



Rola tożsamości narodowej i religii w budowaniu opozycji antykomunistycznej. Przykład Polski i Niemiec

MONIKA MARIA BRZEZIŃSKA

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Abstrakt

Niniejsze opracowanie porusza problematykę związku zachodzącego między tożsamością narodową a religią oraz zdolnością budowania przez społeczeństwo opozycji wobec systemów komunistycznych. Podjęta w pracy analiza dotyczy narodu polskiego czasu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej i niemieckiego okresu Niemieckiej Republiki Demokratycznej jako dwóch odmiennych przykładów postaw społecznych.

Analiza dowodzi, że Polacy i Niemcy w sytuacji historycznie trudnej, jaką było wprowadzenie systemu komunistycznego, wykazali tendencję do konsolidacji tożsamości narodowej wokół dwóch odmiennych koncepcji: naturalistyczno-kulturalistycznej i konstruktywistycznej. Pierwsza polegała na silnym odwołaniu się Polaków do *etnosu*, wraz z całym jego wymiarem duchowości i religijności, jako elementu scalającego społeczeństwo, a Niemców do *demosu*, rozumianego jako podporządkowanie się prawu i władzy stanowiących gwarancję porządku publicznego.

Ten zróżnicowany skonstruowany rdzeń tożsamości stał się kluczowy w budowaniu postaw antykomunistycznych w obu społeczeństwach. U Polaków skutkowało sprzeciwem i silną strukturą opozycyjną, u Niemców skłonnością do akceptacji i legitymizacji działań władz komunistycznych. Zjawiska te, szczególnie zauważalne u przywódców Kościoła katolickiego w Polsce i Kościoła ewangelickiego w Niemczech (*Evangelische Kirche in Deutschland*), dodatkowo wzmacniała zdywersyfikowana spójność religijna – silna u Polaków i słaba u Niemców.

Słowa kluczowe:

tożsamość narodowa, religia, Kościół, opozycja, system komunistyczny.

Wprowadzenie

Religia i polityka, choć pełnią różne funkcje, to przenikają się oraz niejednokrotnie wzajemnie uzupełniają. Radosław Zenderowski (2015, s. 106) dla przykładu zwracał uwagę, że religia może stanowić narzędzie legalizacji władzy politycznej, w tym podejmowanych przez przywódców decyzji, lub też może (...) *wspierać proces legitymizacji działań narodowowyzwoleńczych*. Oba te zadania wydają się istotne, ale nabierają szczególnego znaczenia w kontekście systemów totalitarnych. Mogą bowiem prowadzić albo do rozbudzenia tendencji niepodległościowych i demontażu systemu, albo wspierać go w sposób bardziej lub mniej aktywny. Charakter odgrywanej przez religię roli oraz siła jej wpływu na politykę warunkowane są niejednokrotnie tożsamością narodową. Okazuje się bowiem, że może ona (choć nie musi) pełnić funkcję determinanty ruchów antytotalitarnych, czego empirycznym przykładem są odmienne doświadczenia Polaków i Niemców z okresu komunizmu.

Chcąc przyjrzeć się temu zagadnieniu, w artykule podjęto próbę refleksji nad związkami zachodzącymi między religią a tożsamością narodową i ich wpływem na specyfikę postaw społecznych, w tym głównie antytotalitarnych, Polaków i Niemców. W pracy przyjęto założenie, że religia może wprawdzie determinować zachowania społeczno-polityczne i prowadzić do zmian systemowych, ale sama w sobie nie stanowi wystarczającej siły, by móc uznać ją za swoisty *game changer*. Istotne wydają się jej miejsce w życiu narodu (tożsamości narodowej) oraz siła spójności religijnej rozumiana jako wewnętrznie homogeniczny związek między wymiarem doktrynalnym (uznawaniem prawd wiary) a strukturalnym (poczuciem przynależności do wspólnoty).

W pracy wykorzystano historyczną analizę porównawczą, opierając się jednocześnie o konstruktywistyczną

i naturalistyczno-kulturalistyczną koncepcję kształtowania się narodów i ich tożsamości (Zenderowski, 2007, s. 85). Analiza ograniczona została do dwóch chrześcijańskich religii: katolickiej w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) oraz ewangelickiej w Niemieckiej Republice Demokratycznej (NRD). Warto również podkreślić, że celem niniejszego artykułu nie jest opis historycznej działalności antykomunistycznej Polaków i Niemców, ale próba wskazania czynników i mechanizmów ją determinujących.

Wzorce tożsamości narodowej

Friedrich Meinecke (1908) w swojej koncepcji kształtowania się narodów odwoływał się do dwóch kluczowych kwestii, które – jego zdaniem – zdeterminowały historyczną tożsamość przyszlých narodów. Wskazał przede wszystkim na scalającą rolę kultury (*Kulturnation*) oraz na wspólną ideę państwa (*Staatsnation*). Naród oparty o dziedzictwo kulturowe, jak zauważał, często doświadczał utraty państwowości, dlatego najsilniejszym jego spoiwem pozostawały wartości, a zwłaszcza religia, silnie powiązana z Kościołem, jego organizacją i strukturą. Wynikało to ze słabej infrastruktury politycznej i większego zaangażowania przywódców duchowych w proces rozbudzenia świadomości i uczuć narodowych.

Z kolei do drugiej kategorii zaliczał te narody, dla których najistotniejszym wyznacznikiem tożsamości pozostawała wiara w siłę organizacji politycznej, w jej konstytucję, normy, zasady i mechanizmy. Szczególną rolę przypisywał w tym przypadku urzędowi, partiom politycznym i przywódcom dążącym do (...) *kontynuowania tego, co już wcześniej kiełkowało, co powoli przenikało od dołu do góry* (Meinecke, 1908, ss. 2–6). Friedrich Meinecke zastrzegał wprawdzie, że choć cechy *Kulturnation*, jak i *Staatsnation* odgrywają w tożsamości narodów różne role, to jednak przenikają się nawzajem i trudno je od siebie oddzielić.

W podobnym duchu wypowiadał się Radosław Zenderowski (2007, ss. 85–86), pisząc o dwóch przeciwstawnych modelach kształtowania się narodów i ich tożsamości. Pierwszy z nich, naturalistyczno-kulturalistyczny, odwołujący się do *ethnos*, cechuje się przede wszystkim pamięcią historyczną o wspólnych przodkach i tradycji, wartościach oraz zwyczajach. To szeroko rozumiana forma przedpaństwowej wspólnoty, powstała w długim procesie historycznym, opierająca się o chrześcijański partykularyzm. Ten typ narodu charakteryzuje się słabym przywiązaniem do państwa: może bez niego istnieć, a nawet wbrew niemu, prowadząc, jeśli jest dla niego kulturowo obce, do jego demontażu. Siłą spajającą członków tak rozumianego narodu pozostają przede wszystkim więzy krwi, siła tradycji, a nie struktury czy stosunki polityczne.

Drugi, konstruktywistyczny model narodu odwołuje się do *demos* oraz charakteryzuje przywiązaniem do terytorium własnego państwa i silnym poczuciem obywatelstwa. To naród powstały w wyniku procesów politycznych, które zdeterminowały sposób wzajemnej komunikacji i organizacji wewnętrznej wspólnoty, bazujący na porządku politycznym. Identyfikacje etniczne, więzy krwi odgrywają w nim rolę drugoplanową, a istotne pozostają lojalność i posłuszeństwo wobec władzy państwa, która postrzegana jest jako organizator życia społecznego i gwarant bezpieczeństwa (Zenderowski, 2007, s. 87).

Zarówno *demos*, jak i *ethnos* są z sobą powiązane i trudno je od siebie odseparować. Struktura polityczna wpisuje się bowiem, choć w różnym zakresie, w każdą zorganizowaną wspólnotę i odwołuje do właściwego sobie systemu wierzeń. Współcześnie ta wiara, oprócz wymiaru czysto duchowego, może przybierać postać materialną, przejawiającą się jako szczególny kult norm i instytucji. Istnieją bowiem narody, dla których integralną formą tożsamości stają się wierzenia i religia, będące

swoistą „wartością rdzenną” o charakterze uniwersalnym (Zenderowski, 2015, s. 103), jak i takie, dla których to władza, jej normy i instytucje urastają do rangi *sacrum*, wpływając na wzorzec zachowań politycznych i regulując życie własnej wspólnoty (Zenderowski, 2007, ss. 41–57).

Te wpisane w każdy naród indywidualne doświadczenia historyczne miały znaczenie nie tylko dla kształtowania się tożsamości narodowych i powstawania państwowości. Również w czasach współczesnych odgrywają one kluczową rolę w procesach decyzyjnych, wpływając na wybory i zachowania polityczne społeczeństw. Przykładem tego stał się okres panowania systemu totalitarnego w PRL i NRD, który pokazał dwa odmienne wzorce reakcji społeczeństwa na działania władz komunistycznych. Inną rolę odegrały w nich także religia i jej wyznawcy – katolicy i ewangelicy – oraz związane z nimi Kościoły.

Tożsamość narodowa Niemców i Polaków

Dla Niemców kluczowym wymiarem narodu stał się *demos*, wyrastający na gruncie kultury władzy, urastający do rangi „narodowej religii” gwarantującej byt, siłę i jedność. Odwoływał się on do wartości uniwersalistycznych i łączył z tradycją Cesarstwa Rzymskiego i Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, którym przyświecała idea dążenia do hegemonii. Wśród władców owego okresu panowało bowiem przekonanie, że są oni predysponowani do odgrywania światowej roli, w tym do (...) *kształtowania mapy Europy* (Sulowski, 2002, s. 37), dzięki przemocy i agresji. Szczególnie wyraźnie uwidaczniało się to w polityce państwa brandenbursko-pruskiego i absolutystycznej koncepcji polityki zagranicznej Hohenzollernów. Uważali oni, że (...) *stopniowa ekspansja terytorialna była (...) koniecznym i uprawnionym środkiem gwarantowania*

bezpieczeństwa (Sulowski, 2002, s. 40). W zdecydowanej większości tożsamość Niemców ukształtowały zatem obraz władzy rozumianej jako gwarant bytu stosującego przemoc oraz podboje jako środek służący racji stanu i realizacji celów wyższych (Sulowski, 2002, s. 41). Dominował wymóg dyscypliny i posłuszeństwa wobec władzy, która przybierała postać (...) *specyficznego rodzaju autorytetu* rozumianego jako (...) *panowanie prawa* (Geier, 1997, s. 39), a legitymizacja porządku politycznego zyskała postać religijnego przekazu, utożsamiającego niejako Mojżesza i Machiavellego w jednym (Geier, 1997, s. 176). Najlepszym chyba tego wyrazem stała się współcześnie łatwość, z jaką Niemcy podążyli w pierwszej połowie XX w. za swoim przywódcą Adolfem Hitlerem, który niczym biblijny prorok miał wyprowadzić naród z niedoli i ucisku.

Max Scheler (1986, ss. 282–283) już lata wcześniej dopatrywał się korzeni owej historycznej uległości wobec norm prawnych m.in. w przywiązaniu Niemców do protestantyzmu i hierarchizacji świata oraz do władzy, które w istotny sposób wpływały na niemiecką tożsamość. Trwa ona do dziś i charakteryzuje się posłuszeństwem oraz urzędniczym poczuciem wypełnienia obowiązku: (...) *my Niemcy nie jesteśmy narodem politycznym, ale posłusznymi i nadzwyczaj pilnymi urzędnikami* (...) (Kämper, 2003, s. 342). Niemiecki „duch” to połączenie realizmu politycznego, etyki odpowiedzialności oraz podporządkowania się takim cnotom, jak: posłuszeństwo, miłość do porządku, odwaga. Wynikały one z przekonania, że miejsce człowieka zawsze znajduje się w obrębie instytucji (Saage, 1989, s. 260), co czyniło z Niemców wyłącznie wykonawców zleconych przez władzę zadań. Żadne inne państwo nie charakteryzowało się tak silnym podporządkowaniem i eliminacją wolności jednostki (Kämper, 2003, s. 342).

Polską tożsamość ukształtowała głównie koncepcja *ethnos*, w której szczególną rolę

odegrała religia katolicka, mobilizująca i wspierająca w dążeniach oraz działaniach niepodległościowych (Zenderowski, 2015, s. 103). To siła aktywizująca (Babiński, 2003, s. 15) oraz stymulująca integrację, zwłaszcza w sytuacjach egzystencjalnego zagrożenia, mobilizująca do walki o własną wspólnotowość, stanowiąca skuteczne narzędzie ochrony przed inwazją obcych (Domagała, 2015, s. 47). Zwracał na to uwagę Kazimierz Łastawski (2006–2007, s. 12), pisząc: (...) *Szczególną rolę w utrwalaniu polskiej tożsamości narodowej spełniała religia katolicka. Przyczyniała się ona do utrwalania polskości, chociaż występowały również sporne kwestie między władzą państwową i hierarchią kościelną*. W polskim doświadczeniu historycznym przywiązanie do religii jako elementu spajającego tożsamość narodową ukształtowało się jednak dość późno, bo ok. XVIII–XIX w. Wynikało to przede wszystkim z wcześniejszego silnego zróżnicowania wyznaniowego Rzeczypospolitej i pojawiło się dopiero jako odpowiedź wobec coraz liczniejszych ataków na Polskę, głównie ze strony sąsiadujących z nią niekatolickich państw (zaborcy). *W tym tyglu zrodził się szczególny rodzaj mentalności i wzrosła rola Kościoła katolickiego (...). Kościół stał się depozytariuszem nie tylko wiary, ale i polskości (...)* (Przeździecki, 2012, ss. 131–132).

W polską tożsamość zatem szczególnie mocno wpisały się walki narodowowyzwoleńcze, wojny z okupantami czy opór wobec germanizacji i rusyfikacji (tudzież sowietyzacji) (Łastawski, 2006–2007, s. 13), a wiara praoojców w momentach niebytu państwowego stwarzała Polakom przestrzeń wolności i dawała poczucie ciągłości historycznej. Dla polskiej tożsamości istotne stały się: umiłowanie wolności, męstwo, bohaterstwo, oddanie się sprawie publicznej, odrzucenie obcego jarzma, wiara w wyższość sił duchowych, (...) *odnośnienie zwycięstw dzięki odwadze, a nie technice i przewadze liczebnej, podporządkowanie się sprawie, a nie władzy* (Tarasiewicz, 2011, s. 41).

Te odmienne historycznie portrety tożsamości narodowej Polaków i Niemców okazały się w okresie panowania systemu komunistycznego kluczowe, przekładając się na strukturę i spójność religijną obu społeczeństw, odpowiadając za ich charakter oraz siłę mobilizacji antykomunistycznej.

Miedzy polityką, tożsamością narodową a religią

Obecność religii w życiu publicznym staje się często konfliktogenna i pełna napięcia. Jak zauważa Piotr Burgoński (2013, s. 23): (...) *Kościół wykazuje (...) tęsknotę za maksymalizmem etycznym, zaś sfera publiczna dąży zwykle do etycznego minimum*. Co więcej, ta wzajemna egzystencja obu podmiotów posiada charakter strukturalny i wynika z ich podstawowej misji: Kościoła ze zmuszania do zbiorowej refleksji nad życiem społecznym, państwa i władzy z konieczności budowania i pielęgnowania pluralizmu światopoglądowego w sferze publicznej.

W systemach totalitarnych, dążących do monopolizacji nie tylko wszelkiej władzy, ale i każdego aspektu życia społecznego oraz prywatnego obywateli, relacje te stają się jeszcze bardziej drażliwe. Wynika to z aspiracji władzy do eliminacji religii i Kościoła z życia i sfery publicznej oraz z odrzucenia systemu uniwersalnych i niepodważalnych wartości, przy jednoczesnej ambicji wprowadzania zamiast nich innej moralności, kreującej wizję „nowego człowieka”.

Chociaż związek religii ze sferą polityki bywa trudny, może go dodatkowo komplikować doświadczenie historyczne, lokujące wymiar duchowości bądź to w centrum (rdzeniu) tożsamości narodu, bądź też na peryferiach jego preferencji. W konsekwencji wpływa to na stosunek narodu do władz politycznych i ich decyzji. Relacje te mogą przybierać różną formę i przebiegać według odmiennych schematów,

ale najbardziej adekwatne wydają się trzy modele. Pierwszy z nich zakłada nierozzerwalną więź, swoisty sojusz *ethnosu* z religią i jej instytucjonalną formą. (...) *Ta dostarcza przywódcom danej grupy etnicznej/narodowej (władzy państwowej, przywódcom powstania, rebelii) odpowiedniej legitymizacji, ale przede wszystkim zapewnia spójność tejże grupy* (Zenderowski, 2014, s. 305). Religia może również pełnić funkcję mobilizacyjną, zwłaszcza dla tych narodów, które doświadczają trudnych historycznie zmian (Neuhaus, 2006–2007, ss. 24–25).

Bywa, że religia staje się „ramieniem” władzy i jest przez nią w sposób instrumentalny wykorzystywana jako narzędzie walki politycznej – model drugi. Relacje te prowadzą wówczas do sytuacji dominacji *demosu* nad *ethnosem*, w której uznawane przez religię wartości zostają podporządkowane treściom politycznym (Zenderowski, 2014, s. 304). Za przykład uprzywilejowanej pozycji instytucji państwowych wobec płaszczyzny religijnej może posłużyć model kształtowania się niemieckiej tożsamości narodowej, na który ogromny wpływ (oprócz doświadczeń z czasów cesarstwa) wywarł w XVI w. Marcin Luter. Głosił on mianowicie pogląd, jakoby władzy świeckiej przynależał prymat nad władzą kościelną (Skodlarski, 2020, s. 55).

W modelu trzecim relacje między *demos* a *ethnos* przybierają formę zastępowania sfery *sacrum* przez politykę i instytucje publiczne, (...) *stanowiąc odpowiedź na zarówno olbrzymią ludzką potrzebę relacji bezpośrednich, jak i na metafizyczne oczekiwania zbawienia* (Kluxen-Pyta, 1991, s. 189, za: Zenderowski, 2014, s. 313). W efekcie tak rozumianych powiązań religia zostaje zawłaszczona przez perspektywę polityczną do tego stopnia, że zaczyna stanowić część jej ideologii (Gierycz, 2009, s. 180) jako wymiana wartości religijnych na świecki ekwiwalent (Zenderowski, 2014, s. 313). Współcześnie owo zjawisko obserwować można chociażby w prowadzonej

przez Unię Europejską polityce zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym (Mazurkiewicz, 2020).

Jeśli chodzi o stosunek narodu do władzy i systemu politycznego, to w tożsamości narodowej determinujące bywa nie tylko miejsce religii. Równie istotne wydają się struktura i spójność religijna społeczeństwa. Jeśli przyjąć, że religia to system powiązanych z sobą wymiarów: doktrynalnego, moralnego i rytualnego, opartych o wiedzę i doświadczenie, to za spójność religijną uznać można ich harmonię, zwłaszcza w aspekcie treści i postaw. Praktyka pokazuje jednak, że zachowania ludzkie charakteryzują się dużą selektywnością (np. wybiórczym podejściem do doktryny kościelnej i odrzucaniem jej niewygodnych części), co w efekcie nasila proces sekularyzacji, zmniejsza aktywność religijną i prowadzi do konformizmu (Chaim, 1991, ss. 3–6).

By mówić o spójności religijnej, istotne wydają się więc nie tylko zaangażowanie w przedmiot poznania religijnego (doświadczenie religijne), przekonania kościelne (funkcja i wartość instytucji kościelnej) i poglądy religijne (poznanie intelektualne, dyskurs), ale również właściwa ich proporcja (Chaim, 1991, s. 13). Jeśli doświadczenie religijne jest marginalizowane i przesuwane na peryferia tożsamości lub instytucja Kościoła traci autorytet, bo nie stanowi łącznika między doktryną a praktyką, a w pamięci historycznej (zarówno tej odległej, jak i najnowszej) brakuje przestrzeni na *etnos*, siła oddziaływania religii słabnie.

Struktura i spójność religijna Niemców i Polaków

Utworzenie radzieckiej strefy okupacyjnej przesądziło o strukturze religijnej Niemców i pozycji Kościołów katolickiego oraz ewangelickiego w powstałej NRD. Według danych statystycznych w 1946 r. w Niemczech Wschodnich

aż 81,9% mieszkańców stanowili ewangelicy, a 11,9% katolicy (Zillmann, 2012). Niecałe osiemnaście lat później, w wyniku aktywnie prowadzonej przez władze komunistyczne polityki sekularyzacji i regularnej dyskredytacji religii, statystyki te drastycznie spadły. W 1964 r. w NRD ewangelicy stanowili zaledwie 59,4%, a katolicy 8,1% (Zillmann, 2012). Rok 1991 prezentował się pod tym względem jeszcze dramatyczniej, gdyż aż 65% mieszkańców byłego już NRD deklarowało się jako bezwyznaniowcy (Pollack, 2014, s. 23). Oznaczało to *de facto* dwie rzeczy. Po pierwsze, biorąc pod uwagę liczebność poszczególnych grup religijnych społeczeństwa, siła moralnego oparcia narodu w NRD w zdecydowanej większości ograniczać się miała albo do osób niezaangażowanych religijnie, albo też do wyznawców Kościoła ewangelickiego, gdyż katolików (choć również aktywnych) było zdecydowanie mniej. Po drugie, zwłaszcza ta druga grupa, pierwotnie dość duża, nie była na tyle silna, by przetrwać restrykcje i prześladowania systemu komunistycznego.

Początkowo Kościół w NRD cieszył się nie tylko prawnokonstytucyjną podstawą funkcjonowania, ale także finansową — był powiązany ze strukturą ówczesnego państwa komunistycznego i czerpał z niego (ograniczone później) środki materialne. Sytuacja Kościoła zaostrzyła się na początku lat 50. XX w. Wtedy to zaczął być on spychany na margines życia społecznego, a ponadto część zwierzchników Kościoła ewangelickiego, reprezentowana m.in. przez biskupa Turynгии Moritza Mitzenheima, zdecydowała się na porozumienie z władzami SED (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*), deklarując na mocy tzw. *Gemeinsame Erklärung* („Wspólna Deklaracja” z 21 VII 1958) lojalność wobec państwa. Pozostawało to w zgodzie zarówno z protestancką koncepcją podporządkowania się Kościoła władzy państwowej, jak i (...) (*neo*)luteraniskim pojmowaniem zwierzchności

(Neubert, 2010, s. 7). Ostatecznie doprowadziło to także do niejednoznacznej pozycji Kościoła w NRD oraz do sporu o postawę moralną i system wartości wewnątrz niego samego.

Co więcej, pod koniec lat 60. XX w., w wyniku represji i nacisków politycznych, ukonstytuował się tzw. Związek Kościołów Ewangelickich w Niemczech (*Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR*), który odseparował się ideologicznie od Kościoła ewangelickiego (*Evangelischen Kirche in Deutschland*). Sprzeczności wewnątrz Kościoła w NRD coraz pilniej wymagały wyjaśnienia jego miejsca i roli w warunkach narodowego socjalizmu. Swoistą odpowiedzią stał się przygotowany 8 marca 1963 r. przez konferencję kierownictw Kościoła dokument „Dziesięć artykułów o wolności i posłudze Kościoła” (*Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche*), przypominający o konieczności moralnego sprzeciwu wobec totalitarnych reakcji państwa. Deklaracja ta spotkała się nie tylko z wielkim oporem ze strony SED, ale i niektórych teologów. Ci ostatni jako kontropowiedź przygotowali tzw. „Siedem zdań o wolności Kościoła do posługi” (*Sieben Sätze von der Freiheit der Kirche zum Dienen*), gdzie wzywali do rezygnacji z krytyki państwa SED i jego prawa (Neubert, 2010, s. 8).

Nie przeszkadzało to Kościołowi w NRD *być* (...) *ostatnim społecznym bastionem opierającym się totalitarnemu państwu* (Neubert, 2010, s. 2). Głównie w latach 70. XX w. to właśnie on skupiał wokół siebie grupy opowiadające się za społeczeństwem obywatelskim oraz za demokratycznymi i pluralistycznymi zasadami. Siłą rzeczy wielu artystów i przedstawicieli intelektualnych środowisk lewicowych rozwinęło się pod patronatem Kościołów ewangelickich właśnie. Również dzięki kościelnej strukturze organizacyjnej środowiska dysydenckie i opozycyjne mogły kontynuować i rozwijać konspiracyjną pracę, gdyż działające kościelne grupy często pokrywały się z osobistymi sieciami kontaktów. Mankamentem ich było jednak

to, że nie docierały do sfery publicznej i nie zdołały przebić się z siłą oddziaływania poza własne kręgi religijne. Przykład ukonstytuowanego „Ruchu pokojowego” (*Friedensbewegung*) dobitnie to pokazuje (Ohse, 2010, s. 94).

To wewnętrzne uwikłanie Kościoła w NRD we władzę sprawiło, że nie stał się on inicjatorem oddolnych ruchów społecznych: to (...) *nie kościoły dały tym grupom dach, ale (...) grupy same zajęły ten dach z wielkim trudem i wbrew oporowi większej części oficjalnego kościoła*. «Drzwi kościoła otworzyły się, ponieważ ludzie na zewnątrz do nich pukali» (...) (Zillmann, 2012). Sytuacji nie ułatwiał również rozpad wspólnot przykościelnych w społecznościach wiejskich, stanowiących jak do tej pory ostoję religijności. Cała aktywność przeniosła się zatem do miast, ale była tak zróżnicowana pod względem struktury wewnętrznej, np. kościoły wypełniła młodzież z tzw. bluesowymi mszami, że często odbiegała od tradycyjnych idei Kościoła i chrześcijaństwa. Wszystko to w sposób znaczący ograniczało skuteczność jakichkolwiek działań opozycyjnych Kościoła w NRD (Zillmann, 2012).

Struktura religijności w Polsce na początku lat 70. XX w. kształtowała się odmiennie niż w NRD. Jak pokazują dane statystyczne, 93,5% mieszkańców deklarowało się jako katolicy (Adamczuk, 1991, s. 19). Co więcej, dynamika religijności w latach panowania w Polsce systemu komunistycznego, mimo zakrojonych na szeroką skalę represji wobec Kościoła katolickiego, pozostawała stabilna, a nawet wzrostowa, wynosząc w 1990 r. 95,31% (Adamczuk, 2014, s. 14). Oznaczało to, że działania władz PRL przynosiły efekt odwrotny od zamierzonego, cementując społeczeństwo polskie i jeszcze bardziej ugruntowując je w strukturach kościelnych, a zwłaszcza katolickich (pozostałe wyznania stanowiły niewielki odsetek).

Jeśli chodzi o stosunki państwo–Kościół w Polsce, to zaczęły się one komplikować już w pierwszych latach po II wojnie światowej.

W 1947 r. na plenum Komitetu Centralnego Polskiej Partii Robotniczej (PPR) pojawiły się tezy dotyczące konieczności nie tylko zmian systemowych w kraju, ale przede wszystkim walki (...) o świadomość młodego pokolenia (Gajowniczek, 2017, s. 325). Uchwalona w 1952 r. Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej na mocy art. 70 ust. 1–3 przyznawała wprawdzie wszystkim obywatelom prawo do wolności sumienia i wyznania, ale zasadniczo oddzielała władzę państwową od kościelnej, co zostało również podtrzymane w art. 82 jej nowelizacji z 1976 r. Niemniej jednak praktyka i faktyczne działania ówczesnego rządu daleko odbiegały od litery prawa. W pierwszych i kolejnych powojennych latach panowania systemu komunistycznego w Polsce chodziło przede wszystkim o zmarginalizowanie roli religii i Kościoła, a następnie całkowite jego wyrugowanie z przestrzeni życiowej i ze świadomości Polaków (Żaryn, 2011, s. 37). Toczyły się masowe sprawy sądowe, a nawet zapadały wyroki kary śmierci na księżach, zakonnicach i zakonnikach (Harasimiak, 2008, s. 75). Nieodosobnione były przypadki zabójstw na zlecenie, jak miało to miejsce wobec ks. Jerzego Popiełuszki czy zamordowanych w nieznanych okolicznościach księży Stefana Niedzielaka, Stanisława Suchowolca i Sylwestra Zycha (Eisler, 2015, s. 710).

Oficjalne stanowisko władz państwowych nie przewidywało wprawdzie walki z religią i nie planowało ingerencji w wewnętrzne kwestie Kościoła, ale granicę stanowić miała (...) lojalna postawa duchowieństwa wobec ludowej ojczyzny jako wyraz pozytywnego jego podejścia do prowadzonej przez państwo polityki (Gajowniczek, 2017, s. 326). O złudności tych stwierdzeń świadczyć może fakt, że jednocześnie coraz częściej słyszeć się dały głosy, iż Kościół oraz jego hierarchię uznać należy za (...) główne zagrożenie w budowanie socjalizmu w Polsce (Gajowniczek, 2017, s. 327). Stojący w latach 1948–1981 na czele Kościoła

w Polsce prymas Stefan Wyszyński zdawał sobie sprawę, że otwarta konfrontacja z władzą zaostrzy napięte stosunki, dlatego, podobnie jak Kościół ewangelicki w NRD, zdecydował się na rozpoczęcie z nią rozmów, choć te miały charakter asekuracyjny, normalizujący wzajemne stosunki, ale jednocześnie niezakładający uległości.

Postawa oraz strategię przyjęte przez polskie duchowieństwo daleko różniły się od tych w NRD. Ówczesny prymas został przez władze komunistyczne uwięziony, stając się dla Polaków symbolem sprzeciwu wobec władz komunistycznych, a zwłaszcza propagowanej przez nie wizji „socjalistycznego człowieka”. Urósł do rangi niezłomnego moralnie bohatera, pokazując, że w sferze wartości, w tym w kwestiach godności człowieka i jego praw, nie ma kompromisów, nawet za cenę wolności czy życia.

Rola ta pozostawała zresztą w zgodzie z celem ówczesnego Kościoła katolickiego w Polsce. Szczególną bowiem troską kardynała Wyszyńskiego, a później również papieża Jana Pawła II były utrzymanie religijności Polaków i obrona ich wewnętrznej spójności. W warunkach całkowitego monopolu władzy i jej wpływu na każdy obszar życia społeczno-politycznego w państwie, było to zadanie niezmiernie trudne i pozostawiało hierarchom kościelnym niewielkie pole do działania. Niemniej jednak Ojciec Święty wzywał w oficjalnych przemówieniach do przemiany serc i systemu w Polsce. Znamienne stały się jego słowa wypowiedziane w Warszawie w 1979 r. podczas pielgrzymki do Polski (...) *Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi* (Polskie Radio 2020, *Ta wizyta Jana Pawła II*).

Choć stosunek Kościoła katolickiego do opozycji w latach panowania w Polsce systemu komunistycznego był skomplikowany i różnorodny, to jednak charakterystyczne dla niego pozostawało aktywne utrzymywanie kontaktów z nią. Świadczyła o tym chociażby

sieć wewnętrznej opozycyjnej komunikacji i zwyczaj informowania, w tym przekazywania prymasowi wszystkich bieżących wiadomości i oświadczeń (Friszke, 1994, ss. 347–350). Współpraca na płaszczyźnie Kościół–opozycja miała charakter szeroko zakrojonej ogólnopolskiej akcji społecznej. To przede wszystkim (choć oczywiście nie tylko) Kościół organizował i koordynował pomoc dla więźniów politycznych i ich rodzin, a także był „łącznikiem” z Kościołem w innych państwach, w tym w Republice Federalnej Niemiec i Francji, skąd przychodziły paczki żywnościowe dla potrzebujących opozycjonistów.

Religia jako determinanta?

Mimo że związki religii z tożsamością narodową pozostają niezaprzeczone, to jednak ich wzajemne relacje w kontekście rozbudzenia i wzmacniania postaw antytotalitarnych Polaków i Niemców znacznie się między sobą różniły, przekładając na odmienną siłę jej oddziaływania na system komunistyczny w obu narodach. Ostatecznie bowiem to środowisko Kościoła katolickiego, zdecydowanie bardziej niż ewangelickiego, okazało się skuteczniejsze w konsolidacji i mobilizacji antysystemowych grup społecznych. Przyczyny tego stanu upatrywać jednak należy nie tylko w specyfice samej religii (w tym w jej stosunku do sfery polityki), ale i w odmiennym doświadczeniu historycznym obu narodów, rozumianym jako długotrwały, wielopokoleniowy proces kształtowania się i pozycjonowania względem siebie takich wartości, jak *ethnos* i *demos*.

Kluczowa, jak się wydaje, okazała się konstrukcja tożsamości narodowej Polaków i Niemców, a zwłaszcza elementy stanowiące jej rdzeń i peryferia. Dla społeczeństwa polskiego centralną wartością pozostawał *ethnos* i silnie związana z nim religijność, dla niemieckiego zaś *demos* oraz respekt wobec tego, co stanowi władzę i państwo. Wprawdzie współczesne tożsamości najczęściej łączą

w sobie pierwiastek *ethnosu* i *demosu*, to jednak wymiary te niejednokrotnie podlegają zmianom w zależności od uwarunkowań środowiska zewnętrznego i wewnętrznego. W wyniku doświadczeń historycznych mogą one ulegać przesunięciom, balansując między aspektem etnicznym (*ethnic national identity*) a obywatelskim (*civil national identity*) lub też prowadzić do ukształtowania się nowej formy tożsamości narodowej (*both ethnic and civic national identity*) (Park, Bryson, Curtice, 2014, ss. 2–7).

W przypadku Polaków i Niemców okresu komunizmu, jak się wydaje, zafunkcjonował zbliżony mechanizm, charakteryzujący się procesem konsolidacji tożsamości i powrotem do jej głównego morfemu, przy jednoczesnej marginalizacji pozostałych elementów. Dla Polaków było to zatem zwrócenie się ku religijności (czasem rozumianej w sposób zinstytucjonalizowany, niekoniecznie duchowy), przy jednoczesnym odrzuceniu narzucanej im z zewnątrz formuły państwowości. W nieco innej sytuacji znaleźli się Niemcy, bowiem dla nich owym spoiwem stała się tradycja podporządkowania organom władzy państwowej. W konsekwencji oznaczało to marginalizację religii jako drugorzędnej dla ich tożsamości wymiaru i prowadziło do sekularyzacji społeczeństwa.

Czynnikami dodatkowo wzmacniającym aktywność antytotalitarną Polaków i Niemców stał się także stopień ich spójności religijnej. Jak się wydaje, odegrał on znaczącą rolę w zaangażowaniu obu społeczeństw w walkę opozycyjną, modelując poglądy i zachowania przywódców duchowych. Owa spójność (integralność) doktryny z praktyką religijną, polegająca nie tylko na głoszeniu nauki, ale i na samej postawie moralnej autorytetów Kościoła, okazała się silniejsza w narodzie polskim, a zdecydowanie słabsza w niemieckim. Nie wynikała ona jednak bezpośrednio ze struktury wyznaniowej, ale ze stopnia zdolności do harmonijnego łączenia przedmiotu poznania

(doświadczenia religijnego) z poglądami religijnymi i koniecznością ich praktykowania w życiu społeczno-politycznym (homogeniczność doktrynalna, moralna i rytualna).

Nie tylko miejsce religii w tożsamości narodowej odegrało istotną rolę w kształtowaniu się postaw opozycyjnych Polaków i Niemców. O sile antykomunistycznego sprzeciwu zdecydował także przyjęty w obu społeczeństwach model ich współpracy z przywódcami duchowymi oraz sposób budowania i organizowania opozycyjnych struktur. W Polsce przybrał on formę sieci (Olaszek, 2020, ss. 10–11), bezpośrednich horyzontalnych kontaktów społeczeństwa z duchowieństwem i bazował na silnej, niezależnej infrastrukturze pionowej (instytucjonalnej) Kościoła. W efekcie gwarantowało to społeczeństwu i opozycji drożność decyzyjną oraz niezależność komunikacyjną względem władz politycznych.

Ze względu na przywiązanie do struktur politycznych i do państwa opozycja w NRD charakteryzowała się słabszymi niż w Polsce poziomymi relacjami międzyludzkimi, ale silniejszymi strukturami pionowymi, opartymi na skłonności do podporządkowania się prawu i powiązaniu Kościoła ewangelickiego z władzą. Zarówno społeczeństwo niemieckie, jak i przywódcy duchowi przyzwyczajeni byli (...) przez wieki do trwania w terytorialnym porządku prawnym (...), w którym różnice stanowe, konfesyjne, językowe i gospodarcze niwelowane były uniwersalizującą ideą imperium (Żyliński, 2012, s. 9).

Wnioski

Religia jako determinanta ruchu antytotallitarnego okazała się strategiczna tylko dla społeczeństwa polskiego, które ze względów historycznych umieszczało ją, zwłaszcza w sytuacjach zagrożenia własnego bytu, w rdzeniu preferowanych przez siebie wartości i traktowało jako jeden z istotniejszych elementów spajających tożsamość. Sfera władzy

państwowej zsunięta została na peryferia narodowej identyfikacji i odseparowana od ośrodków religijnych, odpowiadając tym samym społecznemu wzorcowi dominacji *ethnosu* nad *demosem*.

Dla Niemców religia nie zyskała rangi czynnika silnie scalającego. Jądrzem ich tożsamości, i jednocześnie wyznacznikiem najwyższej cennej przez nich wartości, pozostawała uległość i skłonność do podporządkowania się władzy politycznej. Tendencje te wzmacniał odmienny charakter spójności wyznaniowej, który w narodzie niemieckim nie łączył doktryny, struktury i praktyki religijnej, co przekładało się na słabo zorganizowaną sieć opozycyjnej współpracy społeczeństwa (relacje horyzontalne) i przedstawicieli Kościoła (wymiar wertykalny). Zauważalna nie tylko w społeczeństwie, ale i u przywódców ewangelickich dominacja *demosu* nad *ethnosem* prowadziła do rozłamów między sferą doktrynalną a praktyką życia religijnego, skutkując spadkiem zaufania do Kościoła i słabymi wzajemnymi relacjami (w wymiarze poziomym i pionowym).

Potrzeba badań nad miejscem i rolą religii w tożsamości narodowej, w tym nad predyspozycjami społeczeństw do podporządkowania się nieakceptowalnym dla nich systemom politycznym, ciągle jeszcze pozostaje aktualna. Świadczą o tym nie tylko siła i trwałość władzy państwowej w Korei Północnej, Federacji Rosyjskiej czy Chińskiej Republice Ludowej, ale i pojawiający się w Unii Europejskiej rozłam między Niemcami, preferującymi wizję europejskiego *demosu*, a Polakami i częścią Europy Środkowej, opowiadającymi się za integracją opartą o *ethnos*.

Warta zainteresowania i dalszych badań wydaje się również kwestia wpływu religii na model organizacji społeczeństwa i praktykowany w nim wzorzec przywództwa politycznego, w tym opozycyjnego. Wyniki niniejszej analizy sugerują, co wymaga kolejnych pogłębionych studiów, że w Polsce bardziej preferowany

jest styl zorientowany na relacje (*relationship-oriented leader*), a w Niemczech na cele (*task-oriented leader*) (Aronson, Wilson, Akert, 2010, s. 286). Ma to oczywiście konsekwencje w budowaniu przez społeczeństwo tzw. masy krytycznej, mogącej w większym bądź mniejszym stopniu legitymizować działania władz politycznych. 🗨️

Monika Maria Brzezińska – doktor, adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jej zainteresowania badawcze dotyczą kształtowania się niemieckiej tożsamości narodowej, pozycji i roli Niemiec w stosunkach międzynarodowych oraz powiązań *deutsche Frage* z niemiecką mocarstwowością i jej percepcją w Europie i na świecie, w tym pozycjonowaniem się Niemiec w strukturze systemu międzynarodowego za pomocą instrumentów *soft* i *hard power*. Autorka m.in.: *Polski styl przywództwa – czyli w co (bez)skutecznie grają Polacy?* („Annales Collegii Nobilium Opolienses” 2022, 11); *The cultural security of Germany* (W: E. Szyszlak, R. Wiśniewski, R. Zenderowski, *Cultural Security Theory – Selected Aspects – Case Studies*, 2023); *Helmut Kohl. Przywódca polityczny* (CeDeWu 2020); *Przywództwo integralne motywowane religią katolicką jako szansa dla polityki integracyjnej* („Horyzonty Polityki”, 2023, 14(48), *Can Women and Religion (Catholic) Save Modern Leadership?* („Religions”, 2023, 14(8)).

Afiliacja

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Społeczno-Ekonomiczny
Instytut Nauk o Polityce i Administracji
e-mail: m.brzezinska@uksw.edu.pl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9278-9931>

Bibliografia

Adamczuk, L. (1991). Kościół katolicki w Polsce i na świecie. W: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990* (ss. 15–35).

Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, Zakład Socjologii Religii SAC.

Adamczuk, L. (2014). Kościół katolicki w Polsce i na świecie. W: P. Ciecieląg, P. Łysoń, W. Sadłoń, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół katolicki w Polsce i na świecie 1991–2011* (ss. 9–38). Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Główny Urząd Statystyczny.

Aronson, E., Wilson, T. D., Akert, R. M. (2010). *Social psychology*. Hoboken, NJ: Prentice Hall.

Babiński, G. (2003). Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etniczność a religia* (ss. 9–18). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Burgoński P. (2013). Model obecności i naturalnego napięcia. W: S. Sowiński (red.), *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski* (ss. 23–40). Warszawa: Instytut Politologii UKSW, Fundacja Konrada Adenauera w Polsce.

Burgoński, P. (2014). Modele relacji między religią i polityką. W: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki* (ss. 302–343). Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

Chaim, W. (1991). Religijność spójna. Pojęcie i pomiar. *Analecta Cracoviensia*, XXIII, 3–14.

Domagała, B. (2015). Etniczność i religia – Kościół greckokatolicki w Polsce po Akcji „Wisła”. *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych*, 4, 45–60.

Eisler, J. (2015). Polska Rzeczpospolita Ludowa – szkic do rozważań o laicyzacji państwa. *Kwartalnik Historyczny*, CXXII(4), 701–729.

Friszke, A. (1994). *Opozycja polityczna w PRL 1945–1980*. Londyn: Aneks.

Gajowniczek, T. (2017). Stosunek władzy państwowej do Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce Ludowej 1944–1956. *Nurt SVD*, 2, 322–335.

Geier, A. (1997). *Hegemonie der Nation*. Wiesbaden: Springer.

Gierycz, M. (2009). Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce. W: P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce? Ile polityki w Kościele*

- (ss. 179–203). Katowice: Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka.
- Harasimiak, G. (2008). System represji karnych w latach 1945–1956 wobec duchowieństwa Kościoła katolickiego w Polsce: zbiorowego kustosa tradycji i tożsamości narodowej. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1, 57–76.
- Kämper, H. (2003). Von zeitbedingten und ewigen Deutschen: der Identitätskurs in der frühen Nachkriegszeit und seine argumentative Struktur. W: M. Wengeler (red.), *Deutsche Sprachgeschichte nach 1945: Diskurs – und kulturgeschichtliche Perspektiven. Beiträge zu einer Tagung anlässlich der Emeritierung Georg Stötzels* (ss. 338–363). Hildesheim: Olms.
- Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r. Dziennik Ustaw 1952, nr 33, poz. 232.
- Obwieszczenie Przewodniczącego Rady Państwa z dnia 16 lutego 1976 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalonej przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r. Dziennik Ustaw 1976, nr 7, poz. 36.
- Łastawski, K. (2006–2007). Historyczne i współczesne czynniki kształtowania polskiej tożsamości. *Doctrina. Studia społeczno-polityczne*, 3–4, 9–37.
- Mazurkiewicz, P. (2020). Policy on Religion in the European Union. *Religions*, 11(10), 534. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel11100534>.
- Meinecke, F. (1908). *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München – Berlin: Oldenbourg.
- Neubert, E. (2010). Kirche und Opposition in der DDR. *Rapporte der Konrad Adenauer Stiftung*, 19. Warszawa: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Neuhaus, R. J. (2006–2007). Naród a religia. *Teologia Polityczna*, 4, 18–29.
- Ohse, M.-D. (2010). Die Herausbildung oppositioneller Gruppen in der DDR. W: D. Pollack, J. Wielgoch (red.), *Akteure oder Profiteure? Die demokratische Opposition in den ostmitteleuropäischen Regimeumbrüchen 1989* (ss. 83–99). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Olaszek, J. (2020). *Podziemna sieć społeczna. Casus z dziejów konspiracji solidarnościowej*. Warszawa: Wydawnictwo IPN.
- Park, A., Bryson, C. and Curtice, J. (red.) (2014). *British Social Attitudes: the 31st Report*. London: NatCen Social Research.
- Pollack, D. (2014). Religiöser Wandel in Deutschland: Muster und Zusammenhänge. W: M. Heinz, G. Pickel, D. Pollack, M. Libiszowska-Żółtkowska, E. Firlit (red.), *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich* (ss. 19–30). Wiesbaden: Springer.
- Polskie Radio. (2020). *Ta wizyta Jana Pawła II odmieniła oblicze polskiej ziemi*. Pobrane z: <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/854876,Ta-wizyta-Jana-Pawla-II-odmieni-la-oblicze-polskiej-ziemi>.
- Przeździecki, M. (2012). Historyczne procesy identyfikacji narodowej i wyznaniowej dawnej Rzeczypospolitej. *Studia Europejskie*, 2, 113–140.
- Saage, R. (1989). Das „Dritte Reich“ und die historische Identität der Deutschen. *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 5, 257–269.
- Scheler, M. (1986). *Istota i formy sympatii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skodlarski J. (2020). *Religia a gospodarka. Judaizm – chrześcijaństwo – islam*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Sulowski, S. (2002). *Uwarunkowania i główne kierunki polityki zagranicznej RFN*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Tarasiewicz, P. (2011). Specyfika Polaków jako narodu. *Cywilizacja*, 37, 40–50.
- Zenderowski, R. (2007). *Nad Tatrami błyska się*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zenderowski, R. (2014). Religia i nacjonalizm. W: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki* (ss. 302–343). Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Zenderowski, R. (2015). Religia jako fundament i rdzeń tożsamości narodowej. W: R. Michalak (red.), *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności* (ss. 103–122). Zielona Góra: Wydawnictwo Morpho.
- Zillmann, P. (2012). *Kirchen-Gemeinde im Internet: Darstellung der Kirchengeschichte der DDR von 1945–1990 in 4 Teilen*. Pobrane z: <http://www.seg-geluchbecken.de/kirche/ddr-kirche-1.htm#133>.
- Żaryn, J. (2011). Państwo – Kościół katolicki w Polsce 1956–1989 (wybrane zagadnienia). W: K. Persak, P. Machcewicz (red.), *Polski wiek XX: PRL od grudnia 70 do czerwca 89* (ss. 37–122). Warszawa: Bellona.
- Żyliński, L. (2012). *Europa w niemieckiej myśli XIX–XXI wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

The role of national identity and religion in building anti-communist opposition. The example of Poland and Germany

Abstract

This study addresses the issue of the relationship between national identity and religion and the ability of society to build opposition to communist systems. The analysis undertaken in the work concerns, in particular, the Polish nation, the Polish People's Republic and the German period of the German Democratic Republic as two different examples of social attitudes.

The analysis shows that Poles and Germans, in a historically tricky situation, which was the introduction of the communist system, tended to consolidate national identity around two different concepts: naturalistic-culturalist and constructivist. The first was based on the solid appeal of Poles to *ethnos* with its whole dimension of spirituality and religiosity as an element uniting society, and the second to *demos*, understood as submission to the law and authority constituting a guarantee of public order.

This differentiated constructed core of identity became crucial in building anti-communist attitudes in both societies. In the case of the Poles, it resulted in opposition and a strong opposition structure; in the Germans, a tendency to accept and legitimize the actions of the communist authorities. These phenomena, particularly noticeable in the leaders of the Catholic Church in Poland and the Evangelical Church in Germany (*Evangelische Kirche in Deutschland*), were further strengthened by diversified religious cohesion: strong in Poles and weak in Germans.

Keywords: national identity, religion, church, opposition, communist system.