

BP ALFONS NOSSOL

NASTĘPSTWA POLITYCZNYCH PRZEOMBRAŻEŃ W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ JAKO WYZWANIE DLA WSPÓŁCZESNEJ EKUMENII KOŚCIELNEJ

I. „Homo sovieticus” jako wyzwanie dla pastoralnej działalności Kościołów. — II. Chrześcijańskie Kościoły wobec zagrożeń nacjonalizmu. — III. Nowa ewangelizacja jako wkład Kościołów w budowę Europy.

W roku 1989 nastąpiły dramatyczne przemiany w politycznym i duchowym krajobrazie Europy, co więcej, dokonał się potężny przełom, którego jeszcze na krótko przedtem nikt nie potrafił przewidzieć. Specyfiką tego historycznego przełomu jest to, że dokonuje się on nie przy użyciu środków militarnych czy politycznych, lecz poprzez erupcję duchowych ideałów, które spowodowały erozję fundamentów, na których opierały się struktury dawnej władzy. Kardynał Ratzinger wskazując na duchowy, „metapolityczny” aspekt przełomu uwydatnia jego rolę w oparciu o śmiałą analogię pomiędzy upadkiem murów dzielących Europę i upadkiem murów Jerycha¹: „Ten materiał utkany ze spełnienia i odpowiedzialności, z daru i zadania, przychodzi mimo woli na myśl, kiedy mówi się o politycznych wydarzeniach niedalekiej przeszłości w Europie, nie wolno tu jednak przeprowadzać w niewłaściwy sposób paraleli pomiędzy wydarzeniami biblijnej historii zbawienia, a wydarzeniami naszej teraźniejszości i przypisywać im fałszywej sakralności. Nam oświeconym ludziom, już od dawna wydawało się mocno niewiarygodne to, że modląca się procesja i dźwięk trąb spowodowały upadek murów Jerycha. Teraz jednak sami przeżyliśmy, wprawdzie nie to samo,

¹ J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, (Johannes Verlag Eisiedeln), Freiburg 1991, 59.

ale w jakiś sposób coś bardzo podobnego: ideologiczne mury, które w niewidzialny sposób dzieliły nie tylko Europę, ale i świat — przestały istnieć, runęły. A runęły nie pod naporem oręża, ani też zapewne nie po prostu na skutek zanoszonych modłów, ale na skutek ekspansji ducha, na skutek procesji odbywanych na rzecz wolności, które ostatecznie okazały się silniejsze niż drut kolczasty i beton. Duch udowodnił swoją siłę; wolnościowy dźwięk trąb okazał się silniejszy od murów, które miały tę wolność więzić. I jeżeli nawet nie wolno nam nazbyt bezpośrednio umieszczać Boga w tej grze, to jednak nie da się zaprzeczyć, że wiara w Boga, a przynajmniej pytanie o Boga miały niebagatelny wpływ na intonację owego zwiastującego wolność dźwięku trąb”². Wypowiedź Kardynała znajduje pełne potwierdzenie w naszej części Europy w zwycięstwie, inspirowanego przez Ewangelię, etosu „Solidarności”. Zwycięstwo to stało się możliwe także i dlatego, że „Solidarność” znalazła pełną akceptację i masowe poparcie Kościoła. Kościół w Polsce, zwłaszcza w okresie stanu wojennego, stał się schronieniem i „przestrzenią wolności” dla elit intelektualnych, dla pisarzy, artystów i twórców narodowej kultury. W Kościele znaleźli miejsce ludzie różnych odcieni, także i ci z lewicy, których partia nie chciała tolerować. Można nawet powiedzieć, że w tej kościelnej „przestrzeni wolności” zaistniał bezprecedensowy klimat swoistego rodzaju „światopoglądowej ekumenii”. Historyczna „Jesień Ludów” 1989 roku poszerzyła „przestrzeń wolności” na cały kraj i na cały obszar Środkowo-Wschodniej Europy. W atmosferze ogólnego entuzjazmu i euforii przystąpiły postkomunistyczne społeczeństwa do nadawania kształtów odzyskanej wolności, ale bardzo szybko okazało się, że jest to zadanie niezwykle trudne i skomplikowane, że podjętemu procesowi transformacji towarzyszy cały szereg negatywnych, odbierających nadzieję, zjawisk takich np. jak dominacja partykularnych interesów ugrupowań politycznych, bezrobocie, afery gospodarcze i korupcja, kurczenie się zabezpieczeń społecznych, gwałtowne zróżnicowania socjalne. Nic więc dziwnego, że w tej sytuacji bardzo szybko zużyty został mobilizujący efekt nowej wolności, a początkową euforię zastąpiła polityczna apatia i brak zainteresowania dla autentycznego procesu demokracji.

Sytuacja ta jest przedmiotem wielkiej troski Kościoła, a postawy ideowe i moralne, które tę sytuację mniej lub więcej warunkują stanowią najbardziej aktualne wyzwanie dla Kościołów Europy Środkowo-Wschodniej, które sprostać mogą temu wyzwaniu tylko na płaszczyźnie ekumenii. Chodzi tu przede wszystkim o postawy i zachowania charakterystyczne dla „homo sovieticus”, — dla człowieka ukształtowanego przez ideologię i praktykę komunizmu (I), o postawy i zachowania wyrażające się w tendencjach nacjonalistycznych (II) i wreszcie o te postawy i zachowania, które godzą w ideał jedności Europy, w jej kulturowe dziedzictwo, które jest dziedzictwem ogólnochrześcijańskim (III).

² Tamże, 105n.

I. „Homo sovieticus” jako wyzwanie dla pastoralnej działalności Kościołów chrześcijańskich

1. Procesy demokratyzacji podjęte po historycznym przełomie 1989 i związane z nim trudności ujawniły w całej pełni naturę fenomenu określonego mianem „homo sovieticus” i rodzaj zagrożenia jakie przedstawia on dla „reuropeizacji” postkomunistycznych społeczeństw. Aby uniknąć wieloznaczności należy tu zaznaczyć, że termin „homo sovieticus” nie określa właściwie przynależności narodowej (Rosjanin) czy państwowej (obywatel byłego Związku Radzieckiego); termin „homo sovieticus” wskazuje na zespół cech charakteryzujących człowieka kształtowanego w procesie „sowietywizacji”, w procesie formowania komunistycznej wizji społeczeństwa w samym Związku Radzieckim i w obszarze sowieckiej hegemonii. Na niebezpieczeństwa związane z totalną „sowietywizacją” człowieka, na głęboko destrukcyjny wpływ tego procesu na duchowy aspekt ludzkiej osoby zwracali uwagę wybitni dysydenci radzieccy tacy jak Aleksander Sołżenicyn, Andrej Sacharow i Tatjana Goriczewa. W *Archipelagu Gułag* nazwał np. Sołżenicyn „sowietywizację” „duchową zarazą”, a jej skutki „rakiem toczącym duszę”

Samo określenie „człowiek radziecki” — „homo sovieticus” pojawiło się już w pierwszych latach bolszewickiej dyktatury i znaleźć go można w pismach ideologa Rewolucji Październikowej i bliskiego współpracownika Lenina Gregorija Zinowjewa. Przez to wzniośle brzmiące określenie pragnął Zinowjew dowartościować ideał człowieka rewolucji, który zrywa więzi łączące go z jego własną indywidualnością, z rodziną i Kościołem, z dotychczasową tradycją kulturową i który z całym przekonaniem manifestuje swoją przynależność do partii i kolektywu, i bez zastrzeżeń identyfikuje się z celami rewolucji. Z określeniem „homo sovieticus” łączono wtedy hasło „pieriekowka” — „przekuwanie”, (przypominające niedawną „perestrojkę”), a miano wtedy na myśli „przekuwanie” tradycyjnego rosyjskiego człowieka na człowieka sowieckiego przez wychowanie go w duchu marksistowskiej, ateistycznej ideologii³. W praktyce obok ideologicznej indoktrynacji do metod nader skutecznego „przekuwania” należał wszechwładny i brutalny policyjny terror, totalna infiltracja życia zawodowego i prywatnego przez rozbudowaną sieć szpiegów i konfidentów, i wreszcie partyjna drabina awansów i karier.

2. Rezultat tak właśnie realizowanej „pieriekowki” — „przekuwania” opisał, posługując się literacką fikcją, radziecki dysydent — emigrant Aleksander Zinowiew w książce pt. *Homo sovieticus*, która ukazała się na Zachodzie

³ M. Heller, *Maszina i wintiki. Istorja formirowania sowjetskego czielowieka*, Londyn 1985, 10; por. tu również naukę VIII Zjazdu Rosyjskiej Komunistycznej Partii Bolszewików w 1919 r. (Ateisticzeskoje wospitanije w wysszej szkole, Moskwa 1953, 5).

w 1980 roku. O sobie i swojej książce mówi w słowie odautorskim tak: „Książka ta opowiada o człowieku radzieckim jako nowym typie ludzkim, o „homo sovieticus”, w skrócie homososie. Sam jestem homososem, dlatego opisuję go w sposób okrutny i bezlitosny⁴. A oto jak w „Przedmowie” charakteryzuje samego „Homo sovieticus”: „Homosos jest istotą kolektywistyczną... Z tej przyczyny przeciętny homosos odczuwa swą osobowość (własną indywidualność) jedynie jako członek kolektywu, nie zaś sam w sobie. Homosos realizuje swe zdolności i pożytkuje swe siły jedynie w ramach kolektywu... Głównym regulatorem postępowania homososów jest konformistyczna postawa, którą nazywam kalkulacją socjalną... Ludzie działający zgodnie z zasadami kalkulacji socjalnej, najczęściej nie zastanawiają się nad swym działaniem i jego skutkami. Zasady te są im wszczepiane przez cały system edukacji i wychowania, przez ideologię i samą praktykę dnia codziennego... Kalkulacja socjalna czyni z homososa osobnika dobrze przygotowanego do wielce niełatwych warunków jego egzystencji. Homosos jest uniwersalny. Gdy trzeba zdolny jest do każdej podłości. Pod warunkiem oczywiście, że nie będzie za to ukarany. Gdy może, zdolny jest do każdego dobrego uczynku, jeżeli zostanie właściwie oceniony przez kolektyw lub kierownictwo”⁵. Już w tej krótkiej charakterystyce Zinowiewa jawi się „homo sovieticus” jako tragiczna „jednowymiarowa istota” ogołocona z humanistycznych wartości i ideałów⁶. Zaprzeczenie duchowego wymiaru w naturze człowieka spowodowało z nieubłagalną konsekwencją to, że „homo sovieticus” utracił świadomość swojej godności jako osoby, że przestał egzystować jako konkretny, indywidualny, historyczny człowiek, a stał się funkcją bezosobowej masy — kolektywu. Miejsce duchowych wartości i humanistycznych ideałów zajął w światopoglądzie „homo sovieticus” pewien rodzaj ideologicznej eschatologii roztaczającej utopijną wizję ziemskiej szczęśliwości dla przyszłych pokoleń bezklasowego społeczeństwa. Ten tragiczny obraz zdegradowanej osoby ludzkiej przywołuje papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, kiedy mówi: „Marksizm zapowiadał, że wykorzeni potrzebę Boga z serca człowieka, ale rzeczywistość dowiodła, że nie da się tego dokonać, nie zadając gwałtu ludzkiemu sercu”⁷.

⁴ A. Zinowjew, *Homo sovieticus*, Lausanne 1980, 13.

⁵ Tamże, 8n.

⁶ J. Tischner, *Homo sovieticus*, Tygodnik Powszechny 44 (1990) nr 25,1; por także: A. Nossol, *Der Umbruch in Osteuropa als Herausforderung an die Kirche*, w: A. Raucher (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche*, Donauwörth 1992, 195n; M. Mommsen, *Nationalismus in Europa* (Beck'sche Reihe), München 1992, 61n; R. Rak, *Die Überwindung des homo sovieticus. Eine ethisch-pastorale Aufgabe*, w: *Oberschlesisches Jahrbuch*, 8 (1992), 175—198.

⁷ *Centesimus annus*, nr 24 i 26.

3. K. Lehmann, charakteryzując moralno-duchowy klimat w jakim wypadło działać Kościołowi w krajach postkomunistycznych, pisze: „Kościół jest także i z tego powodu w trudnej sytuacji, ponieważ dopiero teraz tak naprawdę odczuwa długofalowe oddziaływanie totalitarnego systemu w umysłach i sercach ludzi. Często ulegamy pokusie redukcji wszystkiego do zdyskretowanego modelu gospodarczej polityki komunistycznego bloku. Zapominamy, że za nieudolnością technicznych i kulturowych innowacji stoi odwrócony, zdeformowany obraz człowieka. Uległy przecież wyeliminowaniu fundamentalne wymiary bytu ludzkiego: tęsknota za wolnością, pragnienie prawdy, kreatywność, smak swobody. Niezwykłość wyzwolenia polega na tym, że człowiek — jako jednostka i jako społeczność — kierując się swoimi nadziejami i pragnieniami postawił na swoim wbrew systemowi, który wydawał się być doskonały i nieprzezwycięzalny. Ale także i ci, którzy wytrzymali presję systemu ulegli skażeniu i nadwątleniu. Tam, gdzie przez dziesięciolecia było się trzymanym na uwięzi, trudno jest zmobilizować na oczekaniu inwencję i twórczą fantazję. Dla kogoś, kto nigdy nie mógł wybierać pomiędzy różnymi możliwościami, podejmowanie decyzji musi być teraz bolesne”⁸.

Jeszcze bardziej dramatycznie przedstawia ten „kraj obraz po bitwie” albański pisarz Jsmail Kadave, kiedy nazywa zsovietyzowanych ludzi „ruinami dyktatury” i twierdzi, że „trzeba niezwykłego wysiłku, by tę sytuację uzdrowić, by przywrócić moralne zdrowie...”⁹.

Jest rzeczą oczywistą, że przewyciężenie fenomenu „homo sovieticus” jest par excellence zadaniem moralnym i Kościoły chrześcijańskie mają tu ekumenicznie do odegrania niezastąpioną i decydującą rolę. Pierwszoplanowym zadaniem Kościołów jest głoszenie zbawienia ofiarowanego ludziom w Jezusie Chrystusie. Ludzie sovietyzowani doświadczyli co znaczy nieobecność Boga, jakim bezsens jest życie pozbawione wymiaru transcencji, jak smutne jest życie bez nadziei. W dziedzinie etyki czeka chrześcijańskie Kościoły wielkie zadanie budzenia sumień, oczyszczenia relacji międzyludzkich z wszelkich pozostałości i wpływów królestwa kłamstwa, odbudowy poszanowania godności ludzkiej osoby i godności pracy. Na wyzwanie rzucone Kościołom chrześcijańskim przez „homo sovieticus” muszą one w duchu prawdziwej ekumenii odpowiedzieć ukazaniem konkretnej drogi powrotu do ewangelicznych wartości chrześcijańskich jako etycznego fundamentu ludzkiej egzystencji indywidualnej i społecznej.

⁸ K. Lehmann, *Neu-Evangelisierung in Ost und West*, Die Politische Meinung 37 (1992) H. 267, 59n.

⁹ FAZ, 31 V 1991, 35.

II. Chrześcijańskie Kościoły wobec zagrożeń nacjonalizmu

1. Innym groźnym zjawiskiem, wobec którego Kościoły dzisiaj nie mogą pozostać obojętne, to odradzanie się skrajnych nacjonalizmów w postkomunistycznej Europie. W krajach tych uformowały się obecnie dwie przeciwstawne tendencje: nowa, przyszłościowa europeizacja, która opowiada się za nowymi formami integracji państw i narodów, oraz tendencja nacjonalistycznego populizmu, która postuluje powrót do państwa narodowego dawnego typu lub wręcz secesję i separatyzm. W powojennej Europie konflikty narodowościowe i etniczne zostały w istotnej mierze wyeliminowane, a dokładniej mówiąc, „zamrożone” Sowiecka hegemonia nie tolerowała i nie dopuszczała do żadnych otwartych konfliktów pomiędzy „bratnimi” narodami. Strategia socjalistycznego internacjonalizmu zmierzała do stworzenia nowego typu współistnienia narodów, w którym udałooby się przezwyciężyć burżuazyjne pojmowanie narodowej suwerenności i doprowadzić do stopienia się narodów w socjalistycznej wspólnocie. Pod powierzchnią ideologicznie skonstruowanej fikcji „socjalistycznej wspólnoty narodów” istniały jednak nadal tradycyjne historycznie uwarunkowane narodowe, religijne i kulturowe wrogości, resentymenty i animozje. W „zbiorowej pamięci” żyły wciąż głęboko wryte bolesne, traumatyczne przeżycia i wspomnienia, a dziś — skoro wolno już o nich mówić — stanowią często napędową siłę nacjonalistycznych ruchów, a nawet szowinistycznych okrucieństw i zbrodni jak to aktualnie ma miejsce w byłej Jugosławii.

2. Aktywność ugrupowań i ruchów nacjonalistycznych i coraz to nowe próby rozwiązywania konfliktów etnicznych przy pomocy środków militarnych świadczą aż nazbyt dobitnie o tym, że myślenie w kategoriach państwa narodowego jest głębiej zakorzenione, aniżeli ponadterytorialne więzi, że narodowe, a nawet nacjonalistyczne motywacje i wartości znajdują dostęp do politycznej praktyki. Przyczyny tego fenomenu leżą przede wszystkim w odwoływaniu się postkomunistycznych krajów Europy Środkowo-Wschodniej do historycznie uwarunkowanych tradycji, ideałów i symboli. Droga do suwerenności i demokracji prowadzi te kraje w nieunikniony sposób do przeszłości, do czasów przedkomunistycznych, do okresu państwowej niezawisłości, niezależnych rządów i autentycznych partii. Dawne nazwy miast i ulic, dawne symbole, wojskowe mundury, pieśni i herby mają świadczyć, że uwolnione od sowieckiej hegemonii kraje są wreszcie panami własnej historii. Ale powrót do przedkomunistycznej przeszłości jest równocześnie powrotem do przeszłości naznaczonej różnego rodzaju granicznymi konfliktami, sąsiedzkimi resentymentami i nacjonalistyczną niecierpliwością wobec mniejszości narodowych. To przywoływanie historii zaczęło się już w czasach komunistycznej dyktatury; historię, narodowe rytuały, symbole

i jubileusze przywoływały na płaszczyźnie religijnej m.in. Kościoły i było to wtedy rozumiane jako obrona narodowej kultury i narodowej tożsamości przed „cywilizacją sowiecką” Zagrożenie narodowej tożsamości (zwłaszcza w krajach nadbałtyckich) doprowadziło niejako do nobilitacji ruchów i postaw nacjonalistycznych jako skutecznego instrumentu opozycji przeciw, uprawianej pod szyldem „socjalistycznego internacjonalizmu”, imperialnej polityce Rosji sowieckiej. Załamanie się komunistycznej ideologii zachwiało pewniki (żeby nie powiedzieć „dogmaty”) tzw. „naukowego światopoglądu”, co stało się powodem duchowej pustki i dezorientacji. Stąd zapotrzebowanie na ideologie zastępcze, a jako najbardziej salonowe oferują się w tym względzie: cyniczny liberalizm z odpowiednią domieszką antyklerykalizmu i właśnie nacjonalizm. Rozwój nacjonalizmu w postkomunistycznej Europie wiąże się też z omawianym już zdeprecjonowaniem jednostki, a także ze zniszczeniem struktur i więzi lokalnych, sąsiedzkich, grupowych, całej niemal struktury upodmiotowanego społeczeństwa obywatelskiego. W rezultacie społeczeństwa nasze są nadal zatomizowane, przybierają niejednokrotnie charakter „tłumu”, który — zwłaszcza w okresie trudności gospodarczych — staje się podatnym gruntem dla populistyczno-nacjonalistycznych haseł typu nawet szowinistycznego.

3. Problem nacjonalizmu stawia Kościoły Środkowo-Wschodniej Europy wobec wyjątkowo trudnego dylematu: z jednej bowiem strony coraz głośniej twierdzi się — zwłaszcza na Zachodzie, że państwo narodowe jest tworem politycznie chybionym, że jest ono zjawiskiem historycznie koniecznym, ale przejściowym¹⁰. Twierdzi się też, że państwo narodowe w obliczu światowo-politycznych konstelacji, globalnych gospodarczych konieczności i ponadterytorialnych problemów jawi się jako anachronizm. Z drugiej zaś strony w postkomunistycznej Europie pozycja zdrowego państwa narodowego pozostaje wartością niekwestionowaną, a wysiłki państw narodowych, by zachować odzyskaną suwerenność, kulturową i terytorialną integralność są bardziej niż oczywiste, jeżeli nawet kraje te opowiadają się za drogą „ku Europie” w sensie europejskiej integracji. I właśnie pomiędzy tymi dwiema opcjami zdaje się przebiegać duchowo-ideologiczna linia podziału pomiędzy Europą Zachodnią i Europą Środkowo-Wschodnią. Zadanie Kościołów w tej sytuacji to przede wszystkim mediacja pomiędzy tymi opcjami i ukazywanie twórczych rozwiązań kompromisowych. Tę medacyjną misję komplikuje uwarunkowana historycznie identyfikacja Kościołów Europy Środkowo-Wschodniej ze sprawą narodową, co np. w naszym kraju wyrażała jeszcze do niedawna formuła: Polak = katolik. W dobie pełnej suwerenności narodowej Kościoły powinny przeprowadzić dokładniejszą granicę po-

¹⁰ Zob. P. Glotz, *Der Irrweg des Nationalstaates*, (DVA), Stuttgart 1990.

między tym co religijne i tym co narodowe lub wręcz nacjonalistyczne¹¹. Bardzo znamienne jest w tym względzie stwierdzenie Synodu Biskupów Europy z grudnia 1991 r., zgodnie z którym Kościół „musi mieć się na baczności, aby podejmując to dzieło (tj. pełniąc swoją zasadniczą misję), nie wracał do form z przeszłości... Pod wpływem objawienia chrześcijańskiego w ciągu długiej historii cywilizacja europejska odkryła rozróżnienie bez oddzielenia porządku religijnego i politycznego, które to rozróżnienie tak bardzo przyczynia się do postępu ludzkiego”¹². Pozostając Kościołami narodowymi muszą zatem w swej pastoralnej działalności akcentować i uwydatniać elementy ogólnochrześcijańskie i ekumeniczne w sensie słów św. Pawła: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie” (Ga 3,28). W odniesieniu zaś do opcji europejskiej Kościoły powinny zabiegać o to, by wspólnota krajów europejskich nie była tylko wspólnotą interesów politycznych i ekonomicznych, ale także wspólnotą uznającą wartości duchowe i mającą świadomość chrześcijańskich korzeni kultury europejskiej. Świadomość przynależności do wspólnoeuropejskiego dziedzictwa kulturowego musi stać się stałym elementem świadomości

¹¹ E. Ratz, *Die politische Öffnung im Osten als Herausforderung an die Kirche*, w: *Lutherische Kirche in der Welt* (Hrsg. von Joachim Heubach), Folge 38, Erlangen 1991, 82n; por. J. Ratzinger, dz. cyt., 87nn.

¹² Deklaracja. *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, Warszawa 1992, 26. Warto tu zwrócić uwagę na programowe w tym względzie przemówienia Ojca św. do biskupów polskich w czasie wizyty ad limina w dniu 15 I 1993 r. pt.: „Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań” — *L'Osservatore Romano*. Wydanie polskie 14 (1993) nr 2, 19—23. Czytamy tutaj m.in. „... Kościół nie jest partią polityczną i nie identyfikuje się z żadną partią polityczną. Jest ponadpartyjny, otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Żadna też partia polityczna nie ma prawa reprezentowania Kościoła. Jest zadaniem katolików świeckich bezpośrednio zaangażowanie w dziedzinie polityki, motywowane szczerą troską o dobro wspólne społeczności, w której żyją — dobro wspólne, czyli dobro wszystkich ludzi i całego człowieka. Zarzuty pod adresem polityki nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności katolików w sprawach publicznych. Jest to prawo, ale także i obowiązek sumienia, jak również zadanie wynikające z ich powołania. Opcje polityczne katolików — trzeba to mocno podkreślić — winny być zgodne z ewangelicznym systemem wartości. Wymaga to nieraz bardzo wnikliwego rozeznania. Społeczna doktryna Kościoła może tutaj oddać wielkie usługi. W obecnej sytuacji Polski naznaczonej głębokimi podziałami, sporami i konfliktami różnego rodzaju, ważnym zadaniem Kościoła jest budowanie jedności, zgody oraz budzenie nadwątlonej nadziei. Polacy muszą nauczyć się prowadzić z sobą dialog w prawdzie i z poszanowaniem godności własnej i partnera, różniąc się między sobą, a nie stając się przez to dla siebie wrogami. Winna ich łączyć troska o autentyczne wartości i dobra nadrzędne, które są ponad partykularnymi interesami poszczególnych grup politycznych...” (s. 22).

Kościółów Europy Wschodniej¹³. Nowa europejska jakość, jaka się kształtuje ma być swoistą ekumenią, ma być „jednością w różnorodności”, nie może się więc kształtować za cenę eliminowania odrębności narodowych i samych narodów, bowiem to właśnie one są wyrazem duchowego i kulturowego bogactwa Europy¹⁴. W Europie jako naszym wspólnym kontynencie przyszłości musi być także miejsce na poczucie tożsamości narodowej łącznie z przywiązaniem do rodzimej tradycji kulturowej i patriotycznym stosunkiem do państwa.

III. Nowa ewangelizacja jako wkład Kościołów w budowę jednoczącej się Europy

1. Przedstawione powyżej specyficzne pastoralne zadania chrześcijańskich Kościołów Europy Środkowo-Wschodniej związane z historycznym przełomem 1989 roku powinny być widziane w szerszym kontekście ponownej ewangelizacji tj. reewangelizacji całej Europy. Ta właśnie reewangelizacja jest również odpowiedzią już nie ze strony Kościołów lokalnych, ale ze strony całego Kościoła, Kościoła Powszechnego na wydarzenia „Jesieni Ludów” i równocześnie wyrazem troski o duchowy profil jednoczącej się Europy. W końcowym dokumencie synodu biskupów ds. Europy czytamy: „Świadomi ogromnych wyzwań, ale także i wielkich możliwości, jakie niesie współczesna epoka, w atmosferze dialogu i serdecznej współpracy z naszymi, braćmi i siostrami w Europie i w świecie, pragniemy przyczynić się do budowania nowej Europy”¹⁵. Wybitny teolog protestancki J. Moltmann charakteryzując Europę jako kontynent przyszłości wypływającej z przeszłości niezwykle trafnie pisze o związanych z tym pastoralnych i ekumenicznych zadaniach Kościołów: „Ponieważ historia europejska jest przeszłością pełną konfliktów i podziałów, dlatego też dzisiejsza Europa prezentuje się jako wielość różnych tradycji. I chociaż przeszłość ma Europa w liczbie mnogiej, to jednak przyszłość tylko w liczbie pojedynczej. Przyszłość istnieje tylko we wspólnocie, tylko we wspólnocie Europa może stać się podmiotem wła-

¹³ M. Hoeffel, *Die europäische Herausforderung*, w: *Lutherische Kirche in der Welt*, Folge 38, Erlangen 1991, 153. Por. J. Siklova, *Nationalismus in Ost und Mitteleuropa als Ersatz für Werteverlust des sekundären sozialen Status*, w: *Aufbruch in Osteuropa*, Wien 1992, 125—132; K. Hübner, *Das Nationale*, (styria verl.), Wien 1991.

¹⁴ K. Lehmann, art. cyt. 64n. Por. R. Spaemann, *Universalismus oder Eurozentrismus*, w: P. Braitting u.a. (Hrsg.), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen. Philosophen und die Politik*, Frankfurt/M 1991, 81—90.

¹⁵ Deklaracja. *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, Warszawa 1992, 4. Por. także J. Schwarz, *Europa im Umbruch. Herausforderung, Chance und Aufgabe der Kirche* (Kirche und Gesellschaft nr 190), Köln 1992, 15.

snej historii. W jaki jednak sposób ludzie, którzy na skutek odmiennych tradycji żyją w odmiennych czasach mogą odkryć wspólnotę jednej jedynej terażniejszości? Otóż nie inaczej, jak tylko przez zsynchronizowanie odmiennych europejskich przeszłości. Europa rozwiązywała dotychczas swoje konflikty tylko przez podziały. Tak właśnie doszło do oddzielnego rozwoju prawosławnych, katolickich i protestanckich Kościołów i kultur. Droga w przyszłość może przebiegać tylko w kierunku przeciwnym: przez ekumeniczne porozumienie pomiędzy protestantami i katolikami, przez ekumeniczne porozumienie pomiędzy Kościołami Zachodu i Wschodu... A przy tym nie może ulec likwidacji żaden kierunek rozwoju: ani protestancki, ani katolicki, ani prawosławny. Kościoły mogą się w nowej Europie uobecniać tylko we wzajemnej aprobacie. Europa potrzebuje nowej formacji chrześcijaństwa... Zadanie Kościołów w nowej Europie to ekumenizm, albo też nowy spór konfesyjny wywoła, tak jak przed 300 laty, sekularyzację i ateizm... I jeszcze jedno należy dziś po przełomie, ze strony kościelnej dobitnie podkreślić: to nie jest godzina tryumfu nad ‚bezbożnym komunizmem’ To jest godzina przewyciężenia własnego konfesyjnego zacieśnienia. To jest godzina chrześcijańskiej i religijnej ekumenii dla nowej Europy, albo też Kościoły staną się reliktem zapóźnionej przeszłości”¹⁶.

2. Trudno nie przyznać racji teologowi z Tybingi i nie podpisać się pod jego opcją na rzecz ekumenicznego pojednania Kościołów w obliczu nowej Europy. Ekumeniczna lojalność wymaga jednak, by nie przemilczeć i tego, że Moltmann, w związku z reewangelizacją Europy, wyraża obawę, iż może ona oznaczać „rekatolizację” Europy, a więc, że może mieć charakter antyekumeniczny. Tego rodzaju obawy rozwiewa jednak bez reszty choćby tylko znamienna wypowiedź K. Lehmana na temat ponownej ewangelizacji Europy: „Kościół katolicki wniesie w proces kształtowania się nowej Europy swoje długie historyczne doświadczenie, swoje dziedzictwo europejskiej historii i swoją uniwersalną strukturę. To jest jego siłą, która jednak musi się dopiero sprawdzić. Podejrzewanie tej potencjalnej siły nie ma żadnego sensu. Nikt nie zamierza restaurować jakiegokolwiek uniformizmu. Ale chrześcijaństwo w przyszłej Europie może tylko wtedy przedstawiać znaczącą publicznie i społecznie siłę, jeżeli przewycięży dzielące ją podziały i jeżeli do dialogu we wspólnocie lokalnej i w krajach europejskich wniesie w przekonujący sposób zasadnicze wspólne wartości chrześcijańskie. Pogorszenie się ekumenicznego klimatu w wielu krajach Wschodu, który w okresie znoszonych prześladowań był bardziej owocny i lepszy, jest jednym z najbardziej smutnych ubocznych skutków ‚przełomu’ i wymaga

¹⁶ J. Moltmann, *Die Christenheit und Europa*, w: M. Haerdter u.a. (Hrsg.), *Facetten des Fremden / Europa zwischen Nationalismus und Integration*, Berlin 1992, 199n.

możliwie szybkiej korektury. Istnieje wystarczająco dużo dobrych ekumenicznych doświadczeń i wspólnych klamer, by zbliżyć się wzajemnie przynajmniej odnośnie centralnych prawd wiary i etosu. Nie można jednak poprzestać na tym, by tylko być obok siebie lub nawet przeciwko sobie, jak to często ma dzisiaj miejsce pomiędzy katolikami i prawosławnymi, protestantami i katolikami, a nawet między katolikami obrządku łacińskiego i greckiego. Właśnie w tym względzie spoczywa na Kościołach Zachodu i na Stolicy Apostolskiej szczególnie wielkie zobowiązanie, o którym zresztą Ojciec św. wciąż przypomina w czasie swoich duszpasterskich podróży¹⁷. Wypowiedź tę można jeszcze tylko uzupełnić przypomnieniem, że Biskup Rzymu jest niezmordowany w mówieniu o palącej konieczności tego, by Kościół Europy oddychał dwoma płucami, płucem Zachodu i płucem Wschodu, powietrzem wolności i solidarności. Trzeba, by chrześcijanie Europy Wschodniej i Zachodniej odkryli wspólne korzenie kulturowe, by z nich czerpać siłę do budowania wspólnej przyszłości. W tym też sensie obok św. Benedykta z Nursji, patrona Europy i patriarchy zachodniego chrześcijaństwa, postawił papież Jan Paweł II świętych Cyryla i Metodego, obydwu braci sołuńskich, apostołów ludów słowiańskich, których zasługą jest to, że przynieśli Ewangelię ludom Europy Wschodniej przejmując ich język i obyczaje¹⁸. Zbliżenie Kościołów Wschodu i Zachodu na bazie ekumenicznej „jedności w wielości” względnie „pojednanej różnorodności” oznacza, że „wielki trójkąt chrześcijaństwa” ubogaci się o katolicką powszechność, ewangeliczne pogłębienie i prawosławną pneumatologiczną dynamikę.

3. Mówiąc o reewangelizacyjnej misji Kościołów w kontekście wielkiego przełomu i kształtowania się europejskiej jedności nie sposób nie wskazać na istotne zadania dawania świadectwa dla prawdy, wolności i miłości. Dawanie świadectwa jako najskuteczniejszy sposób ewangelizacji, jak też reewangelizacji jest i pozostanie dla Kościołów zadaniem zawsze aktualnym i zawsze jednakowo trudnym; bo trudnym w czasie prześladowań, ale nie mniej trudnym również w czasie pokoju. Pragnienie wolności należy do najbardziej pierwotnych elementarnych „poruszeń” duszy ludzkiej, ponieważ w nas stworzeniach jest ono iskrą Bożą — *scintilla Dei*. Stąd też wolność jest darem, który jednak wciąż pojmowany być musi jako zadanie. Autentyczna demokracja i wolność nie są więc czymś statycznym ale na wskroś dynamicznym procesem ciągłego uczenia się integralnie pojęte-

¹⁷ K. Lehmann, art. cyt. 66. Por. do tego także: „Die Neugestaltung Europas und die Kirche” Studenttag bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda (Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 94), Bonn 1991.

¹⁸ J. Schwartz, dz. cyt. 14. Por. J. Gaillot, *Das neue Europa — eine Herausforderung für die Kirchen*, Concilium 28 (1992) H. 2, 172—178.

go uczyłowieczenia. Nie chcąc tego zrozumieć narażamy się na niebezpieczeństwo, że nasza wolność zamieni się w samowolę i ulegnie samozniszczeniu, podobnie jak dzieje się to niekiedy z niezdrowym patriotyzmem, który przedradza się w niszczyielską siłę szowinizmu.

Pomijając wnikliwe analizy pojęcia wolności, spróbujmy zadowolić się tu stwierdzeniem, że wolność jest po prostu pewnym rodzajem samodeterminacji wobec wymagań i konieczności etycznych. Dlatego też wolność łączy się nierozdzielnie z prawdą. W Ewangelii Jana czytamy słowa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). „Powinniśmy więc zabiegać o to, by odnaleźć pełne znaczenie i wartość prawdy: prawda, która wyzwala — wolność przez prawdę. Nigdy poza prawdą. Poza prawdą wolność nie jest wolnością. Jest złudzeniem. Jest wręcz zniewoleniem” Tak właśnie argumentował Jan Paweł II podczas czwartej pielgrzymki pastoralnej w Ojczyźnie, by wykazać prymat prawdy przed wolnością. Wskazując na chrystologiczny charakter chrześcijańskiej wolności, na „wolność, do której wyzwolił nas Chrystus”, wskazał też na drugi rodzaj wolności, na wolność odrzucającą Chrystusa, na „wolność od Chrystusa” Dla Ojca św. są to „dwie drogi, po których kroczy Europa i po których zapewne kroczyć będzie także w przyszłości”¹⁹. Chrystusową wolność i Chrystusową prawdą należy dziś poświadczać i to poświadczać w miłości, bo miłość jest także najcenniejszym owocem wolności.

W centrum wszystkich wysiłków i trosk reewangelizacji nowej Europy musi zatem stać człowiek ze wszystkimi wymiarami jego aktualnej ludzkiej egzystencji. „Drogą Kościoła jest człowiek” — przypomina także najnowsza socjalna Encyklika Jana Pawła II²⁰. W odpowiedzi chrześcijańskich Kościołów na historyczne wyzwanie naszego czasu równocześnie chodzić musi przeto wciąż o człowieka — naszego Brata i o Boga — naszego Zbawcę.

¹⁹ *Bogu dziękujcie — Ducha nie gaście*. IV Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny: 01—06—09—06.1991 r., Olsztyn 1991, 161.

²⁰ *Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana 1991, (Rozdział IV) nr 53—62.