

KOŚCIÓŁ I PAŃSTWO W PRZYSZLEJ EUROPIE

Do elementów konstytuujących europejską kulturę należą Kościoły. Europa zawdzięcza im istotne rysy swojej jedności. Klasztory i szkoły katedralne stanowiły pierwsze podstawy wykształcenia dla tego kontynentu. *Schola* i *clericus* były zasadniczymi pojęciami określającymi szkoły i osoby wykształcone w wielu językach europejskich. W średniowiecznej Europie pojawił się i rozrósł uniwersytet, jako zespolenie wszystkich nauk, jako „szkoła wyższa” dla intelektualnych powołań. Zgromadzenia modlitewne, wspólne święta, chrześcijański kalendarz i chrześcijańskie obliczanie czasu, a także „integrujące po cichu” działanie rzymskiej liturgii (G. Tellenbach) – wszystko to się przyczyniło do powstania europejskiej przestrzeni kulturowej, nacechowanej bardzo mocno orędziem chrześcijańskim, które stawiało czoło pojawiającym się od czasu do czasu wyzwaniom przekazów starożytnych poezji i filozofii, i na bazie języka łacińskiego (na Wschodzie zaś greckiego i kościelnego starosłowiańskiego) zaowocowało całą pełnią własnych literatur narodowych.

Do tego wspólnego dziedzictwa należy także to, że Kościół i Państwo, jako samodzielne siły, żyją obok siebie w ramach stabilnego porządku prawnego – skazane poniekąd na siebie, ale różniące się zdecydowanie od siebie, autonomiczne w swoich własnych zakresach działania, z przecinającymi się w kwestiach zasadniczych wspólnymi interesami (*res mixtae*). Z biegiem czasu rozwinął się cały szereg typowych form współistnienia Kościoła i Państwa: średniowieczne *symphonia* na Wschodzie, „nauka o dwóch władzach” na Zachodzie, nowożytna dominacja Państwa nad Kościołem (od cesaropapizmu na Wschodzie aż po Kościoły państwowe na Zachodzie) – wreszcie nowe usamodzielnienie się Kościoła i Państwa od czasów rewolucji francuskiej, w ramach którego wykształtowało się szerokie spektrum różnorodnych form: od wrogich i przyjacielskich podziałów aż po neutralne bycie obok siebie lub przeróżne formy współpracy na podstawie konstytucji lub układów.

Upadek komunizmu i „ponowne zjednoczenie się Europy” w latach 1989/90 ożywiły na nowo dyskusję nad Kościołem i Państwem w przy-

szłej Europie. Jak będą się rozwijały relacje pomiędzy Kościołem a Państwem w krajach europejskich? Jakie pojawiają się trendy i jakie są perspektywy rozwoju? Czy się pozostanie przy dominacji narodowych ustawodawstw, czy też powstanie także tutaj jakieś nowe „doświadczenie wspólnotowe” (*acquis communautaire*)? I w końcu: jakie szczególne odcienie wniosą do tego procesu wielkie chrześcijańskie Kościoły Europy – prawosławie, katolicyzm, Kościoły reformacji, anglikańska rodzina Kościołów? W jakim znajdują się teraz stanie? Jak wyglądają ich wzajemne odniesienia? Czy istnieje jakiś europejski ekumenizm? Czy Kościoły są „kompatybilne” z Europą? I na odwrót: Czy Europa jest świadoma swej chrześcijańskiej przeszłości? Czy w powstających aktualnie jej tekstach ustawodawczych można dostrzec coś niecoś z tego wielkiego jej dziedzictwa?

I. Wydarzenia po drugiej wojnie światowej

Spójrzmy choć krótko na okres zamykający się w latach: 1945-1989. Nosi on zasadniczo, zgodnie z sytuacją zimnej wojny i podziału Europy, znamiona skostnienia, blokady. Ale również w tym okresie dokonały się, na ogół niezauważalnie, istotne zmiany.

1. W środkowej i wschodniej Europie państwo komunistyczne wprowadziło po roku 1945 rządy podziału. Niejednokrotnie dokonano tego siłą na nietkniętej dotąd podstawie religijności ludowej, usuwając w ten sposób to, co można by nazwać „naturalnym” fundamentem zachodniej świeckości i obywatelskiego społeczeństwa akcentującego wolność sumienia.

Reżimy komunistyczne we wschodnich i południowo-wschodnich krajach europejskich praktykowały rządy podziału w sposób pryncypialnie wrogi Kościołowi. Nie pozostało tam już nic, lub prawie nic, z tej oficjalnej postawy Kościoła, jaką zapewniały mu konkordaty lub im podobne umowy czy poręczenia. Niemniej udało się tymże rządóm tylko w bardzo zróżnicowanej mierze usunąć Kościół z życia publicznego i odebrać mu dawny wpływ na ludność¹.

Zwłaszcza w Polsce katolicyzm okazywał się niezwykle twardy. Tutaj rozwój przebiegał od okresu znoszenia (tolerowania) w pierwszych latach powojennych poprzez czas gwałtownego, chociaż zasadniczo bezkrwawego, prześladowania Kościoła w latach 1952-1956, aż

¹ Nie powiodło się to w Jugosławii i Polsce, w znacznej natomiast mierze udało się na Węgrzech i w Czechosłowacji.

po niepewny, gdyż motywowany tylko taktycznie, *modus vivendi*, który trwał właściwie, z okresowym wahaniem, aż do końca rządów komunistycznych w latach 1988-1989. Nie udało się partii komunistycznej wtłoczyć Kościoła do muzeum, czyniąc z niego jakiś tam pomnik historyczny. Wprost przeciwnie: w duchowym zmaganiu się Kościoła z komunizmem właśnie Kościół okazał się nieporównywalnie mocniejszym elementem².

To nie chrześcijańska wiara załamała się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – załamała się raczej wiara w marksizm-leninizm. W latach siedemdziesiątych komunizm w Europie Wschodniej nie był już kroczącym zwycięsko naprzód ruchem, lecz jedynie otoczonym sceptycyzmem i szyderczymi uśmiechami siedliskiem władzy. Marksistowska wiara nie miała żadnych godnych zaufania świadków. Bardzo pouczające o tej sytuacji są biografie i wypowiedzi ówczesnych intelektualistów komunistycznych, takich jak: Djilas, Kołakowski, Machovec, Sacharow: wszyscy oni odwrócili się w tamtych latach od „Boga, który był niczym”³.

2. Mniej spektakularne, ale nie mniej ważne i długoterminowe, były wydarzenia, jakie się dokonywały na południu, północy i północnym wschodzie Europy⁴. W krajach tych panowała dawna zasada religii państwowej: w środowisku katolickim, protestanckim i anglikańskim – w Kościołach obejmujących nominalnie co najmniej 90 – 100 % ludności miejscowej, wyznającej na ogół – zgodnie z wytycznymi lokalnej Konstytucji – już od urodzenia daną religię, przy czym Kościoły te zajmowały wówczas niemal monopolistyczną, a co naj-

² Stanisław Stomma, jeden z wcześniejszych i zdecydowanych polskich krytyków komunizmu, przemawiał w Sejmie 8 stycznia 1961 bardzo drastycznie o dążeniu Partii do sprowadzenia Kościoła i katolicyzmu do zachowań zachowawczych i do „omotania” Kościoła (*Tygodnik Powszechny*, Kraków, 8 stycznia 1961). Tę politykę „umuzealnienia” Kościoła zniweczył Sobór Watykański II – a nieco później polski Papież!

³ Ruch ten stał w godnym szczególnej uwagi kontraście do rozkwitu marksizmu wśród zachodnioeuropejskiej inteligencji lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Jeden przykład: Gdy Leszek Kołakowski miał zostać w 1970 roku, na życzenie Jürgena Habermasa, następcą Theodora Adornosa we Frankfurcie nad Menem, kierownictwo seminarium filozoficznego zaprotestowało przeciwko jego kandydaturze ze względu na brak jego wierności linii marksistowskiej i przeszkodziło powołaniu go na to stanowisko.

⁴ Godne uwagi spostrzeżenia podaje w swoim, pisanym od października 1978 do 1981 roku (wprowadzenie stanu wojennego!), „Warszawskim Dzienniku” polski powieściopisarz Kazimierz Brandys. Odmalowanie lądującego w polskiej stolicy Papieża i unoszącego się z wyrazami pokładanej w nim wielkiej nadziei ludu polskiego – oto podwójne, wielce pouczające świadectwo w ustach agnostycznego pisarza, który jeszcze w latach sześćdziesiątych przyznawał się do postawy „heroicznego oportunistu” Por. K. Brandys, *Warschauer Tagebuch. Die Monate davor*, Frankfurt am Main 1984, s. 101 n.

mniej uprzywilejowaną, pozycję (po części z wyraźną krzywdą dla osób inaczej wierzących lub dysydentów). Na katolickim Południu umocniło się najpierw, w okresie powojennym, „Państwo chrześcijańskie” – czego przykładem może być włoska Konstytucja z 1948 roku oraz hiszpański Konkordat z 1953 roku. Coś podobnego można jednak powiedzieć także o Kościołach Skandynawii i Wielkiej Brytanii: wprowadzane tam po 1945 roku reformy liczyły się mocno ze zdaniem urzędników kościelnych i państwowych. Przez całe dziesięciolecie po drugiej wojnie światowej skandynawscy i angielscy proboszczowie funkcjonowali jako oficjalni pracownicy archiwów, prowadząc na równi ze świeckimi urzędnikami państwowymi księgi metrykalne, składając uwierzytelniające podpisy na dokumentach, wystawiając różne świadectwa: czcigodne pomniki średniowiecznej praktyki wnioskującego w państwo zarządu kościelnego – w zeświecczonym już całkowicie środowisku⁵

Wzorzec religii państwowej stracił swoją miarodajność najpierw w świecie katolickim. Zniknął zaś całkowicie wraz z Soborem Watykańskim II. Hiszpania wycofała się z niego w roku 1977, a Włochy – w 1984 roku (w ślad za nimi poszły kraje Ameryki Łacińskiej). Obecnie nie ma już na całym świecie żadnego takiego kraju, w którym katolicyzm byłby religią państwową (lub Kościołem państwowym). Miejsce jedności Państwa i Kościoła zajęła zasada wolności religijnej, oparta na systemie wzajemnego rozdziału lub parytetu. „Indywidualna wolność religijna i korporacyjno-instytucjonalna wolność kościelna w ramach *iustus ordo publicus* wspólnego bytowania są obecnie uznawane za oparte na prawie naturalnym i uzasadnione teologicznie objawieniem (Bożym) podstawowe zasady właściwego porządku kościelno-państwowego”⁶

Nie tak radykalna była zmiana w kręgu północnoeuropejskich państw protestanckich. Istnieją więc aż do dzisiaj w krajach skandynawskich Kościoły państwowe (lub – jak się je urzędowo nazywa – Kościoły ludowe) z uprzywilejowanym oficjalnie statusem. Rządzą nimi monarchowie i parlamenty. Własne organy kościelne, na ogół zawieszane lub zależne, cieszą się co najwyżej kompetencjami doradczymi⁷ Tak więc decydowanie o ważnych problemach Kościoła staje

⁵ Por. *Official Yearbook of the National Assembly of the Church of England*, London 1883 nn; *Svenska kyrkans årsbok*, Stockholm 1921 nn.

⁶ A. Hollerbach, *Staatskirchen und Staatsreligionen*, t. V, Freiburg 1989, s. 184.

⁷ Jedynym wyjątkiem jest chronione konstytucyjnie Szwedzkie Zgromadzenie Kościelne

się udziałem osób religijnie neutralnych, nastawionych agnostycznie, albo nawet zdecydowanie antyklerykalnie. Traktowano taki stan rzeczy jako niemal normalny tak długo, dopóki można było liczyć, że przeważająca większość ludności należy do Kościoła. Wraz z postępującą dechrystianizacją zmieniły się jednak relacje, a przekonani chrześcijanie traktują dominację Państwa nad Kościołem jako nieznośny ciężar i wielkie zagrożenie. Ale również państwo dostrzegło sięgającą tak daleko współodpowiedzialność za kierowanie Kościołem jako wielce problematyczną, albowiem wymaga ona pochłaniającego wiele cennego czasu wdrażania się w sprawy kościelne, grożąc przy tym ustawicznie wciąganiem rządu w wewnętrzkościelne partie czy podziały.

Dlatego też państwa skandynawskie wycofywały się stopniowo, w okresie powojennym, z zasad państwa religijnego. Zapewniono tolerancję wszystkim religiom. Ograniczono konstytucyjne przywileje wyznania luterskiego, w wielu zaś państwach mają one całkowicie wygasnąć z rokiem 2010.

Bardziej przytłumione są reakcje w Anglii i Szkocji. Również tam przybrały mocno na sile w ostatnich dziesięcioleciach krytyczne głosy wobec zależności od Państwa *established church*. Nie doprowadziły one jednak aż do dzisiaj do jakiejś bardziej zasadniczej zmiany dotychczasowej sytuacji Kościołów. W następnych latach pozostaną więc nadal *Church of England* i *Church of Scotland* ostatnimi prawdopodobnie w historii Kościołami państwowymi w świecie zachodnim

3. Zauważalna stała się także erozja tradycyjnych form po stronie przeciwnej: w systemie rozdziału. O ile mianowicie rozdział Państwa od Kościoła jawił się dawniej jako „naturalny cel” rozwoju państwowo-kościelnego⁸, to wzorzec ten bywa obecnie mocno podważany i krytykowany zarówno w jego pierwotnym kraju pochodzenia, a więc w Ameryce Północnej, jak też w innych krajach. Nasilenie antykościelnej dynamiki myślenia o rozdziale we współczesnych totalitaryzmach doprowadziło do cofnięcia się wahadła i złagodziło, a częściowo nawet całkowicie usunęło, radykalne formy rozdziału, przynajmniej w łonie zachodniego kręgu państw.

(Kyrkomöte) złożone w równej mierze z duchownych i świeckich. Jego uchwały wymagają jednak, rzecz jasna, potwierdzenia przez króla. Por. mój artykuł: *Kirche und Staat seit 1945. Ihr Verhältnis in den wichtigsten europäischen Ländern*, w: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 9 (1963), s. 569.

⁸ Taki pogląd wyraża jeden z wybitnych znawców tej problematyki: Zaccaria Giacometti, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, Tübingen 1926 (dodruk: Aalen 1961).

Typowym tego przykładem jest Francja. Pomimo programowego oświadczenia Czwartej Republiki, że będzie *république laïque* (1946), praktyka rozdziału Kościoła od Państwa znacznie osłabła w ostatnich dziesięcioleciach. Ukazało się to już we wprowadzonym w 1949 roku nowym porządku duszpasterstwa wojskowego; posunęło się nieco dalej poprzez włączenie (1950) duchownych katolickich do prawa ubezpieczeń społecznych, wprowadzenie czasów nadawczych dla Kościołów w radiu państwowym i przez powolne, ale wyraźne i skuteczne, łagodzenie polityki szkolnej. Już przy końcu lat pięćdziesiątych zaczęto mówić o *concordat de séparation*. Nie doszło jednak ani w Czwartej, ani w Piątej Republice, do jakiejś państwowej inicjatywy dotyczącej nowego uregulowania relacji państwowo-kościelnych. Podstawa jest tu jasna: w przypadku przyszłego konkordatu Francja nie mogłaby zrealizować żadnych istotnych życzeń Kościoła rzymskokatolickiego, albowiem najważniejsze zostały już spełnione, przy czym państwo nie zażądało przy tym żadnych istotnych świadczeń wzajemnych. Wprost przeciwnie: na skutek uwarunkowanej konstytucyjnie kościelno-politycznej „abstynencji” Państwa „Rzym” jest we Francji w tym, co dotyczy nominacji biskupów, kompetencji nuncjusza itd., o wiele silniejszy niż na przykład w jakimś państwie konkordatowym, jak choćby w Niemczech, gdzie Stolica Święta związana jest nie tylko prawem współdecydowania danej kapituły katedralnej, ale nawet aż po prawo do odbierania przysięgi „służbowej” od zakonników przez biskupów.

Specyficzny dylemat związany z polityką podziału jest tutaj wyraźnie widoczny. Laickie państwo może, co prawda, przyznać Kościołowi status prawno-publiczny, nie może natomiast – zakładając nawet określone minimum prawno-państwowe – przeszkodzić temu, by Kościół – także jako prywatne zrzeszenie, opierające się na podstawowym prawie do wolności i równości – ze względu na swoją liczebność, postawę swoich członków i powszechność swoich celów, faktycznie się rozwijał i tak *via facti* stał się prawdziwą siłą publiczną. Państwo może się starać pozytywnie oddzielić Kościół od siebie, ale rzeczywistość życia społecznego z jego rozlicznymi powiązaniem będzie wciąż się przeciwstawiała takiej koncepcji podziału, na co państwo nie będzie miało najmniejszego nawet wpływu. Dawna idea rozdziału zakłada w rzeczy samej świadome siebie samego, głęboko przeniknięte laicyzycznym poczuciem własnej misji państwo kulturowe XIX wieku: To wcale nie przypadkiem oparte na poglądach A. Comte’a i radykalnej fazy rewolucji francuskiej świeckie nauczanie moralności stanowiło

samo jądro poczynań *École laïque* Ferrysa i Combesa. Niewiele już dzisiaj z tego pozostało; pojęcie laickości utraciło swą dawną siłę misyjną; natomiast szkoła państwowa odzwierciedla szczególnie wyraziście upadek liberalnej wiary w postęp, tak że nie stanowi już żadną miarą jakiejś przeciwniczki tradycji chrześcijańskiej.

II. 1989/90: nowe okoliczności

Od wydarzeń roku 1989/90 wszystkie wyznania chrześcijańskie żyją w zjednoczonej ponownie Europie w warunkach wolności religijnej. Zakończył się już chyba długi łańcuch prześladowań religijnych przez totalitarne reżimy. Kościoły nie muszą się już bronić przed konkurencją „świeckich religii”. Ale ta „większa Europa” postawiła także przed Kościołami na Wschodzie i Zachodzie nowe wyzwania: muszą zapewnić sobie na nowo swą własną tożsamość, także w zakresie relacji do narodu i państwa; wspólne działania ekumeniczne trzeba oprzeć koniecznie na nowych podstawach; w wielu miejscach wzmocniło się znacznie zderzenie ze świecką kulturą i z atakami sekularyzmu. Kościoły chrześcijańskie są ponadto zmuszone myśleć bardziej niż dotychczas w kategoriach europejskich i we wzajemnym dialogu rozwijać nowe pojęcia misji, ewangelizacji, które wychodzą naprzeciw niebezpieczeństwu utraty lub zaniku wiary.

Przełom roku 1989/90 nie zmienił w sposób mało tylko znaczący wyznaniowej mapy Europy. Skończył się bowiem, wraz ze zjednoczeniem państwowym, dla Kościoła ewangelickiego w Niemczech czas bolesnej, geograficznej i politycznej izolacji. Do wspólnej ojczyzny powróciły „rodowite kraje reformacji” Eisleben i Wittenberga, Magdeburg i Eisenach należą znowu do całych Niemiec, a nie do państwa cząstkowego, jakim było NRD. Zniknęła tym samym podwójna hipoteka: na Zachodzie artykułowana coraz mocniej od lat pięćdziesiątych protestancka wstrzeźliwość wobec RFN i jej zachodniej polityki integracyjnej; na Wschodzie – niebezpieczeństwo wchłonięcia spuścizny Lutera przez państwo na znak mocno wówczas uwypuklanej tożsamości NRD. Na skutek zjednoczenia zmieniła się także statystyka wyznaniowa w Niemczech: o ile w roku 1987 było w RFN 25.413.000 protestantów na 26.232.000 katolików, to zjednoczenie Niemiec zwiększyło stan ludności protestanckiej o dobre trzy miliony. Poczucie wzrostu siły łączy się tu z dumą płynącą z tego powodu, że wielu protestantów w NRD przyczyniło się swoimi modlitwami i liturgią,

procesjami i demonstracjami, do pokojowej rewolucji, która doprowadziła do zburzenia muru berlińskiego.

Podobnie jednak jak wyznanie ewangelickie stało się najliczniejsze w Niemczech, tak wyznanie katolickie stało się najsilniejsze w Europie. W zjednoczonej ponownie Europie (po tej stronie Uralu) żyje obecnie 520 milionów ludzi; niemal połowę (255 milionów, czyli 49 %) stanowią katolicy, 99 milionów (19 %) jest prawosławnych, gdy tymczasem Kościoły reformacji (łącznie z anglikanami) liczą 83 miliony (16 %) wyznawców. Niezwykle wyraziście ujawniły się na nowo po roku 1989/90 niwelowane przez komunizm, ale nie zniszczone całkowicie, religijne struktury Europy Wschodniej: prawosławie w Rosji, we wschodniej Ukrainie, na Białorusi, w Bułgarii, Rumunii i Serbii; Kościół katolicki – na Ukrainie zachodniej, na Litwie, w Polsce, na Węgrzech, w Słowacji i niektórych częściach Czech; miejsca ewangelickiej dominacji – w pewnych częściach Rumunii, Węgier, Czech i we wschodnich landach niemieckich⁹ Chrześcijańska przeszłość środkowo-wschodniej Europy, która ujawniła się tak wyraziście w latach osiemdziesiątych, mogła stać się siłą wiążącą dla rozrywających jedność regionalizmów i nacjonalizmów na tych postkomunistycznych obszarach. Niemniej jednak wyznania chrześcijańskie zostały w wielu miejscach zniszczone, a tradycje religijne nie złagodziły bynajmniej, zwłaszcza w południowo-wschodniej Europie, politycznych tarć, ale je jeszcze bardziej zaostrzyły.

Wraz z upadkiem komunizmu skończył się podział Europy. Ten stary kontynent, podzielony przez dłuższy czas na Wschód i Zachód, odnowił się widzialnie w swej duchowej i kulturalnej jedności. Takie pojęcia, jak: „większa Europa”, „wspólny dom europejski” – stały się pojęciami kluczowymi europejskiej polityki lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Jak Kościoły zareagowały na tę nową sytuację? Jak się usytuowały w tych nowych relacjach?

1. Najszybciej odnalazł się Kościół katolicki dzięki swej jasnej strukturze hierarchicznej oraz swojej obecności w obu częściach Europy. Ukazał się już w listopadzie/grudniu 1991 roku wraz z rzymskim Synodem Biskupów, poświęconym Europie; wtedy to po raz pierwszy w dziejach tej instytucji zostali zwołani razem przedstawiciele Konferencji biskupich z całego Kontynentu. Temu specjalnemu Zgromadzeniu Synodu Biskupów patronowało hasło: „Abyśmy byli świadkami

⁹ Liczby są podawane według obliczeń Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes w Bensheim (stan z r. 1993).

Chrystusa, który nas wyzwolił”; w trakcie debat wysunęły się na czoło trzy główne tematy: wyzwolenie Europy Wschodniej, dialog ze świecką kulturą i nowa ewangelizacja Europy. Głównie ten ostatni temat trafiał w samo sedno, stanowiąc element zespalaający wszystkie grupy. Natomiast od samego początku nie wykazywano na Synodzie zbyt wielkiej chęci wchodzenia w pogłębiony dialog z kulturą zachodnią, z zachodnim pluralizmem¹⁰

Zgromadzenie to było w tym zgodne, że nowa ewangelizacja nie może być jakkolwiek odnową minionej Europy – żadnym nowatorskim zaklinaniem, egzorcyzmowaniem jakiegoś zasklepionego w Kościołach i wyznaniach „chrześcijaństwa” Równie mocno podkreślano nie tylko konieczność prowadzenia dialogu i współpracy z innymi Kościołami chrześcijańskimi oraz z judaizmem, ale także wspólną odpowiedzialność wszystkich, którzy wierzą w Boga, za losy tego świata. Ukazywano wiele możliwych dróg nowej ewangelizacji w rodzinach, wspólnotach, w społeczeństwie, zwracając przy tym szczególną uwagę na świadectwa Kościołów wyzwolonych niedawno ze szpon komunizmu. Jeden ze szwajcarskich biskupów ujął lapidarnie „nową ewangelizację” w trzech zdaniach znakomicie ją oddających: „Ewangelizować nową Europę: tak! Głosić jakąś inną Ewangelię: nie! Głosić Ewangelię inaczej: tak”¹¹.

Czy można jednak podejmować taką nową ewangelizację Europy bez wnikliwego jej omówienia z innymi wyznaniem chrześcijańskimi? Czy to wielkie uderzenie, podjęte bez odpowiedniego zaplecza i zabezpieczenia, bez „powiązań ekumenicznych”, nie doprowadzi siłą rzeczy do poważnych niebezpieczeństw, nieporozumień, a nawet do reakcji przeciwnych? Już w przededniu rzymskiego Synodu prawosławne Kościoły Rosji, Serbii, Rumunii, Bułgarii i Grecji odrzuciły zaproszenie do Rzymu; krytykowały mianowicie poczynania unickiego Kościoła na Ukrainie i w Rumunii, zarzucając Kościołowi katolickiego tworzenie „struktur paralelnych” w krajach tradycyjnie prawosławnych. Dopatrywały się w tym wszystkim *prozelityzmu* – zbędnego i psującego

¹⁰ Dokumentacja, zob. „L’ Osservatore Romano” 13 (1992) nr 1 (wersja polska). Kościoły Wschodu oczekiwały od Kościołów Zachodu nie tylko pomocy materialnej, ale także duchowej solidarności, umocnienia w wierze, „zdrowej teologii”, lojalności wobec Stolicy Świętej, ducha misyjnego, a przede wszystkim przygotowania wspólnej Europy, w której widać by było konkretną nadzieję po upadku komunizmu.

¹¹ *Bischofssynode: Sonderversammlung für Europa, deutsch und lateinisch herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991.*

dobry nastrój przypadku „misji chrześcijańskiej”¹². Również Kościoły o tradycji reformacyjnej – na Synodzie byli obecni tylko ich delegaci – przypominały konieczność umocnienia ekumenicznego; nowa ewangelizacja praktycznie się nie powiedzie bez podjęcia tych kroków. Okazało się zatem, że po stronie katolickiej na skutek euforii spowodowanej upadkiem komunizmu nie zwracano należycie uwagi na odczucia i myślenie Kościołów siostrzanych.

2. Tak więc dwa spotkania ewangelickich Kościołów Europy i prawosławia, które nastąpiły po rzymskim Synodzie, w marcu 1992 roku, miały charakter nie tylko „określenia miejsca” obu tych Kościołów wobec tak aktualnego obecnie problemu europejskiego. Miały one także akcent „pozycyjny” i poniekąd obronny, odgraniczający. Miały bowiem dać odpowiedź na to, co po stronie protestanckiej i prawosławnej traktuje się jako „wstępną rozmowę” z katolikami. Z konieczności zniknął wówczas po trosze z pola widzenia „wspólny dom” wyznań w Europie.

O rzeczowe wyjaśnienie stanowiska ewangelickiego zatroszczyło się orędzie skierowane przez Europejskie Zgromadzenie Ewangelickie, w marcu 1992 roku w Budapeszcie: „Do ewangelickich chrześcijan, wspólnot i Kościołów w Europie”¹³ Również to spotkanie było czymś nowym – w swej strukturze było ono pierwszym europejskim spotkaniem ewangelickim od dni Reformacji. Chodziło mu natomiast o umocnienie własnego profilu, o uwypuklenie swej „rozpoznawalności” jako wyznania ewangelickiego. Ukazały się przy tym wyraźnie pewne braki ekumenizmu wewnątrzprotestanckiego. Pojawiło się pytanie: co obecnie zespala wewnątrznie protestantów w Europie¹⁴?

Poszukując tego, co – z uwagi na Europę – jest specyficznie ewangelickie, spotkanie w Budapeszcie położyło dwa wyraźne akcenty: Protestanci podkreślili dobitnie, podobnie jak katolicy, szanse nowego „pęknięcia”, wyrażali swoją wielką radość z tego, że zniszczona została

¹² Zarzuty te powtarzano wciąż w latach następnych – aż do dzisiaj. Dramatycznie wielki pułap osiągnęły one w roku 2002, kiedy to po podniesieniu czterech Administracji Apostolskich w Rosji do rangi biskupstw i utworzeniu jednej prowincji kościelnej z arcybiskupem w Moskwie jako jej metropolitą na czele Rosyjski Kościół Prawosławny „zamroził” praktycznie swe relacje z Rzymem.

¹³ Zob. *Europäische Evangelische Versammlung „Christliche Verantwortung für Europa”*, wyd. przez Evangelischen Pressedienst, 17/92 i 23/92.

¹⁴ Godne uwagi jest to, że Kościół anglikański nie skorzystał z zaproszenia do Budapesztu, argumentując swoją odmowę tym, że jest Kościołem zarówno „katolickim”, jak i „ewangelickim”, i nie jest tak po prostu tożsamy z europejskim (kontynentalnym) protestantyzmem!

żelazna kurtyna, obwieszczali też swoją gotowość podjęcia odpowiedzialności za przyszłość Europy. W dalszym ciągu jednak – i tu widać zdecydowaną różnicę w zestawieniu z katolickim Synodem – wskazywali na podwójne dziedzictwo historyczne, wyrażając przy tym nadzieję na jego dalsze owocowanie. „Jesteśmy mocno zakorzenieni w tradycji Reformacji i naznaczeni także tradycją Oświecenia. Nie zrezygnujemy z napięcia pomiędzy wiarą i rozumem. Wiara w Chrystusa podnosi i oświeca umysł, podobnie jak odwrotnie: rozum towarzyszy krytycznie wierze. To właśnie dziedzictwo winniśmy przeciwstawić roszczeniom sekularyzmu”¹⁵

Natomiast prawosławie w swoim pierwszym oświadczeniu wydanym podczas panprawosławnego spotkania w Istambule pozostało wyraźnie w tyle w odniesieniu do stanowisk katolickiego i ewangelickiego¹⁶. W tekście pobrzmiewa wciąż tonacja obronna (apologetyczna) wyrażana w formie skargi, ubolewania, bądź też oskarżania. W oczach przywódców Kościoła prawosławnego, załamanie się komunizmu nie otworzyło jakiegś wolnej drogi do nowej przyszłości, do braterskiego współdziałania Kościołów; to nowe położenie jawi się im raczej jako poważne zagrożenie dla prawosławia, które stanie teraz do konfrontacji z zachodnim sekularyzmem oraz „misyjnymi dążeniami” katolicyzmu i protestantyzmu¹⁷

Tak to upadek murów spowodował wprawdzie otwarcie wolnej drogi dla religii i Kościołów w Europie, ale wyzwolił także w łonie Kościołów nowe intensywne poszukiwanie własnej tożsamości, rozpoznawalności, specyficznego dziedzictwa wyznaniowego – rozwój, który stawia uprawianą dotychczas praktykę ekumeniczną w obliczu nowych i trudnych wyzwań. Pojawiły się, siłą rzeczy, nowe pola konfliktów (zwłaszcza w południowo-wschodniej Europie). Stosunki prawosławia z Kościołem katolickim, przynajmniej na płaszczyźnie kierownictwa Kościołów, wyraźnie się pogorszyły, a nie polepszyły¹⁸ Jednak także

¹⁵ Dokument cyt. w przyp. 13, nr 17/92, 1-4.

¹⁶ Zob. „Orthodoxes Forum” 6 (1992) z. 2, s. 259-264.

¹⁷ Kościoły prawosławne optują zdecydowanie, także po okresie dominacji sowieckiej, za dawnym wyobrażeniem – mimo wszystkich jego słabości i braków – uprzywilejowanego zespolecia Kościoła i Państwa (Kościoła i ludu). Na nową sytuację reagują więc przeważnie zdecydowanym jej odrzuceniem, wewnętrznym sprzeciwem, a nierzadko także odwoływaniem się do państwa.

¹⁸ Ale również jego stosunki z Kościołami reformacji znacznie się ostudziły. W szponach systemu radzieckiego zespolecie się z ruchem ekumenicznym było pożądanym wielce „oknem na świat” Po roku 1989 liczne Kościoły prawosławne (głównie rosyjski i serbski, znacznie mniej rumuński) powróciły na nowo do – odziedziczonego po patriotyzmie

między katolikami i protestantami ekumenizm wszedł w okres stagnacji – brakuje wyraźnie jakichś wspólnych inicjatyw odnośnie do kwestii europejskiej. Brakuje szeroko pojętej refleksji ekumenicznej nad tym, jak mogłaby się rozwijać relacja Kościoła i Państwa w przyszłej Europie.

III. Kościoły w przyszłej Europie

Wspólnota europejska reagowała na wydarzenia we Wschodniej Europie po roku 1989/90 nie jakimś zwolnieniem tempa, lecz przyśpieszeniem procesu integracji. Było to zasadniczo słuszne, ale pociągało za sobą nowe problemy. Po raz pierwszy rozszerzył się specyficzny sceptycyzm europejski nie tylko w Wielkiej Brytanii, ale także w klasycznych narodach Europy: we Francji i Niemczech. Bieg wydarzeń i ich tempo przerastały bowiem mocno możliwości i odczucia wielu ludzi. Znacznie głośniej domagano się legitymizacji parlamentarnej i demokratycznej. Uświadamiano sobie publicznie pewne braki demokracji w promowanej na siłę przez wszechwładnych technokratów integracji. Dopiero szczęśliwe wprowadzenie EURO w roku 2002 przewyciężyło w znacznym stopniu ten kryzys. W sposób nieuchronny nasuwało się jednak pytanie o konstytucyjną strukturę przyszłej Europy.

Debaty nad strukturą zespalały się na Zachodzie z poszerzeniem Unii Europejskiej o kraje wschodnie, stanowiącym po roku 1990 sam ośrodek polityki unijnej. Chodziło o ostateczną likwidację powojennych podziałów, o nowe poczucie przynależności europejskiej. Czy Europa Wschodnia ma mieć, po upadku murów, prawdziwie europejską przyszłość – czy też przyszłość typowo postkomunistyczną? Zarówno ze względu na głęboko odczuwaną przez kraje Europy Wschodniej potrzebę bezpieczeństwa, jak też ich kulturową przynależność do Europy, niezwykle pożądanym było możliwie szybko ich przystąpienie do Unii. Pojawiały się jednak także bardzo poważne problemy ekumeniczne, związane z poszerzeniem Unii na Wschód, które nie zostały do dzisiaj całkowicie rozwiązane.

Dla Kościołów te debaty miały podwójną konsekwencję: z jednej strony chodziło teraz o sprawy związane z europejską dyskusją na

i niechęci do Zachodu – pomieszanego, wschodniokościelnego regionalizmu. To nie przypadek, że patriarcha Aleksiej II zrezygnował w roku 1992 z przewodniczenia Europejskiej Konferencji Kościołów (KEK) – z pewnością także ze względów osobistych, albowiem ciężył mu już od dawna ten urząd, ale głównie ze względu na nowy układ.

temat konstytucji; istotne pytanie dotyczyło tego, czy i jak Europa winna się dowiedzieć o Kościele i religii. Z drugiej strony poszerzało się także, wraz z gotowością przystąpienia do Unii państw wschodnioeuropejskich, spektrum form kościelnych. W debaty włączali się teraz prawosławni i unicy – obok katolików, protestantów, anglikanów, którzy interesowali się już wcześniej polityką unijną. Jak mają się włączyć Kościoły Europy w przyszłe wydarzenie integracyjne? Czego mogą oczekiwać i czego powinny się obawiać? Czy będą mogły także wpływać na bieg wydarzeń, a jeżeli tak, to w jaki sposób?

Nie było i nie ma w Europie żadnego wzorca jedności Państwa i Kościoła. Tworzenie go na siłę byłoby całkowicie daremnym trudem. Nigdzie bowiem europejska historia nie rozgałęziała się szerzej i obficiej, jak na obszarze stosunków Państwa i Kościoła. Jak wielkie różnice występują jeszcze dzisiaj pomiędzy Kościołami europejskiej północy w ich niemal średniowiecznej aż dotąd posturze a krajami romańskimi (głównie Francją) wraz z typowymi dla nich, wyrosłymi z laicyzmu, formami rozdziału oraz rozlicznymi postaciami współistnienia w krajach niemieckojęzycznych, rozciągającymi się od rozdziału aż po koordynację! Kto chciałby wprowadzić tutaj jakieś ujednolicenie, musiałby sięgać do samego jądra każdej konkretnej historii narodowej. Dlatego też winna panować tutaj zasada solidarności: skoro nie ma wyraźnej potrzeby jakiegoś unormowania (a Unia Europejska nie ma żadnej kompetencji w tej sprawie!), relacja: Kościół-Państwo, zachowa w Unii Europejskiej tymczasowo (i na dłuższą metę) swoje dotychczasowe formy: niemiecką, francuską, angielską, włoską (a w przyszłości także polską, węgierską, rumuńską, czeską i słowacką). Prawdopodobnie formy wyznaniowe w ich relacji do państwa będą niejednokrotnie ujmowane jednolicie na przestrzeni całej Europy: między protestantyzmem na Węgrzech, w Rumunii, a protestantyzmem w Norwegii czy Szkocji niewiele jest w tym względzie wspólnego – i coś podobnego odnosi się także *vice versa* do europejskich katolicyzmów (a zwłaszcza, rzecz jasna, do autokefalicznie działających Kościołów prawosławnych tego kontynentu).

Nie można przy tym zapominać, że od jednoczących europejskich aktów w 1986 roku, dotyczących wewnętrznego zwłaszcza prawodawstwa Unii Europejskiej, Kościoły zostały nim objęte przynajmniej pośrednio, a w niektórych przypadkach także bezpośrednio¹⁹ Rozlicz-

¹⁹ Por. G. Robbers, *Die Kirchen und das Europarecht*, w: Puza – Kustermann, *Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich*, Freiburg i. Ue. 1993, s. 177-187.

ne są zderzenia – że wspomnę tylko przemysłowo-zarobkową działalność Kościołów (mam na myśli dobra klasztorne!), archiwa, ochronę środowiska, dzieła miłosierdzia, inicjatywy społeczne itd. Traktaty z Maastricht, Amsterdamu i Nicei poszerzyły znacznie kompetencje Unii Europejskiej zwłaszcza w dziedzinie kształcenia, wychowania, ale także w zakresie prawa do pracy i praw społecznych. Wspólnota europejska ma między innymi prawo do wyrównywania podatków pośrednich (nie bezpośrednich!). Otwarta jest również sprawa, jak dalece w przyszłym prawodawstwie europejskim pozostawione zostaną te wolne, jak dotąd, obszary, jakie na przykład prawo pracy zostawia dotychczas w różnych krajach Kościołom.

Nie stanowi to z pewnością dla Kościołów jakiegoś powodu do trwożliwego niepokoju. Proces integracji europejskiej daje im bowiem wiele nowych szans. To, że trzeba będzie podejmować wielkie zadania, przestrzegać dokładnie norm dotyczących prowadzenia archiwów (i gromadzenia danych), że Kościoły będą musiały się przystosować do swobody przesiedlania się osób poszukujących pracy – wszystko to nie jest żadnym obciążeniem, ani osłabieniem ich pozycji. Wprost przeciwnie: swoboda przemieszczania się w poszukiwaniu pracy czy zajęcia stwarza Kościołom możliwość czynnej obecności we wszystkich państwach członkowskich UE – bez obawy jakiegokolwiek dyskryminacji.

Kościoły europejskie mogłyby jednak (i powinny nawet!) włączyć się wyraźniej i w sposób bardziej zdecydowany w proces integracji europejskiej. Nie powinny bowiem przyglądać się biernie i jakby od zewnątrz temu procesowi; powinny raczej aktywnie go współkształtować poprzez własne inicjatywy i swój własny wkład. Odnosi się to zwłaszcza do Kościołów Europy zachodniej, północnej i południowej. Gdy chodzi bowiem o prawosławne Kościoły Wschodu, to brakuje z ich strony, jak na razie, jakichkolwiek polityczno-europejskich sygnałów. Na dłuższą jednak metę może również u nich nie mieć ostatniego słowa trwożliwe niejednokrotnie powracanie do tradycji narodowych. Albowiem zarówno chrześcijanie, jak i poszczególne Kościoły, będą musiały także tam się zmierzyć z pytaniem, czy są w stanie tworzyć w pototalitarnym świecie jakieś nowe możliwości życiowe, nowe perspektywy nadziei. Do tego zaś należy, bynajmniej nie na końcu, zmierzenie się także ze swą własną przeszłością: skoro systemy totalitarne miały często charakter „świeckich religii”, które wniknęły, jako takie, głęboko w psychikę ludzi, nie da się ich uwolnić od tego również zniewolenia bez osiągnięcia takiej głębi, na której dokonuje się odejście i nawrócenie (*metanoia*) – tutaj zaś wkład Kościołów jest po prostu niezastąpiony.

W jaki sposób Unia Europejska ma uzyskać międzynarodowe wiadomości o Kościołach? Dotychczasowe usiłowania w tej kwestii są nacechowane – rzecz w pełni zrozumiała – swoistą niepewnością, prowizorycznością. Tak więc w końcowym fragmencie ustaleń z Amsterdamu znajduje się artykuł mówiący o Kościołach, w którym poświadcza się ogólnie (i ogólnikowo zarazem) „szacunek Wspólnoty” dla Kościołów: „Unia szanuje status, jakim cieszą się Kościoły i zrzeszenia lub wspólnoty religijne w państwach członkowskich zgodnie z ich ustaleniami prawnymi, i pozostawia go w stanie nienaruszonym. Unia szanuje także status organizacji światopoglądowych i niekonfesyjnych”²⁰ Sformułowanie to jest oczywiście kompromisem: nie zamierza bynajmniej kwestionować tego, czym Kościoły są „faktycznie”, nie wprowadza też żadnego innego pojęcia określającego nieco inaczej Kościoły, przede wszystkim zaś rodzi bolesne wrażenie, jakoby wolność wiary zespałała się ściśle z wolnością niewiary. Stwierdza po prostu, że obowiązujące w państwach członkowskich normy „kościelne” pozostają nienaruszone. Polityka kościelna i zarządzanie Kościołami – a tym samym także ustanawianie praw dotyczących Kościołów – mają być „własnym dobrem” poszczególnych narodów. Nie bierze się więc pod uwagę, ani nie planuje, jakiejś „europejskiej polityki kościelnej”. Nie istnieje także – cytowany tekst daje to wyraźnie do zrozumienia – ani jakaś europejska religia, ani jednolita forma Kościołów. Z polityką kościelną ma się rzecz podobnie jak z polityką kształcenia i wychowania: istnieją pewne cechy, które są wspólne w różnych państwach – nie ma natomiast jakiegoś jednolitego wzorca „europejskiego wykształcenia”, obejmującego wszystkie państwa. W każdym razie trzeba będzie jednak umieć przyswoić sobie pewne minimum europejskiego pojęcia wykształcenia: chodzi o znaczenie dziedzictwa greckiego, rzymskiego, tradycji judeochrześcijańskiej, humanizmu i oświecenia, o pewną równowagę bogactwa i ubóstwa, przyrody i techniki, kapitału i pracy, itd. Niemniej sprawy bardziej konkretne w tej dziedzinie pozostają w gestii narodowych lub regionalnych pól decyzyjnych. W Unii Europejskiej „wartości podstawowe” – także chrześcijańskie – występują raczej niewyraźnie (*implicite*), a nie *explicite*: wydobyć ich na światło dzienne groziłoby bowiem obecnie

²⁰ Przejmuje się tutaj w nieco zmodyfikowanej postaci sformułowania, jakie *Kirchenamt der Evangelischen Kirche* w Niemczech i Sekretariat Niemieckiej Konferencji Episkopatu wypracowały (w 1995 r.), zajmując wspólne stanowisko wobec problemów związanych z procesem integracji europejskiej.

buntem lub sprzeciwem i zagroziło poważnie istniejącym już uzgodnieniom.

Ukazało się to nie tak dawno bardzo wyraziście w sporze o Imię Boga i „dziedzictwo religijne” Europy w *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. Nie udało się dojść do porozumienia – mimo postulatów wielu krajów – w kwestii sformułowania „religijnego i moralnego dziedzictwa” Zwłaszcza przedstawiciele francuscy wyrazili swój zdecydowany sprzeciw (weto!) przeciwko słowu „religijny” Zgodzono się w końcu na to, aby mówić ogólnie o „dziedzictwie duchowym i moralnym” Pozwalano natomiast ciągle Niemcom na sformułowanie: „W świadomości swego duchowo-religijnego dziedzictwa”²¹ Ta przykra i bolesna, trwająca wiele dni, debata – przerwana na szczęście dzięki interwencji wysokich urzędników²² – przypominała coś ze sporów religijnych w dawnej Europie, albo potyczek o *Filioque* pomiędzy Kościołem Wschodnim i Zachodnim. Ukazała ona zarazem, że zwolennicy *invocatio Dei* nie dysponują w dzisiejszej Europie wymaganą większością, ale także obrońcy pozycji laickich są odizolowani i mogą się powoływać jedynie na argumenty z tradycji i pobożności ludowej.

Postarajmy się ująć całościowo i ukazać aktualne oblicze omawianej tematyki. Stało się już jasne, że kwestie dotyczące Kościoła i Państwa w przyszłej Europie zależą w wielkiej mierze od – bardzo zróżnicowanego – położenia poszczególnych Kościołów chrześcijańskich:

1. Prawosławie niemalże nie odkryło jeszcze kwestii europejskiej. Umysłowo żyje ono zdecydowanie w dawnym kościelnym świecie klasycznych patriarchatów – a obecnie nie odłączyło się ani trochę od państwa, ludu, narodu. Upadek opiekuńczego nadzoru politycznego umożliwił prawosławnym Kościołom Rosji, Serbii, Rumunii, Bułgarii nowe zasadnicze samookreślenie się. Spowodował jednak zarazem wiele niepewności i zwątpień. Ze względu na znikome istnienie pan-prawosławnej wspólnoty, dawne uprzywilejowane zespolenie z ludem i narodem stanowi w prawosławiu główne spoiwo jedności. Istnienie innych religii i wyznań, ich coraz silniejszą obecność na tym samym – jak od niedawna je się nazywa – „kanonicznym” terytorium traktuje

²¹ P. J. Tettinger, *Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union*, Neue Juristische Wochenschrift 14 (2001), s. 1010-1015.

²² Chodzi m. in. o rozmowy telefoniczne między Jacques'em Chirac'iem a Helmutem Kohlem.

się tutaj przeważnie jako nielegalną „misję chrześcijańską” i „prozeli-tyczną partanię” Nierzadko spotyka tutaj chrześcijan zachodnich rzucający się w oczy, religijnie motywowany, nacjonalizm, połączony na ogół z wyraźnym odrzucaniem zachodnich wartości; te ostatnie traktuje się jako wkroczenie zeświecczenia, uderzenie-zamach na tradycje i prawowierność.

2. Protestantyzm zyskał dzięki zjednoczeniu Niemiec swoje mocne oparcie w pierwotnych Landach reformacji. Jednak w Europie jako takiej stał się już mniejszością. Niemniej ożywił na nowo w ostatnich latach dawne kontakty z protestanckimi Kościołami Północy i Zachodu, w USA, Wielkiej Brytanii i Skandynawii. Do wyakcentowanego mocno ponownie jego profilu należy przechowywane wiernie, zwłaszcza w Niemczech, dziedzictwo Lutera, a także sięgające Kalwina i wpływów anglosaskich tradycje oporu i politycznej demokracji.

3. Również w europejskim katolicyzmie działają obecnie różne siły: ludowokościelny element w Polsce, na Litwie, w Chorwacji, Słowenii, Słowacji, Irlandii – złagodzony nieco w Hiszpanii i we Włoszech; ukierunkowana na literaturę i naukę umysłowość typowa dla francuskich elit; doświadczenie długiego współzycia z protestantami w Niemczech, w państwach Beneluksu i w Wielkiej Brytanii; w końcu wciąż za mało uświadamiana sobie powszechnie specyfika Kościołów zjednoczonych z Rzymem (unickich) w Polsce wschodniej, na Ukrainie zachodniej, Białorusi i w innych krajach środkowoeuropejskich – cała rodzina Kościołów, w której wschodniokościelna forma zespala się ściśle z rzymską samoświadomością.

Innymi słowy: „Religia” istnieje w Europie tylko fragmentarycznie – w pokawałkowanych, zespolonych ze sobą postaciach. Od dawna nie ma już „chrześcijańskiego Zachodu” (Przynajmniej tak to widzą państwa islamskie – względnie zamieszkali w Unii Europejskiej muzułmanie!). Ale nawet to, co pokawałkowane, może w pluralistycznym świecie mieć własną siłę przyciągania i osiągnąć niemałe znaczenie. Trzeba oczywiście tylko tego, aby każda część zaczęła odczuwać swoją niewystarczalność, konieczność dopełnienia.

W tym znaczeniu Kościoły Europy zachodniej i wschodniej musiałyby się, w obecnej sytuacji, uczyć nawzajem od siebie. Jest to niezbędne także dlatego, że polityka europejska czerpie wiele informacji z tradycji chrześcijańskich i nimi się posługuje. Kościoły Wschodu i Zachodu – każdy od siebie – mają przekazywać ważne orędzia. Potrzebują jednak także wzajemnego uzupełnienia – obecnie bardziej niż ongiś. Na Zachodzie protestanci i katolicy nauczyli się (albo jeszcze się uczą)

pluralistycznych lekcji współczesności. Na Wschodzie nie rozpoczął się jeszcze na ogół ten wielki proces uczenia się i przekazywania swych doświadczeń innym. Tak więc prawosławie powinno odbudować po części na nowo i rozwinąć te „dzieła zewnętrzne”, w których kryje się siła Kościołów zachodnich: diakonię, prawo kościelne, samowystarczalność w stosunku do państwa, własną naukę społeczną, własną praktykę społeczną. Natomiast Kościoły zachodnie powinny się uczyć od wschodnich tego, czego im bardzo brakuje: patrystycznego i mistycznego dziedzictwa, bezwarunkowej miłości Boga, pierwszeństwa służby Bożej i liturgii. Chodzi o to gorejące jądro, bez którego wszelkie „zewnętrzne dzieła” chrześcijaństwa – nawet te rzucające się bardzo w oczy i niezwykle „skuteczne” – pozostają puste i faktycznie czysto zewnętrzne.

W łonie jednoczącej się na nowo Europy dokonuje się przeto także nowe spotkanie Kościołów chrześcijańskich. Wymaga ono przewyciężenia wielu oporów, wielu odczuć obcości i wielu wyrzeczeń. Musi się rozwijać autentyczne zainteresowanie się innymi – wycucie tego, że Europę zespala nie tylko kultura humanizmu, oświecenia i praw człowieka, ale także wspólne dziedzictwo chrześcijańskiego wychowania.

To interesowanie się sobą nawzajem jest nieodzowne dlatego, że Europa – po trwającym wiele dziesiątków lat podziale – może wreszcie na nowo „oddychać dwoma płucami” i uczyć się na nowo swojego „języka rodzimego, chrześcijaństwa” (Jan Paweł II²³). Droga w tym kierunku nie będzie oczywiście łatwa, ale raczej uciążliwa i długa.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²³ Te bardzo znane sformułowania zostały wypowiedziane po raz pierwszy przez Jana Pawła II przy końcu jego przemówienia wygłoszonego na zakończenie przedsynodalnego sympozjum uczonych europejskich w Watykanie 31 X 1991.