

# Michał Horoszewicz

---

## "Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR Before and After the Great Transformation", Paul Mojzes, Boulder 1992 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 64/1, 184-188

---

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

nowego Kościoła w nowym świecie, a ich zapal w dążeniu do tego celu przyniósł ubolewania godne niszczytelstwo kulturowe, które można określać jako „etnóbójstwo” (ale ileż takich przypadków da się odnotować z czasów wcześniejszych, a zwłaszcza późniejszych?). Oczywiście, co dziś może negatywnie zaskakiwać i nawet szokować, wówczas mogło się wydawać czynnem odważnym i zasadnym. Wszakże należy pamiętać, że misjonarskie ubóstwo, osobista bezinteresowność, pokora i służebność mogą prowadzić ku amalgamatowi szlachetności intencji (w pojmowaniu sprawców) oraz fanatycznej i srogiej bezwzględności, którą dostrzegają wyłącznie „odbiorcy”. Z trzech wielkich obrońców Indian najbardziej zaangażowany emocjonalnie był Las Casas – i to on pozostaje dotąd bohaterem „ludowym”, choć dociekania akademickie mogą opowiadać się za precyzją i elegancją wywodów de Vitorii; w każdym razie, by ich należycie oceniać – trzeba byłoby „wtopić” ich w eurokulturę oraz iberokatolicyzm owych czasów.

Warto dołączyć kilka słów do wspomnianego *Requerimiento*. Otóż w nawiązaniu doń de Vitoria nadmieniał: „dzikim oświadczone wyraźnie, że papież jest namiestnikiem Boga i zastępuje Go na ziemi, wobec czego domagano się...” (itd. – *O Indianach*, s. 57). Czy orientował się, jak „oświadczone”? Opierając się na różnych relacjach Todorov (s. 154) wskazuje bowiem: „Hiszpanie świadomie zaniebdywali uciekania się do tłumaczy, gdyż to ułatwiał im zadanie – nie występował problem reakcji Indian”. Odczytywano więc... po hiszpańsku, wszakże w obecności... notariusza (jak zapisuje ostatnie zdanie wezwania, w całości przytoczonego w omawianym zeszycie, s. 510-2). Las Casas skomentował to: nie wiadomo – „śmiać się czy płakać w obliczu absurdalności...”

Michał Horoszewicz, Warszawa

Paul MOZES, *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR Before and After the Great Transformation*, East European Monographs (No. 337), Boulder 1992 – distributed by Columbia University Press, New York, s. XVIII, 473.

W monografii odnoszącej się do wschodnioeuropejskich wymiarów wolności religijnej Paul Mozes, profesor w Rosemont College (Pensylwania, USA) – ongiś emigrant z Jugosławii, badacz wschodnioeuropejskiego dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, rzecznik swobód religijnych i zwalczania wszelkiej dyskryminacji wspartej na religiach czy wierzeniach, założyciel i edytor *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, wielokrotnie goszczący w krajach zwanych wówczas socjalistycznymi – przyjmuje, że wolność religijna to swoboda religijnego wierzenia i postępowania wedle własnego wyboru, jak również swoboda niewierzenia i niepostępowania religijnego; wysuwa poczwórny schemat teoretyczny. „Model A” to kościelny absolutyzm: państwo wspiera jedną tylko organizację religijną, zapewniając należytą wolność tym tylko, którzy w pełni stosują się do wierzeń i praktyk „państwowego Kościoła”. „Model B” to religijna tolerancja: państwo, teoretycznie odłączone od organizacji religijnych, praktycznie opowiada się za silniejszymi Kościołami i sięga po dyskryminację „manipulacyjną” wobec niewierzących. „Model C” to absolutyzm ześwieczony, diametralnie odmienny od „modelu A”: wszystkie religie podlegają różnym restrykcjom; system rzekomo ateistyczny, odrzucający religię jako taką, nierządno lansuje adorację państwa i jego kierownictwa, co przynosi swoistą „religię świecką”; w tym układzie doraźnie może poprawić się położenie grup religijnych uprzednio dyskryminowanych. „Model B” to wolność pluralistyczna: państwo pozostaje obojętne i neutralne wobec zarówno religii, jak nie-religii; jedynym ograniczeniem praw dowolnej osoby czy grupy są prawa innych.

Najprawdopodobniej Marks i zwłaszcza Engels nie zaaprobowałiby okrutnego przesładowania religii, jednakże stali się bezpośrednimi twórcami koncepcji łatwo mogących usprawiedliwić represje; Lenin zadawał się emocjonalnym nazewnictwem i sięgał po skrajnie negatywne stereotypy, religie zaś uznawał za sify politycznie opozycyjne, które należy likwidować wszelkimi sposobami, nawet najbardziej brutalnymi. O ileż inny mógłby okazać się socjalizm i jego stosunek do praw człowieka łącznie z wolnością religijną – twierdzi Mozes – „gdyby do steru rewolucji wspiął się człowiek o odmiennych wartościach i osobowości”.

Dziewięć podstawowych rozdziałów ujmuje problematykę wolności religii kolejno w poszczególnych krajach, wedle ich stanu z lat 1988-89. Autor wykorzystał źródła podstawowe i rozległą literaturę, rozmowy z kompetentnymi autorytetami, bezpośrednio

obserwacje. Otwarcie analiz jest, z niewielkimi odchyleniami, rok 1945 (dla Związku Sowieckiego oczywiście 1917), zakończeniem – próg roku 1991. Każdy szkic rozpoczyna się z reguły obszernym przeglądem historycznych korzeni, niekiedy sięgających pierwszego tysiąclecia. Wobec niemożności przedłożenia bogatej i zróżnicowanej zawartości owych mini-monografii, poprzestać trzeba na zreferowaniu przypadków obustronnie skrajnych: Związku Sowieckiego i Albanii jako egzemplifikacji ciemnocywilizacji – oraz NRD i Polski jako jedynych przykładów relatywnej koegzystencji.

Mojzes uznaje Związek Sowiecki za państwo „wiodące w represyjności” (można chyba uznać je za „represyjogenne”). Nieprawosławne inwazje na ziemię ruską czy rosyjską wzmacniały więź prawosławia z monarchią – ukształtował się więc „model A” z nieznacznymi elementami „modelu B”; swobodę religijną odnajdywano przez interioryzację duchowości oraz monastycyzm. Po 1917 r. różne instytucje religijne początkowo działały względnie niezakłócone: natarcie bolszewickie kierowało się na Kościół prawosławny. Mojzes rozważa religijne aspekty ustawodawstwa sowieckiego z lat 1918 oraz 1929 i wskazuje na rozmiary stalinowskiego ludobójstwa w odniesieniu specyficznie do Kościołów – to nie spontaniczny wybuch przemocy, ale „usystematyzowane podejście do wszystkich rzeczywistych czy domniemyanych wrogów” (pominięto jednak – najwyraźniej roztopioną w niepamięci – „ateizującą pięciolatkę” z 1933 r., mającą totalnie odreligijnąć społeczeństwo, lecz wkrótce zaniechaną). W latach 1928-42 wyłonił się najdoskonalszy „model C” w Europie Wschodniej, ujawniając najgłębsze dążenie do obalenia wszelkiej religii zorganizowanej i zniweczenia każdego poczucia religijnego publicznie ujawnianego. Ateizm sowiecki nie był bezreligijnym humanizmem: to kruczajowa religia marksizmu z własnymi zbawcami i świętymi, z nieomylnością i fundamentalistycznym odczytywaniem pism usakralnionych. Paradoksalnie, to Hitler zapobiegł pełnemu unicestwieniu religii w Związku Sowieckim; w każdym razie, przyjąwszy w obliczu inwazji instrumentalnie założoną politykę „odwilżową” wobec Kościoła prawosławnego, intensywnie wspierającego brońiące się państwo – Stalin nie cofnął jej do końca życia. Represje chruszczowowskie, dociskania legalistyczne, ciemnienia „dysydentów” w „psychuszkach” i gułagach aż po 1985 r. szły jednak równoległe z małymi krokami w strefie religijno-zagranicznej; nie tylko wymieniona światowa konferencja przywódców religijnych w Moskwie w 1977 r., ale też liczne kontakty prawosławia ze Stolicą Apostolską (już od 1962 r.), z Eklezjalną Radą Kościołów, z zagranicznym prawosławiem – a także władz radzieckich z papieżem (spośród wszelkich ministrów spraw zagranicznych najczęstszym gościem Watykanu był Gromyko). Bez względu na motywacje Kremla, wszystko to przyczyniło się do stopniowej erozji kursu antyreligijnego. Mimo dwuznacznej uprzednio postawy wielu przywódców religijnych, religia ostatecznie zyskała na autorytecie, a przeobrażenia zasze od przełomu lat 1989-90 są decydujące i szeroko zakrojone. Mojzes odnotowuje wielokierunkowość przemian także ustawodawczych, zaznacza różnicujące się orientacje w obrębie prawosławia, wspomina o przepojonych gorczą stosunkach międzykonfesyjnych. Społeczny „model C” załamał się, jednakże „model D” może natrafić na trudności – bliższy wydaje się „model B”. W konkluzjach pisanych w listopadzie 1991 r. optymizm autora zmalał: „zmarłychwstała” religia wyłoniła się jako potencjalny sojusznik nacjonalizmu, co zatem dla niektórych państw narodowych dawnego imperium nie eliminuje powrotu wręcz do „modelu A”. Triumfalizm większościowej jedności etniczno-religijnej budzi różne obawy mniejszości narodowych. Autor dopuszcza możliwość konfliktów zwłaszcza między prawosławiem a katolicyzmem rzymskim, sygnalizuje tarcia wokół zwrotu nieruchomości kościelnych, ongiś zawłaszczonych, nie wyklucza poważnych zagrożeń dla wolności religijnej i samego życia ludzkiego.

W Albanii prześladowania na tle religijnym rozpoczęły się niemal natychmiast po zagarnięciu władzy przez bardzo stalinowskich komunistów w listopadzie 1944 r., a przywódców religijnych zabijano bez rozróżnień (znamienny przypadek prawnika-muzułmanina straconego za obronę skazanego na śmierć franciszkanina). Inspirujący się maoizmem Hodża obwieścił 6 II 1967 zaprowadzenie pierwszego na świecie państwa ateistycznego: rychło ponad 2 tys. budynków religijnych zniszczono lub oddano na inne cele, 13 XI 1967 religia stała się nielegalna, konstytucja z 1976 r. zabroniła tworzenia jakiegokolwiek organizacji religijnej, dla wykroczeń zaś szczególnej wagi przewidziano nawet karę śmierci. Słusznie widzi się „religijny Holocaust” oraz „mały kraj z wielkim gułagiem”: komunisti albańscy dość skutecznie realizowali skrajnie pojmowany „model C”. W 1986 r. jeden z ideologów komunistycznych

domagał się najściślejszej oświaty ateistycznej, by dzieci nie tolerowały śladów religijnych w rodzinie będącej „ostatnim do zdobycia bastionem przechowującym religijne pozostałości”. Jednakże zmiany już się rysowały: w 1989 r. zwolniono pewnych duchownych, a ceremonialnie podejmowana Matka Teresa z Kalkuty mogła odwieźć kraj ojczysty. 9 V 1990 zniesiono zakaz prywatnego odprawiania modłów; w miesiąc później odbyło się prawdopodobnie pierwsze, po przeszło dwudziestu latach, nabożeństwo publiczne. Wychodzące z katakumb wspólnoty religijne rozpoczynają odbudowę właściwie od stanu zerowego w sensie materialno-strukturalnym: wyznawcy bowiem głównych tradycji religijnych potrafili przetrwać.

We wchodnioniemieckim „państwie sezonowym”, jakim okazała się NRD, wytworzyły się rozwarstwienia wśród chrześcijan: najbardziej „zideologizowani” uznawali za właściwe wspieranie jedynie socjalizmu, „wewnętrzna emigracja” liczyła na zjednoczenie z Niemcami Zachodnimi jako eliminujące zmorę socjalizmu, „krytyczna solidarność” wspierała pozytywne części programu socjalistycznego i dystansowała się od posunięć sprzecznych z interesem narodu. Nie było autentycznego prześladowania: występowała przemoc polityczna, osoby wierzące uznawano za obywateli drugiej kategorii, w procesach wytaczanych duchownym wysuwano motywacje pozareligijne. Słabości majątkowe Kościoła katolickiego powodowały – warto podkreślić – dopuszczanie katolików do użytkowania świątyni protestanckich. Odłącznie się krajowych Kościołów protestanckich od struktur zachodnioniemieckich (1969) oraz helsińska konferencja w sprawach bezpieczeństwa i współpracy w Europie (1975) przyniosły Kościołom wymierną korzyść: stawały się one jedynym forum swobodnej dyskusji, nacisku na władze i prawomocnego badania sytuacji religijno-wolnościowej; chroniły „dysydentów”, zwłaszcza młodych; zapewniały możliwości tworzenia enklaw wolności dla grup z obrębu Kościołów lub spoza nich (pacyfiści, feministki, punkowie, „zieloni”, homoseksualiści). Władze wreszcie odstąpiły od mieszania się w wewnętrzne sprawy kościelne. Kościoły protestanckie zaakceptowały formułkę „Kościół w socjalizmie”; Kościół katolicki tego nie uczynił, poprzestając w 1986 r. na wskazaniu, że katolicy pragną żyć jako współobywatele, ale nie chcą podlegać manipulacjom na rzecz wznoszenia ateistycznego społeczeństwa. Od późnego lata 1989 r. poczęła się błyskawiczna erozja NRD; Kościoły chrześcijańskie okazały się „raczej pożądaną rewolucją, niż matką”, ujawniły się jako jedyne instytucje przechowujące tradycję demokratyczną i ducha pojednania. NRD lansowała „model C” tylko częściowo w latach pięćdziesiątych; w 1990 r. Mojzesz przewidywał przyjęcie „modelu D” z mentalnymi pozostałościami uprzedniego; jednakże wchłonięcie NRD przez RFN wytworzyło sytuację, która wyłączyła dawne państwo Ulbrichta-Honeckera z zakreślonej strefy.

Szczególna moc religijna Polski budzi wręcz podziw Mojzesa, aczkolwiek niewolny od krytycyzmu. Mimo pewnych cech „modelu A”, w czasie przedrozbiorowym funkcjonował „model B”, który utrzymał się i w międzywojniu, choć „pewni nadgorliwi rzymskokatolicy” skłaniali się ku „modelowi A”. Autor poprawnie wymienia ogólnospołeczne i duchowe straty z II wojny światowej, kiedy obaj okupanci, lansowali reżim wedle „modelu C” (dziwi wszakże jego mniemanie, iż w przeprowadzanej przez nazizm zagładzie polskich Żydów „polskie uprzedzenia chrześcijańskie można uznać za czynnik sprzyjający”). Zdaniem Mojzesa, powojenna sytuacja religijno-wolnościowa, choć oscylująca, była wyraźnie lepsza niż w innych krajach. W latach względnej swobody (1945-47) komuniści starali się wpoić lęk w ludzi, którzy – nazbyt obolali – nie potrafili odważyć się na szybką ripostę. Niekatolicy znajdowali się w sytuacji relatywnego uprzywilejowania, co miało wytwarzać złudzenie, że istotą konfliktu jest nie wolność religijna, lecz polityczna walka z Kościołem katolickim rzekomo przekraczającym pozycje uprawnione. W latach stalinizmu (1948-56) władze dążyły do osiągnięcia pełnej kontroli „wypowiadając totalną wojnę Kościołowi Katolickiemu i zmuszając go do walki o niezależność oraz przetrwanie” – mimo to „model C” nigdy nie uzyskał dominacji. Restrykcjami były „agresywne zamykania szkół katolickich”, wspieranie „księży patriotów” i „upaństwowionego” Caritasu, więzienie wielu księży łącznie z biskupami, aresztowanie prymasa; zresztą Mojzesz zaznacza represjonowanie także innych wyznań i charakteryzuje aparat kontrolny MBP oraz PZPR. Za celną uznaje dokonaną przez ks. W. Chrostowskiego analizę względnych sukcesów ogólnego atakowania religii w owych latach: komuniści proponowali „nowy model życia bez Boga, wydający się bardzo ludzki”; po raz pierwszy radio stało się masowym środkiem przekazu, poddanym silnie antykościelnej

propagandzie partyjnej; historię sprzed 1944 r. ukazywano jako dzieje cierpień i uciemnień, za które Kościół i kler miały ponosić znaczną odpowiedzialność; Kościół uznawano za prowatykański, antyspołeczny, antyludzki. W następstwie okupacyjnego ludobójstwa i powojennych uwięzień brakowało osobowości mogących autorytatywnie bronić Kościoła, który – mimo przywiązania do tradycji konserwatywnej – dla społeczeństwa uchodził za postępowy jako wspierający dążenia do demokracji: przeobrażał się w przenośnik buntu. Po religijno-wolnościowej euforii 1956 r. nadszedł czas narastających represji; z kolei Kościół wytwarzał „mentalność twierdzy obłożonej” i poczynił stawać się miejscem schronienia oraz bezpieczeństwa. W warunkach większych swobód, lecz przy kontynuacji restrykcji (1970-89) dobitnie brzmiał jego głos w obronie własnej wolności religijnej oraz każdego ciemniejszego.

Wreszcie „Namiestnik Chrystusa urodził się w Wadowicach, a teraz jest w Rzymie!” – obwieszcza Mojzes, charakteryzując znaczenie elekcji Jana Pawła II. Praktycznie biorąc, komunizm w Polsce – słowami ks. W. Chrostowskiego – okazał się wówczas martwy: „pozostały jedynie zwłoki”. W odmiennym położeniu geopolitycznym Polski przeobrażenia roku 1989 mógł przynieść już rok 1980. W „erze Solidarności” – przypomina Mojzes – „symbole religijne, zwłaszcza krzyż, stały się również symbolami klasy robotniczej [...] religia mogła rozkwitnąć”. Podczas stanu wojennego Kościół coraz ostrzej upominał się o większą wolność ogólną i prawa człowieka, zyskiwał więc uznanie także lewicujących „dysydentów” niereligijnych. W nawiązaniu do teologii „wewnętrznej swobody” czy „wyzwolenia ducha” (wedle ks. F. Blachnickiego) Mojzes uznaje, że w kontekście władzy totalitarnej głównymi problemami stały się fałsz oraz strach: i jednostka, i Kościół muszą zdobyć się na wewnętrzną odwagę, by mówić prawdę o wyższych wartościach moralnych oraz religijnych. Ustawodawstwo z maja 1989 r. włącza Polskę w „model D”, zamykając wszelkie próby odtworzenia „modelu C”. Kraj zaczął stawać się państwem prawa; Polska stara się odnaleźć swą tożsamość, odrzuciwszy kostium socjalistyczny jako import z Sowietów. Gdy Kościół tkwił jako opoka polskości, mała autentyczna religijność – ludzie okazywali się wierniejsi jemu niż Bogu. Mojzes sądzi, że winien on stawać się bardziej ekumeniczny, inne zaś Kościoły mogłyby pozbywać się nadmiernej podejrzliwości; cokolwiek przedwcześnie uznaje nawiązanie stosunków dyplomatycznych między Polską a Stolicą Apostolską za podpisanie konkordatu; odnotowuje „silne presje społeczne katolickich ekstremistów” na rzecz ograniczania praw niekatolików; wyraża pogląd, że „Kościół katolicki w Polsce z pewnością nie pojmuje, czym jest pluralistyczne społeczeństwo”, jednakże z aprobatą ocenia podejście episkopatu do stosunków katolicko-żydowskich, a teologów do konstruktywnego rozważania antysemityzmu.

Nieco zawiodła strona edytorska: jest sporo usterek korektorskich; występują powtórzenia nawet w odstepie jednej strony i omyłki w numerach odsyłaczy; brak indeksu nazwiskowo-nazwowego oraz nieodzownego „krzyżowo” sporządzonego skorowidza rzeczowego; spis treści pomija bardzo liczne podrozdziały nawet o potrójnych „stopniowościach”. Korzystne byłoby sumaryczne ujęcie kontaktów państwowych oraz kościelnych ze Stolicą Apostolską i – odrębnie – z Ekumeniczną Radą Kościołów; przydałaby się wielokolumnowa tabela synchroniczna, pozwalająca na porównawcze zobrazowanie wydarzeń zarówno ściśle religijno-wolnościowych, jak też ogólnopolitycznych.

Monografia uchwyciła sytuację religijno-wolnościową aż po okres wciąż przejściowy: tytułowe „Wielkie Przeobrażenie” okazuje się nie aktem zamkniętym, ale otwarciem procesu; nadal ulegają rozłamom i przeobrażeniom uprzednie podmioty państwowe tego rejonu – perspektywna warstwa dzieła wymaga zatem ciągłej aktualizacji. Wolność religijna – przypomina Mojzes w finalnej refleksji – stanowi jedno z praw ludzkich, które nie mogą być sztucznie dzielone na obywatelsko-polityczne i społeczno-ekonomiczne: promowanie tych ostatnich kosztem innych doprowadza ostatecznie nie tylko do pogwałcenia praw pierwszej grupy, ale też do niepowodzeń w sferze społeczno-ekonomicznej. Zeświecczony absolutyzm komunistycznego totalitaryzmu nie zniszczył religii, lecz przyniósł bezbrzeżne krzywdy ludziom wierzącym – przebyta droga usiana jest milionami trupów, pokiereszowanymi osobowościami, deprawacją sumień, rozbitymi rodzinami: stanowił nie tylko rezultat szczególnej interpretacji dzieł „klasyków marksizmu”, ale dobrze na ogół skoordynowany wysiłek międzynarodowy przewodzony przez bolszewików sowieckich. Głównymi winowajcami byli komuniści i ich ideologia, jednakże – twierdzi Mojzes – niektórzy ludzie wierzący, świadomie czy nieświadomie, przyczyniali się do katastrofy zarówno przed zagarnięciem

władzy przez komunistów, jak też w okresie komunistycznym. Dziś główne wspólnoty religijne są przeważnie skłonne okazywać tolerancję inaczej wierzącym, opierając się na własnych przeżyciach – pamięć jednak bywa krótkotrwała. A przecież sprawiedliwa wizja religijna pozwoliłaby ustanowić siłę jednoczącą narody wschodnioeuropejskie do współżycia w pokoju i wolności.

Globalne ujęcie – i teoretyzujące, i analityczne, i syntetyzujące – problemów wolności religijnej na obszarze tak długiego i uporczywego jej niszczenia jest najwyraźniej unikalne. Walory książki Mojżesa pozwalają sądzić, że odpowiednio dopełniona edycja polska okazałaby się bardzo cenna dla niemałego grona odbiorców.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

*Christopher DURAISINGH (ed.), Indigenous Peoples and Evangelization – Martyrdom and Hope.* „International Review of Mission” (Commission of World Mission and Evangelism of the World Council of Churches, Geneva), t. 81, nr 324 oraz t. 82, nr 325 (X 1992, I 1993), ss. 521-612 i 1-96.

Oś dwóch kolejnych zeszytów prawdziwie ekumenicznego kwartalnika misyjno-teologicznego, wydawanego w ramach Ekumenicznej Rady Kościołów (ERK), stanowią problemy ewangelizacji podejmowanej w Ameryce Łacińskiej począwszy od 1492 r. i mającej uwiarygodnić podbój tego kontynentu oraz ekspansję kolonialną. Analizy, konstatacje i oceny są z reguły bardzo ostre, niekiedy miazdzące; w dominującym stopniu są to głosy indygenne – obok studiów „autorskich” znalazły się materiały systematyzujące osiągnięcia mnóstwa konsultacji, zatem mające charakter tekstów w najwyższym stopniu zbiorowych, wspólnotowych.

W artykule wprowadzającym Yacob T e s f a i, rodem z Erytrei, profesor w strasburskim Instytucie Badań Ekumenicznych, przypomina: z oddolnej perspektywy indiańskiej Kolumb był intruzem i najeźdźcą, powodującym ogromny kataklizm (nr 324). Jeszcze w 1892 r. historię nadal pisali zwycięzcy, dziś nie wolno przemilczać głosu zwyciężonych. Od 1492 r. inwazję zamorskich łądów i podporządkowywanie ich ludów uwiarydzielano ewangelizacją. „Niewolników indiańskich i afrykańskich chrzczono bezzwłocznie – dla nich chrześcijaństwo i niewolnictwo kroczyły razem [...] niewolników buntujących się w pożądaniu wolności piętnowano jako pogan”. W większości przypadków ewangelizacji używano w celach kolonizacji. „Ewangelizacja była kolonizacją dusz. [...] Wierzono, że należy uratować dusze niewolników przywiezionych z Afryki, by dostały życia wieczystego, ciała natomiast mogły zuć się w systemie niewolniczym”. Skądinąd im bardziej chrześcijańskim stawał się niewolnik, tym mocniej oczekiwano od niego poddania się bez skargi rygorom stanu niewolniczego. Typowy duchowny ówczesny uznawał „zniewolenie Afrykanów w Brazylii za wielki cud Bożej opatrności i łaski”. Tesfai komentuje: „Życie w ziemskim piekle wytworzonym przez ewangelizujących chrześcijan stanowiło dla niewolników jedyną możliwość dostąpienia niebiańskiego raj”. Przypomina dalej, że ERK wezwała Kościoły członkowskie do uchylenia się od uczenia w 1992 r. pięćset lat kolonizacji i zachęciła je – łącznie z Katolickim – do wyrażenia skruchy za wyzyskiwanie ludów indygennych. Tesfai przeprowadza bilans zachodniego chrześcijaństwa: inwazja na Amerykę, zniewolenie ludów autochtonnych, ścisłe powiązanie niewolnictwa z chrystianizacją – wszystko nosi odcisk obecności Kościoła, który „dostarczał podstaw ideologicznych dla wszelkich poczynań przeciw ludom tubylczym”. Nad murzyńską ludnością Ameryki Łacińskiej nadal wisi cień przyzwolenia, przez papieża Mikołaja V dającego w 1452 r. królowi Portugalii Alfonsowi V zwanemu Afrykańczykiem „swobodną i nieograniczoną władzę sprowadzenia Saracenów, pogan, innych niewierzących oraz wrogów Chrystusa w wieczyste niewolnictwo”: kształt niewolnictwa uległ zmianie, ale dyskryminacja i spychanie na obrzeża życia pozostały. „Odcieśnioną Ewangelię, troszczącą się o dusze, a zniewalającą i niszczącą aspiracje ludów do człowieczej godności, do podstawowych potrzeb oraz praw – należy pogrzebać tak, by nigdy się nie podniosła”.

Dwa teksty o charakterze deklaracji finalnych (oba – nr 325) pozwalają zorientować się w założeniach dwóch orientacji teologicznych – regionalnych i kontekstualnych – dotąd chyba nigdy u nas nie przedkładanych.