

# Michał Horoszewicz

---

"La religion en Europe de l'Est pendant et apres le communisme", red. Miklós Tomka, Paul M. Zulehner, "Revue Internationale de Theologie Concilium", nr 286 (2001) : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 72/1, 232-240

---

2002

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.

## RECENZJE

(Napoli b.r.w.), *Zagadnienia etyczno-teologiczne* (Rzym 1983), *Dell'amore naturale alla carita* (Roma 1978), *Sport i wychowanie fizyczne w swietle etyki św. Tomasza z Akwinu* (Londyn 1962), *Miłość małżeńska i narzeczeńska w swietle filozofii św. Tomasza z Akwinu* (Londyn 1958), *Zagadnienia pedagogiczne* (Londyn 1982).

Artur Andrzejuk, Warszawa

Miklós TOMKA, Paul M. ZULEHNER (red.), *La religion en Europe de l'Est pendant et après le communisme*, Revue Internationale de Théologie „Concilium”, Cahier 286, Fribourg-Suisse 2001, Éditions Universitaires, ss. 154.

Wydany z rocznym opóźnieniem, spowodowanym zakłóceniami edytorskimi, zeszyt międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” przedkłada sprawy religii w Europie Środkowej i Wschodniej za czasów komunizmu oraz po nim.

Obszar tytułowy – wyznaczony od Czech i Słowenii po Ural, od Bałtyku po Morze Czarne – to 340 mln mieszkańców, połowa ludności Europy; z tego katolicy stanowią 72 mln, w połowie zamieszkali w Polsce, gdzie przygniatająca większość społeczeństwa identyfikuje się – przynajmniej formalnie – z Kościołem katolickim: około 90% Polaków głosi wiarę w Boga, a wyraźna większość spełnia obowiązki religijne mniej czy bardziej regularnie. Większości katolickie mają też: Litwa, Słowenia i Węgry. Globalnie znajduje się tam 161 diecezji katolickich z niemal 26 tys. parafii (w tym ponad 2 tys. bez księdza-rezydenta) i ok. 42 tys. księży diecezjalnych oraz księży-zakonników. Średnio diecezję obsługuje 260 księży, co jest bliskie liczbie 299 dla Europy Zachodniej; trzeba jednak uwzględnić odmienności sytuacyjne: gdy przeciętna diecezja w Polsce obejmuje ponad 600 księży, to w Rosji, Albanii czy Macedonii poniżej setki. Sytuacje krajowe są bardzo zróżnicowane: od Kościoła w Polsce z rozległymi wpływami i mającego masowe zaplecze, przez kraje z Kościołem ongiś kontrolowanym słabiej (jak NRD i Słowenia) bądź silniej (jak Węgry), po Czechosłowację dążącą do uznania się – obok już samoobwieszczonej, zresztą przedwcześnie, Albanii – pierwszym ateistycznym krajem świata.

Tematykę zamknięto w trzynastu artykułach problemowych, niekiedy ujętych prawdziwie porównawczo, kiedy indziej skupionych na doświadczeniach jednego kraju.

W edytoriale współredaktorzy zeszytu – Miklós Tomka, profesor socjologii religii w Szegedzie (Węgry), oraz Paul M. Zulehner, profesor teologii pastoralnej i kerygmatyki w Wiedniu – przypominają o traumatycznych doświadczeniach Europy Środkowej i Wschodniej, będącej jednym z głównych teatrów II wojny światowej

i „sprzedanej», jak Józef przez swoich braci (Rdz 37,28)” przez W. Brytanię i USA, które porzuciły ją Związkowi Sowieckiemu. Komunizm to dyktatura nałożona przeciw jednostkom, tradycjom i ludziom, zmierzająca do zniewolenia religii i Kościoła uznawanych za głównych adwersarzy totalitaryzmu. Kościół – zaznaczono – utracił instytucje i stan posiadania; zakony, z nielicznymi wyjątkami, zostały zakazane; podobny los spotkał szkoły chrześcijańskie, społeczne instancje kościelne, organizacje i środki przekazu; zagrożona została praktyka religijna, gdyż formowanie małych wspólnot religijnych potępiano jako „spisek przeciw państwu”. Przez całe dziesięciolecie trwała dyskryminacja chrześcijan na tym obszarze.

Komunizm to w Europie Wschodniej cała epoka z bardzo zróżnicowanymi fazami zależnie od krajów – w artykule *Opór: świadectwo i odcięcie się od świata* pisze Jan Sokol, parlamentarzysta i w 1988 r. czeski minister kultury. Wychodząc z wojny, Kościół Czechosłowacji był silnie oznakowany dawną monarchią austro-węgierską i również tradycją wieśniaczą: intelektualna odnowa katolicka miała wpływ bardzo słaby, a drugorzędny w oczach proboszczów i biskupów. Czasy prawdziwego prześladowania rozpoczęły się w lutym 1948 r. z objęciem władzy przez komunistów; w dwa lata później rozwiązano wszystkie klasztory, a biskupów i zakonników internowano. Nie powiodła się jednak próba utworzenia „narodowego” ruchu katolickiego pod przewodnictwem kilku księży-kolaborantów. Znaczna część większości katolickiej odstąpiła wówczas od więzi – zresztą tylko formalnej – z Kościołem tak na wsi, jak wśród mieszczaństwa. Pierwszy obowiązek sprowadzał się do dochowania wierności: Kościołowi, uwięzionym biskupom, papieżowi – także Jezusowi. Poza liturgią wszelka aktywność religijna stawała się niebezpieczna: wystarczyło otwarcie uzewnętrznić wiarę, by ponosić tego następstwa. Kto szukał literatury duchowej – musiał ją ręcznie przepisywać: to wówczas powstawały pierwsze „samizdaty”. Wierzący znosili niezrozumienie i docinki ze strony niewierzących: uprzednio czeskie społeczeństwo nie było szczególnie ureligijnione i z przyczyn historycznych raczej negatywnie nastawione do Kościoła katolickiego. W latach sześćdziesiątych Kościół pozostawał w stanie obłączenia, bez biskupów i klasztorów, ściśle ograniczony do sfery liturgicznej.

Od 1962 r. ruch ekumeniczny był pierwszym miejscem, gdzie chrześcijanie mogli spotykać się jako chrześcijanie i swobodnie poruszać kwestie religijne; zaczęły pojawiać się „pierwsze przekłady nowej teologii”. W maju 1968 r. z inicjatywy niektórych katolików uwolnionych z więzienia ogłoszono list otwarty, podtrzymujący przebiegającą ewolucję i szlachetnie wysuwający przebaczenie oraz pojednanie. W Velehradzie pierwsze zgromadzenie powołanego Dzieła Odnowy Soborowej skupiło wiele tysięcy uczestników i wysuwało obiecujący program. Lata siedemdziesiąte stanowiły pośpejny brak nadziei: komunizm wydawał się ustabilizowany na wieczność, a w ramach złagodzonego reżimu katolicy nie czuli się już silnie ze-

spoleni – większość uznawała ruchy dysydenckie za coś zakłócającego i kłopotliwego. W latach osiemdziesiątych poczynano pojmować, do jakiego stopnia komunizm był pozbawiony wewnętrznie treści; nowe nadzieje rodziły się pod wpływem polskiej „Solidarności” i rosyjskiej pierestrojki. Kard. Tomášek, pod wpływem teologa Zveriny i przede wszystkim Jana Pawła II, okazał się charyzmatycznym przywódcą nie tylko Kościoła katolickiego: spowodowało to zwrot w opinii publicznej, odtąd życzliwie odnoszącej się do katolicyzmu.

Od 1990 r. Kościoły dysponują pełną swobodą; Kościołowi katolickiemu brak „co najmniej jednego pokolenia księży oraz teologów należycie wykształconych i odważnych”. Kierownictwo kościelne dało się wciągnąć w beznadziejną i pozbawioną sensu walkę o restytucję nieruchomości, co przywoływało stare stereotypy i przynosiło szkody reputacji Kościoła. Opiera się on na tradycyjnej ludności wiejskiej, skupiającej trzy czwarte katolików praktykujących; przedstawia się jako „wspólnota interesów zamknięta w sobie”, złożona z ludzi niewiele mających do zaferowania innym. Młodzi ze swymi problemami i nadziejami zwracają się w odmiennym kierunku: ku sektom i jeszcze bardziej ku „wolnej religijności”, która do niczego nie zobowiązuje i niewiele kosztuje. Oto – zdaniem Sokola – teren misjonarski trudny do penetracji, ale obiecujący.

Ks. Oto Mádr, rektor naczelny czeskiego przeglądu „Teologické Texty”, w artykule *Kościół podziemny: uczestnictwo świeckich czy ruch sekciarski?* do Kościołów mniej zagrożonych zalicza Kościół w NRD, gdzie biskupi mogli zabronić katolikom uczestniczenia w ceremoniach socjalistycznej konsekracji młodzieżowej, oraz przede wszystkim w Polsce, w której „nie tylko liczni biskupi, ale także wykształceni świeccy mogli rozważać, w swoich czasopismach, sprawy publiczne; mimo restrykcji istniał uniwersytet katolicki, a mnogie seminaria wykształcały licznych księży”. Wszędzie to wierność Ludu Bożego, a więc i świeckich, decydowała o sposobie przejścia wiary chrześcijańskiej i oficjalnego Kościoła przez doświadczenia walki o przeżycie. Wśród Kościołów zagrożonych Mádr umieszcza Kościół czechosłowacki i węgierski. W obu tych krajach rozwinął się Kościół podziemny. W Czechosłowacji ruch „Koinotes” bp. Davidka – więzionego w latach 1952-1954 – doprowadził do wyświęcenia ogółem 25 biskupów (niektórzy byli ludźmi żonatymi) i podejmował próby wprowadzenia kapłaństwa kobiet; ten zespół rezerwowo miał rozpocząć działalność jedynie wtedy, gdy normalna hierarchia byłaby unicestwiona; Davidek mało interesował się teologią, ale marzył o założeniu uniwersytetu katolickiego i nawet o kierowaniu nim (o ruchu „Koinotes” obszernie pisali w „Concilium”, zesz. 281, s. 155-168, P. Fiala i J. Hanuš). Na Węgrzech ruch „Bokor” pijara Bulanyiego – po wpływie teologów posoborowych oraz samego przeglądu „Concilium” – z czasem zapożyczył z latynoamerykańskiej teologii wolności jej preferencyjną opcję na rzecz ubogich jako załączek autentycznej religijności.

Pod naciskiem ideologii ateistycznej – akcentuje Mádr – ukazywały się postawy heroiczne niemałej liczby wierzących, postacie liderów i pewne nurty ekstremalne. Uważa się, że Davidek – przeświadczony o długiej stabilności systemu komunistycznego, zamierzającego do zlikwidowania hierarchii i duchowieństwa – i Bulanyi pragnęli realizacji swych założeń nie z zewnątrz Kościoła, ale przez jego reformę wedle ściśle wyznaczonego modelu.

András Má té-Tó th, teolog świecki, profesor nauk religijnych w Szegedzie i redaktor naczelny węgierskiego przeglądu pastoralnej, podejmuje problem teologii „drugiego świata”, to znaczy odnoszącej się do krajów tzw. obozu socjalistycznego. Europa Zachodnia jest pragmatyczna i zorientowana na przyszłość; w Europie Wschodniej dominuje patos, gniew i poczucie niesprawiedliwości – wprawdzie te charakterystyki nie stanowią klucza dla końcowych lat dziewięćdziesiątych, niemniej lęki tych społeczeństw opierają się na historycznych doświadczeniach, które nigdy nie były udziałem Europy Zachodniej. Czarnobylem duchowym można nazwać dewastację w płaszczyźnie etycznej i moralnej dokonaną w krajach uprzednio socjalistycznych. Spodek po „sowietyzacji” to bierność, brak inicjatywy, lęk przed odpowiedzialnością. „Kościół również potrzebuje pomocy demokratyzacji w podejmowaniu swych zadań”.

W celu interpretacji dziejów prześladowania Kościoła i chrześcijan teolog przywołuje metafory biblijne. Widzi „niewolę egipską” dla pełnego uciemnienia Kościołów, będących na progu uwięzienia – w pewnych krajach trwało to do przełomu 1989 r. (Ukraina, Rumunia), w innych można dostrzec większy obszar swobód dla Kościoła trzymanego w luźniejszych lejcach jak gdyby „niewoli babilońskiej”. Często pewne kraje Europy Wschodniej uznają teologię po prostu za luksus. Występuje upominanie się o „teologię po gułagu”, to znaczy teologię zrodzoną z doświadczenia wiary podczas epoki komunistycznej.

Autor rozważa trzy wyznaczniki teologiczne wykorzystywane w związku z „teologią Europy Wschodniej”. To przede wszystkim neoscholastyka, która była słuszną jednością Kościoła w jego obronie przeciw światu na przełomie XIX-XX w.; w epoce Kościoła milczenia nie mogła zaistnieć krytyczna konfrontacja z nowożytnością: stało się to możliwe po zwrocie 1989 r. – teraz w krajach Europy Wschodniej Kościół ponownie czują się skonfrontowane z liberalizmem, z niepowstrzymanym pędem do konsumpcji, z wolnością opinii oraz z pluralizmem wartości i rzadko znajdują czas oraz środki do nowej refleksji teologicznej. Dalej, to tradycjonalizm: teologowie i duchowni w Europie Zachodniej często uważają, że teologowie i duchowni w Europie Wschodniej przyjmują pozycje fundamentalistyczne, a przynajmniej czują się bliscy tendencji tradycjonalistycznych. Wreszcie to teologia potajemna – na sytuację Kościoła podziemnego składają się: nałożone przez politykę rozdwojenie Kościoła na część polityczną, połowicznie tolerowaną

przez państwo, oraz na część bezpośrednio prześladowaną; rozwój strategii potajemnego komunikowania się; rewaloryzacja roli świeckich; bliskość środowisk życia. Utrzymuje się, że nie można zagubić trzech tradycji Kościoła podziemnego, a to: dialogu między wiarą a kulturą, ubóstwo Kościoła, równoczesnego sprawowania kapłaństwa oraz zawodu świeckiego.

Teologia „drugiego świata” nie koncentruje się na przeszłości i nie stanowi jej części. Rodzi się z teologicznej refleksji nad aktualną kulturą obszaru ongiś pod dominacją komunistyczną. Do niej należy reinterpretacja podstawowych tematów Objawienia, używając języka zrozumiałego w tych krajach, a więc przykładowo: Co należy rozumieć pod „potęgą Boga”, jeśli ma się w pamięci władzę totalitarną? Co oznacza „wolność” w kontekście samookreślenia i cywilnego oporu? Jaki język odpowiada pojmowaniu *sacrum* w płaszczyznach wymiany myśli przenikanych przez ideologię? Teologia „drugiego świata” wydaje się niezbędna dla wyznaczenia Kościoła chrześcijańskiego przystosowanego do danej sytuacji; mogłaby ona wzbogacić dialog teologiczny między regionami i kulturami.

Kard. Miroslav Vlk, arcybiskup Pragi i przewodniczący Rady Europejskich Konferencji Episkopalnych, wyznaje: negatywne dziedzictwo indoktrynizacji komunistycznej będzie miało poważne następstwa na wiele pokoleń. Nie uwzględniono należycie faktu, że Kościół jest nie tylko organizmem politycznym – że nie można przekazywać wartości duchowych wyłącznie przez kazania. W krajach postkomunistycznych II Sobór Watykański ułomnie wprowadzono w życie: modyfikowano formę, nie odnawiano ducha. Oficjalny ateizm państwowy jest szczytem „wyzwolenia” od Boga, co rozpoczęło się z Oświeceniem i rozwinęło później; oznacza to wyzwolenie od zasad etycznych i moralnych zakotwiczonych nie tylko w Biblii, ale również w sercu i naturze człowieka. W praktyce codziennej nie wygasła teoria walki klas i nienawiści między nimi. Nienawiść zwraca się teraz przeciwko tym, którzy są od nas odmienni w jakikolwiek sposób: sama nierzadko zakłada szatę rasizmu i ksenofobii. Uwzględnianie interesów egoistycznych bądź grupowych daje się odczuć przez nietolerancję etniczną i narodową. Należy tam nietolerancja w odniesieniu do mniejszości religijnej, do Kościoła, który potępiano – także wśród młodzieży – jako instytucję zwróconą „przeciw narodowi”. Nie jesteśmy lepsi niż inni – zaznacza purpurat – w czasach komunistycznych nauczyliśmy się pogardzać innymi, zwłaszcza ateistami; musimy uświadomić sobie nową tożsamość: jesteśmy Kościołem nie dominującym, ale służebnym, który „odmieni świat łaski przez świadectwo swego życia”.

Na drodze przeobrażeń istnieją zjawiska opóźniające. Vlk sygnalizuje grupę obwiniającą II Sobór Watykański, zwłaszcza jego reformę liturgiczną: przejawia się tam lęk przed mentalnością i wpływami Zachodu, lęk przed wolnomularzami i innymi „straszydłami”; jej metoda polega na chęci ratowania Kościoła ze wszyst-

kich sił i wszelkimi środkami w jej dyspozycji „na rzecz Boga”. Inny nurt chciałby otworzyć Kościół bardziej na wpływy zachodnie; często takie aktywności wzmacniają lęk grupy poprzedniej. Bez wspólnego Boga-Ojca, obwieszcza Vlk, „ludzie nie mogą czuć się braćmi (...) wszelkie «braterstwo» bez Boga wiedzie do totalitaryzmu”. Ateizm zniszczył nie tylko obraz Boga, również poczucie dla wspólnoty i dla braterstwa w sercu człowieka. Bóg – podkreśla kardynał – „przybył dla niewierzących. On jest ich Bogiem! Musimy jeszcze długo dojrzewać, by okazać się tego świadkami”. Przedstawiając obraz Boga wobec współczesnego ateizmu, nie można zapominać o wzorze Chrystusowym: „On to, istniejąc w naturze Bożej (...), sam siebie poniżył, przyjąwszy naturę sługi” (Flp 2,6-7), W kenozie na krzyżu Jezus – ukrzyżowany i opuszczony – identyfikował się z ateizmem. Boga, będącego Miłością – zaznacza Vlk – poszukują, często nieświadomie, niewierzący. Kościół, dążący do skutecznego dialogu z ateizmem, winien iść krok za krokiem z tym „Bogiem opuszczonym” i dopełnić „cierpienie Chrystusa” (Kol 1,24). Krzyż jest punktem, w którym zbiegają się wszystkie wyzwania rzucone odnowie i misji Kościoła.

W szkicu *Duszpasterstwo w obliczu szoku modernizacji* ks. Janusz Mariński, profesor teologii moralnej w KUL, przypomina: w teoretycznej koncepcji państwa komunistycznego brakował miejsca dla Kościoła jako instytucji niezależnej, mającej wpływ na życie publiczne. Ale z konfrontacji z systemem totalitarnym Kościół wyszedł odświeżony i niezawisły, jako „znak narażony na sprzeciw”. W obliczu zmian społeczno-kulturowych wyłaniającego się społeczeństwa pluralistycznego pojawiają się kwestie: Jakie są szanse religijności, która nabrała rozmachu w latach osiemdziesiątych? Czy w wieku XXI wystąpi galopująca dechrystianizacja, a przynajmniej pełzająca sekularyzacja? Czy Polska przeobrazi się wkrótce w kraj misyjny z zanikającą tradycją chrześcijańską na podobieństwo tyłu krajów Europy Zachodniej? Jeśli maleje rola i znaczenie tradycyjnych motywacji porządku społeczno-kulturowego i zwłaszcza politycznego, to z konieczności maleje religijność oparta na takich motywacjach. Wedle owych poglądów wzrastająca religijność społeczeństwa polskiego w latach osiemdziesiątych miała charakter przede wszystkim społeczno-polityczny i służyła wysunięciu wartości niereligijnych; Kościół mógł wzmocnić swój autorytet społeczny i moralny jedynie współpracując z opozycyjnymi ruchami politycznymi. Ci, którzy widzą siłę religii i Kościoła w Polsce jako opartą niemal wyłącznie na więzi ludzi z tradycją i narodowym zaangażowaniem, przewidują przyszłe osłabienie katolicyzmu, nawet jego załamanie. Religię ocenia się jako znaczącą w płaszczyźnie uroczystości i kultu, w jej wymiarach ludowych, rytualnych i patriotycznych, nie zwracając uwagi na wymogi moralne, na brak pogłębionej refleksji etycznej. Kościół ludowy wniósł wielkie zasługi jako obrońca niezbędnych praw człowieka i jego godności – zaliczył się do najbardziej skutecznych czynników w wyzwolaniu ludzkości od systemu totalitarnej podległo-

ści; nie ma jednak wielkich szans w społeczeństwie pluralistycznym. Wedle hipotezy rozpadu religijności ludowej i Kościoła ludowego nieunikniona będzie szeroko pojęta sekularyzacja.

Religijność Polaków – przypomina Mariański – ma charakter selektywny i niekonsekwentny, wykazując tendencje silnie zindywidualizowane w płaszczyźnie moralnej: religijność współistnieje z moralnym permissywiżmem. Kościół uchodzi za instancję moralną „dla innych” („nie dla mnie”), ale wcale nie jest normatywny we wszystkich płaszczyznach życia (np. w płaszczyźnie moralności seksualnej). Krytyka Kościoła jako instytucji jest jednym ze źródeł postaw dystansujących się od religii oraz Kościoła: antyklerykalizm okazuje się następstwem autokratycznego stylu sprawowania zwierzchnictwa w parafiach – stylu jeszcze szeroko rozpowszechnionego w duszpasterstwie polskim. Choć nie ma powodu do niepokoju, to przecież rzeczywistość społeczna i religijna nie pozwala na przesadny optymizm, lecz wymaga pogłębionej ewangelizacji. Do zadań Kościoła Mariański zalicza przewyżczenie mentalności „obleganej twierdzy”. Niedopuszczalna jest totalna odmowa nowoczesności, a bez wątpienia niestosowna byłaby postawa nieufna i lękliwa.

W Europie Środkowej i Wschodniej trzeba wyraziście rozróżnić kraje zdecydowanie zsekularyzowane, nowoczesne, oraz kraje przednowoczesne o wyższym stopniu tradycyjnej religijności i przywiązania do Kościoła – w eseju *Marginalizacja chrześcijan w Europie Środkowej i Wschodniej* wskazuje wspomniany już Tomka: najbardziej ureligijnione kraje tego obszaru (Polska, Chorwacja, Rumunia, Słowacja itd.) „są raczej najmniej nowoczesne”. Im wyżej spogląda się na hierarchię społeczną Europy Środkowej i Wschodniej, tym mniej odkrywa się chrześcijan: wierzący byli spychani na niższe szczeble społeczeństwa. Ramowe warunki porządku społecznego dla bezpośredniej przyszłości chrześcijan i Kościołów są tam więc ustalone: wiara chrześcijańska jest obecna i pulsująca zwłaszcza w krajach mniej nowoczesnych i bardziej tradycyjnych oraz w niższych warstwach; bywa, że chrześcijanie mogą czuć się zmarginalizowani. Pierwotnie komunizm żywił nadzieję „na zniszczenie Boga i religii”, ale szybko okazało się, że przeliczył się z możliwościami. Odtąd państwo monopartyjne czyniło próby wypchnięcia wiary i chrześcijan ze sfery publicznej, zawężenia życiowej przestrzeni religii, izolowania Kościoła – a równolegle dążyło do wykorzystania go w służbie swych celów. Trzeba było pewnego czasu, by w łonie Kościoła wytworzyło się przeświadczenie, iż system totalitarny praktycznie nie dozwolił chrześcijanom praktykującym na wspieranie się po drabinie społecznej: rozpoczęła się samoizolacja Kościoła i znajdowano niezliczone argumenty, by ją usprawiedliwiać. Im bardziej wycofywano się ze sfery publicznej, tym większe odnosiło się wrażenie bycia oddalonym.

Początkowo mała cząstka wspólnoty chrześcijan dobrowolnie wybrała społeczną izolację, reszcie została ona narzucona. Ponieważ wreszcie przyjęto ją, przeto



wspólnota chrześcijańska utraciła poczucie sejsmicznego rozchwiania społeczeństwa – taka jest tragedia niektórych Kościołów Europy Środkowej i Wschodniej; spóźniły się na pociąg społeczeństwa oraz historii i są za to po części odpowiedzialne. Społeczny i kulturowy tradycjonalizm uznaje hegemonię religijną i klerykalną za sytuację normalną. Jeśli ona nie istnieje albo nawet zostaje odrzucona, Kościół ujmuje to jako akt animozji wobec religii; doraźne starcia uchodzą za prześladowania Kościoła; pluralizm poglądów piętnuje się jako zdradę prawdy.

Po załamaniu się systemu komunistycznego społeczna sytuacja Kościoła i religii może rozwijać się na dwa sposoby – w artykule *Dwoistość postsocjalizmu i sytuacja religijna w odniesieniu do niewierzących* wskazuje Marko Kersevan, profesor socjologii ogólnej i religijnej w Lublanii (Słowenia). Pierwszy, to zachowanie rozdziału Kościoła i państwa, z tym że instytucje państwowe i publiczne zajmują odłąd postawę neutralną, nie biorąc, jak uprzednio, strony ideologii ateistycznej. Drugi, to uprzywilejowana więź między państwem, neutralnym z formalnego punktu widzenia, a Kościołem „narodowym”, który zawłaszcza sobie, przynajmniej symbolicznie, instytucje publiczne i państwowe, jakie nikogo nie wykluczają i nie przymuszają, ale który nie jest otwarty dla całego świata. Omówiwszy odnowę religijną lat siedemdziesiątych na Węgrzech i w Słowenii oraz zwielokrotnianie instytucji kościelnych, Kersevan wyjaśnia, że w Słowenii i w innych krajach wielu wierzących oraz nienależących do Kościoła było zdumionych nieugiętym naleganiem Kościoła na denacjonalizację i całkowitą restytucję dawniejszego stanu posiadania, który miał mu zostać „ukradziony”. Jego zaciętrzewienie w wymaganii naprawy „niesprawiedliwości”, jego nalegania na własne prawa i brak chęci wysłuchania argumentów przeciwnych wytwarzały wrażenie, że jest on zgrupowaniem interesów egoistycznych, że zachowuje się jak kasta w poszukiwaniu finansowej niezależności zarówno od państwa, jak też od wiernych, nieufnie odnosząc się do pierwszego i do drugich.

Gdy Polska ma kwitnącą siatkę czasopism katolickich i stacji radiowych, to w Słowenii media są jeszcze podporządkowane „starym autorytetom” wrogim Kościołowi – w szkicu *Jeszcze ustanawianie mostów: Kościół Europy Środkowej i Wschodniej w Kościele światowym* wskazuje Joanthan Luxmoore, warszawski korespondent zachodniej prasy katolickiej. Gdy na Węgrzech szkoły katolickie uzyskują subsydia na równi z państwowymi, to w Słowacji mogą liczyć jedynie na fundusze kościelne. Żaden papież nie znalazł prawdziwej odpowiedzi na komunizm: Pius XI starał się atakować frontalnie, Pius XII piętnował współdziałających na rzecz komunizmu – to wszakże przyczyniło się jedynie do polaryzacji postaw i doprowadziło katolików do opozycji. Pawła VI politykę „małych kroków” kwestionowali ci, którzy upatrywali w tym zachwianie moralnym autorytetem Kościoła. Wielu biskupów wschodnioeuropejskich zaakceptowało soborową decyzję

## RECENZJE

wstrzymania się od potępień komunizmu, jednakże z nieufnością odniesiono się do jego niewymieniania (w *Gaudium et spes* jedynie przez „nagrody popierające gospodarkę kolektywną”).

Daje się dostrzec obustronne uwzględnianie potrzeb kościelnych. Zachodnie instancje eklezjalne, zwłaszcza w Niemczech, zapewniają pomoc rzeczową postkomunistycznym wspólnotom chrześcijańskim, z kolei Kościoły Europy Środkowej i Wschodniej wspomagają malejącą na Zachodzie liczbę kapłanów i powołań (niepełna pół tysiąca polskich księży pracuje we Włoszech, niemal tyłuż w Niemczech). Kościół polski odegrał pewną rolę w wysiłkach Jana Pawła II, zmierzających do zdyscyplinowania kościelnych kontestatorów i do wzięcia pod nadzór teologii wyzwolenia. Z kolei w kulturach Kościoła polskiego miano uprawiać narzędzia do wyznaczania – w Austrii i gdzie indziej – zachowawczych zwierzchników kościelnych. Luxmoore nadmienia, że Jan Paweł II uchodzi na Zachodzie za osobowość reakcyjną, mającą rewizjonistyczną wizję Vaticanum II, podczas gdy na Wschodzie widzi się w nim czempiona walki o wolność człowieka, który na sposób dynamiczny i nieoczekiwany zastosował troskę soborową na rzecz ludzkości.

Sumująco: zeszyt ten ogarnia 55 lat, z tego dziesięć postkomunistycznych. Przedkłada wielorakie świadectwa uciemieżeń Kościoła w Europie Środkowej i Wschodniej – zdecydowanie bezwzględniejszych od tych, które były udziałem Kościoła polskiego: znajdował się on, mimo wielorakich szykan i różnych represji, w warunkach najmniej niekorzystnych dzięki swym wpływom w społeczeństwie. Dostarczono ponadto świadectwa zarówno głębokich – zresztą kształtujących się odmiennie w zależności od kraju – rozszewów między Wschodem a Zachodem, jak też prób wznoszenia szlaków łącznikowych. Oczywiście, nie do uniknięcia były pewne luki sytuacyjne (jak litewska i ukraińska).

„Concilium” ukazuje, że Kościół w Polsce, Słowacji i Chorwacji oraz na Litwie skonsolidował swoje pozycje, natomiast na Węgrzech i w Czechach pozostaje na poboczu – ale też warto uwzględnić, iż Węgry ratyfikowały konkordat ze Stolicą Apostolską o rok wcześniej niż uczyniła to Polska.

Godzi się zauważyć, że – choć zamieszczono obszerny i pogłębiony edytoriał – zabrakło jednak tak tu pożądanego podsumowania. Warto było ujednoczyć nazewnictwo: toż „teologia po gułagu”, „t. Europy Wschodniej”, „t. «drugiego świata»” są praktycznie tożsame – można przypuszczać, że pojęcia te wydają się wynikać z osobistych upodobań poszczególnych myślicieli. Choć w tytule zapowiedziano „religię”, to w istocie odniesiono się niemal wyłącznie do Kościoła katolickiego (niekiedy z porównawczą wzmianką o „innym” chrześcijaństwie).

*Michał Horoszewicz, Warszawa*