

KS. DR WOJCIECH BŁASZCZYK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

MIEDZY INTEGRYZMEM A INTEGRACJĄ MIEJSCE RELIGII W KONSTRUKCJI WSPÓLNEJ EUROPY

WPROWADZENIE

Nie ulega wątpliwości, że Europa ukształtowała swoją tożsamość jako kontynent zjednoczony więzią chrześcijaństwa. Poczucie jedności wyznaczały zarówno wspólne wartości, jak i świadomość zagrożenia płynącego z zewnątrz. Tym zagrożeniem był nie tylko żywioł islamski, czyhający u południowych granic Europy. Dla ludzi renesansu zagrożenie tożsamości i jedności płynęło z ograniczenia wolności myśli, dla czasu oświecenia zagrożeniem było ograniczanie rozumu, dla pozytywizmu – ograniczanie zdolności praktycznego tworzenia, a dla ludzi doświadczonych wojnami światowymi zachowanie tożsamości i jedności oznaczało walkę o pokój. Europa wyrosła z tych wszystkich wartości, stanowi ona pamięć doświadczenia wielu epok. Europa dziś unika identyfikacji własnej tożsamości z chrześcijaństwem, bo istotnie tożsamości Europy nie da się sprowadzić do samego chrześcijaństwa. To zresztą byłoby bardzo szkodliwe i zubożające. Wszak historyczna samoidentyfikacja Europy opartej na chrześcijaństwie nigdy nie przekreślała wpływów muzułmańskich i judaistycznych, renesansowych i oświeceniowych. Nie należy więc Europy sprowadzać do chrześcijaństwa, które zresztą na przestrzeni dziejów często stawało się przedmiotem odrzucenia. Można jednak pokusić się o krótką próbę ukazania niektórych niezatartych śladów, pozostawionych przez chrześcijaństwo w cywilizacji europejskiej. Jednocześnie należy pamiętać, że każde wyznanie chrześcijańskie, prawosławie, katolicyzm, protestantyzm miało swoją własną specyfikę.

1. ROLA CHRZEŚCIJAŃSTWA W BUDOWANIU TOŻSAMOŚCI EUROPEJSKIEJ

Przede wszystkim warto przypomnieć, że chrześcijaństwo zainicjowało rozdział między państwem i Kościołem, między tym, co święte i tym, co doczesne. Paradoksalnie można stwierdzić, że chrześcijaństwo umożliwiło samą ideę laickości, która dziś z grubsza porządkuje odniesienie życia publicznego do religii w Europie. Średniowieczne oddzielenie kapłaństwa od królestwa, papieża od korony spowodowało radykalne oddzielenie kościelnej *auctoritas* (autorytet) i cesarskiej *potestas* (władza). Okazuje się, że chrześcijaństwo jest niejako prowodyrem tego konfliktu pomiędzy świeckim i świętym; konfliktu, który w ogóle nie dochodził do głosu w epoce przedchrześcijańskiej. W starożytności państwo utożsamiało się z religią. Władca był poczytywany jako wysłannik bogów lub co najmniej jako ich najwyższy kapłan. Religia utożsamiała się ze społecznością: jedno miasto, jedna wiara. Tymczasem chrześcijanie zaczęli wyznawać: *Deus maior est non Imperatorem (Bóg jest większy niż cesarze)*¹. Postawa chrześcijan została szybko uznana za niebezpieczną. Groziła ona państwu, była głęboko aspołeczna, w świetle kryteriów religii państwowych była prostym ateizmem. Chrześcijanie uznawali Chrystusa za swojego Pana (*Kyrios*). A ponieważ Ewangelia mówi: *nie możesz dwóm panom służyć*, odmawiali tytułu *Kyrios* cesarzowi, który się go domagał od wszystkich poddanych. Chrześcijanie pielęgnowali w sobie poczucie przynależności do innego króla, do innego królestwa (por. Flp 3, 20), do królestwa Chrystusa i ich postawa stanowiła prawdziwe zarzewie konfliktu.

Historia europejskiej laickości, powstałej z inspiracji chrześcijaństwa, jest tylko jednym z wielu przykładów ukazujących, że Europa bez chrześcijaństwa byłaby zupełnie innym kontynentem. Należy więc uznać, że chrześcijaństwo nie tylko stoi u podstaw Europy, ale nieustannie kierunkowało jej rozwój, nawet jeśli czasami bywało odrzucane i likwidowane.

Geniusz odmiennych wizji chrześcijaństwa

Kiedy na Zachodzie kształtowała się polityczna i religijna wizja Europy jako kontynuacji cesarstwa i jako religijnej *christianitas*, okazało się, że Wschód żyje inną tradycją polityczną, kulturową, a nawet religijną. Powolne oddalanie się Wschodu od Zachodu przypieczętowała schizma 1054 r. i zniszczenie Konstantynopola w 1204 r. przez IV wyprawę krzyżową. Różnice w mentalności Wschodu i Zachodu można skrótowo określić jako spór doksologii z aretologią. Doksologia jest troską o prawowitą naukę, o oddanie właściwej chwały Bogu. Aretologia natomiast w sensie ścisłym jest nauką o cnotach, czyli o pewnych trwałych predyspozycjach moralnych. Kulturowo bogatszy Wschód stał się bardziej mistyczny, ascetyczny, nastawiony na wartości eschatologiczne. Zachód hołdował raczej

¹ Męczennik Emeryk, cyt. za: Ch. Schönborn, *Przebóstwienie życie i śmierć*, Poznań 2001, s. 89.

wartościom utylitarnym; nawet jeśli były one pojęte na sposób religijny i owocowały w postaci konkretnych zdolności moralnych, czyli właśnie w postaci cnót. Zachód wykazywał postawę bardziej praktyczną, związaną z osiągnięciem celów przyrodzonych. Ta tendencja ujawniła się w zachodniej pasji do odkryć technicznych, jak i geograficznych, w racjonalizmie, jurydyzmie i praktycyzmie.

Warto w tym miejscu przytoczyć te cechy wschodniej teologii, które szczególnie przeniknęły polemikę z Zachodem. Najpierw należy dostrzec różnice w rozumieniu osoby, wspólnoty i relacji człowieka z Bogiem. Dla Zachodu miarą osobowości pozostawało jej poczucie indywidualności *vis-à-vis* wspólnoty, grupy społecznej, tymczasem Wschód zawsze pojmował osobę w ramach jedności ze wszystkimi, uczestnictwa w pewnej wspólnej naturze. Wynikało to być może już z filozoficznych korzeni, które Wschód czerpał generalnie w tradycji platońskiej, podczas gdy Zachód czerpał je u Arystotelesa. Spotyka się tu dwa odmienne rodzaje pojmowania rzeczywistości. W myśli platońskiej relacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem rozumiana jest w terminach uczestnictwa, emanacji, wewnętrznej zależności, a w teologii oddają ją pojęcia *obrazu* i *podobieństwa*. Rzeczywistość bieżąca jest tu tylko epifanią świata duchowego. Natomiast arystotelizm posługuje się pojęciem *przyczyny sprawczej*, będącej źródłem niezależnego bytu, nowej substancji, pewnego indywiduum. Zachód odziedziczył więc pojęcie autonomii człowieka, dzięki któremu później stał się możliwy sukces humanizmu, emancypacja człowieka w stosunku do władzy państwa, w stosunku do samej wspólnoty Kościoła. Na tym gruncie zrodziła się reforma protestancka, podkreślająca wolność wobec instytucji władzy, jak i wolność w relacji do Boga. Natomiast Wschód przyznawał prymat wspólnoty nad jednostką, Kościołowi nad wiernym, państwu nad poddanym. Dojście do pełni człowieczeństwa było możliwe jedynie przez przekroczenie jednostkowości, zewnętrżności. Człowiek na wzór Trójcy Świętej miał być wspólnotą osób. W odniesieniu do wspólnoty Kościoła należało odrzucić samotną izolację i wyznawać filozofię komunii, jedności, *współistotności* wszystkich wiernych². Tym samym całe napięcie między życiem indywidualnym i społecznym praktycznie zostało na Wschodzie zniesione. Można nawet powiedzieć o pewnym kolektywizmie, który w wersji ateistycznego komunizmu i marksizmu przyjął, w prawosławnej Rosji, postać zbrodniczej ideologii.

Z kolei w odniesieniach Kościoła do państwa utrwaliła się na Wschodzie tzw. *teoria symfonii*, zakładająca współbrzmienie obu organizmów, a nawet ich nierozdzielność. Teoria ta umocniła się, począwszy od IX w., kiedy Kościół wyzwolił się z prób ingerencji cesarza w porządek dogmatyczny wiary. Cesarz zobowiązał się przyjąć wiare, której ortodoksję określali biskupi, a Kościół zobowiązał się wspierać cesarstwo. Odtąd władza imperatora została podporządkowana doktrynie głoszonej przez Kościół. Cesarz przestał być jedynym ucieleśnieniem władzy

² Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 91.

bożej na ziemi. Cesarstwo stało się niejako „sługą Chrystusa”. Od XII w. każdy władca wchodzący na tron otrzymywał namaszczenie krzyżem od patriarchy, który też nakładał mu koronę na głowę. Tego wzajemnego powiązania władzy duchowej i doczesnej nie można określić ani mianem cesaropapizmu, ani mianem papocezaryzmu, o który walczyli na Zachodzie papieże wczesnego średniowiecza. Na Wschodzie istniała delikatna równowaga sił, która łatwo mogła zostać zachwiana, prowadząc w stronę jednej lub drugiej skrajności. Stosunki państwo – Kościół nie były określone żadnym prawem, poza tym jednym przywilejem kontroli ortodoksji wiary przez Kościół. Stąd też bizantyzm stał się łatwym polem do nadużyć, głównie ze strony państwa. Kościół zazdrośnie strzegł swojej ortodoksji, obwarował ją kłátwami, podporządkował jej cesarstwo, ale nie wyznaczył żadnych granic ingerencji państwa w jego sprawy. Kościół również nie wypracował sobie mechanizmów krytyki władzy. Musiał pobłażać wielu nadużyciom, również moralnym. Była to cena, jaką płacił za swój maksymalizm dogmatyczny, za swoje chorobliwe przywiązanie do cesarstwa. Kościół związał się psychologicznie z cesarstwem. Nie potrafił funkcjonować poza jego obrębem, poza sferą jego granic. Stąd być może prawosławie nigdy nie rozwinęło misji ewangelizacyjnych, nigdy nie potrafiło funkcjonować poza kadrem świętego cesarstwa. Świadczy to o ogromnym znaczeniu i sakralizacji relacji państwo – Kościół w prawosławiu. *Tragedia Kościoła bizantyjskiego tkwi nie w samowoli imperatorów, nie w grzechach i upadkach, a w tym, że „skarbem”, który wszystko sobie podporządkował stało się cesarstwo. To nie przemoc zwyciężyła Kościół, a zgubne marzenie, w którym ziemską miłość w stosunku do państwa oczarowała świadomość Kościoła*³.

Współczesna Europa, jej kultura polityczna, mentalność, a nawet prawodawstwo i moralność zostały w dużym stopniu ukształtowane przez ducha protestantyzmu. Reforma Lutera, działalność Kalwina wprowadziły ogromną, wręcz rewolucyjną zmianę w rozumieniu Kościoła, jego roli w świecie, w samookreśleniu się człowieka wobec świata i wobec Boga. Protestantyzm złamał pewną uporządkowaną, zhierarchizowaną wizję świata. Nagle rzeczywistość stała się wielobiegunowa, zrodził się indywidualizm, relacje władzy się zdemokratyzowały, relatywizm zaczął zastępować realizm, upadła wiara w niezmienność porządku ziemskiego i niebiańskiego. Protestantyzmowi przypisuje się zainspirowanie, wyzwolenie mechanizmów, które doprowadziły do powstania tych wszystkich kierunków myśli europejskiej, które sukcesywnie doprowadziły w XIX w. do deizmu, w XX w. do ateizmu, a w XXI w. do agnostycyzmu. Do dziś katolicyzm częściej zajmuje stanowisko krytyki wobec współczesności, protestantyzm natomiast czuje się w jakiś sposób za tę współczesność odpowiedzialny, akceptuje ją i pragnie przemieniać od wewnątrz.

³ Zob. A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 232.

Stosunek protestantyzmu do państwa w tym się różnił od postawy katolickiej, że z pozycji przeciwnika przeszedł generalnie na pozycję współpracownika. Katolicyzm bowiem często tkwił w mentalności naznaczonej teokracją i metafizyką. Rozumiał on państwo przede wszystkim jako byt i wobec tego potrzebował nadać mu odpowiednie miejsce w hierarchii bytów, miejsce, które wskazywałoby również na zakres jego władzy. Teokratyczne podejście podpowiadało dodatkowo, że władza pochodzi od Boga. A więc spór o pierwszeństwo między państwem i Kościołem tym bardziej stawał się nieunikniony. *De facto* był to spór o prawdę, spór o kształt rzeczywistości, spór natury metafizycznej. Protestantyzm, można powiedzieć, okazał się bardziej praktyczny. Nie wychodził on z postulatem teokracji (bożej władzy), ale z postulatem teonomii (bożego prawa), czyli nie spierał się o władzę, lecz o zachowanie bożych praw. Nie spierał się o naturę państwa jako bytu. Uznał jego niezależność i w postawie Kalwina zyskał wzór wprawnego polityka szukającego drogi do realizacji niezbywalnych założeń religijnych pośród zmiennych warunków politycznych. Pod tym względem Kalwin przedstawia się jako pierwszy negocjator spraw religijnych wobec władzy politycznej. Na tym etapie papieże pozostawali wierni logice dyktatu na wzór *Dictatus papae*⁴. Nie znaczy to jednak, że kalwinizm zdał się na „łaskę” polityki. Oprócz akceptacji państwa kalwinizm rezerwował sobie prawo krytyki. Ale ponownie nie chodziło o krytykę jako przeciwstawienie się prerogatywom władzy cywilnej. Raczej chodziło o to, by wyznaczyć słuszną miarę dominacji, tak by państwo nie nastawało na wolność jego mieszkańców. Tym samym krytyka państwa ze strony religii kształtowała samą postać państwa, które bez religii mogłoby stać się tyranją, totalitaryzmem albo czystym formalizmem, demokracją bez określonych wartości. Protestantyzm na tej drodze współpracy z państwem sprowokował demokrację, pluralizm i laicyzację jako najlepszy kadr do realizowania się człowieka i jego aspiracji religijnych. Jednak te same wartości w oderwaniu od inspiracji religijnej, w oderwaniu od krytyki, jaką religia zapewniała państwu przerodziły się właśnie w totalitaryzm. O ile totalitaryzm powoli znika już z politycznej perspektywy Europy, nowe zagrożenie zdaje się iść ze strony tzw. demokracji formalnych. Problem demokracji formalnych polega na tym, że słuszną laickość zamieniają na laicyzm, czyli zawładnięcie religii przez demokrację. Tymczasem państwo do dobrego funkcjonowania potrzebuje krytycznej funkcji religii⁵.

Protestantyzm poniekąd sam inspirował wszystkie kierunki, które współcześnie stały się najbardziej problematyczne w stosunkach religii do cywilizacji. Razem z wolnością wyznania, przekonań protestantyzm postulował pluralizm. Zrodził on laickość jako antydogmatyczny i antyklerykalny sposób odnoszenia się do prawdy, jako przestrzeń funkcjonowania społeczeństwa, w którym prawda reli-

⁴ Dokument wydany przez papieża Grzegorza VII (1073–1085) stwierdzający nadrzędność władzy papieskiej nad władzą świecką.

⁵ Por. D. Müller, *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris 2001, s. 112–116.

gijna ma znaczenie przede wszystkim osobiste. Protestantkie podejście do prawdy, szczególnie do prawdy biblijnej pragnęło uwalniać człowieka od materializmu prawdy jako narzuconego wyroku, jako niepodlegającego dyskusji dogmatu. Prawda miała poprzedzać człowieka, inspirować go, wyzwać, zasadzać się w jego sercu mocą Ducha Świętego, a nie mocą autorytetu. Niestety takie podejście do prawdy rodziło oprócz wolności nieunikniony sceptycyzm, relatywizm, dla których laickość stała się jedyną formą ratunku przed religijną wojną wielu przeciwnych prawd. Dietrich Bonhoeffer, w listach pisanych z więzienia hitlerowskiego, stwierdził, że świat stał się *pełnoletni*. To znaczy, że współcześnie Bóg nie jest już ani oczywisty, ani niezbędny w pojmowaniu rzeczywistości. Świat już nie potrzebuje Boga ani jako zasady tłumaczącej jego własne istnienie, ani jako zasady regulującej moralność. Trudno zaprzeczyć tym słowom, trudno też nie dostrzegać, że protestantyzm pozwolił światu dojrzeć i stać się *pełnoletnim*. O ile jednak katolik będzie w związku z tą sytuacją odczuwał lekki sentyment do tego, co dawne i święte, protestant przeciwnie – nawet się ucieszy. Protestant ucieszy się, że Bóg został wyzwolony z metafizyki tłumaczącej sposób, w jaki istnieje sam Bóg, z moralności, tłumaczącej, jaki porządek polityczny służy doprowadzeniu rzesz do nieba. W pewnym sensie można powiedzieć, że protestantyzm doprowadził do wywrócenia tradycyjnej roli religii i państwa w społeczeństwie. Wcześniej religia i państwo miały znaczenie symboliczne jako elementy scalające wszystkich mieszkańców, nadające sens ich istnieniu, nadające moralność i system wartości. Obecnie pluralizm religii, różnorodność przekonań może prowadzić do wewnętrznych sporów albo do powstawania zamkniętych gett wyznaniowych. Także państwo często przeradza się w techniczno-prawny kadr do współistnienia odrębności, a coraz rzadziej bywa odbierane jako symboliczny zwornik nadający wewnętrzną tożsamość jedności wszystkim swoim obywatelom. Jest to przejście od ojczyzny do państwa w sensie prawnym. Jest to również ostateczne odejście od sakralizacji władzy w chrześcijaństwie, od teokratycznej i historiozoficznej pokusy budowania królestwa bożego na ziemi.

Geniusz katolicyzmu, w konfrontacji z protestantyzmem, polega na zdolności do obrony pewnej obiektywnej wizji człowieka i prawdy, pewnego bezkompromisowego realizmu, który niekiedy złośliwie bywa nazywany dogmatyzmem. Katolicyzm cechuje też pewien maksymalizm, chęć zinterpretowania całej rzeczywistości w świetle Bożych idei. Choć oczywiście katolicyzm przyznaje słuszną autonomię tzw. *rzeczywistościom ziemskim* i nie chce wszystkiego sakralizować, jednak pragnie, aby we wszystkim zatriumfowała prawda. Nie jest to tylko prawda wyznaniowa, a więc częściowa, prawda, która zobowiązuje wyłącznie katolików. W realistycznym i racjonalnym odczytywaniu prawdy Kościół katolicki rozpoznaje odwieczne i niezmiennie prawa, które są powszechne i możliwe do poznania przez wszystkich ludzi, nie tylko przez wierzących. Stąd katolicy tak mocno podkreślają potrzebę afirmacji wartości, które nie podlegają negocjacji, które znajdują swoje umocowanie w nadprzyrodzonej godności człowieka,

a których nie da się wydedukować jedynie z postulatu wolności. Chodzi o wartości bezwzględne, umocowane w Bogu, obiektywne. To jest właśnie uniwersalizm katolicki, dla którego nadprzyrodzoność, Bóg, prawda stanowią paradygmaty wyznaczające jedność świata, myśli, wartości.

2. RELIGIA NARZĘDZIEM JEDNOŚCI I PODZIAŁU ZNACZENIE DIALOGU

Pierwsza wspólnota narodów w Europie zaistniała w średniowieczu pod jednoczącym sztandarem religii katolickiej i władzy cesarskiej. Ale w zadziwiający sposób ten sam żywioł religijny, począwszy od XVI w., przyczyniał się do ukształtowania niezależnych i często walczących ze sobą państw narodowych. Historia dostarcza nam wielu przykładów narodów, które religia inspirowała do walki o niepodległość: katolicka Belgia przeciw protestanckiej Holandii, katolicka Irlandia wobec anglikańskiej Anglii, czy wreszcie katolicka Polska wobec protestanckich Prus i prawosławnej Rosji. W tych przypadkach religia służyła jako podstawa identyfikacji, jedności narodu i walki z opresją. Religia stawała się z jednej strony szkołą wolności, zwornikiem tożsamości, a z drugiej strony wyznacznikiem granic i nośnikiem podziałów. Szczególnie w XIX w. religia została wykorzystana do budowania nastrojów nacjonalistycznych. Rolę religii jako czynnika podziałów do dziś można obserwować, kiedy wraz z przekraczaniem granic zauważamy również zmianę przynależności religijnej ludności zamieszkującej poszczególne kraje.

Historia Europy pozostaje boleśnie naznaczona pamięcią wojen religijnych. Spory dogmatyczne, wyprawy krzyżowe, inkwizycja, wojny katolików z protestantami przypominają, że religie mogą stanowić niewyczerpane źródło konfliktów. Współczesne doświadczenia fundamentalizmów religijnych tylko podtrzymują ten obraz, który przekonuje, że życie publiczne powinno pozostać wolne od jakichkolwiek pobudek religijnych. Już w XVIII w. rewolucyjna Europa zaczęła rugować jakiegokolwiek odniesienie do transcendencji z życia politycznego. Ostatnim bodaj momentem historii Europy, w którym próbowano jeszcze obronić nadprzyrodzony charakter instytucji państwa i życia publicznego było Święte Przymierze kongresu wiedeńskiego w 1815 r. Jednak ostatecznie górę wzięła oświeceniowa koncepcja państwa, szukająca podstaw praw wyłącznie w rzeczywistości przyrodzonej, w samym człowieku i społeczeństwie, a nie w Bogu.

Nie można jednak zaprzeczyć, że religia cywilizowała Europę. Każdy kraj na swój sposób nosi piętno swojej religijnej historii. Choć instytucje religijne nie mają dzisiaj bezpośredniego wpływu na przestrzeń życia publicznego, niemniej to właśnie one ukształtowały symboliczną strukturę każdego kraju. Dlatego też np. o Francji mówi się, że jest ona *krajem laickim o kulturze katolickiej*, albo wręcz

definiuje się francuski laicyzm jako *katolicyzm bez chrześcijaństwa*⁶. Ta tendencja do uniwersalizmu katolickiego miałaby być widoczna właśnie w idei, albo wręcz w ideologii laickości, która z trudem dopuszcza istnienie różnic, istnienie zbyt wąskiej przestrzeni wolności wyrażania postaw religijnych. Wystarczy tu wspomnieć prawo o zakazie noszenia *ostentacyjnych oznak religijnych*, skierowane głównie przeciwko chustom na twarzach muzułmańskich kobiet. Polityka wyznaniowa we Francji stara się pogodzić wolność wyrażania postaw religijnych z normami państwa laickiego. Istnieją jednak badania stwierdzające, że taki zaboreczy laicyzm staje się wręcz przeszkodą w pełnej integracji imigrantów muzułmańskich⁷. Nie tak dawne zamieszki na wschodnich przedmieściach Paryża wydają się tylko potwierdzać to przekonanie.

Pytanie o miejsce religii w życiu publicznym powraca wraz ze wzrostem znaczenia wspólnot muzułmańskich w niektórych krajach Europy. Ponownie rodzi się lęk o to, że religia stanie się źródłem konfliktów. Najważniejsze pytanie brzmi: Czy da się w pełni zintegrować wyznawców islamu ze współczesną kulturą europejską? Tożsamość i kultura wspólnot muzułmańskich pozostają ściśle związane z religią i dlatego żądają dla religii miejsca w życiu publicznym. Etos laickości pozostaje im zupełnie obcy, wręcz wrogi religii. Obecność islamu w Europie zmusza do przededefiniowania znaczenia sfery życia prywatnego i publicznego. W świetle kategorii państwa laickiego religia należy do przestrzeni prywatnej. W myśl islamu miejscem religii jest *par excellence*, życie publiczne. A więc Europa na nowo musi zmierzyć się z fenomenem religii, która może dostarczyć zarówno pobudek do postaw sekciarskich, jak i wartości uniwersalnych.

Coraz częściej słyszy się o konflikcie cywilizacji, w którym religie miałyby odegrać zasadniczą rolę. Samuel Huntington opisał zasady takiego konfliktu. Ale jego teoria nie tłumaczy całej złożoności problemu. Europa powinna szukać rozwiązań dążących do rozładowania napięć społecznych przenoszonych drogą identyfikacji religijnej. Aby uniemożliwić integrystyczne wykorzystanie religii, należałoby rozwijać tożsamość kulturową, której brak często przyczynia się właśnie do użycia, a właściwie nadużycia, religii w celu identyfikacji społecznej. To zagrożenie dotyczy szczególnie wspólnot muzułmańskich w Europie, które nie wypracowały jeszcze własnej tożsamości kulturowej niezależnej od religii. Przy braku takiej tożsamości, religia zostaje najczęściej obciążona zadaniem budowania samoidentyfikacji społecznej. Tym samym religia staje się elementem wyróżniającym od reszty społeczeństwa, a nie łączącym z nim. W takiej sytuacji tylko promocja własnej kultury i dialog z innymi mogą zapobiec narastaniu fundamen-

⁶ Zob. D. Hervieu-Léger, *Les tendances du religieux en Europe*, w: *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*; dokumenty konferencji zorganizowanej przez: Commissariat Général du Plan Institut universitaire de Florence Chaire Jean Monnet d'études européennes, Florence 2002, s. 14.

⁷ Por. J. Fredman, *Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma*, „International Migration”, vol. 42 (3) 2004.

talizmu religijnego. Wobec problemów z adaptacją wspólnot muzułmańskich w laickich i demokratycznych społeczeństwach Europy dialog pozostaje najbardziej obiecującą drogą. W czasie konferencji *Religia i demokracja*, zorganizowanej przez Stowarzyszenie Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego w Paryżu, dr Abdulaziz Otoman Altwajiri, dyrektor generalny Islamskiej Organizacji na rzecz Edukacji, Nauki i Kultury, podkreślił znaczenie odmienności kulturowych i dialogu między cywilizacjami i kulturami. Powiedział: *Dialog pomiędzy cywilizacjami i kulturami przyczynia się do przybliżenia narodów, religii i kultur, eliminując jednocześnie przeszkody wywołane przez wzajemne niezrozumienie i krzywdzące uproszczenia, z których większość bazuje na fałszywych przesłankach*. Podkreślił on także, że muzułmańska koncepcja demokracji jest możliwa i opiera się na wielu wersetach *Koranu*, z których wystarczy zacytować: *wasze sprawy powinny stanowić przedmiot porozumienia pomiędzy wami*⁸.

Kwestie związane z istnieniem wspólnot muzułmańskich w Europie pojawiły się na forum instytucji europejskich pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX w. Parlament wezwał Komisję, by przeanalizowała ten temat. Zorganizowano wiele konferencji. Dyskusje skupiały się wokół następujących tematów: pluralizmu religijnego, pokojowego współistnienia wspólnot religijnych w pluralistycznej kulturze Europy, tożsamości i obywatelskości, udziale w procesie politycznym, przestrzeganiu prawa, „kontroli” państwa nad sprawami związanymi z islamem⁹.

Dla laickich systemów demokratycznych, do jakich chce zaliczać się UE, religia jawi się jako element możliwego podziału, jako czynnik polaryzujący. W Europie niestety ze względu na historię wojen religijnych, religia często kojarzy się z zagrożeniem, budzi nieufność. Schematycznie można określić, że współczesna polityczna mentalność europejska przeszła od tradycji teokracji, do tradycji negocjacji. W średniowieczu, a i w późniejszych czasach religia wyznaczała przestrzeń jedności. Tak zresztą jest do dziś w wielu krajach członkowskich UE, gdzie tożsamość religijna, nawet przy marginalizacji praktyk religijnych, wyznacza pewien wymiar narodowej świadomości, obyczajowości, jedności. Tymczasem na poziomie UE, która musi godzić wiele odmiennych tradycji, religia jawi się jako partykularyzm, jako element różnicujący, a nie scalający. Dlatego UE, coraz rozpaczliwiej poszukująca swojej duszy, do religii potrafi odnieść się wyłącznie na zasadzie członka negocjacji albo podmiotu lobbingu. Jest to podejście relatywizujące religię. Może ono rodzić zastrzeżenia wielu fundamentalistów, nie musi jednak być skazane na porażkę. Przeciwnie, zakłada ono nobilitację jednego bardzo ważnego narzędzia, które ostatecznie może doprowadzić do afirmacji religii jako

⁸ Zob. Komisja Europejska, *Rapport de la Conférence: Religions et démocratie*, Paris 2004, w: www.europa.eu.int/comm/education/programmes/ajm/organisation/people_culture/contributions/adicr_fr.pdf

⁹ Por. Komisja Europejska, *Présence des communautés musulmanes au sein de l'Union européenne*, „Lettre d'information et de la prospective de la Commission”, (11) 1999, www.europa.eu.int/comm/cdp/newsletter/newsletter_fr/newsletter11.pdf

niezbywalnego elementu życia ludzkiego: społecznego, moralnego, a nawet politycznego. Tym narzędziem jest dialog, dialog międzyreligijny, międzywyznaniowy, a także dialog religii z instytucjami UE, dialog jako postawa obywatelska, jako realizacja konsultacji społecznej, do której UE się zobowiązuje. W pewnym sensie UE jako nowy organizm polityczny w Europie ma również znaczenie dla samych religii i Kościołów. Współcześnie obserwujemy ożywioną dyskusję o modelu stosunków Kościołów do UE. Jest to przedłużenie dawnej dyskusji o stosunku Kościoła do państwa, która to dyskusja ostygła po ukształtowaniu się *status quo* wzajemnych odniesień w poszczególnych krajach członkowskich. UE także wpływa na odnowienie inspiracji ekumenicznych. Coraz częściej inicjatywy chrześcijańskie należy podejmować wspólnie. Ponadto łatwiej jest zostać usłyszczanym i zaproszonym do dyskusji, jeśli reprezentuje się więcej niż jedną tradycję wyznaniową czy religijną. Wynika z tego, że dialog instytucji UE z poszczególnymi religiami, wyznaniem, ideami religijnymi i humanizmami istniejącymi w Europie stanowi nową niezbywalną formę kształtowania się odniesień państwo – religia. UE nie może się obejść bez tego dialogu. W pewnym sensie zinstytucjonalizowany i zagwarantowany dialog mógłby stanowić swoisty fundament prawny gwarantujący właściwe miejsce religii w życiu publicznym Europy. Czy zinstytucjonalizowany dialog UE z religiami mógłby rzeczywiście zastąpić konstytucyjny zapis o chrześcijańskich korzeniach albo judeochrześcijańskiej tradycji albo muzułmańskich wpływach albo o braku religijnej dyskryminacji w Europie? Czy taki dialog mógłby okazać się przeciwwagą idei laicyzmu stroniącego od wszelkich kontaktów z religią?

3. PIERWSZE PRÓBY NAWIĄZANIA DIALOGU Z RELIGIĄ

Historyczna nieufność wobec roli religii z pewnością nie sprzyja pogłębionej refleksji nad jej rolą w życiu społecznym. Jednak współcześnie stosunek do religii zdaje się ulegać zmianie. Coraz częściej na poziomie instytucji ogólnoeuropejskich słyszy się o potrzebie dialogu z religiami. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. przewodniczący Komisji Europejskiej Jacques Delors rzucił wezwanie do poszukiwania *duszy Europy*.

Kwestią religii zajęła się również Rada Europy w 1998 r. Wychodząc z założenia, że zjawiska rasizmu, terroryzmu, nietolerancji, ksenofobii, ruchów fundamentalistycznych i konfliktów etnicznych mogą mieć konotacje religijne, Rada wydała raport zatytułowany: *Religia i demokracja*. Raport ten zaleca otwartość na religię w życiu publicznym, zaleca promocję edukacji w dziedzinie religii, przyznanie religii miejsce w życiu społecznym i kulturowym, a także promocję jak najlepszych relacji między państwem i religiami oraz między samymi religiami. Rada Europy ze swojej strony zaproponowała:

– utrzymywanie bardziej systematycznego dialogu z przywódcami religijnymi na temat ważnych problemów społecznych, co pozwoliłoby wziąć pod uwagę postawy religijne i kulturowe społeczeństwa,

– przyczyniać się do dialogu z teologami, filozofami, historykami,

– rozszerzyć i umocnić współpracę z organizacjami i wspólnotami religijnymi, a szczególnie z tymi, które mają tradycję działalności społecznej, charytatywnej, misyjnej, kulturalnej i wychowawczej¹⁰.

Propozycje Rady Europy mogą wydać się odważne, jeśli nie wręcz rewolucyjne, z punktu widzenia zdeklarowanego laicyzmu. Miejsce religii w życiu publicznym nie tylko zostało uznane, ale wręcz religia została zachęcona do czynnego udziału w dialogu. Wydaje się, że ta droga jest najlepszym sposobem na uwolnienie religii od manipulacji ze strony polityki, jak i ze strony rozmaitych tendencji konserwatyistycznych i integrystycznych. Przyznanie religii miejsca w życiu publicznym, niejako uspołecznienie jej, może tylko pomóc przed „ześlizgnięciem” się religii w kierunku postaw sekciarskich. Takie działanie wydaje się najbardziej obiecujące do zachowania pluralizmu i spójności społecznej coraz bardziej zagrożonej w niektórych miejscach naszego kontynentu. Religia może stać zarówno po stronie zagrożeń, jak i po stronie możliwych rozwiązań napięć społecznych¹¹. W tej perspektywie tym cenniejsza wydaje się propozycja Komisji Europejskiej, by poszukiwanie *duszy Europy* poprzeć w sposób instytucjonalny.

Pierwszym krokiem w kierunku nadania instytucjonalnego charakteru debacie o roli religii w UE była tzw. *grupa Michalskiego*, powołana do istnienia przez Komisję Europejską w okresie przewodnictwa Romano Prodiego¹². W 2003 r. *grupa* wydała swoje refleksje, które zgadzają się z kierunkiem wyznaczonym już wcześniej przez Radę Europy. Uznano niezbywalną rolę religii w życiu społecznym i w relacjach z państwem, choć te relacje kształtują się odmiennie w każdym z państw członkowskich UE. Profesor Daniele Hervieu-Léger, członek *grupy*, skoncentrowała się na przyszłości religii. Zaproponowała, by nadać religii rolę budowania wspólnej pamięci i wspólnych wartości dla Europy. Przewodniczący Romano Prodi podkreślił, z kolei, znaczenie zinstytucjonalizowanego dialogu z władzami religijnymi. Taki dialog powinien łączyć dwie trudne do pogodzenia postawy: szacunek należny religii z tolerancją dla innych religii. Dialog, uznający rolę religii w kształtowaniu kultury europejskiej wydaje się konieczny, by różnice religijne nie kreowały podziałów. Dzisiejsza Europa powinna zapewnić jedność

¹⁰ Rada Europy, *Religia i demokracja*, Raport Komisji Kultury i Wychowania, dok. nr 8270 z 27 listopada 1998.

¹¹ Por. W. Kalinowski, *Les institutions communautaires et «l'âme de l'Europe». La mémoire religieuse en jeu dans la construction européenne*, w: *Croyances religieuses...*, s. 20.

¹² Grupie, której debaty miały miejsce we Wiedniu, Warszawie, Brukseli, Berlinie przewodniczył prof. Krzysztof Michalski z Institut für die Wissenschaften Von Menschen w Wiedniu.

kultury, mimo rosnącej różnorodności religijnej. Profesor Qinto Curzio wskazywał, że przemilczenie religijnego dziedzictwa, szczególnie judeochrześcijańskiego Europy zuboży rozumienie własnych korzeni. Uznanie roli religii w historii kontynentu nie sprzeciwia się szacunkowi dla zasad laickości instytucji politycznych. Profesor Bronisław Geremek wskazywał na potrzebę dialektyki między ideami chrześcijaństwa i oświecenia. Wskazywał, że nasza cywilizacja powstała na skutek tego konfliktu, który ostatecznie okazał się owocny. Geniusz spotkania chrześcijaństwa z oświeceniem umieścił w centrum uwagi osobę człowieka. Ten antropocentryzm może dziś pomóc Europie stawić czoło wyzwaniu wielokulturowości. *Grupa Michalskiego* starała się zdefiniować rolę religii w wielokulturowym pejzażu Europy. Chciano znaleźć regułę, która rządziłaby sferą religii, tak by zapewnić wolność i tolerancję. Z prac grupy wysuwa się wniosek, że nie wystarczy znaleźć najmniejszy wspólny mianownik dla wszystkich religii, lecz należy zapewnić religiom twórczą rolę i społeczną odpowiedzialność¹³.

Obok rezultatów tej debaty zainicjowanej przez Komisję Europejską warto także przytoczyć głos politologa i filozofa myśli postmetafizycznej Jürgena Habermasa. W dialogu z kard. Josephem Ratzingerem, obecnym papieżem Benedyktem XVI, mówił o niebezpieczeństwie *wykolejenia się* współczesnej modernizacji. W *globalizacji pozbawionej rządu, ukierunkowania, w samobójczym egoizmie samozaspokojenia się jednostki* dostrzegał największe ryzyko dla cywilizacji. Wobec globalizacji, wobec możliwości manipulacji genetycznych, terroryzmu, świat powinien wzmocnić swoją liberalną konstrukcję myślą laicką, ale wypełnioną sensem i znaczeniem religijnym. Habermas stawia wyzwanie, aby poszukiwać sensu religijnego współczesności, takiego sensu, który byłby zdolny wyznaczyć kierunek. Przypomniawszy jednocześnie, że judeochrześcijańskie korzenie ludzkiej godności nie powinny zostać zapomniane¹⁴.

4. ZNACZENIE WARTOŚCI W KONSTRUKCJI EUROPEJSKIEJ

Dziś Kościoły chrześcijańskie, a pośród nich Kościół katolicki, są doskonale świadome nieufności, z jaką Europa odnosi się do religii. Dlatego Jan Paweł II podkreślał potrzebę konstruktywnego działania Kościoła na rzecz wartości w życiu publicznym, szczególnie na rzecz zbudowania klimatu pokoju i jedności. W adhortacji o Europie pisał: *Czyż możemy dopuścić, aby Kościół Chrystusa był czynnikiem rozłam i niezgody? Czyż nie byłby to jednym z największych skandali naszych cza-*

¹³ Por. Komisja Europejska, *Summary of the third meeting of Michalski group: The role of religion in European integration*, Brussels 2003, w: www.europa.eu

¹⁴ Zob. J. Habermas, J. Ratzinger, *Les fondements prépolitiques de l'état démocratique*, „Esprit”, (7) 2004.

sów? A w odpowiedzi na nieufność wobec misji Kościoła dorzucał: [Europo] *nie bój się! Ewangelia nie działa przeciwko tobie, ale na twoją korzyść*¹⁵.

Dyskusja toczona w Europie wokół wartości szczególnie interesuje Kościoły chrześcijańskie. Najważniejsze wartości zostały wymienione w Karcie Praw Podstawowych przyjętej w Nicei w 2000 r. Należą do nich: godność, wolność, równość, solidarność, obywatelskość, sprawiedliwość. Z historycznego punktu widzenia wszystkie te wartości zostały, przynajmniej częściowo, ukształtowane za pośrednictwem chrześcijaństwa. Dlatego też Kościoły czują się kompetentne, aby podać ich dogłębną i wnikliwą interpretację. Nie chodzi tu o okazywanie pewnej historycznej dumy chrześcijaństwa z powodu swojego dziedzictwa. Zadanie Kościołów w kwestii wartości jawi się raczej jako odpowiedzialność, jako ciężka praca, głównie w dziedzinie antropologii. Chodzi o ukazanie znaczenia człowieka, gdyż wszystkie te wartości skupiają się wokół pewnego rozumienia człowieka. Kardynał Godfried Danneels, arcybiskup Brukseli, zauważył, że te wartości pozostają dzisiaj bardzo często pozostawione jako *samousprawiedliwiająca się hasła*. Tymczasem wartości, które nie byłyby zakorzenione w pewnej wizji człowieka, mogą produkować *toksyny*, mogą stać się wręcz trucizną, która niszczy sens samych wartości. Na przykład umiłowanie ojczyzny może prowadzić do nacjonalizmu, a umiłowanie pokoju do skrajnego pacyfizmu. Największym zagrożeniem dla cywilizującej i humanizującej roli wartości było by zamknięcie ich w pewnym *narcystycznym indywidualizmie*, który w imię wolności zrywałby wszelkie więzi z prawdą. A przecież prawda kształtuje wszystkie wartości. Chrześcijaństwo jest w stanie tchnąć sens prawdy w rozumienie wartości bez rodzenia konieczności wyznaniowego przyłgnięcia do tej prawdy. W momencie, kiedy Europa poszukuje swojej duszy, chrześcijaństwo odkrywa znaczenie tej duszy jako wspólny sens, wspólną pamięć przywiązaną do prawdy ubogaconej chrześcijańską antropologią¹⁶. W tym samym sensie wypowiadał się Jan Paweł II. Wskazywał, że chrześcijanie przyczyniają się do zbudowania wspólnej Europy, ale przede wszystkim są wezwani do stania się duszą Europy poprzez *ukazanie prawdziwego sensu funkcjonowania państwa ziemskiego*¹⁷. W czasach, gdy Europa potrzebuje *bardziej rygorystycznej myśli filozoficznej*, często słyszy się powiedzenie: *każdy ma swoją prawdę*, co przypomina epokę przedsokratejską. Taka sytuacja skłania Kościół katolicki do działań w umocnieniu więzi między kulturą i Ewangelią, aby wypracować współczesny humanizm chrześcijański. W wizji takiego humanizmu Kościół mogłyby rzeczywiście stać się jakby duszą, świadomością, czy sumieniem politycznym. Ta śmiała wizja Kościoła zasada się na przekonaniu, że wartości wynikają z natury ludzkiej jednej i powszechnej. Misja

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 119–121, Watykan 2003.

¹⁶ Zob. G. Danneels, *Valeurs chrétiennes et construction de l'Europe*. „Objectif Europe”, 28 (1993), s. 27–30.

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 116.

Kościół w odniesieniu do wartości przekracza wszelkie bariery wyznaniowe¹⁸. Dzisiaj w życiu Europy nie chodzi o ponowne zdefiniowanie granic wyznaniowych, ale o to, aby przekazać nowe inspiracje kulturze pogrążonej w duchowej apatii, a przecież poszukującej swojego odniesienia do religii. Chodzi o to, by otworzyć świadomość współczesnego człowieka na transcendencję, bez czego człowiek mógłby zatonać w egoistycznym indywidualizmie albo w bezosobowym kolektywizmie postrzeganym jako forma niemalże religijnego zbawienia¹⁹. Dzisiaj naukowy ateizm i ateizm humanistyczny (Bóg i człowiek są konkurentami) ustępują miejsca ateizmowi praktycznemu i w tym właśnie tkwi największe ryzyko wartości i religii, twierdził kard. G. Danneels. Antyreligijne zasady wielkich rewolucji 1789 i 1917 r. dziś już nie są w stanie odpowiedzieć na pytania o sens, o tajemnicę ludzkiej egzystencji. XXI w. będzie prawdopodobnie wiekiem religii, co niekoniecznie oznacza, że będzie on wiekiem chrześcijańskim, a tym mniej katolickim²⁰. Tak więc praca Kościołów na rzecz Europy jawi się bardziej jako zadanie humanistyczne niż wyznaniowe.

Konferencja Kościołów Europejskich (protestanci, anglikanie, prawosławni) w dokumencie zatytułowanym: *Kościół w procesie integracji europejskiej* także podkreśliła chrześcijańskie pochodzenie wartości, z których Europa jest dumna. Jednocześnie członkowie Konferencji wskazali, że chrześcijaństwo nie jest jedyną wartością w Europie, co jednak nie zmienia faktu, że wartości wyznawane przez Kościoły pozostają niepodważalne. Kościoły chrześcijańskie w Europie, mimo braku jedności między nimi, wchodzą w skład żywej struktury społeczeństwa i chociażby z tej racji Europa powinna wziąć ich głos pod uwagę. Kościoły, mimo wewnętrznego podziału, dają przykład ekumenicznej jedności ponad granicami podziałów wyznaniowych i politycznych. W tym sensie uprzedziły one i zainicjowały zjednoczenie Europy. Ponadto Kościoły i UE dzielą wspólne pragnienie niesienia pokoju. Ta zbieżność Ewangelii i inspiracji polityki europejskiej nie powinna pozostawać w cieniu²¹.

Także dla Kościoła prawosławnego korzenie chrześcijańskie pozostają fundamentalnym i niezaprzeczalnym elementem tożsamości europejskiej. Szczególnie Kościół w Grecji podkreśla, że kształtowanie się Europy rozpoczęło się w dniu, kiedy św. Paweł, nie bez prowadzenia Opatrzności Bożej, przybył z Azji do miast greckich, do Europy, by głosić dobrą nowinę Ewangelii. *Dzięki przyjęciu orędzia o zmartwychwstaniu ludu Europy zaprzestały wzajemnych grabieży, zrezygnowały ze swojego nieuporządkowanego życia, aby stworzyć Kościół i rozwi-*

¹⁸ Por. G. Danneels, dz.cyt., s. 38.

¹⁹ Por. L. Lies, *Les théologies européennes et un nouveau concept de catholicité*, „Objectif Europe”, 28 (1993), p. 44.

²⁰ Por. G. Danneels, dz.cyt., s. 33.

²¹ Zob. Conference des Eglises Européennes, Working group on European Integration Process, *Churches in the Process of European Integration*, w: www.cec-kek.org/English/IntegrationprocE-print.htm

nać spójną cywilizację²². W ten sposób zaczęła istnieć cywilizacja europejska, która według słów Paula Valery'ego łączy trzy elementy nadające jej tożsamość: rzymską regułę sprawiedliwości, wykształcenie kultury greckiej i chrześcijańskie nauczanie. Innymi słowy duchowa inspiracja Europy pochodzi z trzech miast: Rzymu, Aten i Jerozolimy²³.

Wspólna świadomość Kościołów wskazuje, że chrześcijaństwo pozostaje niezbywalnym, elementem cywilizacji europejskiej. Chrześcijaństwa nie można ograniczyć tylko do eksponatu muzealnego albo do pewnej atrakcji etnograficznej. Istnienie Kościołów i dialog instytucji politycznych UE z chrześcijaństwem powinien wyzwalać z myślenia o Europie w kategoriach wyłącznie polityczno-ekonomicznych. Kościoły ponad ambicjami zdobywania sobie wyznawców pragną inspirować kulturę kontynentu prawdą, która płynie z Ewangelii i która nadaje głęboki sens tym wartościom, które są wspólnie uznawane jako kryteria dla ludzkości. Jak zauważa prof. Gerard Robbers z Uniwersytetu w Trewirze: *Unia Europejska nie może się obejść bez religii, jeśli chce wzmocnić swoje kulturowe zakorzenienie, jeśli chce stać się prawdziwie europejska. Nie może pozwolić sobie na zredukowanie religii do zwykłego pojemnika na wartości. Religia nie jest aksjologiczną podporą państw. We własnym interesie Unia powinna pomóc religii odnaleźć jej słuszne miejsce. Dać Europie duszę nie oznacza zaczerpnąć z dóbr religii, ze stoiska wartości. Dać duszę Europie oznacza wskazać jej własny cel*²⁴. Istotnie życie demokratyczne zakłada wolność przekonań religijnych, których rola nie może być ograniczona wyłącznie do historii, do prywatnego, czy nawet społecznego życia człowieka. Dynamika religii może i powinna iść aż do krytyki pod adresem polityki. Dlatego dialog pomiędzy instancjami politycznymi i religijnymi narzuca się jako zupełnie naturalny i wynika ze społecznej, cywilizacyjnej roli religii.

Ten dialog nie zawsze jest łatwy, nie zawsze potrafi zachować obustronną specyfikę języka polityczno-ekonomicznego i języka religijnego. Prawodawstwu UE nieraz brakowało respektu dla zjawisk religijnych. Pewne trudności w rozumieniu specyfiki religii najczęściej ujawniają się w języku prawniczym. Jak na przykład należałoby zredagować przepisy natury ekonomicznej, aby zakonnik nie figurował w nich jako *osoba zatrudniona* przez swoje zgromadzenie zakonne, a

²² Zob. Święty Synod Kościoła Grecji, *The future of Europe*, w: www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/messages/europe_declaration.html

²³ Por. Ch. Paraskevaides – Arcybiskup Aten i całej Grecji, *The Word and Role of Orthodoxy in the European Union*, w: www.ecclesia.gr/English/Archbishop/speeches/role_of_orthodoxy.html

²⁴ Zob. G. Robbers, *Les relations juridiques entre l'État et les communautés religieuses en Europe*, w: Biuro Politycznych Doradców Europejskich, *Aspects juridiques de la relation entre l'Union Européenne future et les communautés de foi et de conviction. Leur rôle et coopération pour un avenir commun*, Dokumenty z kolokwium zorganizowanego w Brukseli w 2001, www.europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/activities/dialogue_religions_humanisms/working_papers/weninger/actes_du_colloque_fr.pdf

misjonarz, by nie był nazywany *niezależnym przedsiębiorcą*? Te przypadki niezręczności językowej jeszcze bardziej ujawniają potrzebę dialogu, który dąży do nazwania rzeczywistości po imieniu tak, by tej rzeczywistości nie zafałszować. Bez dialogu zarówno Kościół, jak i instytucje polityczne mogą zamknąć się w swoim przekłamanym obrazie partnera.

5. WZAJEMNE RELACJE ORGANIZMÓW RELIGIJNYCH Z INSTYTUCJAMI UE

Zarówno w prawodawstwie, jak i w refleksji na temat wewnętrznej polityki UE zyskała świadomość specyfiki i znaczenia religii. Traktaty i praktyka funkcjonowania instytucji europejskich wypracowały już pewną formę współistnienia i współpracy Kościołów, organizacji religijnych, humanizmów, organizacji filozoficznych i niewyznaniowych. Ze swojej strony organizacje te i Kościoły otworzyły swoje reprezentacje i stworzyły grupy nacisku przy UE. Obserwujemy głęboką demokratyzację wzajemnych relacji. Ze strony organizacji religijnych kontakty te są postrzegane jako możliwość apostołatu i służby, a ze strony instytucji jako forma konsultacji społecznych.

Wraz z zaproszeniem Jacques'a Delorsa skierowanym do Kościołów na początku lat dziewięćdziesiątych do wzięcia udziału w dyskusji nad modelem społeczeństwa, relacje Kościoły – Unia stały się oficjalne i regularne. Tym samym dokonało się przejście od reprezentacji do partnerstwa²⁵. Reprezentacje Kościołów chrześcijańskich: katolickiego, protestanckich i prawosławnych były już od dawna obecne w Brukseli. Niektóre organizmy, jak np. Konferencja Kościołów Europejskich (CEC-KEK) stworzona w 1959 r. (protestanci, anglikanie, prawosławni) albo Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) stworzona w 1971 r. (Kościół katolicki) poprzedziły narodziny samej UE. Te dwa organizmy, odpowiadają geograficznemu i tematycznemu zasięgowi Rady Europy. Natomiast istnienie Wspólnot Europejskich domagało się stworzenia również organizmów skupiających się wyłącznie na sprawach właściwych dla późniejszej UE. Począwszy od 1970 r. zostały nawiązane relacje dyplomatyczne między Stolicą Apostolską i Wspólnotami Europejskimi. Początkowo za te relacje był odpowiedzialny nuncjusz apostolski w Belgii i Luksemburgu. W 1980 r. powstała Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), która zajęła się bezpośrednią reprezentacją Kościołów katolickich poszczególnych krajów członkowskich. Jeśli chodzi o Kościół prawosławny, oprócz udziału w CEC-KEK, ma on trzy niezależne reprezentacje: reprezentację patriarchatu Konstantynopola, patriarchatu Grecji i patriarchatu moskiewskiego. Narodowe rozczłonkowanie reprezentacji, tak charakterystyczne dla prawosławia, zawsze było pewnym problemem. Potrzeba mówienia jednym głosem, nie tylko w łonie danego Kościoła, ale w łonie całej

²⁵ Por. N. Treanor, *Od obecności do partnerstwa?*, „Europe infos”, 69 (marzec 2005), s. 1.

go chrześcijaństwa skłoniło Kościoły do stworzenia możliwości współpracy ponadnarodowej i ponadwyznaniowej. Jest to zupełnie nowa jakość w relacjach między chrześcijanami, jakość, która powstała w odpowiedzi na potrzeby UE.

Przewodniczący Jacques Delors w przemówieniu do Kościołów w Brukseli w 1992 r. powiedział: *Jeśli w ciągu dziesięciu najbliższych lat nie uda nam się dać duszy Europie, dać jej duchowości i sensu, cóż stanie się z ideą zjednoczenia?* Na podstawie tych słów zrodziła się inicjatywa *duszy dla Europy*. Inicjatywa ta pozwoliła zaistnieć partnerstwu między organizmami religijnymi i humanistycznymi a UE. W skład tego partnerstwa wchodziły dwie inicjatywy: pierwsza realizowana za pośrednictwem komórki badawczej przy Sekretariacie Generalnym Komisji Europejskiej i druga, która jest programem finansowania wielostronnych spotkań ekumenicznych i międzyreligijnych. Należy zauważyć, że jest to pierwszy i jedyny sposób finansowania organizmów religijnych przez UE, który zresztą odnosi się wyłącznie do organizmów będących już *federacjami i stowarzyszeniami interesu europejskiego*. Program ten funkcjonuje według logiki pomocy religijnym poszukiwaniom tożsamości europejskiej, a nie według logiki pomocy dla Kościołów²⁶.

Komórka badawcza przy Sekretariacie Generalnym Komisji stworzona w 1989 r. działa pod bezpośrednim kierownictwem przewodniczącego Komisji. Posiada ona rozmaite zadania zmierzające do wypracowania perspektywistycznej wizji Unii szczególnie w odniesieniu do nowych członków i do dialogu z partnerami społecznymi. Od 1991 r. komórka rozpoczęła ciągły, choć nieformalny jeszcze, dialog z Kościołami, wspólnotami religijnymi i humanizmami europejskimi. Umieszczenie dialogu z organizmami religijnymi między zadaniami komórki badawczej pokazuje jak duże znaczenie Komisja przywiązuje do spraw związanych z religią. Refleksja nt. religii rozpoczęła się wraz z kolejnymi rozszerzeniami i wraz z postępem wewnętrznej unifikacji UE. Wobec tych zmian poszukiwanie zasady tożsamości i jedności w Europie stawało się coraz bardziej pilne. Wyzwania, z którymi Komisja musi się zmierzyć, są następujące: znalezienie ponadnarodowych partnerów, co odpowiadałoby ponadnarodowemu sposobowi podejmowania decyzji, promocja integracji wobec wzrastających różnic narodowych, kulturowych, religijnych, społecznych w rozszerzającej się UE. W polityce Komisji europejskiej można rozpoznać dwa główne kierunki działania w celu dania odpowiedzi na te wyzwania. Po pierwsze, promocja tzw. postawy obywatelskiej (*citoyenneté*), a ponadto dialog ze społecznościami, których Kościoły tworzą nieodłączną część.

Projekt *duszy dla Europy*, zdążający do ukazania wymiaru duchowego i etycznego UE, zainicjował powstanie w 1994 r. stowarzyszenia rozmaitych orga-

²⁶ Por. B. Massignon, *Les relations des organismes européens religieux et humanistes avec les institutions de l'Union européenne: logiques nationales et confessionnelles et dynamiques d'europanisation*, w: *Croyances religieuses...*, s. 36.

nizmów religijnych, które stały się podmiotem dialogu z Komisją europejską. W skład tego stowarzyszenia wchodzi wspólnota wiary i przekonań zachowujące ducha tolerancji, unikające zarówno postaw synkretyzmu religijnego, jak i ewangelizacji. Członkowie muszą reprezentować daną tradycję lub Kościół z terenu całej Europy i muszą być upoważnieni do dialogu przez swoich członków. Obecnie następujące organizmy należą do stowarzyszenia:

- Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE),
- Komisja Kościoł i Społeczeństwo Konferencji Kościołów Europejskich (CEC-KEK),
- Biuro Kościoła Prawosławnego,
- Federacja Humanizmów Europy,
- Muzułmańska Rada Współpracy w Europie.

W przyszłości członkowie zostaną prawdopodobnie podzieleni na tytułarnych i stowarzyszonych²⁷.

Znaczenie religii dla UE zostało wyraźnie zaakcentowane poprzez włączenie do dialogu Biura Doradców Polityki Europejskiej, które to Biuro dostarcza rekomendacji przewodniczącemu Komisji europejskiej. Biuro zajmuje się tematami strategicznymi dla UE: polityką zagraniczną, polityką ekonomiczną i finansową, reformą instytucji i na czwartym miejscu dialogiem z Kościołami i wspólnotami wiary²⁸. Misja dialogu z Kościołami w ramach pracy Biura wskazuje na zupełnie priorytetowe podejście Komisji europejskiej do spraw religii.

Obok tych oficjalnych reprezentacji, z którymi UE podjęła dialog, istnieje wiele wyznaniowych organizacji pozarządowych, których zadaniem jest uprawianie lobbingu i budzenie świadomości związanej z kwestiami religijnymi na forum europejskim. Katolickie Biuro Informacji i Inicjatyw dla Europy stworzyło specjalne Forum, na którym wszystkie organizmy społeczne mogą przedstawić swoje stanowiska i cele.

Kościół może odegrać rolę we wspólnotowym procesie decyzyjnym na dwóch poziomach. Po pierwsze mogą przedstawiać swoje propozycje w Komisji Europejskiej. W tej fazie można wpływać na treść propozycji, które następnie zostaną poddane dyskusji w Radzie Europejskiej i w Parlamencie. Wspomniany wyżej Sekretariat Generalny, zależny bezpośrednio od przewodniczącego Komisji, zajmuje się horyzontalnymi kwestiami politycznymi, do których należy również kontakt ze społeczeństwem obywatelskim, którego Kościoły stanowią integralną część. Według definicji białej księgi o sposobie sprawowania władzy w UE na społeczeństwo obywatelskie składają się: związki zawodowe, organizacje

²⁷ Por. L'Association une âme pour Europe – éthique et spiritualité, w: www.europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers?activities/dialogue_religions_humanisms/issues/soul_for_europe/index_fr.htm

²⁸ Por. Biuro Doradców Polityki Europejskiej, w: www.europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/index_fr.htm

pozarządowe, organizacje zawodowe, organizmy użyteczności publicznej, organizacje angażujące obywateli w życie lokalne i miejskie, a wreszcie także Kościoły i wspólnoty religijne²⁹. Komisja pragnie pozwolić wypowiedzieć się każdej grupie interesów. Aby uporządkować konsultacje stworzono bank danych, w którym figurują rozmówcy Komisji, a pośród nich grupa przedstawiająca punkt widzenia religii. Zważywszy na liczbę rozmówców i wachlarz interesów, które przedstawiają, sekretariat generalny zawsze wybiera do dialogu partnerów reprezentujących jak największą liczbę obywateli. Ta sama kategoria dotyczy Kościołów, które na forum UE, chyba jak w żadnej innej dziedzinie, starają się wypowiadać jednogłośnie. Połączone reprezentacje Kościołów każdego roku spotykają się z przedstawicielami Komisji. Warto także podkreślić, że propozycja Traktatu Konstytucyjnego w art. I-52 przewidywała ustanowienie otwartego, przejrzystego, regularnego dialogu z Kościołami. Konstytucja posługiwała się słowem Kościoły, które pochodzi z tradycji chrześcijańskiej i odróżniała je od reszty społeczeństwa obywatelskiego, o którym była mowa w art. I-47. Ten zapis traktatu stanowił niewątpliwą zdobycz w dotychczasowych relacjach Kościołów z UE.

Drugi poziom nacisku na proces decyzyjny następuje w Radzie Europejskiej i w Parlamencie. Tutaj wpływ Kościołów może się zaznaczyć poprzez osobiste kontakty z deputowanymi i z europejskimi partiami politycznymi. Parlament zawsze pozostaje otwarty na dialog ze społeczeństwem obywatelskim. Natomiast wpływ na decyzje Rady można wywierać jedynie za pośrednictwem rządów narodowych. Pozycja rządu może zostać poparta i umocniona stanowiskiem parlamentu narodowego. Na tym poziomie wpływ Kościołów ogranicza się do organizowania lobbingu na rzecz konkretnych rozwiązań. Coraz częściej Kościoły przemawiają na forum Europy głosem obywatelskim, a nie głosem autorytetu. Wymaga to zaangażowania na wszystkich szczeblach podejmowania decyzji; począwszy od szczebla narodowego, poprzez kreowanie propozycji rozwiązań w dyskusjach z Komisją, a skończywszy na lobbingu w Parlamencie.

Przejsście od reprezentacji do partnerstwa w relacjach UE z Kościołami wymagało wewnętrznych zmian u każdej ze stron dialogu. Unia musiała otworzyć się na tematy związane ze społeczeństwem obywatelskim i dziedzictwem duchowym. Natomiast Kościoły musiały przywyknąć do pracy w logice ponadnarodowej (trudność dla prawosławia) i ponadwyznaniowej. W tym, co dotyczy Kościoła katolickiego już Sobór Watykański II zalecał, by Kościół zachował właściwe relacje ze *wspólnotą polityczną*³⁰. Była to duża zmiana w stosunku do wcześniejszej postawy, która ograniczała się do zdystansowanego krytycyzmu wobec przejawów polityki. Od tego czasu relacje zawiązane ze Wspólnotą Europejską pozwoliły Janowi Pawłowi II wyrazić, w Adhortacji *Ecclesia in Europa*, w rozdziale

²⁹ Komisja Europejska, *Gouvernance européenne. Un livre blanc*, Bruksela 25 VII 2001, COM (2001) 428 final, s. 17, w: www.europa.eu.int/eur-lex/fr/com/cnc/2001/com2001_0428fr01.pdf

³⁰ Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

poświęconym konstrukcji europejskiej, nadzieję na zdrową i konstruktywną współpracę. Papież pisał: *W relacjach z władzami publicznymi Kościół nie domaga się powrotu do form państwa wyznaniowego. Ale jednocześnie ubolewa z powodu wszelkich przejawów ideologicznego laicyzmu albo wrogiej separacji pomiędzy instytucjami cywilnymi i wyznaniem religijnymi*³¹.

6. KONIECZNOŚĆ DIALOGU

Pięćdziesiąta rocznica podpisania traktatu rzymskiego stała się ostatnio okazją do wielu spotkań, dyskusji na temat przyszłości Unii Europejskiej. W tych dyskusjach bardzo czynnie brały również udział Kościoły. Już w grudniu 2006 r. w Brukseli reprezentanci 50 Kościołów z 28 krajów Europy odpowiedzieli na zaproszenie Konferencji Kościołów Europejskich (protestanci, anglikanie, prawosławni). W swojej deklaracji podkreślali oni konieczność kontynuowania procesu integracji europejskiej. Kościoły nie chcą być tylko biernymi obserwatorami, ale dzielą razem z przywódcami politycznymi troskę i nadzieję dotyczącą przyszłości Europy. Jednocześnie Kościoły przypominają o istnieniu Europy poza ścisłymi granicami UE, o Europie, której granice lepiej są odzwierciedlone w Radzie Europy. W tak szeroko rozumianej Europie należy realizować politykę opartą na fundamentalnych wartościach poszanowania osoby ludzkiej, wolności religijnej, demokracji, państwa prawa. Pojednanie i solidarność – kamienie węgielne UE – powinny pozostać kryteriami polityki zarówno w Europie, jak i w odniesieniu do krajów rozwijających się.

Europa pozostaje kontynentem, gdzie współistnieje wiele różnic kulturowych i religijnych. Dlatego Kościoły nawołują do dialogu, podkreślają rolę dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Kościoły zrzeszone w KEK zapraszają inne religie do dialogu o wspólnych sprawach. Wspólnej refleksji wymagają sytuacje związane z: migracją, uchodźstwem, prośbami o azyl, ekologią, globalizacją i rosnącym rozdziałem pomiędzy biednymi i bogatymi. Rok 2008 ma być Europejskim Rokiem Dialogu Międzykulturowego. Kościoły pragną wziąć w nim czynny udział. Jednocześnie apelują do przywódców politycznych, aby nie poprzestawali na organizowaniu jednorazowych wydarzeń, ale zapewnili Europie instytucjonalne ramy do zainicjowania długoterminowego i stałego dialogu³².

Na uwagę zasługuje mocne podkreślenie potrzeby kierowniczej roli wartości w Unii Europejskiej. Wartości są pewnego rodzaju sumieniem Europy, jej historycznym dziedzictwem. Wartości same w sobie nie są prawdami wyznaniowymi, choć z pewnością religia przyczyniła się do ich powstania. Jednak istnieje mocne

³¹ Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 117.

³² Por. *Pour une Europe fondée sur des valeurs partagées et une espérance commune*, List otwarty odpowiedzialnych Kościołów do przywódców politycznych Europy, www.cec-kek.org

poczucie, że autentyzm politycznego zaangażowania na rzecz integracji wiąże się z wiernością tym wartościom, które niekiedy z trudem konkurują z tzw. *real politics* szczególnie w odniesieniach UE do innych krajów. Kościoły także deklarują swoją gotowość do dialogu i poczucie współodpowiedzialności za kształt Europy.

Także Kościół prawosławny bierze czynny udział w dyskusji nt. kształtu wspólnej Europy. Ten głos wydaje się tym cenniejszy, że pochodzi z tradycji religijnej pozostającej niejako na obrzeżach UE (Grecja, Rumunia, Bułgaria, Rosja) i może dzięki temu prawosławie jest zdolne do bardziej krytycznego osądu pewnych rzeczywistości. Najbardziej krytyczny wydaje się głos przychodzący z Rosji. Prawosławie coraz częściej z niepokojem spogląda na moralne i religijne postawy charakteryzujące Europę, a głównie niektóre kierunki protestantyzmu. W deklaracji patriarchatu moskiewskiego o stosunku prawosławia do heterodoksji, czyli do nieprawosławnych, znajdujemy krytykę tych protestantów, którzy sprzyjają humanistycznemu liberalizmowi, tracą więzi z Tradycją świętego Kościoła, przekreślają normy moralności pochodzące z boskiego ustanowienia, sprzyjają konsumeryzmowi i podporządkowują swoje działanie celom czysto politycznym. Takie wspólnoty, zdaniem duchownych prawosławnych, straciły swoją zdolność do sprzeciwienia się ludzkim pasjom, słabościom, popędom. Jeśli zaś chodzi o postawę religijną, prawosławie broni swojej pozycji jedyne, świętego, apostołskiego Kościoła i odrzuca wszelkie pokusy synkretyzmu ekumenicznego. Kościół prawosławny (Międzyprawosławna Konferencja w Tesalonikach, 1998) zagroził nawet wyjściem ze struktur Światowej Rady Kościołów zrzeszającej wszystkie niemal Kościoły chrześcijańskie poza katolickim. Religijny synkretyzm, wrogi tożsamości prawosławia, ma się przejawiać w tzw. *teorii gałęzi*, uznającej poszczególne wyznania chrześcijańskie jako gałęzie jednego drzewa, a więc fundamentalnie zjednoczone, choć odmienne³³. Prawosławie natomiast broni swojego samorozumienia jako jedyne autentyczne Kościoła chrześcijańskiego. Choć dialog ekumeniczny niekiedy bywa trudny, prawosławie w żadnym razie nie dąży do ekskluzywizmu, nie zamyka się na kontakty i na dialog, który poza dyskusją dogmatyczną pomaga w realizowaniu wspólnych celów. Dialog sam w sobie jest już możliwością niesienia pomocy Kościołom prawosławnym po latach zniewolenia kraju przez komunizm stara się ułożyć wzajemne relacje z państwem według nowych przesłanek. Przede wszystkim potępia wszelką absolutyzację władzy doczesnej. Uznaje tę władzę jako imperatywną tylko w takim stopniu, w jakim władza wspiera dobro i eliminuje zło z życia publicznego. Kościół zostawia sobie margines słusznej krytyki i wolność obywatelskiego nieposłuszeństwa. Jednocześnie zupełny rozdział państwa od Kościoła nie jest możliwy, ponieważ nie można również rozdzielić w człowieku duszy od ciała. Kościół nie powinien brać na siebie funkcji cywilnych,

³³ Por. „Europaica”, 70 (2005), *On the Attitude of the Orthodox Church towards the Heterodox and Towards Intern-Confessiona Organizations.*

państwu nie wolno ingerować w wewnętrzną strukturę Kościoła. Jednak Kościół współpracuje z państwem dla dobra obywateli. Kościół ma mieć wpływ duchowy na państwo i obywateli, by bronić moralnych podstaw życia społecznego. Kościół ma opierać się niemoralności, szkodliwym społecznym zachowaniom i ma wyznawać Prawdę nawet za cenę prześladowań³⁴.

W tej deklaracji godne podkreślenia jest heroiczne nastawienie Kościoła jako świadka Prawdy, obrońcy moralności. W czasie, kiedy na Zachodzie coraz więcej osób pyta, co to jest moralność i czy można w tej sprawie bronić jakichś niezmiennych zasad, patriarchat moskiewski wyraźnie czyni się nie tylko głosem w dyskusji o moralności i prawdzie, ale obrońcą moralności i wyznawcą Prawdy. Ten punkt w deklaracji o stosunku Kościoła do państwa stanie się prawdopodobnie powodem największych tarć i sporów w nadchodzących czasach.

7. KWESTIE SPORNE: DZIEDZICTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE, ROZUMIENIE PRAW CZŁOWIEKA

Propozycja umieszczenia słów o dziedzictwie chrześcijańskim w fundamentalnym dokumencie Europy budzi nieprzerwanie wiele kontrowersji. Same Kościoły chrześcijańskie, wydaje się, nie są jednomyślne co do celowości takiego zapisu. Wprawdzie Kościoły wspólnie przyznały w *Karcie ekumenicznej* z 2001 r., że dziedzictwo duchowe chrześcijaństwa przedstawia sobą siłę inspirującą i wzbogacającą Europę³⁵. Zdania są jednak podzielone, jeśli chodzi o samą konieczność walki o potwierdzenie dziedzictwa chrześcijańskiego w oficjalnym dokumencie Unii.

Głosy protestanckie stwierdzają niekiedy, że dziedzictwo chrześcijańskie i tak pozostaje niepodważalnym faktem historycznym, a walka o potwierdzenie tego faktu w dokumentach UE jest stratą czasu. Perspektywa protestancka zwykle podkreśla potrzebę działań praktycznych na rzecz sprawiedliwości i wolności, na rzecz umacniania wartości w życiu. Pastor Jean-Arnold de Clermont, przewodniczący Konferencji Kościołów Europejskich (KEK), przyznał w czasie kongresu w Rzymie z okazji obchodów 50-lecia podpisania *Traktatu rzymskiego*, że chrześcijanie nie mają za zadanie sprowadzenia Królestwa Bożego na ziemię, ale powinni być znakami Królestwa³⁶. Widać w tym stwierdzeniu typowo protestanckie funkcjonalne podejście do roli Kościoła i chrześcijanina w świecie. Zapis sam w sobie nie jest istotny, istotna jest jego realizacja.

Natomiast stanowisko katolickie cechuje pewien fundamentalizm w znaczeniu potrzeby określenia celów, oznaczenia rzeczywistości, ustalenia pewnej hie-

³⁴ Por. tamże, *On the Relationship between the Church and the State*.

³⁵ Por. *Karta ekumeniczna*, nr 7.

³⁶ Por. J.-A. de Clermont, *Les valeurs et principes unissant les peuples et nations européennes*, www.comece.org.

rarchii wartości. Podobnie jak prawosławni, katolicy domagają się wzmianki o dziedzictwie chrześcijańskim Europy. Pisał o tym już papież Jan Paweł II w Adhortacji *Ecclesia in Europa*, mówił o tym Benedykt XVI, a ostatnio w dobitnych słowach przypomniał o tym arcybiskup Dominique Mamberti, szef dyplomacji watykańskiej. Zwrócił się on do przywódców państw zgromadzonych w Rzymie z racji rocznicy podpisania traktatu rzymskiego z prośbą, aby *nie opuszczali chrześcijaństwa, jak nie opuszcza się towarzysza podróży*. Wyraził też przekonanie, że tylko ochrona wartości chrześcijańskich może zapobiec dewaluowaniu się tożsamości Europy. Dodał też, że Stolica Apostolska jest przeciwna rozszerzaniu UE w sposób, który mógłby zagrażać *zasadom i wartościom ukształtowanym przez chrześcijaństwo, które uczyniły z Europy latarnię cywilizacji dla świata*³⁷.

Ciekawą propozycję, daleko posuniętego irenizmu, proponuje Olivier Abel, protestancki teolog i filozof. Zauważa on, że konstrukcja UE opiera się na niepiśnianym dogmacie braku naczelnej idei, braku niepodważalnej świętości, braku monarchii, braku ośrodka inspiracji, władzy, czy nawet braku jednolitego mitu, który stałby u podstaw tożsamości. W centrum flagi europejskiej pozostaje puste miejsce. Taki stan rezygnacji z afirmacji konstytutywnej idei, zdaniem protestanta, jest konieczny dla funkcjonowania wielokulturowego i wielonarodowego projektu europejskiego. Ale ten stan u swoich ontologicznych podstaw pozostaje niezgodny z katolickim i judaistycznym modelem samoidentyfikacji wokół jasno określonego centrum, wokół niepodważalnej świętości i prawdy. Protestantyzm wydaje się bardziej przystosowany do tego typu myślenia, które pozostawia wewnętrzną pustkę w konstrukcji wspólnego świata. O. Abel przedstawia tu być może skrajny, lecz z pewnością nieodosobniony we współczesnym protestantyzmie głos poparcia religijnego egalitaryzmu w Europie. Chodzi o to, by w samym środku zamiast konkretnego i realnego bytu świętości, czy prawdy ustanowić autorytet demokracji, która każdego dopuszcza do głosu, każdemu pozwala zaistnieć. Według takiego schematu działa właśnie aparat instytucjonalny Unii Europejskiej: rotacyjne przywództwo, jak i aparat decyzyjny: bardziej system negocjacji niż system argumentacji. Konstrukcja Europy pozbawiona centrum, wyraźnego punktu zbieżności dla wszystkich przypomina architektoniczne założenie panteonu rzymskiego. Pluralizm idei utożsamia się poniekąd z wielością bogów, laicki pluralizm z politeizmem. Porównanie wydaje się tym bardziej słuszne, że tak jak starożytny Rzym był pozbawiony konfliktu na linii państwo – religia tak też rozwiązanie „pustego środka” eliminuje konflikt religijny, a właściwie skazuje go na reguły demokratycznego głosowania. Dla mentalności protestanckiej w tym założeniu kryje się coś pociągającego, zgodnego z duchem ikonoklazmu, który zawsze był podstawowym orędziem reformy religijnej Lutera. Ikonoklazm ten polega na odejściu od wszelkiej reprezentacji Boga, już nie tylko obrazu czy reli-

³⁷ Zob. www.wiadomosci.wp.pl/kat.1356,wid.8786045,wiadomosc.html

kwii, czy autorytetu papieża. Chodzi o to, że narzucenie jakiegokolwiek centralnej idei religijnej, jakiegokolwiek wizji świętości czy niepodważalnej wartości mogłoby samo w sobie stać się Bogiem. Tymczasem obecność Boga powinna się wyłonić z żywiołu dyskusji, negocjacji, ze sporu żywych subiektywności, a mówiąc językiem Hegla, z dialektyki dziejów.

Przede wszystkim należy uznać, że różnorodność tożsamości jest fundamentem Europy, jest konstrukcją kopuły, gdzie każdy kamień musi mieć swoją wagę, by całość się zachowała. O. Abel proponuje, by Europę pomyśleć nie jako *jedność fundamentu*, lecz jako *fundamentalną niezgodę*. Można założyć, że tym, co łączy jest niezgoda. Autorytet Boga, czy prawdy powinien ustąpić miejsca teatrowi niekończącego się spierania tradycji religijnych, filozoficznych i kulturowych reprezentowanych w Europie. Chodzi o to, by wyzwolić konstytutywny pluralizm. Wszak etyczno-mityczne dziedzictwo Europy to zarówno *Platon, jak i Mojżesz, Diogenes, Epikur, heroiczny sens obywatelstwa greckiego, prawo rzymskie, stwierdzenie nie ma już ani Greka ani Żyda z listów św. Pawła, niemiecki indywidualizm, wielka rekonstrukcja średniowieczna, magiczny zapal renesansu, desakralizacja i zerwanie jedności w reformacji, kartezjańska wątpliwość, kruczata baroku, pluralistyczny racjonalizm oświecenia, rewolucyjny entuzjazm romantyzmu, to także pozytywizm nauk, finansjera i handel miast, a wreszcie koszmar totalitaryzmów*. Wszystkie te tradycje i nurty ze swoimi dobrymi i złymi cechami tworzą dziś tożsamość Europy. Nie można pozwolić jednej tradycji wygrywać nad inną. A tym bardziej nie można dopuścić do powrotu religijności, która chciałaby uratować Europę przed utratą tożsamości, przed wyjałowieniem z wartości. O. Abel nie podziela pesymizmu i dekadentyzmu postaw głoszących schyłek cywilizacji europejskiej. Oskarżanie Europy o materializm, o rozpustę, czy o szerzenie kultury śmierci wskazuje na niezdolność dostrzeżenia głębokich pokładów moralności. Nowy mesjanizm religijny islamski, katolicki, czy po prostu antymaterialistyczny jest godny pożałowania. Założenie tożsamości europejskiej powinno być pluralistyczne. Nie można z niej czynić klubu chrześcijańskiego, ale nie można też zamykać jej na nowe wpływy religii. Nowi dysydenci religijni muszą się pojawić. Zasada protestowania nie powinna być porzucana. Religie muszą potrafić uznać, że są śmiertelne³⁸. Poglądy O. Abel oddają szeroko rozumianego ducha protestantyzmu w znaczeniu bardziej filozoficznym niż teologicznym, bardziej jako stosunek do współczesności niż jako postawa religijna. Ujawnia się tu potrzeba ciągłej reformy, desakralizacja i detronizacja fundamentalnej prawdy, na korzyść fundamentalnej rozbieżności, afirmacja pluralizmu jako warunku istnienia społeczeństwa. W tej perspektywie założenie katolickiego realizmu świętości i wartości moralnych ma w sobie coś z pozytywizmu, zakłada podejście mistyczne do rzeczy-

³⁸ Por. O. Abel, *Le conflit religieux fondateur de l'Europe*, w: *L'Europe et le fait religieux. Sources, patrimoines, valeurs*, red. V. Aucante, Paris 2004, s. 154–158.

wistości. Wszak wobec świętości można jedynie zachować mistyczną postawę podziwu, naśladownictwa. Natomiast wizja protestancka, wizja w zgodzie myślą późnego Wittgensteina wypełnia się pluralizmem, wieloraką grą języka, otwartością na wszelki przewrót myślowy, współistnieniem wielu porządków wartości, a nawet wielu porządków logiki. Także religia w tym kalejdoskopie nie może sobie rościć życzeń do jedyności, do uniwersalności. Religii, tak jak i języków, jest wiele, a ten brak unifikacji jawi się bardziej jako bogactwo niż jako ułomność. Katolicyzm ze swoją afirmacją *extra Ecclesia salus nulla* wydaje się być daleki od opisanego entuzjazmu protestanckiego O. Abela.

Ponieważ katolicka wizja świata domaga się ośrodka, celu, Boga w centrum życia, dlatego też katolicki wzór flagi europejskiej musiałby umieścić jakiś znak w środku, na polu między gwiazdami. I tak rzeczywiście stało się z godłem Ruchu Paneuropejskiego, najstarszej organizacji działającej na rzecz zjednoczenia Europy. Ruch powstał w 1922 r. z inspiracji hrabiego Richarda Coudenhove-Kalergi, Austriaka i gorliwego katolika. Godło Ruchu od flagi europejskiej różni czerwony, równoramienny krzyż w złotym kole wpisany w pole pomiędzy dwunastoma gwiazdami. Jest to tzw. *słoneczny krzyż*, symbol ludzkości i rozumu. Ruch Paneuropejski organizuje dziś m.in. chrześcijańskie „Dni Europejskie”. Jego założyciel, wizjoner zjednoczonej Europy opartej na greckiej filozofii, rzymskim prawie i wartościach chrześcijańskich, inspirował działanie chrześcijan i autorów wspólnoty europejskiej: Roberta Schumana, Alcida de Gasperi, Konrada Adenauera³⁹.

Innym punktem, który przykuwa uwagę wierzących jest interpretacja praw człowieka. Uznane za niepodważalne, wypływające z prawa naturalnego, prawa człowieka paradoksalnie stają się niekiedy przedmiotem troski i źródłem poczucia zagrożenia dla wielu chrześcijan. Chodzi o sposób interpretacji tych praw, które w pewnych okolicznościach zamiast bronić człowieka mogą wręcz zacząć działać przeciwko człowiekowi. Taka bynajmniej jest opinia wielu chrześcijan, którzy nie zgadzają się z interpretacją praw człowieka proponowaną przez niektóre rezolucje Parlamentu Europejskiego czy przez wyroki Trybunału Praw Człowieka. Parlament w ramach dyskusji o prawach człowieka odwołuje się np. do tzw. *praw rozrodczych* kobiety (*droits connexes à la santé génésique et sexuelle*). Prawa te przewidują dostęp do środków antykoncepcyjnych i do aborcji dokonywanej w warunkach nie zagrażających zdrowiu i życiu kobiety. W *Rezolucji o zdrowiu i prawach seksualnych i rozrodczych kobiety* z 3 lipca 2003 r. Parlament zachęcał kraje członkowskie i kandydackie do prowadzenia polityki społecznej, która dałaby dostęp do aborcji. Jednocześnie Parlament polecał, by aborcja stała się w Europie zabiegiem *legalnym, pewnym i dostępnym dla wszystkich*⁴⁰. W innej rezo-

³⁹ Zob. J. Jot-Drużycki, *Wizjoner i jego dzieci*, „Tygodnik Powszechny”, 15 (2007), s. 6.

⁴⁰ Por. Parlament Europejski, *Rezolucja nt. zdrowia i praw seksualnych i rozrodczych*, „Biuletyn UE”, 3 (2003), w: www.europa.eu.int/abc/doc/off/bull.

lucji o zaludnieniu i rozwoju w 10 lat po Konferencji w Kairze można przeczytać zachętę dla państw członkowskich, by *zaprzestały ścigania kobiet winnych nielegalnej aborcji*. Parlament sprzeciwił się też ówczesnej polityce Stanów Zjednoczonych, które odmawiały pomocy wszystkim organizacjom zagranicznym praktykującym aborcję⁴¹.

Rezolucje Parlamentu nie mają wiążącej mocy prawnej. UE nie ma w ogóle kompetencji w dziedzinie ochrony zdrowia, więc nie może narzucać swoim członkom żadnych rozporządzeń w kwestii aborcji. Rezolucje Parlamentu pozostają niemniej niepokojącymi sygnałami właśnie dlatego, że o prawo do aborcji Parlament upomina się w imię, o ironio, praw człowieka. Być może stąd rodzi się nieufność wobec hegemonii instytucji europejskich, które wydają się zawłaszczać coraz więcej kompetencji, nawet w kwestiach związanych z moralnością. Stąd mały kraj – Malta – zamieszkały w zdecydowanej większości przez katolików – w traktacie akcesyjnym zastrzegł sobie, że na jego terytorium zawsze będzie obowiązywało miejscowe prawo dotyczące aborcji⁴². Choć teoretycznie UE nie posiada kompetencji w sprawach ochrony zdrowia, jednak mieszkańcy Malty najwyraźniej czuli się zagrożeni w tym, co dotyczy nie tylko polityki zdrowotnej, ale przede wszystkim sumienia i stosunku do wartości życia. Także przypadek p. Alicji Tysiąc, której w marcu 2007 r. Trybunał Praw Człowieka przyznał rację, że miała prawo do aborcji ze względu na ochronę własnego zdrowia, wskazuje na to, że interpretacja praw człowieka pozostaje z moralnego punktu widzenia co najmniej dwuznaczna.

O sposobie interpretowania praw człowieka na Zachodzie negatywnie wypowiadał się również rosyjski Kościół prawosławny. Światowe Rosyjskie Zgromadzenie Ludowe – forum gromadzące hierarchów rosyjskiego Kościoła prawosławnego, przedstawicieli państwa, członków parlamentu i aktywistów działających na rzecz praw człowieka – skrytykowało zachodni wzór wartości liberalnych. Zgromadzenie wypracowało nową interpretację praw człowieka, szanującą w pełni prawa i godność człowieka. Metropolita Smoleńska i Kaliningradu, biskup Kirył Klimowicz dostrzegł, że zachodni liberalizm rozmywa granicę pomiędzy dobrem i złem. Człowiekowi na Zachodzie nie wolno czynić tylko tego, co naruszałoby wolność drugiego. *Innymi słowy człowiek ma tylko respektować prawo, a nie moralne nakazy*. Biskup wskazał, że takie wydarzenia jak bombardowanie chrześcijańskich kościołów w Kosowie przyjęte bez jakiegokolwiek zakłopotania na Zachodzie, skandal wokół karykatur proroka Mahometa zamieszczonych w prasie, czy przypadek szwedzkiego pastora uwięzionego za krytykowanie homoseksualizmu wskazują na brak moralności, przedstawiający się jako rzekoma obrona praw człowieka. Biskup Kirył szczególnie sprzeciwił się obronie z punktu

⁴¹ Por. *Rezolucja na temat zaludnienia i rozwoju: 10 lat po konferencji międzynarodowej nt. zaludnienia i rozwoju w Kairze*, „Biuletyn UE”, 3 (2004), w: www.europa.eu.int/abc/doc/off/bull

⁴² Por. *Traktat ustanawiający konstytucję dla Europy*, art. IV–9, 62.

widzenia praw człowieka takich zjawisk, jak: aborcja, eutanazja, homoseksualizm, hazard⁴³.

Głos rosyjskiego Kościoła prawosławnego staje się tym bardziej ważny, że choć sama Rosja nie zamierza aspirować do członkostwa w UE, jednak wierni patriarchatu moskiewskiego z Łotwy, Estonii już dziś mogą zabierać głos na forum Unii. Ta krytyka Zachodu ze strony prawosławia został niestety wykorzystana do celów politycznych. Rosyjski minister spraw zagranicznych Siergiej Ławrow stwierdził nawet, że Rosja jest popychana w kierunku wyboru strony zachodniej cywilizacji w zbliżającym się konflikcie z cywilizacją islamską. Ławrow wyznał: *Uważam tę sytuację za niebezpieczeństwo dla międzynarodowej pozycji Rosji, jak i dla jej wewnętrznego rozwoju jako państwa wielonarodowego i wielo-*

*wyznaniowego*⁴⁴. Polityczne wykorzystanie dyskusji o prawach człowieka z pewnością dobrze nie wróży. Europa nie chce się wycofać z rozumienia tych praw jako dziedzictwa uniwersalnego, ponadideologicznego i ponadreligijnego. Być może właśnie łatwość, z jaką interpretacja tych praw może ulegać wpływom politycznym czy wyznaniowym pozostaje dowodem na konieczność zakotwiczenia ich w pewnym systemie prawnym, a nie w systemie moralnym. Z drugiej jednak strony wyizolowanie pojęcia praw człowieka z przestrzeni konkretnej wizji człowieka i moralności skazuje też te prawa na minimalizm, na tyranię demokracji, na wątpliwość i złą interpretację praw człowieka ukazują jak bardzo Europa potrzebuje jednoczących wartości. Chodzi o takie zobowiązanie wobec wartości, by mogły one pokierować właściwą interpretacją praw. Samo bowiem istnienie praw nie gwarantuje praworządności. Wartości wydają się czymś nadrzędnym wobec prawa, pewną instancją sensu, celu, które ratują demokrację przed wyjałowieniem, przed utratą smaku.

PODSUMOWANIE

UE z pewnością stoi wobec ważnego pytania o własną tożsamość. Nie jest to tylko pytanie do filozofów, ludzi wierzących, historyków. Troska, a właściwie coraz bardziej wyraźne zakłopotanie o własną tożsamość stają się wręcz pytaniami do polityków. Inicjatywa poszukiwania *duszy dla Europy*, zapoczątkowana przez J. Delorsa wyraźnie ukazuje, że inicjatywa integracji nie może zatrzymać się na aspektach ekonomiczno-instytucjonalnych. W tej perspektywie Kościoły chrześcijańskie pragną włączyć swój głos do dyskusji i stawiają kilka fundamentalnych pytań: co jednoczy Europę, czy Europa potrzebuje zobowiązać się wobec wartości,

⁴³ Por. www.rferl.org/featuresarticle/2006/04/51756546-a805-4991-8aaa-739220fa4ba8.html

⁴⁴ Zob.V. Simonow, *Russian Orthodox Church Discusses Western Human Rights*, „RIA Novosti”, w: www.fr.rian.ru/

co jest celem UE, jak zachować i respektować religijne i kulturowe odmienności, a wreszcie jaką rolę mogą spełniać Kościoły w tej wspólnotowej konstrukcji?

Kościół pragną być postrzegane jako integralna i żywa część społeczeństwa obywatelskiego, z którym instytucje unijne prowadzą systematyczny dialog. Kościoły uznają się za współodpowiedzialne za budowanie wspólnej Europy. Na ostatnim kongresie zorganizowanym w marcu 2007 r. przez COMECE w Rzymie Kościoły z optymizmem odniosły się do wspólnotowej konstrukcji europejskiej. Stwierdzono, że budowanie katedr w średniowieczu zajmowało niekiedy ponad sto lat. Zjednoczona Europa ma tylko 50 lat, a już stała się miejscem życia i pracy w pokoju dla milionów ludzi. Kościoły pragną brać udział w budowaniu tego domu z zapalem średniowiecznych konstruktorów. Różnice, jakie mogą się pojawić między chrześcijańską wizją Europy a jej politycznym programem nie mogą zniechęcić Kościołów do czynnej obecności w dialogu i do udziału w procesie decyzyjnym instytucji wspólnotowych.

Należy przede wszystkim docenić wartość dialogu UE z Kościołami i organizmami religijnymi. Konwencja dialogu, który przybiera coraz bardziej systematyczną i zinstytucjonalizowaną postać, zapewnia stałą obecność religii w procesie decyzyjnym UE. Dialog staje się nową formą relacji państwo-Kościół. Taki zinstytucjonalizowany dialog stanowi faktyczną akceptację roli dziedzictwa chrześcijańskiego w Europie. Nie można tu mówić o akceptacji chrześcijaństwa na zasadzie religii priorytetowej, gdyż UE chce dać głos każdej tradycji. Dzieje się tak ku niezadowoleniu wielu chrześcijan, ale z drugiej strony można pytać, czy UE ma kompetencje do tego, by nadawać priorytetowe znaczenie jednej tradycji religijnej nawet dominującej? Niektóre kraje tych kompetencji UE po prostu nie chcą przyznać i bronią swojej niezależności w dziedzinie religii, jak i bronią jej w innych strategicznych dziedzinach. Można ubolewać nad duchową próżnią w konstytucyjnym porządku Unii, ale należy podjąć każde zaproszenie do dialogu, by zapewnić obecność ducha chrześcijańskiego i religijnego w ogóle. W kwestiach religii Europa na poziomie życia publicznego i instytucjonalnego przeszła od logiki teokracji do logiki negocjacji, od autorytaryzmu do lobbingu, od nauczania do dialogu. Czy wróży nam to koniec Europy, degenerację cywilizacji, wyjałowienie moralności? Pytania pozostają bez odpowiedzi. Może o niej przesądzić sama postawa chrześcijan i ich zaangażowanie albo ignorowanie wspólnej sprawy.

THE PLACE OF RELIGION IN THE CONSTRUCTION OF THE UNITED EUROPE

Summary

Christianity has left an undeniable mark on the "soul of Europe". Nevertheless, it was not the only inspiration that brought up Europe. The common memory of Europe also consists of movements that denied any religion. Besides, Christianity was divided into its own different confessions.

Each one of them introduced its own specific way of understanding of the place of religion in the public life. These differences have endured to our days and it is why not all of Christians insist with an equal strength on the need to include the “Christian heritage” reference in the principal document of the EU. A new quality is being introduced to the question of religion in Europe by the growing presence of Muslim environment. At the same time the EU is searching its own “soul”, an identity, a fundamental idea. After years of indifference the political institutions of the EU invite more willingly the Churches to have an open dialog with them. The Churches from their side possess more and more institutionalized representations in the EU. It seems that the state-church relations have changed the logic from a convention of theocracy into a convention of negotiation. The dialogue as a method became even a new form of non-institutional presence of religion in the political life. In this new situation the memory of the “Christian heritage” should rather result from dialogue than from any constitutional declaration.

The only fear that concerns all of Christians is about the condition of European democracy which chronically suffers from lack of interference with the Christian values.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, dialog międzywyznaniowy, fundamentalizm, pluralizm, religia, Unia Europejska