

Michał Goworowski

*Uniwersytet Warszawski
Szkoła Doktorska Nauk Społecznych¹
ORCID: 0009-0000-8253-7853*

POLITYCZNE WYMIARY WSPÓŁCZESNEGO DYSKURSU PRZEDSTAWICIELI ELIT RELIGII MNIJSZOŚCIOWYCH W POLSCE

„[...] wraz z reprodukcją narodu polskiego jako specyficznej wspólnoty wyobrażonej odnawia się wizja katolicyzmu jako jądra polskości. Nawet jeżeli nie dotyczy to każdego obywatela, to ujawnia się jako prawidłowość na poziomie zbiorowości, co pokazują socjologiczne badania dyskursu publicznego [...]. Przyjdzie nam jeszcze poczekać na rozprzestrzenienie się takiej narracji o narodzie polskim, która katolicyzm zbywa milczeniem” (Nijakowski 2014)

■ WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest przeprowadzenie analizy porównawczej dyskursu przedstawicieli elit mniejszości religijnych w Polsce oraz jego politycznych wymiarów, w szczególności stosunku poszczególnych wspólnot do uczestnictwa w sferze politycznej. W pracy omówiono przede wszystkim sposoby, w jakie elity mniejszości religijnych współtworzą narracje tożsamościowe swoich wspólnot w społeczeństwie zdominowanym przez religię większościową, tj. rzymski katolicyzm. W pierwszej części tekstu przedstawiono aparat teoretyczny służący badaniu funkcjonowania religii w sferze publicznej, zwłaszcza procesów kształtowania się tożsamości religijnej mniejszości w społeczeństwie zdominowanym przez religię większościową, wraz z istotnym dla dalszych rozważań rozróżnieniem na identyfikację religijną, etniczną i narodową. Tożsamość etniczną rozumie się tu jako poczucie odrębności grupy zakorzenione we wspólnocie pochodzenia, kultury, języka i pamięci historycznej, konstytuowane przez kontrast „my–oni” i podtrzymywane przez jej członków, podczas gdy tożsamość narodowa stanowi pojęcie

¹ E-mail: ma.goworowski@uw.edu.pl

szersze – odsyłające do identyfikacji z narodem jako wspólnotą wartości rdzennych, powiązaną zwykle z wymiarem polityczno-terytorialnym i obywatelskim (Bokszański 2008). Oba poziomy mogą współwystępować, a religia bywa istotnym składnikiem zarówno jednego, jak i drugiego. W dalszej części artykułu, w ujęciu porównawczym, omówiono mechanizmy, za pomocą których elity religijne badanych wspólnot współtworzą narracje tożsamościowe w ramach szerszego dyskursu społecznego. Szczególną uwagę poświęcono społeczności ukraińskich uchodźców w Polsce, która po wybuchu pełnoskalowej wojny rosyjsko-ukraińskiej w 2022 roku stała się najliczniejszą grupą migrancką w naszym kraju, w znacznej części związana z wyznaniem prawosławnym i greckokatolickim. Zmiany demograficzne związane z napływem uchodźców wpłynęły na dynamikę tożsamościową denominacji mniejszościowych, w szczególności prawosławnej i greckokatolickiej. Materiał empiryczny stanowił korpus tekstów wytworzonych przez przedstawicieli elit badanych wspólnot – oficjalnych wypowiedzi, oświadczeń i komunikatów duchownych oraz instytucji wyznaniowych – analizowany metodami jakościowymi (analiza dyskursu), uzupełniony o dane ilościowe o charakterze demograficznym, pochodzące ze spisów powszechnych oraz statystyki wyznaniowej. Badanie miało charakter wstępny i pilotażowy, a przedstawione wnioski należy traktować jako załączek szerszych badań nad politycznymi wymiarami dyskursu elit religii mniejszościowych w Polsce. Z przeprowadzonej analizy wynika ponadto postulat dalszych badań: można oczekiwać, że wraz z uzyskaniem obywatelstwa polskiego przez znaczną część ukraińskich uchodźców w kolejnych spisach powszechnych wzrośnie liczba osób deklarujących przynależność do obu Kościołów wschodnich – prawosławnego i greckokatolickiego – co wymagałoby weryfikacji w odrębnym badaniu.

■ ZAKRES BADANIA I WYZWANIA METODOLOGICZNE

W Rzeczypospolitej Polskiej działa oficjalnie 15 Kościołów i innych związków wyznaniowych, których stosunki z władzami państwa są uregulowane odrębnymi aktami prawnymi. Oprócz tego Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji prowadzi rejestr „Kościółów i związków wyznaniowych wpisanych do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych”, których jest 181 (MSWiA październik 2025). W celu zawężenia zakresu badawczego na potrzebę niniejszej pracy zostało przeanalizowanych pięć z największych związków wyznaniowych denominacji mniejszościowych, których liczba członków przekracza 20 tysięcy osób. Wybór ten został oparty o zagregowane dane z trzech ogólnokrajowych badań statystycznych Głównego Urzędu Statystycznego: Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2011, Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2021 oraz Małego Rocznika Statystycznego Polski z 2021. Do zestawienia wniosków kluczowa była również publikacja „Wyznania religijne w Polsce 2019–2021” Głównego Urzędu Statystycznego. Według przyjętych powyżej kategorii

niniejsza praca dotyczy takich związków religijnych, jak: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Związek Wyznania Świadków Jehowy, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego (greckokatolickiego), Kościół zielonoświątkowy. Dodatkowym wyzwaniem w doborze zakresu badawczego jest dysproporcja w szacunkach liczby przedstawicieli religii mniejszościowych w oficjalnych statystykach spisów powszechnych – na przykład według szacunku Małego Rocznika Statystycznego Polski z 2021 liczba osób prawosławnych przynależących do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego wynosi 503 996 osób, a w według raportu Narodowego Spisu Powszechnego z 2021 wynosi ona jedynie 151 648 osób (ibidem). Taka dysproporcja utrudnia rzetelne określenie faktycznej liczby wiernych w parafiach, zwłaszcza że w dostępnych statystykach nie uwzględnia się populacji prawosławnych i greckokatolickich uchodźców z Ukrainy, którzy na stałe przebywają w Polsce. Według danych Urzędu do Spraw Cudzoziemców (2025) jest to 993 000 osób.

Tabela 1. Zagregowane dane ze spisów powszechnych dotyczących deklarowanej przynależności do związków religijnych w największych grupach mniejszości religijnych

Nazwa związku religijnego	Liczba członków		
	Narodowy Spis Powszechny z 2011	Narodowy Spis Powszechny z 2021	Mały Rocznik Statystyczny Polski z 2021
Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny	156 300	151 648	503 996
Związek Wyznania Świadków Jehowy	137 300	108 754	114 899
Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej	70 800	65 407	60 900
Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego	33 300	33 209	55 000
Kościół Zielonoświątkowy	26 400	30 105	24 840

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011, Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2021 oraz Małego Rocznika Statystycznego Polski 2021 (GUS).

Precyzyjne określenie struktury demograficznej populacji uchodźców z Ukrainy stanowi wyzwanie badawcze – dane na ten temat są trudno dostępne z powodów instytucjonalnych. Dostępne dane w Narodowym Spisie Powszechnym dotyczą tylko osób posiadających stałe zameldowanie na terytorium Rzeczypospolitej Polski. Uchodźcy z Ukrainy nie są uwzględniani w spisach GUS jako osobna kategoria

(Rada UE 2022), przez co dane Urzędu do Spraw Cudzoziemców pozwalają jedynie na określenie ogólnej liczby osób korzystających z ochrony, bez rozróżnienia na przynależność m.in. konfesyjną.

Tabela 2. Badanie „Omnibus” dotyczące tożsamości religijnej ludności Ukrainy przeprowadzono metodą CATI na próbie 2015 dorosłych respondentów w dniach 19 września – 5 października 2025 r. na terytorium Ukrainy kontrolowanym przez rząd

Do jakiego wyznania / religii należy respondent (100% w kolumnie)

Wyznanie / religia	Cze 2020	Cze 2021	Lip 2022	Wrz 2024	Wrz 2025
Kościół prawosławny (łącznie)	71	72	72	70	63
Prawosławny Kościół Ukrainy (OCU)	34	42	54	56	50
Po prostu prawosławny (bez doprecyzowania)	22	12	14	7	9
Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego (UOC MP)	15	18	4	6	4
Uważam się za ateistę	8	7	10	12	16
Kościół greckokatolicki	8	9	8	7	6
Kościół protestancki	2	2	2	2	2
Inne Kościoły chrześcijańskie (np. Świadkowie Jehowy itp.)	1	2	2	2	2
Kościół rzymskokatolicki	1	1	1	1	1
Judaizm	0	0	0	0	1
Islam	0	0	0	0	0
Inne	1	4	3	4	4
Trudno powiedzieć	6	2	2	3	4

Z tych 4% w kategorii „Inne”, 1% w 2025 roku określił się jako agnostyk, a kolejne 1% zadeklarowało brak przynależności do jakiegokolwiek religii.

■ PRZEGLĄD LITERATURY

Dokładna analiza danych ilościowych dotyczących powiązań między deklarowaną przynależnością etniczną a religią również stanowiła wyzwanie podczas pracy nad tym artykułem. Nie ma wielu publikacji socjologicznych całościowo zajmujących się zależnościami pomiędzy tożsamością etniczną a wyznaniem przedstawicieli religii mniejszościowych (Pasek 2014; Jaskułowski 2021). Rolę rzymskiego katolicyzmu w kształtowaniu się poczucia tożsamości narodowej

i etnicznej, a także jej politycznych wymiarów na przykładzie Polski, Węgier, Słowenii i Chorwacji w wyjątkowo ciekawy sposób przedstawia praca *Religion and National Identity in Central and Eastern European Countries: Persisting and Evolving Links* (Guglielmi & Piacentini 2023). Wyzwania metodologiczne związane z agregacją danych ze spisów powszechnych opisał Marek Barwiński w *Changes in the nationality structure of Poland in the first decades of the 21st century in the light of the results of the censuses* (Barwiński 2024). Dobór pytań dotyczących przynależności religijnej w ramach spisów powszechnych również nie oddaje w pełni tendencji wewnątrz- i międzydenominacyjnych. Na przykład Remigiusz Szauer (Szauer 2015) opisuje procesy indywidualizacji i personalizacji katolicyzmu, tj. odejścia od tradycyjnej kolektywnej i dogmatycznej struktury wiary w rozumieniu instytucjonalnym (Luckmann 2022), dostrzegane m.in. jako zjawisko niepraktykujących katolików (Boguszewski 2020). Trudna do zweryfikowania jest również realna liczba osób związanych z ruchem zielonoświątkowców w Polsce. Wpływa na to zjawisko „pentekostalizacji”, tj. przyjęcia cech charakterystycznych dla wyznań zielonoświątkowców w innych denominacjach chrześcijańskich (Kobyliński 2014), oraz pojawienie się nowych ewangelikalnych struktur parakościelnych wyrosłych z tego ruchu, które jednak nie mają oficjalnego statutu prawnego jako związki religijne. Działają one na zasadzie nieformalnych zgromadzeń – na przykład społeczność „Służba Apostolska Ogień Przebudzenia” związana z Tomaszem Dorożalą w Krajowym Rejestrze Sądowym zarejestrowana jest jako firma zajmująca się „działalnością organizacji religijnych” według klasyfikacji PKD. Warta wspomnienia jest również publikacja *Between Needs, Goods, and Services: Ukrainian Immigrants on the Polish Religious Market* (Trzeczysńska, Pędziwiatr & Wiktor-Mach 2023), w której autorzy analizują wybory ukraińskich migrantów w Polsce na podstawie badań jakościowych przeprowadzonych w 2020 roku w Krakowie.

■ METODOLOGIA I DOBÓR PRÓBY BADAWCZEJ

Badanie dyskursu przedstawicieli elit wyznań mniejszościowych zostało wzbogacone o wywiady pogłębione z duchownymi dwóch badanych wyznań – przedstawicieli Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz Kościoła greckokatolickiego (tj. Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-ukraińskiego). Wywiady te stanowią materiał badawczy do analizy przy użyciu metody krytycznej analizy dyskursu (KAD) w ujęciu Normana Fairclougha, służącej do badania ukrytych powiązań między językiem a władzą i ich wpływu na system relacji społecznych (Fairclough & Fairclough 2018). Inna definicja, zaproponowana przez Taylora (2013: 7), określa, że jest to „badanie języka i jego użycia jako dowodu [...] życia społecznego”. KAD zakłada, że to, co jest postrzegane, nie jest obiektywne, ale determinowane przez już istniejącą wiedzę społeczną.

Na wiedzę tę wpływają struktury władzy w społeczeństwie (Hausner 2012). KAD bada nie tylko to, co znajduje się w tekście, ale także to, jakich informacji w tekście brakuje (Huckin 2002: 348). Dyskurs może być wykorzystany do celowego zatajenia istotnych informacji w celu stworzenia fałszywego obrazu danej kwestii. Metodologię można przedstawić jedynie w odniesieniu do poszczególnych podejść (Titscher, Meyer, Wodak & Vetter 2000: 144). Nijakowski podkreśla, że w analizie dyskursu najbardziej istotne jest zrozumienie intencji komunikacyjnych oraz kontekstu społecznego wypowiedzi (Nijakowski 2004). Według niego analiza dyskursu musi uwzględnić różnorodne czynniki, takie jak kontekst społeczny, doświadczenie życiowe czy intencje komunikacyjne, co pozwala na pełne zrozumienie konstrukcji tożsamości narodowej oraz regionalnej (ibidem). Badanie oparte zostało na metodzie celowego doboru próby (*purposive sampling*) z elementami doboru sieciowego (metoda kuli śniegowej), co wynikało z hermetycznego charakteru środowiska badanego oraz wrażliwej politycznie tematyki badania. Kryterium doboru rozmówców była pełniona przez nich funkcja w ramach struktur kościelnych swoich wspólnot. Wybrano respondentów o zróżnicowanych pozycjach w hierarchiach badanych Kościołów, w różnym wieku, różnego pochodzenia etnicznego oraz przynależących do parafii z różnych obszarów geograficznych, co pozwoliło zachować reprezentatywność próby badawczej. Jak wskazuje Marek Czyżewski (2013: 3–4), zajmowanie się dyskursem wymaga „ustawicznego dystansu wobec różnych punktów widzenia”, co oznacza, że wypowiedzi przedstawicieli Kościołów nie są traktowane tu jako bezpośrednie świadectwo rzeczywistości, ale jako materiał do krytycznej analizy mechanizmów tworzących tożsamość zbiorową. Dla badania szczególnie istotna jest typologia orientacji, rozwijana przez Czyżewskiego (ibidem: 7–10) w ramach KAD (w tym wariant dyskursowo-histeryczny Wodak oraz wariant Fairclougha). Równie ważna z punktu doboru grupy badawczej jest perspektywa Jarosława Rokickiego (2012) dotycząca mechanizmów tworzenia narracji tożsamościowych w kontekście traumy społecznej. Według Rokickiego, w warunkach zakłócenia równowagi systemu, tj. kryzysów – również w takich przypadkach, jak gwałtowna zmiana demograficzna wywołana migracją wojenną – elity religijne sięgają po gotowe toposy historyczne i martyrologiczne, które pozwalają na uporządkowanie chaosu doświadczenia zbiorowego.

■ ŚWIADKOWIE JEHOWY W POLSCE

Społeczność głosicieli świadków Jehowy w dyskursie politycznym jest przedstawiana w szczególny sposób – jako jedyna z omawianych grup mniejszościowych doktrynalnie określa swoją apolityczność (Chu 2004). Na oficjalnej stronie JW.org pojawia się następujący zapis:

Świadkowie Jehowy trzymają się z dala od polityki z przyczyn religijnych. Nie popieramy partii politycznych, nie głosujemy na nie ani ich kandydatów i nie ubiegamy się o stanowiska we władzach państwowych. Nie bierzemy też udziału w jakichkolwiek działaniach zmierzających do zmiany władz. Jesteśmy przekonani, że nasza neutralność ma silne podstawy biblijne (JW.org).

Świadkowie Jehowy zajmują stanowisko apolityczności na podstawie trzech argumentów opartych o egzegezę fragmentów Biblii. Po pierwsze, odwołują się do przykładu Jezusa, który nie zajął stanowiska politycznego (Jan 17:14, 16; 18:36; Marek 12:13–17). Po drugie, głosiciele powołują się na lojalność wobec „Królestwa Bożego” (Mateusz 24:14) zamiast poczucia przynależności do konkretnych państw oraz postulują jego – Królestwa Bożego – ogólnoludzką uniwersalność (Psalm 56:11). Często pojawiającym się motywem retorycznym jest odwołanie się do „zjednoczonej międzynarodowej społeczności braterskiej” (Kolosan 3:14; 1 Piotra 2:17). Powyższy dogmat apolityczności, według historyka Jamesa Pentona (Penton 1979), jest jednym z głównych powodów, dla których żadna inna grupa religijna nie była prześladowana tak często, tak dotkliwie i na tak szeroką skalę, jak świadkowie Jehowy w XX wieku. Byli oni nie tylko ofiarami nazizmu, faszyzmu, komunizmu i dyktatur w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej, lecz także tysiące z nich było atakowanych, aresztowanych, ściganych, więzionych i skazanych za swoją wiarę w krajach demokratycznych, takich jak Kanada, Wielka Brytania i Stany Zjednoczone (ibidem).

Whalen w swojej pracy *Armageddon Around the Corner: A Report on Jehovah's Witnesses* stwierdza, że tylko społeczność żydowska doznała gorszego traktowania, z tą różnicą, że prześladowania tej społeczności miały wymiar przede wszystkim ograniczony do Europy, niż miało to miejsce w przypadku świadków Jehowy (Whalen 1962). W analogiczny sposób można odczytywać niedawną publikację *Religious Minorities and the Jehovah's Witness Test*, w której autorzy wprowadzili pojęcie „testu świadków Jehowy”, tj. parametru oceny tolerancji religijnej danego społeczeństwa na podstawie tego, w jaki sposób traktowani są w nim przedstawiciele zborów świadków Jehowy (Knox & Baran 2025).

W komunistycznej Polsce – jak zauważają niektórzy historycy, m.in. Jerzy Rzędowski – zbory świadków Jehowy stanowiły najdłużej funkcjonujące struktury podziemne w kraju, skupiające dziesiątki tysięcy głosicieli. Pomimo represji okresu stalinizmu oraz późniejszej inwigilacji przez aparat bezpieczeństwa PRL organizacji tej udało się stworzyć rozbudowaną sieć komunikacyjną o wymiarze ogólnokrajowym (Rzędowski 2004). Paradoksalnie najbardziej dynamiczne lata rozwoju ruchu świadków Jehowy przypadają na czas od momentu de facto delegalizacji ich wyznania w 1950 roku, kiedy Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy w Polsce liczył 18 000 głosicieli, aż do normalizacji jego stosunków z państwem w roku 1989, kiedy to pozwolono świadkom Jehowy spełniać obowiązek zasadniczej

służby wojskowej poprzez służbę zamienną (Miłosz 2021). Przyrost ten trwał do początku XXI wieku, jednak od roku 2000 liczba głosicieli uległa stagnacji – co jednak nie było odzwierciedlone w Narodowym Spisie Powszechnym z roku 2002, ponieważ nie zadano w nim pytania o przynależność denominacyjną, a skupiono się na aspektach etniczno-narodowych.

Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy w Polsce można określić mianem Kościoła wieloetnicznego w ujęciu Manuela Ortiza (1996). Oprócz dominującego pod względem etnicznym polskiego trzonu w polskim ruchu świadków Jehowy, można wyróżnić w tym Kościele także znaczącą społeczność romską (Garabich & Mirga-Wójtowicz 2025).

Zbory świadków Jehowy w Polsce jako jedyne z omawianych organizacji religijnych posiadają tak szczegółowe i publicznie dostępne dane liczbowe dot. ukraińskiej diaspory w swoich strukturach. Według danych organizacji tylko w 2022 roku do Polski przybyło ponad 20 tysięcy świadków Jehowy z Ukrainy, z których nawet osiem tysięcy było zakwaterowanych w salach Królestwa (Sprawozdanie Ciała Kierowniczego nr 7/2022, JW.org). W 2023 roku w Polsce przebywało nadal 5 tysięcy z wyżej wymienionych osób i według szacunków organizacji liczba ta nie uległa znacznemu zmniejszeniu. Model integracji uchodźców w strukturach tej denominacji jest również odmienny od pozostałych. Dla osób przybyłych nie tworzy się osobnych struktur, ale włącza się je do istniejącej struktury zborów, integrując głosicieli ponad podziałami etnicznymi.

■ KOŚCIÓŁ EWANGELICKO-AUGSBURSKI W RP

Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP jest jednym z najstarszych i najprężniej działających związków religijnych w Polsce (Harasimowicz 2012). Postrzeganie tej społeczności z punktu widzenia historii jest skrzywione poprzez polski nacjonalizm i okres stalinizmu, które przedstawiały społeczność luterzańską jako „niepolską” i „kryptoniemiecką” (Nowakowska 2012). Historyczne realia jednak potwierdzają, że społeczność ta od początku reformacji na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów charakteryzowała się wieloetnicznym charakterem, zrzeszając etnicznych Polaków, Niemców oraz inne mniejszości etniczne, m.in. Kaszubów (ibidem). Obecny zwierzchnik Kościoła, biskup Jerzy Samiec, często zajmuje stanowisko w ważkich sprawach publicznych, na przykład w roku 2019 otwarcie skrytykował senatora Czesława Ryszkę, związanego z partią Prawo i Sprawiedliwość, który określił reformację mianem ideologii totalitarnej. Odpowiedział:

(...) chcę wyrazić swój stanowczy sprzeciw wobec rozpowszechniania słów wrogości wobec Reformacji nieodłącznie wpisanej w dzieje Polski, w tym i Śląska [...] jest jednym z kluczowych elementów wielokulturowej i wieloreligijnej tkanki naszej Ojczyzny. W wymiarze społeczno-kulturowym, politycznym i wreszcie religijnym

pozytywnie wpłynęła na dzieje Rzeczypospolitej i do dziś jest częścią polskiej tożsamości (Więź.pl 2019).

Biskup Jerzy Samiec również często broni praw człowieka, w tym praw osób LGBTQIA+. Na portalu Twitter (obecnie X) odniósł się do słów rzymskokatolickiego arcybiskupa, metropolity krakowskiego Marka Jędraszewskiego, który osoby nieheteronormatywne określił mianem „ideologii LGBT”:

Nie ma zgody na odmawianie ludziom godności i szacunku. W naszym Kościele są osoby #LGBT i nie są ideologią, a Siostrami i Braćmi w Chrystusie. W dzisiejszym słowie Jezus mówi: „Kto wami gardzi, mną gardzi”. Nie gardźmy więc, zachowując własne poglądy (Queer.pl 2020).

Kościół Ewangelicko-Augsburski jest również wyjątkowy pod tym względem, że wśród omawianych wyznań mniejszościowych, od synodu 16 października 2021, prowadzi pełną ordynację kobiet na księży (Luteranie.pl 2021).

Pomimo znacznego zaangażowania w pomoc uchodźcom Kościół Ewangelicko-Augsburski nie traktuje diaspory ukraińskiej w kategoriach duszpasterskich, co może wynikać z faktu, że na Ukrainie Kościół luterński jest wyznaniem marginalnym, liczącym ok. 3500 osób zrzeszonych w dwóch Kościołach NELKU oraz UKL (Kalinowski 2005). Działalność charytatywna realizowana była przede wszystkim przez struktury Światowej Federacji Luterńskiej, która prowadziła pięć punktów pomocowych dla uchodźców (BIK Luteranie 2024). Brak również publicznych wypowiedzi hierarchów Kościoła, m.in. bp. Jerzego Samca, na temat ukraińskiej diaspory w kontekście ewangelizacji tej wspólnoty, co wydaje się potwierdzać tezę, że obecnie wspólnota ta praktycznie uległa całkowitej polonizacji i utrzymuje się w tej przestrzeni pod względem orientacji etniczno-narodowej (Stefańska 2020).

■ KOŚCIÓŁ ZIELONOŚWIĄTKOWY W RP ORAZ INNE WSPÓLNOTY PENTEKOSTALNE

W Kościele zielonoświątkowym w Polsce kobiety od 2019 mogą być dopuszczane do pełnienia funkcji diakonisy, chociaż w innych społecznościach zielonoświątkowych kwestia posługi jest bardzo zróżnicowana, o czym wspomina autorka publikacji *Ordynacja kobiet w nowych wspólnotach pentekostalnych w Polsce* (Sikora 2014). Władze Kościoła Zielonoświątkowego w RP, w odróżnieniu od luteran, rzadko zajmują aktywne stanowiska polityczne i zazwyczaj nie partycypują w dyskursie politycznym w Polsce. Wydaje się, że ta apolityczna postawa wynika z historii inwigilacji Kościoła przez aparat bezpieczeństwa PRL (Mironczuk 2006). Strukturą, z której wywodzi się obecny Kościół Zielonoświątkowy w RP,

był Zjednoczony Kościół Ewangeliczny w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, którego wieloletni przewodniczący Stanisław Krakiewicz był od 1952 roku tajnym współpracownikiem i informatorem UB/SB (ibidem). Po usunięciu frakcji ZKE związanej z Krakiewiczem w 1975, społeczność przeszła proces autolustracji i zreformowała strukturę ze scentralizowanej na rzecz federacyjnej (ibidem). Apolityczność Kościoła Zielonoświątkowego w RP odróżnia jednak tę denominację od innych grup wyrosłych z nurtu pentekostalizmu, tzw. społeczności neo-pentekostalnych, których wiele można określić mianem fundamentalistycznych religijnie (Berdowicz 2025).

Szacunki European Research Network on Global Pentecostalism wskazują, że zielonoświątkowcy stanowią w Ukrainie jedno z największych wyznań protestanckich, liczące około 400 tysięcy wyznawców (UNIAN Religia 2012), chociaż według niektórych szacunków liczba ta może sięgać nawet 1,25 miliona osób. Weryfikacja realnej liczby osób należących do ruchów pentekostalnych w Ukrainie stanowi wyzwanie ze względu na tendencje metodologiczne prowadzonych w tym kraju spisów powszechnych, gdzie w przypadku pytań o przynależność do denominacji religijnej najczęstszą opcją do wyboru jest „wyznanie protestanckie”, bez dokładniejszej denominacji (Razumkov Center 2016). Według szacunków osoby wyznań protestanckich w Ukrainie stanowią od około 2% do 4% populacji całego kraju, chociaż – według m.in. raportu Ministerstwa Kultury Ukrainy „O stanie i tendencjach rozwoju sytuacji religijnej oraz relacji państwowo-wyznaniowych w Ukrainie” z 2011 – od początku XXI wieku można zaobserwować tendencję wzrostową w tej grupie. Paradoksalnie jednak tak znaczny potencjał demograficzny nie znajduje proporcjonalnego odzwierciedlenia w widoczności instytucjonalnej ani w publicznie artykułowanych strategiach integracyjnych Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce wobec uchodźców z Ukrainy. Innymi słowy, stosunkowo niewielki rozmiar Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce oznacza, że skala bazy wyznaniowej zielonoświątkowców wśród potencjalnych migrantów z Ukrainy mogłaby przyczynić się do ponadprzeciętnego wzrostu tej denominacji oraz szybkiego przyłączania się nowych wiernych. Zebrany materiał badawczy jednak sugeruje, że nie mamy do czynienia z systematyczną integracją osób pochodzenia ukraińskiego w strukturach Kościoła Zielonoświątkowego w RP. W związku z tym można przypuszczać, że sama zgodność denominacyjna lub potencjał liczbowy grupy nie są wystarczającymi warunkami dla efektywnej integracji instytucjonalnej (Trzeczyszyńska, Pędziwiatr & Wiktor-Mach 2023). Jedynym udokumentowanym przykładem jest wspólnota „Miłość Boża” w Olsztynie zrzeszająca 140 osób, wśród których przeważającą większość stanowią uchodźcy – co wskazuje jednak na oddolną inicjatywę wiernych.

Zaangażowanie zielonoświątkowców w pomoc uchodźcom przyjmuje przy tym najczęściej postać oddolnej działalności charytatywnej, a nie integracji ich w struktury wyznaniowe. Przykładem jest olsztyński zbor „Twoja Przysiała”, który

od 2022 roku organizuje konwoje humanitarne do Ukrainy oraz zapewnia pomoc materialną i mieszkaniową dla uchodźców (Kościół Zielonoświątkowy „Twoja Przystań” w Olsztynie 2026).

■ KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI W POLSCE

Według wstępnych wniosków z pogłębionych wywiadów eksperckich z duchownymi prawosławni uchodźcy z Ukrainy częściej uczęszczają do cerkwi greckokatolickich niż tych przynależących do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Wydaje się, że postawa ta wynika z małej liczby parafii PAKP odprawiających nabożeństwa w języku ukraińskim (Miszewski 2023). Przeprowadzone wywiady pokazały, że Kościół greckokatolicki był postrzegany wśród większości ankietowanych jako „ostoją ukraińskości w Polsce”, w kategoriach nie tylko religijnych, ale również w wymiarze kulturowym i narodowym (Kich-Maslej 2023). Ten trend tożsamościowy uległ dalszemu wzmocnieniu w wyniku migracji ludności obu wyznań, prawosławnego i greckokatolickiego, po wybuchu pełnoskalowej wojny rosyjsko-ukraińskiej w 2022 roku. Wśród polskiej społeczności ukraińskich uchodźców, niezależnie od języka ojczystego jej członków (ukraińskiego lub rosyjskiego), widoczna jest silna preferencja do uczestniczenia w nabożeństwach w języku postrzeganym jako narodowy, tj. ukraińskim (Oviedo 2022). Postawa ta znajduje odzwierciedlenie w relacji jednego z respondentów – duchowny greckokatolicki przywołuje słowa rosyjskojęzycznej rodziny ukraińskich prawosławnych, która dołączyła do jego parafii: „Bo my nie chcemy moskiewski [chrzest]. My nie chcemy. Chcieliśmy was” (wywiad autorski).

Wybór języka zdaje się wskazywać na chęć zdystansowania się od „rosyjskiego” prawosławia, kojarzonego z Moskwą, a w tym przypadku także od Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Baluk & Dorskho 2024). Tego rodzaju negatywne komunikaty często pojawiają się w dyskursie greckokatolickiego duchowieństwa, zwłaszcza gdy poruszane jest stanowisko hierarchów PAKP w sprawie wojny rosyjsko-ukraińskiej oraz autokefalii Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego. Krytyka ta jest szczególnie dotkliwa wobec metropolity PAKP, Sawy (Dudra 2019). Przez większość greckokatolickich uczestników badania jest on przedstawiany w bardzo negatywnym świetle. Jeden z respondentów opisuje go słowami:

[...] Przecież wszyscy księża, biskupi, prawosławni [...] byli umoczeni po uszy, przecież w agenturze, tutaj esbecy i tak dalej. W Polsce przecież nawet Sawa. [...] Sawa co mówi? Przecież takie były czasy, przecież trzeba było.

Respondent nawiązuje do tajnej „Operacji Bizancjum”, przeprowadzonej przez komunistyczne służby bezpieczeństwa w celu stworzenia sieci informatorów wśród duchownych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego

(Misiólek 2021). Bp Teodor Martyniuk, delegat synodu biskupów Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, podczas zebrania plenarnego KEP w czerwcu 2023 roku podkreślał, że modlitwa w ojczystym języku i obrządku ma dla uchodźców kluczowe znaczenie: „Emigrowanie zawsze jest zagrożone utratą wiary i wzmocnionym poczuciem samotności, dlatego jest czymś bardzo ważnym to, że uchodźcy mogą się modlić wedle swojej liturgii i w swoim języku” (eKAI 2023).

■ POLSKI AUTOKEFALICZNY KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY

Jeden z respondentów prawosławnych wyraził opinię, że polska społeczność prawosławna nie identyfikuje się ściśle z polską społecznością narodową. Respondent wyraził zaniepokojenie tym zjawiskiem, zwłaszcza w porównaniu z doświadczeniami innych mniejszości religijnych w Polsce. Z perspektywy narracyjnej duchowny konstruował opowieść o kulturowym „piętnie” rozbiorów, które postrzega jako czynnik mający trwały wpływ na tożsamość religijną i etniczną społeczności w Polsce. Przedstawił argument, że przedstawiciele mniejszości religijnych w Polsce powinni wykazać się zdolnością do przezwyciężenia dawnych wpływów kulturowych obcych krajów. Jako główny przykład tego zjawiska podaje społeczność luterańską, podkreślając jej opór wobec germanizacji i późniejsze odejście od środowiska kulturowego i społecznego kojarzonego z „piętnem niemieckim” (Harasimowicz 2012).

Drugi duchowny prawosławny skupił się na wzajemnych oddziaływaniach tożsamości etnicznej i prawosławia na Podlasiu. Duchowny starał się wyjaśnić przywiązanie prawosławnych mieszkańców Podlasia do tradycyjnego obrządku liturgicznego, w którym używany jest język cerkiewno-słowiański. Respondent twierdzi, że niechęć do języka polskiego w liturgii prawosławnej wynika z głęboko zakorzenionej traumy historycznej związanej z obawą przed „polonizacją” tej społeczności. Respondent podkreślił trwałość pamięci pokoleniowej tej społeczności, związanej ze wspomnieniami prześladowań i stygmatyzacji (Moroz 2021). Niechęć do zmiany języka liturgicznego może tu również wynikać z obawy przed zjawiskiem „ukrainizacji” polskiego prawosławia. Mikołaj Roszczenko, autor *Kwestii tożsamości narodowej ukraińskojęzycznej ludności północnego Podlasia* (Roszczenko 2014), stwierdza, że znaczna część tej grupy odmawia identyfikowania się z innym terminem etnicznym niż „prawosławny”. Zjawisko to dobrze ilustruje sygnalizowane wcześniej rozróżnienie między identyfikacją religijną, etniczną a narodową: określenie „prawosławny” pełni tutaj funkcję nie tylko konfesyjną, ale również etniczną, stając się podstawowym wyznacznikiem przynależności grupowej. Wyznanie przejmuje rolę, jaką w innych wspólnotach odgrywa kategoria przynależności narodowej – tożsamość religijna i etniczna zlewają się w jedną, nierozdzieloną w odczuciu samych wiernych, całość.

Podobne zjawisko grup etniczno-religijnych można zaobserwować na terenie byłej Jugosławii, gdzie część osób określa siebie etnicznie jako „Muzułmanie”, traktując swoją przynależność wyznaniową jako główną kategorię tożsamościową (Đečević, Vuković-Ćalasan, Knežević 2017).

Przykładowo, wiele osób, nie chcąc angażować się w dyskurs „Białorusin” czy „Ukrainiec”, wybiera deklarację „Rusin”, istnieje też silne poczucie przynależności przede wszystkim do wspólnoty prawosławnej. Staje się ona poniekąd wyznacznikiem przynależności etniczno-kulturowej (Plit 2008).

Zjawisko to jest szczególnie widoczne w regionach, gdzie używa się mikrojęzyka podlaskiego, zwanego również „po swojemu”. Ten etnolekt o nieokreślonej klasyfikacji przenika również do dialektu białostockiego (Łatyszonek 2018). Niechęć do zmian w życiu religijnym może wynikać z kulturowej, językowej i religijnej odrębności części społeczności podlaskiej (Nikitorowicz 2022). Według duchownego społeczności prawosławnych Ukraińców ma mniejszą świadomość swojej wiary niż polska społeczność prawosławna, co jego zdaniem może wynikać z okresu świeckiej polityki edukacyjnej w czasach ZSRR, której efekty duchowny określa mianem „homo sovieticus” (Luehrmann 2011). Porównując prawosławnych Ukraińców z polskimi prawosławnymi, respondent charakteryzuje ich podejście do wiary jako instrumentalne, przesądne i „magiczne” (Rosengren 2013). Duchowny twierdzi, że praktyka ta przypomina irracjonalny rytualizm, który odbiega od ustalonego dogmatu kościelnego (Taylor 2013). Pejoratywnie nazywa ją „neopogaństwem”, argumentując, że jest to zewnętrzna pobożność, której brakuje aspektu prawdziwej wiary (Ivakhiv 2005).

W przypadku obu denominacji chrześcijańskich, tj. prawosławia i grekokatolicyzmu, w społeczności uchodźców można zaobserwować charakterystyczny wzorzec zachowań dotyczący doboru parafii pod względem oferowanego w niej języka nabożeństw. Ze względu na relatywnie małą liczbę nabożeństw oferowanych przez PAKP w języku ukraińskim, większość potencjalnych wiernych z Ukrainy nie będzie miała możliwości, by uczestniczyć w nabożeństwie w tym języku. Rezultatem tej sytuacji jest np. wybieranie parafii oferujących nabożeństwa w języku ukraińskim, tj. Kościoła greckokatolickiego albo Kościoła rzymskokatolickiego, w których odprawiane są nabożeństwa w obrządku bizantyjskim dla osób z Ukrainy. Ewentualnie osoby te dołączają do struktur nieoficjalnych (niekanonicznych) tworzonych przez egzarchat Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego w Polsce (Ukrainian in Poland 2022).

Tabela 3. Strategie denominacji mniejszościowych wobec ukraińskiej diaspory w Polsce (2022–2025)

Denominacja	Funkcja wobec diaspory	Strategia religijna wobec diaspory	Mechanizm dominujący	Skala integracji
Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (PAKP)	Ambiwalentna – dystans kanoniczny i tożsamościowy, integracja uchodźców w wybranych parafiach	Ambiwalentna, w zależności od parafii (integracja/ odrzucenie)	Nieuznanie kanoniczności PKU; odmowa komunii kapłanom PKU; nierównomierne rozmieszczenie nabożeństw ukraińskojęzycznych; wieloetniczna struktura PAKP jako czynnik dystansujący; nabożeństwa w języku cerkiewno-słowiańskim.	Niska
Kościół greckokatolicki	Tożsamościowa – duszpasterska	Reorientacja wyznaniowa motywowana politycznie i językowo	Język ukraiński w liturgii; identyfikacja z ukraińskością; aktywna integracja niezależnie od wyznania uchodźcy.	Wysoka
Świadkowie Jehowy	Ponadnarodowy – doktrynalny	Kontynuacja wyznaniowa w nowych strukturach bez reorientacji etnicznej	Integracja w istniejących zborach na podstawie wspólnej identyfikacji doktrynalnej; kategoria narodowości teologicznie irrelevantna.	Wysoka (ograniczona do własnych wyznawców)
Kościół Ewangelicko-Augsburski	Neutralny – pomoc humanitarna bez funkcji duszpasterskiej	Brak strategii wyznaniowej	Brak wspólnej bazy wyznaniowej z diasporą; działalność charytatywna.	Marginalna
Kościół Zielonoświątkowy	Potencjalna integracja – niezrealizowana instytucjonalnie	Oddolna kontynuacja wyznaniowa bez wsparcia ogólnopolskiej strategii denominacyjnej	Brak ogólnopolskiej strategii; sporadyczne, oddolne przypadki integracji.	Niska, oddolna

Źródło: Opracowanie własne. Zestawione w tabeli funkcje, strategie, mechanizmy i oceny skali integracji stanowią uogólnienie wniosków z przeprowadzonych pogłębionych wywiadów eksperckich z duchownymi poszczególnych denominacji oraz z analizy oficjalnych wypowiedzi, oświadczeń i komunikatów ich elit religijnych, uzupełnionych o dane demograficzne ze spisów powszechnych i statystyki wyznaniowej. Określenia skali integracji („niska”, „wysoka”, „marginalna” itd.) mają charakter jakościowy i porównawczy, a nie pomiarowy.

■ PODSUMOWANIE

Analiza porównawcza dyskursu przedstawicieli elit religii mniejszościowych ukazuje, że wśród powyżej opisanych społeczności istnieje skrajnie odmienny stosunek do partycypacji w przestrzeni politycznej. Świadkowie Jehowy prezentują model całkowitej apolityczności (antypolityczności), którą uzasadniają doktrynalnie – tego typu strategia tożsamościowa powoduje silne przywiązanie do własnej społeczności, tj. „Królestwa Bożego”, co pozwala im na zachowanie ciągłości instytucjonalnej pomimo historycznych prześladowań m.in. w czasach stalinizmu w Polsce. Całkowitym przeciwieństwem tego podejścia jest postawa hierarchów Kościoła ewangelicko-augsburskiego, którzy często sprzeciwiają się dominującym narracjom społecznym i sporadycznie stają w konflikcie ideologicznym z przedstawicielami wyznania dominującego w Polsce, jakim jest Kościół rzymskokatolicki. Luteranie prezentują poglądy bardziej progresywne społecznie niż większość osób wierzących w Polsce, szczególnie w kwestiach dotyczących praw osób LGBTQIA+ czy kapłaństwa kobiet. Niejako pomiędzy tymi stanowiskami jest społeczność Kościoła zielonoświątkowego, która ze względu na historyczne doświadczenia inwigilacji politycznej prezentuje zachowawczą apatię polityczną w kwestiach pozadoktrynalnych i światopoglądowych. W przypadku wyznań chrześcijańskich obrządków wschodnich – Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz Kościoła greckokatolickiego – kluczowym czynnikiem przekształcającym tożsamość zbiorową, zwłaszcza w wymiarze narodowo-etnicznym i religijnym, wydaje się obecnie trwający kryzys humanitarny związany z konfliktem rosyjsko-ukraińskim. Badania wykazały, że pomimo personalnych animozji pomiędzy duchownymi obu wyznań obie grupy duchownych solidarnie potępiają rosyjską agresję na Ukrainę. Jednak Kościół greckokatolicki skuteczniej realizuje strategię integracji ukraińskich uchodźców, przyjmując ich do swoich parafii – zarówno tych prawosławnych, jak i greckokatolickich – i stając się „ostoją ukraińskości” w Polsce. Monoetniczna struktura Kościoła greckokatolickiego różni się od mozaiki etnicznej PAKP, który skupia wiernych o zróżnicowanej tożsamości etnicznej: Białorusinów, Ukraińców, Łemków i Rosjan a także osoby identyfikujące się wyłącznie jako „prawosławni”. Podczas gdy niemal monoetniczny, tj. ukraiński, charakter Kościoła greckokatolickiego jest wynikiem procesów historyczno-kulturowych sięgających czasów I Rzeczypospolitej. Wieloetniczność PAKP sprawia, że jego tożsamość zbiorowa pozostaje bardziej złożona i podatna na opisaną powyżej dynamikę. Zebrany materiał empiryczny pozwala wstępnie rozpoznać, lecz nie rozstrzygnąć ostatecznie, czy ukraińscy uchodźcy w Polsce wybierają wspólnotę wyznaniową jako kontynuację swojej dotychczasowej przynależności religijnej, czy też wybór ten pociąga za sobą zmianę o charakterze jakościowym. Zebrany materiał badawczy pozwala sformułować hipotezę – wymagającą dalszej weryfikacji – że w wielu przypadkach nie mamy

do czynienia z prostym przedłużeniem konfesji, lecz z funkcjonalną reorientacją religijną – zjawiskiem, w ramach którego uchodźcy wybierają parafię lub zmieniają wyznanie w oparciu o kryteria inne niż ich dotychczasowa przynależność wyznaniowa, takie jak np. możliwość uczestniczenia w nabożeństwach w języku ukraińskim. Rozstrzygnięcie, czy mamy do czynienia z trwałą zmianą przynależności, czy jedynie z czasowym dostosowaniem praktyki religijnej do warunków uchodźstwa, wymagałoby kontynuowania badań – powtarzanych w odstępach kilku lat wywiadów z tą samą grupą wiernych oraz analizy danych parafialnych i zestawienia ich z danymi ze spisów powszechnych, pozwalających dokładnie prześledzić deklarowaną przynależność wyznaniową w czasie.

LITERATURA PRZYWOŁANA

- Baluk Walenty, Doroshko Mykola (2022), *The Role of the Russian Orthodox Church in the Context of the Russian-Ukrainian Armed Conflict*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, t. 56, nr 3, s. 121–140.
- Barwiński Marek (2024), *Changes in the nationality structure of Poland in the first decades of the 21st century in the light of the results of the censuses (2002–2021)*, „Region and Regionalism”, nr 15, s. 119–143.
- Berdowicz Ewelina (2025), *Strategie werbalne w neopentekostalizmie. Język jako wyzwalcza duchowego przebudzenia i transformacji*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Biuro Informacyjne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce (2024), Rok 2024 – Rok Nadziei, 1.01.2024, dostęp: 30.04.2026 [https://bik.luteranie.pl/rok-2024-rok-nadziei/].
- Boguszewski Rafał (2020), *(NIE)religijna moralność katolików w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II”, t. 57(1), s. 123–139.
- Boksański Zbigniew (1996), *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa*, w: M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*, Łódź: Uniwersytet Łódzki, s. 83–98.
- Buchowski Michał, Chlewińska Katarzyna (2012), *Poland*, w: Ricard Zapata-Barrero, Anna Triandafyllidou (red.), *Addressing Tolerance and Diversity Discourses in Europe. A Comparative Overview of 16 European Countries*, Barcelona: CIDOB, GRITIM-UPF.
- Chu Jolene (2004), *God's Things and Caesar's: Jehovah's Witnesses and Political Neutrality*, „Journal of Genocide Research”, t. 6(3), s. 319–342.
- Czyżewski Marek (2013), *Teorie dyskursu i dyskursy teorii*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 3–25.
- Dudra Stefan (2019), *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Dečević Mehmed, Vuković-Ćalasan Danijela, Knežević Saša (2017), *Re-designation of Ethnic Muslims as Bosniaks in Montenegro: Local Specificities and Dynamics of This Process*, „East European Politics and Societies”, t. 31(1), s. 137–157.
- eKAI (2023), *Ukraiński Kościół Greckokatolicki dziękuje Kościołowi w Polsce za wspieranie uchodźców*, 13.06.2023, dostęp: 30.04.2026 [https://www.ekai.pl/ukraiński-kościół-greckokatolicki-dziękuje-kościółowi-w-polsce-za-wspieranie-uchodźców/].

- Fairclough Norman, Fairclough Isabela (2018), *A Procedural Approach to Ethical Critique in CDA*, „Critical Discourse Studies”, t. 15(2), s. 169–185.
- Firma Służba Apostolska Ogień Przebudzenia (b.d.), Dane z KRS – NIP, REGON, dane adresowe.
- Garapich Michał P., Mirga-Wójtowicz Elżbieta (2025), *There Is a Wide Path and There Is a Narrow Path – Transnational Negotiations of Ethnic and Religious Identity among Polish Roma Jehovah's Witnesses*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, t. 51(19), s. 5194–5211.
- Guglielmi Serena, Piacentini Andrea (2023), *Religion and National Identity in Central and Eastern European Countries: Persisting and Evolving Links*, „East European Politics and Societies”, t. 38(2), s. 455–485.
- Harasimowicz Jan (2012), *Lutheran Churches in Poland*, w: Andrew Spicer (red.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, London: Routledge.
- Hausner Jerzy (2012), *Tworzenie i rodzaje wiedzy społecznej*, „Zarządzanie Publiczne”, t. 19(1), s. 9–18.
- Huckin Thomas (2002), *Textual Silence and the Discourse of Homelessness*, „Discourse & Society”, t. 13(3), s. 347–372.
- Ivakhiv Adrian (2005), *In Search of Deeper Identities: Neopaganism and Native Faith in Contemporary Ukraine*, „Nova Religio”, t. 8(3), s. 7–38.
- Jaskulowski Krzysztof (2021), *The Politics of a National Identity Survey: Polishness, Whiteness, and Racial Exclusion*, „Nationalities Papers”, t. 49(6), s. 1082–1095.
- JW.org (2022), Sprawozdanie Ciała Kierowniczego nr 7/2022, dostęp: 30.04.2026 [<https://www.jw.org/en/news/region/global/2022-Governing-Body-Update-7/>].
- Kich-Maslej Oksana (2023), *Poukraińskie i jego polskie losy: Historia znikania*, „Politeja”, t. 20, nr 2(83), s. 229–255.
- KIIS – Kijowski Międzynarodowy Instytut Socjologii (2026), *Religious self-identification of the population of Ukraine: dynamics and importance of question formulation* [<https://www.kiis.com.ua/?lang=eng&cat=reports&id=1604&page=2>].
- Knox Zoe, Baran Emily B. (red.) (2025), *Minority Religions and Religious Tolerance: The Jehovah's Witness Test*, London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Kobyliński Andrzej (2014), *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Studia Philosophiae Christianae”, t. 50, nr 3, s. 93–130.
- Kościół Zielonoświątkowy „Twoja Przystań” w Olsztynie, dostęp: 30.04.2026 [https://www.facebook.com/twojaprzystan/?locale=pl_PL].
- Lubicz Miszewski Michał (2024), *Imigranci z Ukrainy w życiu kościołów i związków wyznaniowych we Wrocławiu*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, t. 58(1), s. 155–180.
- Luckmann Thomas, Kaden Tom, Schnettler Bernt (2022), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Routledge.
- Luehrmann Sonja (2011), *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*, Bloomington: Indiana University Press.
- Łatyszonek Oleg (2018), *Dlaczego nie po swojemu. Rozważania o społecznej roli i przyszłości wschodniosłowiańskich języków wschodniej Białostocczyzny*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. 32, s. 83–97.
- Michalak Ryszard (red.) (2023), *Religion and Identity: Political Conditions*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Miłosz Jan (2021), *Świadkowie Jehowy na ziemiach polskich – w XX wieku*, „Język. Religia. Tożsamość”, t. 24(2), s. 231–269.
- Mironczuk Jan (2006), *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947–1989)*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

- Misiólek Przemysław (2021), *Aleksander Dubec – prawosławny dziekan i biskup a władze PRL*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, t. 37(1), s. 359–379.
- Moroż Anna (2021), *Pamięć i (nie)pamięć: O burzeniu cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i południowym Podlasiu w 1938 roku*, „Politeja”, t. 18(1/70), s. 19–32.
- Nijakowski Lech M. (2014), *Polak – katolicki poganin*, „Znak”, nr 11(714), s. 20–26.
- Nijakowski Lech M. (2004), *Znaczenie analizy dyskursu dla socjologii narodowości*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 48(1), s. 69–96.
- Nikitorowicz Andrzej (2022), *Transformation of Identity Needs in the Context of Contemporary Challenges. The Case Study of the Ukrainian Minority in the Podlaskie Voivodeship*, „Konteksty Społeczne”, t. 9(2), s. 35–53.
- Nowakowska Natalia (2012), *Forgetting Lutheranism: Historians and the Early Reformation in Poland (1517–1548)*, „Church History and Religious Culture”, t. 92(2–3), s. 281–303.
- Ortiz Manuel (1996), *One New People: Models for Developing a Multiethnic Church*, Illinois: InterVarsity Press.
- Oviedo Luis (2022), *Coping and Resilience Strategies among Ukraine War Refugees*, „International Journal of Environmental Research and Public Health”, t. 19(20), art. 13094.
- Pasek Zbigniew (2017), *Religious Minorities in Contemporary Poland*, w: Sabrina P. Ramet, Irena Borowik (red.), *Religion, Politics, and Values in Poland*, New York: Palgrave Macmillan US.
- Penton M. James (1979), *Jehovah's Witnesses and the Secular State: A Historical Analysis of Doctrine*, „Journal of Church and State”, t. 21(1), s. 55–72.
- Plit Florian (2008), *Województwo podlaskie – region pogranicza*, [w:] Dariusz Świątek, Maria Bednarek, Piotr Siłka, *Współczesne problemy badawcze geografii polskiej – geografia człowieka*, „Dokumentacja geograficzna” nr 36, Warszawa: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania PAN, Polskie Towarzystwo Geograficzne, s. 7–14.
- Rada Unii Europejskiej (2022), *Decyzja wykonawcza Rady (UE) 2022/382 z dnia 4 marca 2022 r. stwierdzająca istnienie masowego napływu wysiedleńców z Ukrainy w rozumieniu art. 5 dyrektywy 2001/55/WE i skutkująca wprowadzeniem tymczasowej ochrony*, „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej”, L 71, 4.03.2022.
- Queer.pl (2020), *Bp Samiec: osoby LGBT nie są ideologią, a Siostrami i Braćmi w Chrystusie*, 15.06.2020, dostęp: 30.04.2026 [<https://queer.pl/news/204503/bp-samiec-osoby-lgbt-nie-sa-ideologia-a-siostrami-i-bracmi-w-chrystusie>].
- Rokicki Jarosław (2025), *Powrót misji cierpienia. Społeczne tworzenie porządku po chaosie tragedii smoleńskiej*, [w:] Zbigniew Pucek, Joanna Bierówka, *Polska w mediach, media w Polsce*, Kraków 2012, p. 46–87.
- Rosengren Karl S., French Jason A. (2013), *Magical Thinking*, w: *The Oxford Handbook of the Development of Imagination*, Oxford: Oxford University Press, s. 42–60.
- Roszczenko Mikołaj (2014), *Kwestia tożsamości narodowej ukraińskojęzycznej ludności północnego Podlasia*, „Roczniki Kulturoznawcze”, t. 5, s. 5–20.
- Senator PiS nazywa Reformację totalitarną ideologią. Bp Samiec: Wyrażam stanowczy sprzeciw (2019), „Więź”, dostęp: 07.11.2025 [<https://wiez.pl/2019/10/01/senator-pis-nazywa-reformacje-totalitarna-ideologia-bp-samiec-wyrazam-stanowczy-sprzeciw/>].
- Sikora Ewa (2014), *Ordynacja kobiet w nowych wspólnotach pentekostałnych w Polsce*, „Rocznik Teologiczny”, t. 56(2), s. 157–167.
- Stefańska Magdalena Sara (2020), *Konfesja, kultura czy narodowość – luteranie w Rzeczypospolitej między polskością a tradycją niemiecką 1918–1939*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1(275), s. 73–82.

- Szauer Remigiusz (2015), *Koncepcja tożsamości narracyjnej w perspektywie badań socjologicznych nad religijnością i moralnością*, „Konteksty Społeczne”, t. 3(1), s. 81–92.
- Taylor Marjorie (red.) (2013), *The Oxford Handbook of the Development of Imagination*, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor Stephanie (2013), *What Is Discourse Analysis?*, London: Bloomsbury Academic.
- Trzeszczyńska Patrycja, Pędziwiatr Konrad, Wiktor-Mach Dobrosława (2023), *Between needs, goods and services: Ukrainian immigrants on the Polish religious market*, „Social Compass”, t. 70(2), s. 178–195.
- Ukrainian in Poland (2022), *Ukraiński Kościół Prawosławny w Polsce: gdzie pojechać na Wielkanoc*, 17.09.2022 (aktualizacja: 19.04.2025), dostęp: 30.04.2026 [<https://www.ukrainianinpoland.pl/orthodox-churches-in-the-largest-cities-of-poland-pl/>]. Artykuł zawiera zestawienie cerkwi prawosławnych i parafii odprawiających nabożeństwa dla wiernych ukraińskich w największych miastach Polski.
- UNIAN Religia (2012), *Religia na Ukrainie: liczby i fakty*, 14.05.2012, dostęp: 30.04.2026 [<https://religions.unian.ua/state/648250-religiya-v-ukrajini-tsifri-i-fakti.html>]. Artykuł oparty na raporcie Ministerstwa Kultury Ukrainy „O stanie i tendencjach rozwoju sytuacji religijnej oraz relacji państwo-wyznaniowych na Ukrainie” za 2011 rok.
- Whalen William J. (1962), *Armageddon Around the Corner: A Report on Jehovah's Witnesses*, New York: John Day Company.

Michał Goworowski

THE POLITICAL DIMENSIONS OF CONTEMPORARY DISCOURSE AMONG REPRESENTATIVES OF RELIGIOUS MINORITY ELITES IN POLAND

This article explores the political dimensions of religious identity among minority Christian religious denominations in Poland, investigating the intersection of religious, ethnic, and national identification. This study analyses five major minority denominations, including the Polish Autocephalous Orthodox Church, Greek Catholic Church, Jehovah's Witnesses and Evangelical Church of the Augsburg Confession and the Pentecostal Church in Poland. The research is based on demographic data and critical discourse analysis of expert interviews to highlight significant discrepancies in official statistics. The findings of this study indicate a wide spectrum of political stances, ranging from the political neutrality of Jehovah's Witnesses to the active human rights advocacy of the Lutheran community. This study corroborates the hypothesis that Orthodox refugees from Ukraine demonstrate a marked preference for the Greek Catholic Church as a “mainstay of Ukrainian identity” – which is attributed to the existence of linguistic barriers and historical traumas that characterise the internal diversity of the Polish Orthodox community.

Słowa kluczowe: tożsamość; dyskurs; mniejszości; religia; pochodzenie etniczne

Keywords: identity; discourse; minorities; religion; ethnicity