSL i ROP.

ciwko wszelkim atakom („Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, nr 12, 24 marca 1998).

W liście można dostrzec dawną socjalistyczną narrację o „Oświęcimiu” jako miejscu martyrologii „narodu polskiego i innych narodów”, która *de facto* sakralizuje Żwirowisko<sup>16</sup>. Tutaj znowu krzyż kojarzony jest z narodową tożsamością i dodatkowo z wiarą chrześcijańską. Przyjmuje się, że państwo ma obowiązek, teraz kiedy jest suwerenne, bronić tego symbolu przed wszelkimi atakami, zarówno przed laickimi postkomunistami, Żydami jak i zewnętrznymi siłami.

Chrześcijański symbol wywołuje więc historyczne i współczesne skojarzenia, dalekie od jego religijnej semantyki. W prawicowym dyskursie wyraźnie odnosi się on do tego, jaka powinna być wolna i „prawdziwie polska” Polska. Dla obrońców krzyża ze Żwirowiska krzyż symbolizuje katolicką „esencję” polskości. Oto słowa Świtonia:

[Krzyż – G.Z.] jest fundament[em] naszej tożsamości i to jest krzyż. Polacy zwyciężali pod krzyżem, szli na śmierć z krzyżem. Jeżeli Polak nie broni krzyża, to ja uważam, że to nie jest Polak, to jest normalny człowiek. Jeżeli Polak pozwala na usuwanie krzyży, to po prostu przestaje być Polakiem (*Wywiad*, 25 kwietnia 2001).

Polskość jest tu zrównana z katolicyzmem, a krzyż dla Świtonia jest symbolem tego połączenia. Dlatego usunięcie krzyża oznacza nie tylko pozbycie się katolickiej tożsamości, ale także tożsamości narodowej. Bez krzyża jest się skazanym na przedspołeczny stan bez osobowości – według słów Świtonia – bycie „normalnym człowiekiem”. Polskość – można wnioskować – jest zatem „nad-zwycząjna”.

Nawet wśród katolików krzyż nie był jednoznacznie postrzegany, lecz wyrażał cały wachlarz sensów odnoszących się do odmiennych stanowisk, które ujawniały się w czasie wojny o krzyże. Ściśle rzecz biorąc, to wydarzenie ukazało istotne różnice i podziały wewnątrz Kościoła instytucjonalnego. Stanowisko hierarchii w sprawie krzyża papieskiego i innych krzyży dalekie było od jedności. W widoczny sposób rozwijało się i zmieniało w zależności od rozwoju wypadków. Biskupi wyrażali różnorodne opinie. Deklaracje kardynała Glempa były niespójne i oscyływały pomiędzy otwartą aprobatą a potępieniem akcji. Ostatecznie, pod koniec sierpnia – prawie dwa miesiące po tym, jak Świtoń rozpoczął wojnę o krzyże – Episkopat Polski wydał długo oczekiwaną deklarację, w której potępił tę akcję<sup>17</sup>. Od momentu, gdy Kościół przedstawił swoje oficjalne stanowisko w sprawie krzyża papieskiego i „krzyży Świtonia”, hierarchia próbowała ograniczyć semantykę krzyża i odzyskać dyskursywną i rytualną kontrolę nad symbo-

<sup>16</sup> Warte uwagi jest napięcie pomiędzy różnymi ujęciami statusu Żwirowiska w polskich dyskursach. Czasami dowodzi się, że Żwirowisko nie należy do świętego obszaru byłego obozu koncentracyjnego Auschwitz, lecz do świeckiej sfery miasta Oświęcimia, czasami zaś, że jest to święte miejsce ze względu na egzekucje Polaków, które tutaj się odbywały.

<sup>17</sup> Biskupi zdecydowali także, że wszystkie krzyże poza krzyżem papieskim zostaną przeniesione ze Żwirowiska [przyj. tłum.].

lem. Biskupi wezwali do zdecydowanej promocji „właściwej teologii krzyża”, od-  
kąd okazało się, że „zabrakło głębszej refleksji nad znaczeniem krzyża” („Biuletyn  
Katolickiej Agencji Informacyjnej”, sierpień 1998, nr 30). Arcybiskup Muszyński  
scharakteryzował niewłaściwą teologię jako „wielki problem wewnątrzkościelny”  
 („Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, sierpień 1998, nr 34). Według niego  
„krzyż jest znakiem miłości, przebaczenia i jedności, a nie wyłącznie symbolem  
dość wąsko pojmowanej naszej tożsamości, który można dowolnie wykorzysta-  
ć w walce z innymi” („Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, sierpień 1998, nr  
34). W opinii arcybiskupa Życińskiego Polaków można łatwo mobilizować wokół  
symbolu „ze względu na ich emocjonalne przywiązanie do krzyża, który niszczo-  
ny przez oba totalitaryzmy, stał się pięknym symbolem patriotyczno-religijnym  
i jako taki jest często czczony” („Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, sier-  
pień 1998, nr 34).

W prasie pojawiły się wywiady z księżmi, naukowcami i innymi publicznymi  
autorytetami na temat znaczenia krzyża. W odpowiedzi na tezy Świtonia ukazują-  
ce się w prawicowych katolickich publikacjach, że krzyż jest symbolem polskości,  
ks. Waław Oszajca dowodził, że:

Gdy mówi się, że krzyż jest znakiem tożsamości narodowej, zaprzecza się sensowi  
krzyża – ponad krzyżem stawia się tożsamość narodową. Tymczasem dla chrze-  
ścijanina powinno być akurat odwrotnie: tożsamość narodowa, tożsamość każde-  
go człowieka [...] staje się zrozumiała dopiero w krzyżu i Chrystusie („Wprost”,  
23 sierpnia 1998).

Nieco spóźnione wysiłki Kościoła, aby szerzyć „bardziej ortodoksyjną” teologię  
krzyża, podejmowane były na próżno. Potępienie przez episkopat akcji stawia-  
nia krzyży i aktywna promocja „właściwej” teologii krzyża nie odniosły żadnego  
skutku u tych, którzy przez całą jesień 1998 roku przynosili na zwirowisko kolejne  
krzyże. Co więcej, dwóch księży poświęciło krzyże, a także małą kaplicę zbudowa-  
ną przez Świtonia. Ten akt dostarczył obrońcom krzyża nowego argumentu. Gru-  
pa mogła teraz uzasadnić, że nie tylko krzyża papieskiego ale i pozostałych krzyży  
nie wolno usunąć. Kazimierz Świtoń i obrońcy krzyża twierdzili – podobnie jak  
kard. Glemp w swym dawnym oświadczeniu – że Kościół nie ma monopolu na  
ten symbol. Co więcej, oświadczyli: „My jesteśmy Kościołem”. Świtoń tak wyjaśnił  
mi tę deklarację:

Nasz Kościół nie stanął w obronie [...]. Bo Kościół jest podzielony, jest administra-  
cja i Lud Boży, to trzeba brać pod uwagę. [...] Kościołem właściwie jest Lud Boży,  
tak jak Chrystus postanowił, a nie administracja, urzędnicy kościelni, którzy są  
prałatami, biskupami czy kardynałami są (*Wywiad*, 25 kwietnia 2001).

W swym wyjaśnieniu Świtoń dokonuje rozróżnienia pomiędzy Kościołem insty-  
tucjonalnym (administracją i jej biurokratami, którzy nie podjęli się obrony krzy-  
ża i polskości) a Ludem Bożym, „prawdziwszym” Kościołem, wiernym swej misji

strzeżenia narodu. Chociaż stwierdzenie „My jesteśmy Kościołem” jest reminiscencją demokratycznej, posoborowej definicji Kościoła jako „wspólnoty wierzących”, to jednak komentarz Świtonina bardziej odpowiada Weberowskiemu różnieniu na Kościół i sektę, na zrutyinizowany, zinstytucjonalizowany ruch oraz na ten charyzmatyczny, którego cele nie są ograniczane przez potrzeby instytucji (Weber 2002: 436). Jednakże cechą definicyjną „Ludu Bożego” Świtonina jest jego „prawdziwa” polskość. Według niego: „Polak, który nie broni krzyża, przestaje być Polakiem”. Co więcej, twierdzi on, że hierarchia Kościoła katolickiego nie jest już katolicka, odkąd biskupi przestali bronić krzyża „jako symbolu polskości”<sup>18</sup>. Tak jak wyłącznie ci, którzy bronią krzyża, są Polakami, tak tylko ci, którzy bronią krzyża ze względu na polskość, są katolikami. Dlatego też deklaracja „My jesteśmy Kościołem” przeciwstawia „już nie katolicki” Kościół katolicki (ponieważ nie jest dość narodowy) prawdziwшему Kościołowi, Ludowi Bożemu, określanemu tutaj jako „prawdziwi Polacy”, czyli ci, którzy bronią krzyża jako symbolu polskości. „Broniąc krzyża”, mówił Świton, „bronię polskiej tożsamości. **Polskiej tożsamości**, bo Polska bez krzyża nie byłaby Polską. Mickiewicz to już powiedział: »Tylko pod krzyżem, tylko pod tym znakiem, Polska jest Polską, a Polak Polakiem« – już kiedyś, sto parę lat temu” (*Wywiad*, 25 kwietnia 2001). Ta refleksja mogłaby być najlepszym współczesnym wyrazem fuzji rzymskiego katolicyzmu i polskości wewnątrz pojedynczej kategorii: „Polak-katolik”<sup>19</sup>.

Jak ilustrują powyższe cytaty, dla Świtonina, obrońców krzyża i wielu innych narodowo-katolickich grup, katolicyzm jest tak mocno powiązany z narodem polskim, że zanika poczucie napięcia pomiędzy uniwersalizmem religii i jej nacjonalistyczną interpretacją. Jest to zjawisko typowe dla religijnego nacjonalizmu, w sytuacji gdy religia ma uniwersalistyczny zakres. Ponadnarodowy wymiar katolicyzmu po prostu znika z logiki tego dyskursu, i chociaż obrońcy krzyża używają retoryki Vaticanum II, to ich sposób rozumienia jest daleki od posoborowego nauczania.

<sup>18</sup> Świton wyjaśnił mi także, dlaczego hierarchia nie jest już prawdziwie polska ani prawdziwie rzymsko-katolicka. Według niego kościelna hierarchia znajduje się pod kontrolą krypto-Żydów, dzieci, które zostały uratowane z Holocaustu przez siostry zakonne oraz księży i nawrócone na katolicyzm, a teraz usiłują zniszczyć Kościół od wewnątrz (*Wywiad*, 25 kwietnia 2001). Taka wizja jest powszechnie przedstawiana w gazetach i publikacjach skrajnej prawicy, takich jak „Nasz Dziennik” i „Nasza Polska”.

<sup>19</sup> Zob. Czarnowski (1988 [1934]) – klasyczna etnografia stereotypu Polaka-katolika; Zawadzki (1996) – analiza katolicyzacji więzi narodowej, procesu, który miał wyrazisty i uogólniony charakter pod panowaniem socjalizmu; Nowicka (1991) – analiza współczesnego znaczenia stereotypu Polaka-katolika w procesie inkluzji i ekskluzji; Kosęła (2003) – najnowsze pomiary tego stereotypu, przede wszystkim za pomocą sondaży.

## Podsumowanie

Specyficzne inskrypcje umieszczane na krzyżach, rozmieszczenie krzyży na żwirowisku oraz zróżnicowane dyskursy, dotyczące symboli w Auschwitzu i ogólnie w postkomunistycznej Polsce, sugerują szereg ważnych kwestii wartych rozważenia.

Wojna o krzyże ujawniła podziały wewnątrz polskiego społeczeństwa, różne sposoby artykułowania relacji pomiędzy narodową tożsamością i religią, które można było obserwować zarówno „na miejscu”, jak i w sferze publicznej, a także relację pomiędzy tożsamością narodową i religią. Powstałe społeczne kontrowersje należy zinterpretować przede wszystkim jako wewnętrzny problem: jako debatę pomiędzy Polakami o Polsce i dyskusję pomiędzy katolikami o katolicyzmie w postkomunistycznej Polsce. Krzyż w tym kontekście nie przedstawia się jako monolityczna jedność, lecz jako symbol, który wyraża religijny i narodowy konflikt i fragmentację. Analiza dyskursów toczących się wokół obecności krzyża na oświęcimskim żwirowisku i jego rytualne użycie przez katolickich nacjonalistów pozwala na dekonstrukcję homogeniczności polskiego społeczeństwa: olbrzymia większość polskich obywateli to etniczni Polacy i (przynajmniej nominalnie) katolicy, jednakże sama polskość i katolickość jest polisemiczna i sporna, podobnie jak ich wzajemne relacje. Nie znaczy to, że wojna o krzyże była tylko konfrontacją pomiędzy różnymi wizjami narodu i sporem wewnątrz Kościoła katolickiego, bo oczywiście była czymś więcej. Nie ma także wątpliwości, że antysemityzm był katalizatorem wydarzenia, ale zostało ono zinterpretowane jako narodowa debata i ujęta jako kryzys katolicyzmu.

Analiza wskazuje, że kontrowersje układają się na dwóch przenikających się płaszczyznach. Pierwsza, najbardziej widoczna, wiąże się z obecnością chrześcijańskiego symbolu w symbolicznym miejscu Holocaustu i wyraża napięcia pomiędzy chrześcijanami/Polakami a Żydami. Druga dotyczy znaczenia krzyża w postkomunistycznej Polsce, czy też ściślej, w niepodległej Polsce. Debata, jak widzieliśmy, wyraźnie odnosiła się do relacji rzymskiego katolicyzmu i polskości oraz roli Kościoła w nowej Polsce. W opozycji do mitu o naturalnej katolickości Polski i monolitycznego autorytetu polskiego Kościoła, pogłębiły się napięcia, rysy i linie podziału. Połączenie identyfikacji Polak-katolik reprodukowane jest tylko poprzez określone kulturowe przedsięwzięcia nakierowane na symbole, wydarzenia i ich znaczenia. Co więcej, te kulturowe „przedsięwzięcia” są realizowane przez specyficzne grupy społeczne i ich media, które są podstawą dla wspólnot dyskursywnych. Stąd wypowiedzi rozprzestrzeniane są mniej lub bardziej skutecznie na całą populację (lecz niekoniecznie tam asymilowane). W ten sposób, za pośrednictwem zaangażowanych indywidualnych aktorów i grup, mimo ich peryferyjności, wojna o krzyże stała się tygłem, w którym w odniesieniu do nich powstały artykulacje religii i narodu należące do głównego nurtu.

Jeśli dominujący w polu naukowym paradygmat utrzymuje, że nacjonalizm zastąpił tradycyjną religię, a nawet stał się nowoczesną religią poprzez sakralizację



polityki, to ten przypadek sugeruje koncepcję znacznie bardziej złożonej i subtelnej relacji pomiędzy nacjonalizmem i religią. Historyczne kształtowanie się polskiego nacjonalizmu nie może być ujęte jako upadek religii, jak chcieliby ewolucjoniści. Zamiast tego, w okresie porozbiorowym, religijne symbole i narracje dostarczyły słownictwa i gramatyki, aby mówić o narodzie i jego misji. Romantyczny mesjanizm odkrył odpowiednią niszę dla wyrażenia tej powstającej formy nacjonalizmu w rzymsko-katolickich rytuałach i w codziennych praktykach. W powolnym i złożonym procesie w XIX i XX wieku polska narodowa tożsamość i katolicyzm uległy fuzji.

Ten proces znacznie odbiega od funkcjonalistycznego modelu, zgodnie z którym nacjonalizm po wyrugowaniu religii zastępuje ją, a nawet sam staje się religią. Paradigmatycznym terminem dla tego modelu jest „religia cywilna”, czasami definiowana jako obiekt empiryczny, a czasami jako analityczny wymiar wszystkich grup społecznych. Zgodnie z Durkheimowską trajektorią „religia cywilna”<sup>20</sup> próbuje opisać lub zinterpretować społeczną sakralizację symboli danej grupy społecznej. Zgodnie z tą wizją, w erze nowoczesnej obywatelskie lub państwowe symbole, takie jak flagi, są czczone przez obywateli jako religijne ikony lub totemy, a państwowym męczennikom oddaje się cześć jak „świętym”. Nacjonalizm utożsamiany jest z religią, tak jak przestępstwo z herezją. Ale w tym przypadku tożsamość należy zakwestionować.

Liah Greenfeld (1996) dowodzi, że problemy z rozróżnianiem religii i nacjonalizmu wywodzą się z faktu, że nacjonalizm jest formą świadomości, która sakralizuje to, co świeckie, stąd też pokusa, aby traktować go jako religię, choćby jako „religię cywilną”. Chociaż jest to użyteczne, to jednak nie prowadzi zbyt daleko. Polski przypadek wskazuje na inny, niedostrzeżony proces. Ze względu na szczególną polityczną historię Polski to nie polityczne instytucje i symbole uległy sakralizacji i stały się obiektem religijnego kultu (zgodnie z modelem rewolucyjnej Francji), ale symbole religijne najpierw były zsekularyzowane, a następnie resakralizowane jako narodowe. Biblijne alegorie, pieśni oraz ikonografia, a także religijne praktyki, takie jak procesje, pielgrzymki czy po prostu uczestnictwo w niedzielnej mszy zostały w znacznym stopniu upolitycznione jako nośniki narodowej tożsamości w czasie, gdy Polska nie istniała na mapie Europy. Taka religia podczas rozbiorów i pod panowaniem komunistycznym służyła jako alternatywna przestrzeń, zapewniająca społeczeństwu obywatelskiemu możliwość podejmowania względnie swobodnych działań w opozycji do opresyjnego lub totalitarnego państwa. W tym kontekście pielgrzymka do Częstochowy była sposobem, aby publicznie „głósować nogami” (Michel 1986: 85). Katolicka tożsamość, symbole i działania były sekularyzowane poprzez ich upolitycznienie i ostateczną fuzję z narodową

<sup>20</sup> Termin „religia cywilna” został wprowadzony przez Jean-Jacques’a Rousseau w traktacie *Umowa społeczna*. Najczęściej łączony z Durkheimem i perspektywami durkheimistycznymi został spopularyzowany w USA w późnych latach 60. przez artykuł Roberta Bellaha *Civil Religion in America* (1967), na którego naśladownictwie wyrósł prawdziwy socjologiczny przemysł, który podupadł w latach 90. Na temat odrodzenia koncepcji po 11 września 2011 zob. Johnson (2005).

tożsamością. Ich znaczenie zostało wzmocnione czy wywindowane do tego stopnia, że stały się głównymi emblematami, ale nie religii, lecz polskości.

Przypadek polski wskazuje więc na szczególną formę sekularyzacji religii i religijnych symboli poprzez ich polityczną instrumentalizację, a potem ich resakralizację jako symboli narodowych. Dlatego krzyż w Polsce jest świętym świeckim symbolem (*sacred secular symbol*). Jest święty nie tylko z powodu swojej chrześcijańskiej semantyki (a nawet pomimo niej), ale dlatego, że tradycyjnie, od XIX wieku, reprezentuje Polskę. Zamiast religii prowadzącej do nacjonalizmu, czy też nacjonalizmu stającego się religią, tutaj religia stała się nacjonalizmem<sup>21</sup>. Jednakże narodowa sakralizacja religijnych symboli staje się znacząca i zyskuje konsensualne wsparcie tylko w specyficznych polityczno-strukturalnych kontekstach. Dlatego też to studium wskazuje na konieczność analizy relacji pomiędzy religią a nacjonalizmem, zbadania, jak jest ona ugruntowana w szerszych procesach systemowych odnoszących się do tworzenia państwa oraz w jaki sposób jest przedstawiana w specyficznych dramatach społecznych i kulturowych praktykach.

przełożył: Piotr Pawliszak

#### Literatura:

- Abbott Andrew, 1990, *Conceptions of Time and Events in Social Science Methods*, „Historical Methods”, nr 4, s. 140-150.
- Bellah Robert, 1967, *Civil Religion in America*, Daedalus, nr 1, s. 1-21.
- CBOS, 1998, *Polacy o krzyżach w Oświęcimiu*, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Civitas Christiana, „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, nr 12, 24 marca 1998.
- Czarnowski Stefan, 1988 [1934], *La culture religieuse des paysans polonais*, „Archives des Sciences sociales des Religions”, nr 1, s. 7-23.
- Greenfeld Liah, 1996, *Is Nationalism the Modern Religion?*, „Critical Review”, nr 2, s. 169-191.
- Jacobs Ronald N., 1996, *Civil Society and Crisis. Culture, Discourse and the Rodney King Beating*, „American Journal of Sociology”, nr 5, s. 1238-1275.
- Jaśiewicz Krzysztof, 1999, *Democratic Transition and Social Movements in Poland. From Solidarność to Rodzina Radia Maryja*, referat na zjeździe American Association for the Advancement of Slavic Studies, 18 listopada, St. Louis, MO.
- Johnson Paul K., 2005, *Savage Civil Religion*, „Numen”, nr 3, s. 289-324.

<sup>21</sup> Jest to niezgodne z takim naturalistycznym modelem relacji między nacjonalizmem a religią, który dowodzi, że nowoczesny naród wyrósł z istniejących uprzednio religijnych zbiorowości. W tym studium pokazuję w opozycji do tej perspektywy, że związek pomiędzy rzymskim katolicyzmem a polskością nie był naturalny, ale specyficznie historyczny. Jest on rezultatem trudnego procesu konstrukcji, który nigdy się nie kończy i wymaga wielorakiego podtrzymywania i doskonalenia w instytucjach społecznej reprodukcji: edukacji, prawie, państwie, Kościele, a także poprzez działania publicznych liderów, takie jak mowy, publikacje, polityczna mobilizacja i rytualne przedstawienia.

- Kazanie pasyjne w czwartą niedzielę Wielkiego Postu, Warszawa, kościół pod wezwaniem Świętego Krzyża, 22 marca 1998 roku, <http://www.spp.episkopat.pl/kazania/220398.htm>.
- Koseła Krzysztof, 2003, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa: IFiS PAN.
- Krajewski Stanisław, 1997, *Żydzi, judaizm, Polska*, Warszawa: Vocatio.
- Mach Zdzisław, 1992, *National Symbols in Politics. The Polish Case*, „Ethnologia Europea”, nr 2, s. 89-107.
- Marszałek Jan, 1999, *Broniąc Krzyża Polski bronimy*. T. 2, *Opis wielkiej żydowskiej krucjaty wojennej przeciwko katolicyzmowi na przykładzie Papieskiego Krzyża w hitlerowskim obozie zagłady Birkenau-Auschwitz w Oświęcimiu*, Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza.
- Michel Patrick, 1986, *Y a-t-il un modèle ecclésial polonais?*, „Archives des Sciences sociales des Religions”, nr 1, s. 81-92.
- Nowicka Ewa, 1991, *Polak-katolik. O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków*, [w:] *Religia a obcość*, red. Ewa Nowicka, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 117-138.
- OBOP, 1998, *Wokół Oświęcimia*, Warszawa: Ośrodek Badania Opinii Publicznej.
- Rogozińska Renata, 2002, *W stronę Golgoty. Inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970–1999*, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Ryzner Janusz, 2000, *Konflikt na oświęcimskim zwirowisku w świetle prasy zagranicznej*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, nr 4, s. 575-585.
- Sahlins Marshall, 2006 [1985], *Wyspy historii*, przeł. I. Kołbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sewell William H. Jr., 1996a, *Historical Events as Transformations of Structures. Inventing Revolution at the Bastille*, „Theory and Society”, nr 6, s. 841-881.
- Sewell William H. Jr., 1996b, *Three Temporalities. Toward an Eventful Sociology*, [w:] *The Historic Turn in the Social Sciences*, red. Terrence J. McDonald, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Turner Victor, 2006 [1967], *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Weber Max, 2002, *Gospodarka i Społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zawadzki Paul, 1996, *Le nacionalisme contre la citoyenneté*, „L'année sociologique”, nr 1, s. 169-185.
- Zubrzycki Geneviève, 2001, 'We, the Polish Nation'. *Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-communist Constitutional Debates*, „Theory and Society”, nr 5, s. 629-668.
- Zubrzycki Geneviève, 2006, *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago – London: The University of Chicago Press.

#### Źródła:

- Janecki Stanisław, Pawelczyk Grzegorz, Szczęsny Jacek, 1998, *Antykościół*, „Wprost”, nr 821, 23.08.
- Michejda Narmi, 1998, *List do redakcji*, „Midrasz”, nr 4, kwiecień.
- Oświadczenie Prezydium Zarządu Głównego Katolickiego Stowarzyszenia Civitas Christiana w sprawie Krzyża w Oświęcimiu, 1998, „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, nr 12, sierpień.
- R.S., 1998, *Delikatna sytuacja. Krzyż Oświęcimski*, „Rzeczpospolita”, nr 1443, 20.07.

Urban Jerzy, 1998, *Krzyże na żwirze*, „Nie”, nr 35.

Warszawski Dawid, 1998, *Mieszkając na ziemi popiołów*, „Gazeta Wyborcza”, nr 93, 21.04.

Warszawski Dawid, 1998, *Szantażyści*, „Gazeta Wyborcza”, nr 184, 07.08.

*Wywiad z Kazimierzem Świtoniem* (niepublikowany wywiad socjologiczny autorki), 25 kwietnia 2001.

*Wywiad z Marianem Ćwikiem* (niepublikowany wywiad socjologiczny autorki), 11 czerwca 2001.

### Streszczenie

Artykuł dotyczy jednego z ważniejszych wydarzeń mających istotne znaczenie dla rekonstrukcji polskiej narodowej tożsamości w okresie po transformacji systemowej. Wydarzenie to, zwane „wojną o krzyże”, miało miejsce w Oświęcimiu latem i jesienią 1998 roku. Grupa Polaków umieściła kilkaset krzyży na tzw. żwirowisku w pobliżu dawnego nazistowskiego obozu zagłady Auschwitz. Wzbudziło to ożywioną debatę publiczną, w której ujawniły się i skryształizowały wewnętrzne konflikty dotyczące roli katolicyzmu w definiowaniu polskości, miejsca religii w nowej demokratycznej rzeczywistości oraz roli antysemitycznych idei w konstrukcji polskiej tożsamości. Artykuł podejmuje wątek wyrażania i przekształcania relacji między polsnością a katolicyzmem. Rekonstruuje on praktyki i znaczenia przypisywane krzyżom stawianym na żwirowisku przez „Polaków-katolików” oraz analizuje różnorodne znaczenia ujawniane w dyskursach różnorodnych zbiorowości zaangażowanych w „wojnę o krzyże”. Ukazuje on, że historyczny związek między polsnością a katolicyzmem podlega erozji w warunkach politycznej suwerenności i demokratycznego pluralizmu.

### The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland

This article analyses the controversy which emerged as a result of the crosses erected by nationalist Polish Catholics just outside the former death camp Auschwitz in the summer and fall of 1998. This episode, known as “War of the Crosses”, crystallized latent social conflicts regarding the role of Catholicism in defining Polishness, the place of religion in new democratic polity and the role of anti-Semitism in the construction of Polish identity. The article focuses on the conflict among Poles about the appropriateness of the association between Polishness and Catholicism. The use of the cross by self defined “Poles-Catholics” and conflicting meanings of the cross in the discourses of the multiple communities in Poland are examined. It is argued that the historic binding that has held Polish identity and Catholicism together has begun to erode.