

# III. PROCESY INTEGRACYJNE

---

Studia Oecumenica 6  
Opole 2006

ABP ALFONS NOSSOL  
Opole

## WSPÓLNOTA EKUMENICZNA – TROSKA O BUDOWĘ ZJEDNOCZONEJ EUROPY JAKO WSPÓLNOTY WARTOŚCI I KULTURY

Nie ideologia lub polityka, ani też ekonomia zadecydują o prawdziwej jedności europejskiej, ale przede wszystkim aksjologia, tj. wartości i kultura. Ojciec św. Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w Gnieźnie w dniu 3 czerwca 1997 r. z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha powiedział: „Do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego droga jest jeszcze daleka. Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. Ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo, ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów. Nie jest to zawłaszczanie historii. Jest bowiem historia Europy wielką rzeką, do której wpadają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycji i kultur jest jej wielkim bogactwem. Zrąb tożsamości Europy jest zbudowany na chrześcijaństwie. A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej chrześcijańskiej samoświadomości.”

Kontynuując niejako myśl Jana Pawła II podejmujemy niezmiernie ważny problem jedności Kościołów i przedstawiamy go na tle owego „kryzysu chrześcijańskiej samoświadomości”, by wykazać, że jedność Kościołów jest niezbędnym warunkiem przezwyciężenia owego kryzysu i – w konsekwencji – istotnym faktorem formowania duchowo-kulturowej jedności Europy jutra, do której my wszyscy możemy się „ekumenicznie” przyczynić, tzn. mieć swój konkretny wkład. By to bliżej wykazać, zwróćmy wpieryw uwagę na wielopostaciowy wy-

miar współczesnej europejskiej cywilizacji (I), następnie na zadanie Kościoła wobec sekularyzującej się Europy (II) oraz ekumenizm w służbie prawdziwej integracji naszego kontynentu jako „wspólnoty ducha” (III).

## **I. Wielopostaciowy wymiar współczesnej europejskiej cywilizacji**

1. W kontekście interesującej nas problematyki rozumiemy „Europę” jako ów czasoprzestrzenny region ludzkiej historii, w którym chrześcijaństwo, na długo przed uformowaniem się nowożytnych społeczeństw, stało się dominującą formą kulturowej interpretacji ludzkiego doświadczenia. W tym to czasowo-przestrzennym regionie ludzkiej historii judeochrześcijańska tradycja wraz z całą jej wielopostaciowością stała się wiążącym źródłem usensownienia i fundamentem tożsamości europejskiej cywilizacji.

Duchowo-kulturowa tożsamość Europy jest amalgamatem elementów kultury Grecji i Rzymu, judaizmu i islamu, a także cywilizacyjno-kulturowych osiągnięć ludów łacińskich, celtyckich, germańskich i słowiańskich. Ta etniczna kulturowa i historyczna wielorakość europejskiego dziedzictwa nie może jednak przesłonić tego niewątpliwego faktu, że to właśnie Europa była tym czasowo-przestrzennym regionem, który jako pierwszy otworzył się na działanie chrześcijańskiej wiary, tworząc przez to podwaliny dla – ufundowanej w biblijnym objawieniu – duchowo-kulturowej jedności i tożsamości. W efekcie historycznego spotkania Ewangelii z ludami Europy zrodziła się specyficzna europejsko-chrześcijańska postać kultury oparta na wierze w osobowego Boga, który stwarzając człowieka „na swój obraz i podobieństwo” obdarzył go niezbywalną godnością. Antropocentryzm chrześcijańskiej wizji człowieka i świata, nauka Biblii o tym, że ludzka egzystencja włączona jest w historię zbawienia, chrześcijańskie wartości wiary, nadziei i miłości – to właśnie są „chrześcijańskie korzenie” Europy, które tak dogłębnie przenikają jej duchowo-kulturową strukturę, że bez odwołania się do chrześcijańskich kategorii nie można w pełni zdefiniować europejskiej tożsamości.

2. Jednocześnie jednak „Europa” to także ten czasowo-przestrzenny region, w którym w przeciągu ostatnich stuleci wykrystalizowała się zasadniczo nowa forma społeczno-ekonomicznych relacji, która określana bywa mianem industrializacji, względnie bardziej wyczerpująco – modernizacji. Proces owej modernizacji wkroczył z końcem lat 60-tych XX wieku w nową fazę, która charakteryzuje się radykalną duchową reorientacją. Tzw. postmoderna, jako zradykalizowana moderna okazała się dla chrześcijańsko uformowanej Europy źródłem daleko idących destruktywnych konsekwencji i jako taka stała się znaczącym historycznym faktem, który zmusza do postawienia pytania o współzależność pomiędzy postmoderną, a nasilającą się erozją chrześcijańskiej religii.

Jest faktem oczywistym, że postmoderna już od dłuższego czasu konstytuuje obraz świata, który w radykalny sposób różni się od tego, który przez wiele wie-

ków formowało chrześcijaństwo. Był to bowiem obraz świata, w którym wymiar religijny stanowił nie tylko fundament egzystencji każdej poszczególnej osoby, ale także kulturowe i legitymizacyjne ramy dla całości społecznych relacji.

Tego właśnie wintegrowania w chrześcijaństwo jako instancji zabezpieczającej jedność życia pozbawiona została jednostka w okresie moderny. Wraz z Oświeceniem rozpoczął się dla europejskiej kultury niepowstrzymany, jak się wydaje, proces sekularyzacji, który poprzez stopniowe „odczarowywanie świata” (Max Weber) doprowadził do głęboko sięgającego kryzysu religii. Zaistnienie linii podziału pomiędzy Kościołem, państwem i społeczeństwem, a więc oddzielenie się *profanum* od *sacrum*, emancypacja nauki, ekonomii i polityki w stosunku do autorytetu religii stanowią najbardziej charakterystyczne cechy europejskiego procesu sekularyzacji.

W ślad za nowożytnym procesem sekularyzacji postępowała, nasilająca się w swej radykalności, krytyka religii, która osiągnęła swój szczyt w generalnym zakwestionowaniu religijnego światopoglądu. Punktem wyjścia tej krytyki było racjonalistyczne względnie oświeceniowe odrzucenie Boga w imię rozumu. Treści wiary uznane za sprzeczne z rozumem utraciły autorytet ostatecznej instancji prawdy. Wyzwolony rozum, autonomiczna ludzka *ratio* stała się jedynym kryterium myślenia i działania, pierwotnym źródłem wszelkiej prawdy.

Proces modernizacji doprowadził do zróżnicowania jednolitej niegdyś i hierarchicznie uporządkowanej struktury społeczeństwa i do formowania się ciągle rosnącej liczby systemów partykularnych. Owe autonomiczne systemy, takie jak polityka, nauka, gospodarka czy technika i podlegające im sektory, np. informatyka, komunikacja czy nawet przemysł rozrywkowy nie kierują się normami ufundowanymi w wyższych wartościach czy celach, lecz jedynie doraźnymi, autonomicznymi wymaganiami efektywnego funkcjonowania.

3. Rozpad struktury społeczeństwa na poszczególne segmenty i usamodzielnianie się różnych dziedzin życia pociągnął za sobą wyizolowanie się indywidualum z tradycyjnych więzów pochodzenia, stanu i w końcu także religii. Wprawdzie jednostka uzyskała dzięki temu przyrost indywidualnych wolności, z drugiej jednak strony postawiona została wobec nasilającego się przymusu dokonywania wyboru pomiędzy wciąż pomnażanymi alternatywami działania. Pozostawiona samej sobie i swemu rozumowi jako jedynemu instrumentowi poznawania rzeczywistości nie może już, jak niegdyś, odwołać się do społecznie ustalonego porządku świata. Zamiast tego otrzymuje ofertę wielości światopoglądów. Na miejsce wszechobecnej prawdy otrzymuje do dyspozycji mniej lub bardziej wygodne prawdy cząstkowe i rozmaite oferty sensu i widzenia świata.

Pośrodku tego nadmiaru ofert dotyczących światopoglądów, racjonalności i prawd, które na arenie opinii publicznej konkurują o większy wpływ i akceptację, obecna jest także chrześcijańska wizja świata, ale już tylko w randze jednego z wielu kontrahentów. „Świat religii” zaszeregowany został do jednego z wielu

„światów partykularnych”, jakie wciąż generuje kompleksowy system społeczny i sytuuje się mniej lub bardziej równoprawnie obok świata pracy, polityki, rozrywki, czy nawet świata fantazji. Co więcej – i powiedzmy to z całą otwartością – nowy moderny świat, który uformował się w Europie jest – tak, jak on sam siebie rozumie – w gruncie rzeczy a-religijny. Współczesny świat nie odwołuje się już do duchowych źródeł, do ostatecznego sensu, do ostatecznych norm i wartości. Chrześcijaństwo i jego wartości – przekazywane przez stulecia w nauce, kształceniu, wychowaniu i w kulturze, a także w literaturze i sztuce – przestały być ostatecznym fundamentem doświadczenia sensu i zbawienia.

Relatywizacja wszystkich dotychczas obowiązujących norm prowadzi często do otwartego odrzucenia wszelkiej odpowiedzialności, a radykalna subiektywność staje się jedynym kryterium postępowania.

Tragiczną konsekwencją braku odniesienia współczesnego człowieka do sensu, do norm i duchowych wartości jest kryzys orientacji, wyobcowanie i duchowa próżnia. Lapidarną charakterystykę człowieka postmoderny odnajdujemy u Tadeusza Różewicza. „Zdawało się – pisze poeta – że bez wiary, nadziei i miłości człowiek nie może żyć..., ale pod koniec XX wieku rodzi się w nas podejrzenie, że ten ssak może rozmnażać się bez miłości, może żyć bez wiary i umierać bez nadziei”<sup>1</sup>.

## II. Zadania Kościoła wobec sekularyzującej się Europy

1. Postępująca dechrystianizacja europejskiego społeczeństwa stawia Kościół przed zasadniczym pytaniem: W jaki sposób w konkurencji z wielorakimi ofertami sensu i widzenia świata, może on w to zlaicyzowane społeczeństwo wnieść orędzie Ewangelii i uczynić je wiarygodnym, a przez to umocnić ów „najgłębszy fundament jedności Europy”.

Papież Jan Paweł II w liście wystosowanym do VI Konferencji Rady Biskupów Europy napisał: „Społeczeństwo europejskie wkroczyło w nową fazę historycznego zdążania ku przyszłości. Sięgającym głęboko i kompleksowym przemianom w dziedzinie kultury, polityki, etyki i duchowości, które socjalnym koordynatom Europy nadały nowy kształt, odpowiadać musi nowa jakość ewangelizacji, która nieprzemijające orędzie zbawienia formułuje w sposób przekonujący dla dzisiejszego człowieka”<sup>2</sup>. Tę „nową jakość ewangelizacji” przywołaną przez Ojca Św. uznać należy za rozstrzygającą odpowiedź Kościoła na wyzwania moderny. Odpowiedź ta oznacza zarazem, że Kościół chce uczynić wszystko, by sprostać zadaniu głoszenia powszechnego przesłania Ewangelii w nowym polityczno-kul-

<sup>1</sup> T. RÓZEWICZ, *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944-1994*, Warszawa 1995, 670.

<sup>2</sup> List Jana Pawła II z 2. stycznia 1986 r. do VI Konferencji Rady Episkopatów Europy, cyt. za: N. H. LÉGRAND, *Les évêques d'Europe et la nouvelle evangelisation*, Paris 1991, 29.

turowym *universum*. Oznacza to także, iż Kościół chce stawić czoło wyzwaniom moderny, a nie uchylać się od tej konfrontacji przez przyjęcie strategii odizolowania i obwarowywania się na wzór „oblężonej twierdzy” (ks. J. Tischner). Już bowiem raz na przełomie XIX i XX wieku popełnił Kościół błąd samoizolacji. Kulturowany przez katolików, neoscholastycznie uformowany światopogląd, który przez dominującą kulturę nie został zaakceptowany jako partner dialogu, stał się jedynie chroniącą przed modernizmem „strefą bezpieczeństwa”, i dla nowoczesnej świadomości nie stanowił faktycznego wyzwania. Skutki tego wyobcowania były niekorzystne nie tylko dla chrześcijańskiej wiary, ale także dla nowoczesnego społeczeństwa. Zasięg oddziaływania wiary ograniczony został do wewnętrznej przestrzeni kościelnej, a „postęp”, z biegiem czasu, zaczął ulegać spłaszczeniu do wymiarów czystego technologicznego pragmatyzmu. W tym sensie Kościół XIX i XX wieku w niemałym stopniu przyczynił się do powstania błędnej opinii, że emancypacja człowieka możliwa jest do osiągnięcia tylko w opozycji do Kościoła i chrześcijaństwa. I właśnie m.in. świadomość tych doświadczeń sprawia, że zachowawczy odwrót do enklaw własnego przekonania i odmowa współpracy w dziele kształtowania oblicza przyszłej Europy, nie jest dla Kościoła żadną alternatywą.

2. Perspektywę otwarcia wytyczył dla Kościoła Sobór Watykański II. Zasługą Soboru jest przede wszystkim to, że Kościół nie stał się wyobcowaną z ogólnoludzkiego rozwoju wspólnotą o mentalności getta. Programowe punkty ciężkości *Vaticanum Secundum* – dialog ze światem i dialog z innymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, oraz odnowa Kościoła – świadczą o tym, że Kościół katolicki zrozumiał, jak ważną rzeczą jest jego obecność w świecie w sensie ewangelicznego świadectwa i jak ważną rzeczą jest autentyczność tego świadectwa. Właśnie w obecnej w dobie „kryzysu chrześcijańskiej samoświadomości” Kościół w całej pełni zdaje sobie sprawę, że brak jedności chrześcijańskich kościołów jest radykalnym zakwestionowaniem autentyczności ewangelicznego świadectwa.

Papież Jan Paweł II w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (1994) wydanym z okazji zbliżającego się trzeciego milenium chrześcijaństwa powiedział: „U schyłku obecnego tysiąclecia Kościół powinien zwrócić się z jeszcze żarliwszym błaganiem do Ducha Świętego, prosząc Go o łaskę zjednoczenia chrześcijan. Jest to problem kluczowy dla ewangelicznego świadectwa w świecie” (TMA 34). A w wydanej rok później, pierwszej w dziejach Kościoła encyklice ekumenicznej *Ut unum sint* (1995) zaangażowaniu na rzecz ekumenizmu nadał rangę „imperatywu chrześcijańskiego sumienia” (US 8).

Słowa Papieża są uwyraźnionym echem orzeczenia II Soboru Watykańskiego, zawartego w Dekrecie o ekumenizmie, w którym Sobór stwierdza: „Jednym z głównych zamierzeń świętego Soboru powszechnego Watykańskiego II jest wzmożenie wysiłków w celu przywrócenia jedności wśród chrześcijan. (...) Po-

dział [chrześcijan] otwarcie sprzeciwia się woli Chrystusa i jest zgorszeniem dla świata, a nadto przynosi szkodę najświętszej sprawie głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu” (DE 1).

3. Z Soborem Watykańskim II, z jego Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* (1964), w szczególności zaś ze wspomnianym już Dekretem o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964) związany jest przełomowy, nieodwracalny proces przemian, dzięki któremu ekumenizm stał się jednym z zasadniczych elementów myślenia o Kościele. O historycznej korekcie postawy Kościoła katolickiego w stosunku do innych Kościołów i Wyznań chrześcijańskich przesądziła nowa soborowa wizja Kościoła i bazujący na niej nowy soborowy model ekumenii.

Przedsoborowy model ekumenii oparty był na ekskluzywnej identyfikacji Kościoła Jezusa Chrystusa z Kościołem rzymsko-katolickim. W konsekwencji urzeczywistnianie jedności mogło się odbywać jedynie na drodze powrotu „braci odłączonych” do Kościoła rzymsko-katolickiego. Znamiennej charakterystykę tego modelu ekumenii – nazwijmy ją „ekumenią powrotu” – zawierają słowa encykliki Piusa XI *Mortalium animos* z 1928 roku: „Nie ma innej drogi prowadzącej do zjednoczenia wszystkich chrześcijan jak tylko droga wspierania powrotu wszystkich odłączonych braci do prawdziwego Kościoła Jezusa Chrystusa, od którego się w nieszczęsny sposób oddzielili”<sup>3</sup>. W sensie „ekumenii powrotu” wypowiedział się także Pius XII w eklezjologicznie doniosłej encyklice *Mystici corporis* z 1943 roku, zapewniając chcących powrócić na łono Kościoła katolickiego, że Kościół czeka na nich „z otwartymi ramionami i to nie tak, jak oczekuje się na obcych, ale na tych, którzy wracają do własnego ojcowskiego domu”<sup>4</sup>.

Przełomowa doniosłość ekumenicznego dzieła Soboru Watykańskiego II polega na tym, że odrzucił on koncepcję „ekumenii powrotu” na rzecz nowej soborowej koncepcji, którą najtrafniej nazwać można „ekumenią komunii”

4. Punktem wyjścia i punktem odniesienia soborowego modelu ekumenii nie jest już Kościół katolicki w jego konfesyjnym kształcie, ale Kościół Jezusa Chrystusa. Sobór nie utożsamia już ekskluzywnie – jak to miało miejsce w przedsoborowym ujęciu – Kościoła Jezusa Chrystusa z Kościołem rzymsko-katolickim, ale mówi, że Kościół Chrystusa *subsistit* – trwa, urzeczywistnia się w Kościele katolickim. „To jest ten jedyny Kościół Chrystusa – głosi Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* – który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, powszechny i apostołski. (...)Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany w świecie jako społeczność trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim, rządzone przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii” (KK 8).

<sup>3</sup> A. ROHRBASSER, *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg 1953, 408.

<sup>4</sup> *Tamże*, 520.

W tym oświadczeniu Soboru Kościoł rzymsko-katolicki wyznaje, że jest konkretną historyczną społecznością, w której w sposób autentyczny i prawdziwy „subzystuje”, urzeczywistnia się Kościół Jezusa Chrystusa, ale równocześnie też wskazuje na fakt analogicznego „subzystowania”, urzeczywistniania się Chrystusowego Kościoła w innych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich. Jan Paweł II interpretując ten fakt w encyklice *Ut unum sint* mówi bardzo dobitnie: „Poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się eklezjalna próżnia. Liczne elementy wielkiej wartości (*eximia*), które w Kościele katolickim są integralnie włączone w pełnię środków zbawienia i darów łaski tworzących Kościół, znajdują się także w innych Wspólnotach chrześcijańskich” (US 13). Papież posuwa się nawet do stwierdzenia, że jakkolwiek „elementy uświęcenia i prawdy” obecne są „łącznie i w całej pełni” w Kościele katolickim, to jednak w innych Wspólnotach „pewne aspekty chrześcijańskiej tajemnicy są czasem ukazane bardziej wyraziście” (US 14).

Te właśnie elementy „uświęcenia i prawdy” obecne w całej pełni w Kościele katolickim i w różnym stopniu w innych Wspólnotach chrześcijańskich stanowią – w myśl Soboru i Encykliki – obiektywną podstawę ekumenii pojętej nie jako powrót do Kościoła katolickiego, ale jako pozostawanie z nim w nigdy do końca nie zerwanej komunii (US 11) „Ekumenia komunii” polega więc na coraz pełniejszym, na coraz bardziej zgodnym z ewangelią „subzystowaniu”, urzeczywistnianiu, manifestowaniu się Kościoła Chrystusowego zarówno w Kościele katolickim jak też w innych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich tak, by wszystkie Kościoły i Wspólnoty zbliżając się do Chrystusa, zbliżyły się także do siebie. Ekumenia „komunii” urzeczywistnia się przez coraz pełniejszą partycypację we wspólnych dobrach zbawienia, w jednej Ewangelii, w jednym Duchu, w jednym Jezusie Chrystusie, w jednym życiu Trójosobowego Boga.

Wielkie dzieło zbliżenia i pojednania (komunii) chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot może się więc dokonać jedynie za cenę osobistego nawrócenia i instytucjonalnej odnowy. Sobór zawarł tę prawdę w lapidarnej wypowiedzi: „Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany” (DE 7).

W perspektywie tego wymagania wyznanie „błędów, niewierności, niekonsekwencji i zaniedbań” Kościoła i prośba o ich przebaczenie z okazji Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa stanowi – odważyłbym się powiedzieć – jak dotąd, najbardziej doniosły akt ekumeniczny pontyfikatu Jana Pawła II.

Struktura soborowego ujęcia ekumenii jako *communio* wskazuje, że upragniona jedność Kościoła nie może przyjąć kształtu zcentralizowanego uniformizmu, ale kształt jedności w pojednanej i akceptowanej wielorakości opartej na przekonaniu, że wielokształtne konfesyjne dziedzictwo jest uprawnione i należy do bogactwa życia całego Kościoła. Ekumeniczna jedność Kościoła nie jest osiągnięciem kompromisu za cenę wzajemnych ustępstw, ale obustronnym ubogacaniem się „wymianą darów” jak określa to Jan Paweł II (UUS 28). Istotne

jest to, że soborowy model ekumenii rozumianej jako *communio* czyni kościelne Wspólnoty chrześcijańskie równoprawnymi partnerami ekumenicznego dialogu i otwiera realną perspektywę spełnienia testamentu Jezusa Chrystusa „aby wszyscy byli jedno” (J 17,21).

### III. Ekumenizm w służbie prawdziwej integracji Europy

1. Kardynał Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. jedności Chrześcijan zapytany o czasową perspektywę osiągnięcia konfesyjnej jedności odpowiedział żartobliwie, że sceptycy utrzymują, iż nastąpi ona w Dniu Ostatecznym, a sceptycy-pesymiści dodają, że w mieście Lutra – Wittemberdze – nastąpi to w Dniu Ostatecznym, ale dopiero wieczorem. Jeżeli nawet zdecydowana większość chrześcijan nie podziela opinii sceptyków i pesymistów już choćby tylko z racji tak doniosłego wydarzenia jakim było podpisanie w 1999 r. przez Kościoły luterzańskie i Kościół rzymsko-katolicki „Wspólnej Deklaracji” potwierdzającej zgodność poglądów odnośnie – centralnej dla Reformacji – nauki o usprawiedliwieniu, to jednak nie zmienia to bolesnego faktu, że w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwo wkroczyło z głębokimi ranami podziałów.

Najbardziej brzemiennie następstwa dla historyczno-konfesyjnego oblicza Europy wiążą się z linią podziału, która powstała na skutek rozłamu Europy na dwa kulturowo odmienne światy po upadku rzymskiego imperium. Linia ta oddziela ludy, które przyjęły chrześcijaństwo wprost z Rzymu, względnie za pośrednictwem celtyckich bądź germańskich misjonarzy, od ludów, do których chrześcijaństwo dotarło poprzez „Drugi Rzym” – Bizancjum względnie Konstantynopol. Ta historyczna linia rozgranicza Europę Wschodnią – w szczególności zaś świat Słowian – na chrześcijaństwo łacińskie i grecko-ortodoksyjne.

2. Dezintegrujący potencjał konfesyjnego podziału pomiędzy Wschodem i Zachodem jest w pierwszym rzędzie rezultatem odmiennego przebiegu procesu cywilizacyjnego obydwu regionów Europy. Wschodnie Cesarstwo Rzymskie po definitywnym upadku w roku 1453 znalazło duchowo-kulturową kontynuację w ortodoksyjnych narodach i ich Kościołach, które z Bizancjum przejęły hierarchiczną strukturę kościelną i liturgiczno-rytualne formy życia Kościoła.

Odziedziczona z Bizancjum „symfonia” Kościoła i państwa, przede wszystkim zaś brak takich duchowo-kulturowych procesów transformacyjnych jak humanizm, renesans, Reformacja, Oświecenie, jakie miały miejsce w zachodnim chrześcijaństwie sprawił, że w przestrzeni Ortodoksji nie doszło do prawdziwego rozdziału Kościoła i państwa, a także do wyemancypowania się społeczeństwa obywatelskiego w stosunku do państwa.

Polityczny przełom 1989 roku uwyraźnił jeszcze jedną, zamrożoną niejako przez komunistyczny reżim konfesyjną linię podziału przebiegającą pomiędzy Kościołami ortodoksyjnymi i przywróconymi do nowego życia Kościołami uni-

ckimi, względnie łacińskimi Kościołami wschodnimi. Wspieranie Kościoła unickiego przez Rzym spotyka się z ostrym sprzeciwem ze strony Ortodoksji, która zarzuca Kościołowi unickiemu, że w przestrzeni Prawosławia odgrywa on – jak to wyraził jeden z ateńskich hierarchów – rolę „trojańskiego konia”

W konflikcie pomiędzy Kościołami katolicko-unickimi i katolicko-łacińskimi z jednej strony, a Kościołami prawosławnymi z drugiej, zderzają się historycznie uwarunkowane terytorialno-ekskluzywne roszczenia Prawosławia z uniwersalnym rozumieniem Kościoła przez katolików, co w dużej mierze utrudnia prowadzenie ekumenicznego dialogu na płaszczyźnie spraw doktrynalnych.

3. Kościół łaciński obarczony jest nie tylko dziedzictwem rozłamu z Kościołem wschodnim, lecz także wewnętrznym rozłamem zapoczątkowanym kościelnym ruchem reformy przez Marcina Lutera w drugim i trzecim dziesięcioleciu XVI wieku. Katolicko-protestancka linia podziału, jakkolwiek w aspekcie doktrynalno-teologicznym o wiele głębsza od poprzednich, nie jest jednak zasadniczo obciążona urazami i resentymentami natury etniczno-nacjonalnej i polityczno-socjalnej.

Rozdarcie i podział chrześcijaństwa w obliczu jednoczącej się Europy, w obliczu nasilających się tendencji globalizacyjnych, które wyrażają się poszukiwaniem coraz to nowych dróg i form integracji, odbierany jest jako coraz bardziej rażący anachronizm, przede wszystkim jednak jako fakt, który – jak głoszą cytowane na wstępie słowa Soboru – „otwarcie sprzeciwia się woli Chrystusa i jest zgorszeniem dla świata, a nadto przynosi szkodę najświętszej sprawie głoszenia Ewangelii” (DE 1).

Mówiąc obrazowo ale nie mniej dobitnie: W obliczu jednoczącej się Europy chrześcijaństwo i jego Kościoły prezentują się jak rozbite zwierciadło, które tylko bardziej lub mniej fragmentarycznie odzwierciedla to, o czym chrześcijańskie Kościoły mają świadczyć i co stanowi rację ich istnienia – Osobę Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawcy i Pośrednika. „Zgrzeszyliśmy – mówi Jan Paweł II w bulli *Incarnationis mysterium* (1998, 11) – i dlatego oblicze Oblubienicy Chrystusa nie może jaśnieć pełnią blasku”, a Kardynał Lehmann wyraża tę bolesną prawdę lapidarnym stwierdzeniem: „Rozdarcie i podział chrześcijaństwa jest największą przeszkodą dla Kościoła w wypełnianiu jego zadań, w ponoszeniu odpowiedzialności za Europę”<sup>5</sup>.

Z tej właśnie racji w dniu 22 kwietnia 2001 roku w Strasburgu przyjęta została przez wszystkie chrześcijańskie Kościoły Europy tzw. *Charta Oecumenica*. Owa „Karta Ekumeniczna” jest widocznym świadectwem przeświadczenia chrześcijańskich Kościołów, że ich ekumeniczna jedność jest rozstrzygającym postulatem wiarygodności chrześcijańskiego orędzia we współczesnej Europie, a także tego, że chrześcijański etos stanowi istotny faktor w budowaniu Europy jako wspólnoty ducha.

<sup>5</sup> K. LEHMANN, *Nowa Europa – fikcje i wizje. Doświadczenia i wyzwania z perspektywy Kościoła*, w: *Europa – fundament jedności*, red. A. DYLUS, Warszawa 1999, 192.

4. Zaangażowanie Kościoła na rzecz „budowania Europy jako wspólnoty ducha” wiąże się dziś z problematyką światopoglądowo neutralnego, demokratycznego państwa prawa. Liberalno-demokratyczny, światopoglądowo neutralny system z natury rzeczy nie może decydować o wartościach, priorytetach, ideałach, o sensie życia, samourzeczywistnianiu się czy humanizacji. W konsekwencji znaczy to, że w tym systemie metafizyczne pytanie o prawdę pozostaje zasadniczo otwarte, względnie pominięte. Nowoczesne państwo budowane jest na zasadzie świeckości oddzielonego od religii państwa, wolności religijnej i równości wobec prawa wszystkich religii. Dramatycznym aspektem tego stanu rzeczy jest to, że demokratyczne, światopoglądowo neutralne państwo nie może najwyższych wartości i ostatecznych norm uzasadniać odwołując się do określonej filozofii czy religii, a przecież poprawne funkcjonowanie państwa jest w sposób konieczny zależne od norm i wartości. Nieuchronnie powstaje więc pytanie, kto w tego rodzaju systemie ustanawia kryteria dobra i zła, prawdy i fałszu i czy w konsekwencji system ten nie pozostawia człowieka w przestrzeni, w której brak podstawowych życiowych orientacji? Ten egzystencjalny dramat potęguje to, że nadmiar informacji o wykluczających się wzajemnie systemach wartości i norm, ideologii, filozofii, poglądów na życie i religię utrudnia określenie własnej postawy w sprawach moralności czy religii, a raz zajęta postawa zdaje się być wciąż podawana w wątpliwość.

A przecież życie, jeżeli ma być w pełni akceptowane, wymaga ostatecznego ukierunkowania i usytuowania go w perspektywie sensu. Jedną z najbardziej elementarnych potrzeb człowieka jest potrzeba więzi z sensem, wartościami i normami. Jeżeli ta potrzeba nie zostanie zaspokojona także w przestrzeni religii i Kościołów, jeżeli nikt i nic nie przekazuje podstawowej orientacji, hierarchii wartości i sensu życia, to grozi to próżnią sensu i norm, a ponure doświadczenia dopiero co minionego stulecia mówią nam, czym taka próżnia może zostać zapełniona.

Z tego też powodu nie może Kościół w głoszeniu orędzia Ewangelii i w publicznej realizacji właściwej mu misji zająć postawy rezerwy, czy wręcz negacji w stosunku do wolnościowo demokratycznego porządku konstytucyjnego i do autoryzowanego przezeń politycznego systemu. Postawę „krytycznej sympatii” dla demokracji tzn. dla tu i teraz jedynie godnej człowieka politycznej formy życia<sup>6</sup> powinien Kościół zachować także i wtedy, kiedy w tej demokracji mają miejsce ostre kontrowersje wokół – najczęściej – niezgodności świeckiego ustawodawstwa z religijno-moralnymi przekonaniem chrześcijan.

5. Nowoczesną historię postępu zdominowało przeświadczenie o nieograniczonych wręcz możliwościach nauki i jej praktycznych zastosowań. Bezkrytyczna wiara w postęp sprawiła, że nauki przyrodnicze, a później także nauki humanistyczne zerwały więzy z teologią, a w końcu także i te, które łączyły te

<sup>6</sup> Por. Encyklika *Centesimus annus*, 46.

nauki z etyką. Utorowało to drogę do oczywistej – jak się wydawało – zasady działania: to, co człowiek potrafi, może także realizować. Oszałamiające sukcesy naukowo-techniczne przesłaniały przez długi czas zasadniczy problem tego sposobu myślenia – ujawniły go wyraźnie dopiero problemy ekologii i inżynierii genetycznej ukazując realną perspektywę możliwej destrukcji przyrody i istoty ludzkiej – człowieka jako człowieka. Powrót do norm, do wartości, a tym samym do etyki stał się dla współczesnego człowieka sprawą „być albo nie być”. Potwierdza to nasilający się w postmodernym społeczeństwie kryzys orientacji, z którym wiążą się frustracje, obawa o przyszłość, ucieczka od rzeczywistości w alkoholizm i narkomanię, zorganizowana przestępczość, skandale korupcyjne w polityce i gospodarce, a także totalne rozluźnienie zasad elementarnej przyzwoitości w przemyśle kulturowo-rozrywkowym, z coraz szybciej kręcącą się w nim spiralą przemocy, nieobyčajności i cynizmu. W oplatającej świat i pozbawionej wszelkiej transcendencji medialnej sieci premiowane i nobilitowane są raczej postawy amoralne, jeżeli tylko zwiększają liczbę odbiorców, a krok po kroku łamane są owe, dotyczące przemocy i seksu tabu, które etnologia i socjologia uważa za istotne przesłanki ludzkiego współżycia.

I właśnie dzisiaj, w czasie relatywizmu wartości, w czasie utraty orientacji i zaniku więzi, w czasie szeroko rozpowszechnionego permissywizmu i bezwstydного cynizmu, chrześcijański etos może stać się dla ludzkich sumień oparciem, emocjonalną przystanią, miejscem zadomowienia, przede wszystkim zaś może on ukierunkować życie i nadać mu sens.

Tylko religia, a nie żadna ideologia i nie żaden system filozoficzny czy polityczny, potrafi ponad wszelką wątpliwość uzasadnić, dlaczego moralność, wartości etyczne i normy mają być czymś więcej, aniżeli sprawą osobistego gustu, oportunistycznym, czy społecznej konwencji; dlaczego normy i wartości mają zobowiązywać bezwarunkowo, a nie tylko tam, gdzie wydają się być wygodne, i dlaczego mają zobowiązywać każdego z nas, niezależnie od klasy, rasy i socjalnego statusu. Dla religii bowiem, w odróżnieniu od polityki, to co ludzkie ugruntowane jest w tym, co Boskie.

6. Okres nowoczesności jest w historii ludzkości bezprecedensowym okresem nieograniczonych niemal obietnic i oczekiwań. Moderne społeczeństwo generuje taki sposób myślenia, w którym wręcz roszczenie do bezkryzysowej egzystencji sprzęgnięte jest z oczekiwaniem długiego i naznaczonego sukcesem życia. Nic więc dziwnego, że w horyzoncie takich oczekiwań niepowodzenie, wina, rozczarowanie, a przede wszystkim cierpienie, choroba, starość, umiowanie i śmierć odbierane są jako kontraproduktywne w stosunku do dominującego pojmowania życia. Tabuizowanie cierpienia i fakty prawnego przyzwolenia na jego biologiczną eliminację przez eutanazję świadczą o nieludzkich rysach postmodernego zsekularyzowanego społeczeństwa, o tym, że wyobcowuje ono i zaciera istotny wymiar bycia i współ-bycia człowiekiem. Postmoderne społeczeństwo

czeństwo tabuizując „inwalidztwo ludzkiego bytu” (Leszek Kołakowski) sprawia, że człowiek sam nie potrafi wydobyć sensu z przytłaczającej rzeczywistości cierpienia, obecnego w historii ludzkości i w indywidualnym życiu człowieka. Może tego dokonać jedynie perspektywa chrześcijańskiej wiary, która uczy, że wprawdzie „miłość Boża nie ocala przed cierpieniem, ale ocala w cierpieniu” (Hans Küng). Sens ludzkiego cierpienia i śmierci, a także pełny sens ludzkiego życia ujawnia wiara w zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie. Bowiemy w Osobie i losie Jezusa z Nazaretu, w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Bóg definitywnie objawił człowiekowi siebie i swoją uniwersalną wolę zbawienia. Ta prawda stanowi rdzeń chrześcijańskiej wiary i równocześnie uniwersalne orędzie dla wszystkich ludzi.

Miejscem uniwersalnego orędzia chrześcijańskiej wiary jest nie co innego, jak właśnie moderne społeczeństwo, z jego nasilającymi się symptomami autodestrukcji i dehumanizacji. Dlatego też Kościół bardziej niż kiedykolwiek dotychczas jest dzisiaj wezwany do tego, by kompleksowość postmoderne rzeczywistości rozszyfrować jako miejsce wiary, by w tej rzeczywistości realizować swoje posłannictwo. Poważne zagrożenie tak dla Kościoła jak i dla europejskiego społeczeństwa nastąpiłoby wtedy, gdyby poczucie niekompetencji i nieefektywności, zrodzone z faktu postępującej dechrystianizacji Europy, skłoniło Kościół do wycofania się z sekularyzowanej „europejskiej sceny”, do zajęcia postawy „urazowej”, by dalszy rozwój wydarzeń „pozostawić ich własnemu biegowi”. Odpowiadałoby to dokładnie temu, co Romano Guardini określił kiedyś jako „pozostawienie świata przez chrześcijan jego własnemu losowi”. W tym sensie wypowiada się również wybitny protestancki teolog Wolfhart Pannenberg: „Ponowna ewangelizacja narodów Europy, w której wiara jest wyobcowana za sprawą sekularyzmu, jest dziś potrzebą chwili, nie tylko dla Kościoła, lecz także dla jedności europejskiej. Potrzebna jest ona po to, aby chrześcijańskie dziedzictwo, a z nim kulturowe wpływy chrześcijaństwa, zostały żywe wśród narodów Europy. Taka ponowna ewangelizacja może zdobyć niezbędną siłę przekonywania tylko w duchu chrześcijańskiego ekumenizmu”<sup>7</sup>.

Ów „duch chrześcijańskiego ekumenizmu” powinien się wyrażać nie tylko w dążeniu do przewyciężenia różnic doktrynalnych, ale także – co w aspekcie praktycznym dla jedności Europy o wiele ważniejsze – w zajmowaniu wspólnego stanowiska i wypowiedania się jednym głosem w sprawach dotyczących etycznych wartości i norm moralnych. Jest to palącą potrzebą chwili, ponieważ chodzi o podstawowe dla ochrony godności osoby ludzkiej i przyszłości rodzaju ludzkiego sprawy, takie jak problem eksperymentów inżynierii genetycznej, prokreacji, traktowania ludzkiego embrionu, aborcji i eutanazji. Jeżeli problemy

---

<sup>7</sup> W. PANNENBERG, *Ewangelia jako czynnik współczesnych zmian w Europie*, w: *Europa – fundament jedności*, 183.

te nie staną się przedmiotem konsensusu chrześcijańskich Kościołów i europejskiego Prawodawstwa, to zapis w Karcie Podstawowych Praw Unii Europejskiej mówiący o „niepodzielnej i uniwersalnej wartości i godności człowieka”, która przecież stanowić ma istotny element kolektywnej europejskiej tożsamości, stanie się wydrążoną od wewnątrz, pustą formułą.

Zakładanie, że zrastanie się Europy dokona się bez napięć i konfliktów jest iluzją. Regiony i kraje Europy uformowane przez często przeciwstawne doświadczenia historyczne i kulturowe mogą osiągnąć autentyczną jedność odwołując się do istniejących już między nimi elementarnych więzi. Należą do nich wspólne mieszkańcom Starego Kontynentu korzenie chrześcijańskiej kultury i bazująca na tej kulturze wspólna wizja człowieka i świata.

Treści chrześcijańskiej wiary i uformowane przez nią kategorie myślenia i działania – jeżeli nawet funkcjonują dziś już tylko w zeświecczonej postaci – stanowią istotny element europejskiej tradycji i tym samym europejskiej tożsamości.

Jeżeli jedność naszego Kontynentu ma być trwałą, a nie efemerycznym tylko wydarzeniem w jego historii, to musi ona być rozumiana jako pojedynana i zintegrowana wspólnota wartości i kultury, w której nie może zabraknąć duchowo-kulturowej tradycji chrześcijaństwa. Tradycja ta zawiera ofertę takiej perspektywy, w której może zostać urzeczywistniona humanizacja ludzkiej przestrzeni życiowej i ludzkiej kultury. Przyjęcie tej oferty może ocalić europejskie społeczeństwa przed postępującą autodestrukcją, przed „kulturą śmierci” – na horyzoncie nie jawi się bowiem żadna inna oferta, żaden inny etos, który mógłby tego dokonać. Dlatego też rozstrzygającym postulatem wiarygodności tejże oferty dla współczesnej Europy jest ekumeniczna jedność chrześcijańskich Kościołów. Bowiem tylko ona może skutecznie pomóc scalonej Europie jako „wspólnocie ducha” zbudować trwałą i perspektywicznie nośną dla niej i całego świata „cywilizację, względnie kulturę życia i miłości” (Jan Paweł II).

## **Ökumenische Gemeinschaft – das Bemühen um das vereinigte Europa als Gemeinschaft der Werte und der Kultur**

### **Zusammenfassung**

Nicht die Ideologie oder die Politik sind die entscheidenden Faktoren der europäischen Einheit, sondern die Axiologie, d.h. die Werte und die Kultur. Die Kirchen müssen hierzu einen kreativen Beitrag leisten, damit das vereinigte Eu-

ropa eine „Gemeinschaft des Geistes“, also eine Kultur- und Wertegemeinschaft wird. Angesichts der vielen Dimensionen der modernen europäischen Zivilisation und der fortschreitenden Säkularisationsprozesse in Europa müssen die Kirchen unvoreingenommen und glaubwürdig das Evangelium verkünden und die christlichen Grundwerte als Fundament des vereinigten Europas vermitteln. Dabei soll es ihnen bewusst werden, dass ohne ihren ökumenischen Beitrag, d.h. ohne ihre ökumenische Versöhnung, ein Aufbau Europas als „Gemeinschaft des Geistes“ nicht gelingen kann.

*R. Porada*