

Zbigniew Stawrowski: Apologia Chrześcijańskiej Europy

Weiler stwierdza wprost: obecna debata konstytucyjna jest odbiciem a zarazem budowaniem europejskiej tożsamości. Europa ma ambicje stworzenia wspólnoty etycznej, tzn. takiej, którą łączy wspólna pamięć i wspólne fundamentalne wartości. W tym kontekście musi budzić głęboką refleksję fakt, że na kontynencie ukształtowanym pod dominującym wpływem kultury chrześcijańskiej, słowo „chrześcijaństwo” stało się tabu – pisał Zbigniew Stawrowski o Josephie Weilerze, którego wykład organizujemy w najbliższą środę na Angelicum.

O duchowej kondycji Europy z pewnością niezbyt dobrze świadczy fakt, że dyskusja nad jej przyszłym kształtem została zredukowana do ekonomiczno-politycznych sporów o wpłaty, dopłaty, udziały i parytety. Tym bardziej więc cieszy, gdy pojawiają się publikacje wprowadzające debatę na zupełnie inny poziom. Niewielka książka Josepha H.H. Weilera, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość*, (Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003, przełożył z włoskiego Wojciech Michera) to lektura obowiązkowa dla tych wszystkich, którzy w sprawach europejskich zamierzają zabrać głos. Autor, wybitny znawca prawa konstytucyjnego i europejskiego, łączy pracę naukową z ogromnym doświadczeniem praktycznym: był m.in. członkiem komisji prawnej przygotowującej traktaty z Maastricht i Amsterdamu, doradzał także podczas niedawnych prac Konwentu.

[ŚRODA 16:30– JP2 LECTURE] Europa niechrześcijańska – czy jest możliwa? Wykład Josepha Weilera na Angelicum

Choć w książce znajdziemy wiele analiz instytucjonalnych, służą one za ilustrację znacznie ważniejszego wątku. Weiler stwierdza wprost: obecna debata konstytucyjna jest odbiciem a zarazem budowaniem europejskiej tożsamości. Europa ma ambicje stworzenia wspólnoty etycznej, tzn. takiej, którą łączy wspólna pamięć i wspólne fundamentalne wartości. W tym kontekście musi budzić głęboką refleksję fakt, że na kontynencie ukształtowanym pod dominującym wpływem kultury chrześcijańskiej, słowo „chrześcijaństwo” stało się tabu, a sami chrześcijanie – gdy chodzi o ich obecność w toczącej się debacie – znaleźli się w getcie. Wbrew pozorom nie należy za to obwiniać wyłącznie zwolenników świeckiego modelu państwa, reprezentowanych w Konwencie. Getto otaczają nie tylko mury zewnętrzne, ale i wewnętrzne. „W znacznej mierze mamy tu do czynienia z milczeniem, które chrześcijanie narzucili sobie sami” (s. 13).

Weiler uważa taką sytuację za skandal, stara się to milczenie przełamać, zburzyć mury getta. Zaczyna od oczyszczenia terenu. W pierwszej części książki odpiera argument, jakoby nawiązanie w europejskiej konstytucji do chrześcijaństwa nie znajdowało racjonalnego uzasadnienia w teorii państwa; taki argument w dyskusji konstytucyjnej to tylko wymówka, a na marginalizację kultury chrześcijańskiej faktyczny wpływ mają zupełnie inne czynniki. Następnie, w drugiej części książki, przedstawia program pozytywny. Wydobywa z doktryny katolickiej fundamentalny wątek, który uznaje za najgłębszą i najbardziej obiecującą podstawę dla jednoczącej się

Książka Josepha H.H. Weilera, Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość to lektura obowiązkowa dla tych wszystkich, którzy w sprawach europejskich zamierzają zabrać głos

Europy. Jest to wzorzec pluralistycznej przestrzeni społecznej, gdzie ludzie o różnej tożsamości religijnej i etycznej mogą prowadzić wspólne życie z pełnym poszanowaniem ich absolutnej godności.

Trzeba w tym miejscu od razu podkreślić, że zawarta w książce obrona chrześcijaństwa oraz roli, jaką ma ono do spełnienia w jednoczącej się Europie, nie została podjęta z pozycji wąsko konfesyjnych. Weiler – wbrew pozorom – nie jest katolikiem ani nawet chrześcijaninem, lecz wierzącym Żydem, który zdecydowanie akcentuje specyficzną tożsamość judaizmu i protestuje przeciwko zbyt łatwemu posługiwaniu się przez chrześcijan wspólną „judeochrześcijańską” etykietką, znoszącą istotne odrębności i różnice. Nie przeszkadza mu to jednak docenić kulturowego wkładu chrześcijaństwa i w nim przede wszystkim szukać źródeł tego, czym jest i czym powinna stać się Europa.

Argument konstytucyjny

Zasadnicza teza pierwszej części książki brzmi: „w kontekście konstytucjonalizmu europejskiego odwołanie do Boga i chrześcijaństwa lub religii nie tylko nie jest wykluczone, ale wręcz

niezbędne” (s. 28-29). Aby ją uzasadnić, Weiler opisuje trzy funkcje, które wypełniać musi każda konstytucja. Po pierwsze, ustanawia ona strukturę władz i podział kompetencji między instytucjami państwowymi. Po wtóre, wyznacza relacje między obywatelami a władzą publiczną, określając ich obowiązki oraz podstawowe prawa. Po trzecie wreszcie, „konstytucja jest także pewnego rodzaju depozytem, który odzwierciedla i chroni wartości, ideały oraz symbole podzielane przez określoną społeczność. Jest więc odbiciem tej społeczności, istotnym elementem jej samoświadomości” (s. 30). Ta ostatnia funkcja może być realizowana pośrednio, poprzez regulacje prawne wynikające z dwóch pierwszych funkcji. Konkretnie rozwiązania instytucjonalne, a zwłaszcza takie a nie inne treści zawarte w katalogu praw podstawowych pozwalają łatwo zrekonstruować system wartości, który stanowi o etycznej tożsamości danej wspólnoty. Bywa jednak i tak, że etyczne fundamenty społeczności państwowej zostają wyrażone osobno i bezpośrednio, w szczególnie wzniosłej formie. Temu właśnie celowi służą poprzedzające konstytucje preambuły.

Oba rozwiązania – z preambułą i bez niej – są zresztą całkowicie dopuszczalne. Jak wiadomo, przy konstruowaniu zarówno Karty praw podstawowych, jak i projektu Konstytucji zdecydowano się ostatecznie na dołączenie owych preambuł, mających w sposób syntetyczny przedstawić aksjologiczne założenia przyjętych rozwiązań a także opisać i jednocześnie zaprojektować etyczny fundament europejskiej wspólnoty. Doszło tu jednak do znamienego ideowego pęknięcia. Oto deklaruje się uroczyście, że główną ideę integrującej się Europy ma stanowić zasada „jedność w różnorodności”, poszukiwanie „wspólnych wartości przy poszanowaniu odmienności kultur i tradycji narodów europejskich”. Można by więc sądzić, że również zróżnicowanie rozwiązań ustrojowych poszczególnych krajów zostanie uszanowane i uwzględnione przy tworzeniu projektu konstytucji. Stało się jednak

inaczej. Zaproponowane preambuły w ewidentny sposób nie spełniają tego założenia w kwestii najbardziej kluczowej – obecności religii w życiu publicznym.

*Oto deklaruje się uroczyście,
że główną ideę integrującą się
Europy ma stanowić zasada
„jedność w różnorodności”*

Wszystkie kraje
Europy – stwierdza
Weiler – łączy dziś
wspólny aksjomat co
do tego, że porządek
konstytucyjny
powinien ochraniać

zarówno wolność do religii, jak i wolność od religii. Chodzi o to, by żyć w przestrzeni prawnej, która gwarantuje wierzącym wolność praktykowania ich religii, a niewierzącym wolność od jakiegokolwiek formy przymusu religijnego. Z drugiej strony przykłady państw europejskich pokazują, że owemu wspólnie podzielanemu założeniu może towarzyszyć różnorodna stylistyka konstytucyjna osadzona na konkretnym doświadczeniu historycznym i specyficznej etycznej tożsamości danego narodu. Obok laickiej formuły państwowości Francji i Włoch istnieją, na przeciwnym biegunie, tradycje konstytucyjne, których preambuły zawierają odwołanie do Boga (Niemcy), do Trójcy Przenajświętszej (Irlandia), zaś modele ustrojowe uwzględniają istnienie oficjalnej religii państwowej (Malta), religii panującej (Grecja) czy też Kościoła Narodowego (Dania).

Nie widać więc powodu, by wspólne europejskie rozwiązanie miało oznaczać rezygnację z wszelkiego odwołania do religii. Wybór opcji laickiej dokonany przez autorów projektu Konstytucji nie ma nic wspólnego z neutralnością, lecz stanowi po prostu uprzywilejowanie w symbolicznej państwowej określonej wizji świata: takiej, która akcentuje

nie wolność religijną, lecz wolność od religii. Choć publicznie głosi się, iż wszystkie konstytucje są równe, to ostatecznie okazuje się, że niektóre z nich są równiejsze. Weiler stwierdza jednoznacznie: „Przyjęcie pluralistycznej retoryki, a jednocześnie prowadzenie imperialistycznej polityki konstytucyjnej jest (...) niedopuszczalne. To nie jest Europa” (s. 41). Nie wynika stąd wcale że opcja laicka ma być z Europy wykluczona, lecz chodzi o to, by w preambule, jako deklaracji fundamentalnych wartości, znalazło się miejsce na tolerancyjny pluralizm, obejmujący sobą obie opcje. Zdaniem Weilera, dobrym punktem wyjścia mogłoby tu być np. rozwiązanie przyjęte w preambule polskiej Konstytucji z 1997 roku.

Chrystofobia Europy

Co jest źródłem oporu, z jakim spotkał się postulat odwołania do Boga i chrześcijaństwa, skoro argument konstytucyjny przy bliższej analizie okazuje się jedynie pretekstem? Weiler wymienia szereg socjologicznych i psychologicznych przyczyn tej – jak ją nazywa – „chrystofobii”, nie usiłując ich jednak porządkować i głębiej analizować. Ową niechęć wiąże m.in. z aktualną dominacją w mediach i polityce pokolenia 1968 roku, które kształtowało swój światopogląd w buncie wobec „kultury zachodniej”, utożsamianej nie bez powodu z chrześcijaństwem. Zwraca również uwagę na znaczenie egzystencjalnego rozczarowania i psychologicznej klęski, jaką dla sporej części na Zachodzie grupy ludzi wierzących w komunistyczną utopię stanowił upadek imperium sowieckiego. Zwyczajny resentyment wobec Kościoła, a szczególnie wobec Papieża, który w tym procesie odegrał istotną rolę, wydaje się w ich przypadku całkowicie zrozumiały. Wreszcie działają tutaj również zwykłe namiętności polityczne. Dla

wielu wpływowych europejskich polityków chrześcijanie są jedynie pewnego rodzaju siłą polityczną, która za pomocą ewangelicznego słownictwa dąży do zdobycia władzy.

Opór, z którym spotyka się publiczna działalność Kościoła, wzmacniany jest dodatkowo przez bierną postawę samych chrześcijan. Wielu z nich ukrywa się dziś, zupełnie tak jak ongiś w czasach Inkwizycji hiszpańscy *marranos* – Żydzi, którzy oficjalnie przyjmowali chrzest a potajemnie dalej wykonywali swoje praktyki religijne. Rzecz w tym, że współcześni chrześcijańscy *marranos* ukrywają własne poglądy nie z lęku przed prześladowaniem, lecz dlatego, że się ich wstydzą. Właśnie ze względu na swoją pasywność – stwierdza Weiler – „chrześcijanie w Europie są współwinni z powodu zbanalizowania, któremu poddano w debacie nad Europą całą kwestię chrześcijaństwa”(s. 72).

Dla wielu wpływowych europejskich polityków chrześcijanie są jedynie pewnego rodzaju siłą polityczną, która za pomocą ewangelicznego słownictwa dąży do zdobycia władzy

Milczenie chrześcijan w owej intelektualnej debacie wiąże się, z tym, że wielu z nich przyjęło rozpowszechnianą tezę, która myli państwo laickie z państwem

neutralnym. Trudno się jednak temu dziwić, skoro takie utożsamienie stanowi dogmat, który dominuje na europejskich fakultetach prawniczych i stamtąd potężnie oddziałuje na życie publiczne. Weiler zwraca przy okazji uwagę na niebezpieczną tendencję panującą w europejskim środowisku akademickim: na postulat, by naukę uprawiać

w sposób wolny. Od pewnego czasu działają nawet Wolne Uniwersytety, które w przeciwieństwie do zwykłych Uniwersytetów (w domyśle: niewolnych), chcą prowadzić badania nie zniekształcone ideologicznym obciążeniem. Weiler przytacza „Deklarację Wolnych Badań”, jaką muszą podpisywać profesorowie pewnego znanego Uniwersytetu: „Ja niżej podpisany, zobowiązuję się na mój honor, że będę wspierał i kontynuował Wolne Badania, czyli bezinteresowne dążenie do prawdy za pomocą nauki, co wymaga odrzucenia wszelkich autorytetów na polu intelektualnym, filozoficznym i moralnym, podobnie jak odrzucenia wszelkiej prawdy objawionej” (s. 74). Przesądowi, że bycie chrześcijaninem i prowadzenie badań z perspektywy religijnej jest równoznaczne z porzuceniem naukowego rygoru pracy, poddają się nawet naukowcy pracujący na uczelniach katolickich. Istnieją wręcz uniwersytety katolickie, które uważają za właściwe dodanie do swej nazwy określenia „wolny”.

Misja czy tolerancja

Wśród tych, którzy z podejrzliwością patrzą na chrześcijaństwo, to wcale nie doktrynalne stanowisko Kościoła dotyczące aborcji, antykoncepcji, rozwodów czy celibatu, wzbudza największą niechęć, lecz jego posłannictwo misyjne. Postulat misyjności – wychodzenia ku innym z jasnym przesłaniem własnej wiary i zaproszeniem, by również oni odkryli jej wartość – jest postrzegany jako brak szacunku, nietolerancja i ingerowanie w sferę prywatną. Koncepcja posłannictwa misyjnego wydaje się stanowić zaprzeczenie standardu zachowań obowiązującego w wielokulturowym społeczeństwie Europy, który sprowadzić można do zasady: „żyj i pozwól żyć innym”. Natomiast

chrześcijanie, którzy swym przesłaniem pragną dzielić się z innymi, czyli, mówiąc wprost: chcą uczynić wszystkich chrześcijanami, w ewidentny sposób zdają się naruszać tę zasadę.

Weiler, nie ucieka od problemu, lecz proponuje, by sprawę gruntownie rozważyć sięgając do samego źródła – do encykliki Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Odnajduje w niej wzorzec myślenia o stosunku do ludzi różniących się od nas, wzorzec nie tylko konkurencyjny wobec zasady, która wydaje się dominować dziś w Europie, ale o wiele bardziej obiecujący dla jej przyszłości.

W encyklice znajdujemy jasne i bezkompromisowe potwierdzenie chrześcijańskiej Prawdy: „Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi” (s. 87; [RM,5]) oraz jednoznaczne odrzucenie relatywistycznej tezy, że „jedna religia ma taką samą wartość jak druga” (s. 91; [RM, 36]). Czy takie stanowisko nie rani i nie obraża ludzi innej wiary: żydów, muzułmanów, niewierzących? Wręcz przeciwnie – mówi Weiler – jasne potwierdzenie własnej tożsamości to konieczny warunek wzajemnego dialogu, który musi dokonywać się w prawdzie. Jest dostrzeżeniem i uznaniem odrębności i inności człowieka należącego do odmiennej tradycji religijnej czy światopoglądowej, a tym samym wyrażeniem głębokiego szacunku wobec niego i jego własnej tożsamości.

Aby to lepiej zrozumieć, spróbujmy przeprowadzić w myśli taki oto eksperyment: Wyobraźmy sobie spotkanie z muzułmanami czy żydami, podczas którego chrześcijanie w najlepszych intencjach, by nie urazić swych rozmówców, unikałoby jasnego określenia, kim są i w co naprawdę wierzą, zwracając się do nich mniej więcej tak: „Wszyscy

wierzmy w tego samego Boga i, przynajmniej w tym, co najważniejsze, nie różnimy się od siebie”. Czy rzeczywiście takie podejście – pyta Weiler – byłoby dla żydów i muzułmanów mniej obraźliwe? Zapewne – dodaje – zapytaliby oni po chwili zakłopotani: „Czy zatem nie wierzycie, że zbawienie może przyjść tylko od Jezusa Chrystusa?” (s. 96).

Nietrudno zauważyć, że budowanie wspólnoty z ludźmi różniącymi się od nas zasadniczo przy pomocy unikania niewygodnych prawd prowadzi do dokładnie odwrotnych skutków. Budzi w nich podejrzenie o brak dobrej woli z naszej strony oraz zrozumiałe poczucie lekceważenie wobec kogoś, kto lęka się przyznać, jakie są podstawy jego własnej wiary. Musi zrodzić się w nich wtedy oczywiste pytanie: „Czy ten, kto nie szanuje swojej własnej tożsamości, będzie potrafił uszanować moją?”.

Perspektywa, jaką otwiera encyklika *Redemptoris missio*, jest całkowicie odmienna. Chodzi o to, by jasno i bezkompromisowo głosić prawdę o swojej tożsamości, by swoją religią czy też szerzej, swoim światopoglądem, który przecież w naturalny sposób postrzega się jako to, co najlepsze i najcenniejsze, obdarowywać innych. „Ten bowiem – czytamy w encyklice – kto miłuje, pragnie dawać samego siebie” (s. 88; [RM 7]). Każdy człowiek dobrej woli, który w coś autentycznie wierzy i jest autentycznie przekonany, co do słuszności pewnych wartości czy idei, będzie starał się dzielić z innymi tym, co dla niego najlepsze – będzie ich zatem nieustannie nawracał.

*Jasne prezentowanie
własnego stanowiska nie
oznacza jeszcze żadnego
narzucania, żadnego gwałtu
na wolności innego człowieka*

Czy nie grozi nam
tutaj jednak
poważne
niebezpieczeństwo,
że nawracanie na
uznaną przez
siebie prawdę okaże
się jej narzucaniem?

Wspólnota ludzi, którzy nie pozostawiają siebie obojętnie w spokoju, lecz starają się wzajemnie nawrócić, czyli – innymi słowy – wewnątrznie zróżnicowana wspólnota wspólnot misyjnych, zbudowana na prawdzie i autentycznym zainteresowaniu drugim, istotnie innym człowiekiem, wymaga w sposób konieczny spełnienia dodatkowego warunku. Również ten warunek zostaje w encyklice jednoznacznie sformułowany: „Kościół zwraca się do człowieka w pełnym poszanowaniu jego wolności: misja nie uszczupla wolności, ale działa na jej korzyść. Kościół proponuje, niczego nie narzuca: szanuje ludzi i kultury, zatrzymuje się przed sanktuarium sumienia” (s. 94; RM,39).

Model wspólnoty, do której encyklika się odwołuje, opiera się więc na bezwzględnym poszanowaniu nie tylko prawdy, ale i wolności, których związek w ludzkim życiu pozostaje nierozwalny. Nie ma bowiem innej bramy niż wolność, by prawda, także Prawda Absolutna, mogła dotrzeć do człowieka. „Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie” (s. 98; RM,7). Dlatego wszelkie próby narzucenia prawdy z pominięciem wolności są z góry skazane na niepowodzenie. Powtórzmy jednak, by uniknąć nieporozumień: jasne prezentowanie własnego stanowiska nie oznacza jeszcze żadnego narzucania, żadnego gwałtu na wolności innego człowieka. Przeciwnie, jest uszanowaniem jego

godności jako osoby, która chce żyć w prawdzie i chce by zawsze mówiono jej prawdę, nawet wtedy, jeśli się z nią nie zgadza, lub jej nie rozumie.

Europa proponuje

Zarysowany w encyklice obraz wspólnoty misyjnej, zbudowanej na wolności, prawdzie i autentycznym zainteresowaniu ludźmi o innej tożsamości etycznej, może – co do swej zasadniczej idei – okazać się pomocny w refleksji nad procesem integracji europejskiej. Czyż bowiem w najgłębszej swej istocie Europa nie szuka odpowiedzi na pytania podobne do tych, jakie legły u podstaw *Redemptoris missio*? Przede wszystkim na pytanie: „Jak odnosić się – w Europie i poza Europą – do Innych, którzy nie są tacy sami jak my” (s. 105). Nauka, jaka płynie z encykliki, jest jasna. Po pierwsze, nie wolno ukrywać własnej tożsamości. Po drugie, ważna jest strategia usuwania uprzedzeń i budowania mostów nad murem obojętności, duch misji, który mówi: „przyjdź, stań się jednym z nas”, i który świadczy o tym, że choć się różnimy, jest coś, co nas łączy – należymy przecież do tej samej ludzkiej wspólnoty. Po trzecie, przerzucanie mostów i budowanie wspólnoty musi zawsze odbywać się z pełnym poszanowaniem wolności każdego człowieka i jego osobistej drogi do prawdy.

Wyzwanie, wobec którego dziś stoimy w obliczu integrującej się Europy polega na tym, by konstrukcję wspólnego europejskiego domu przenikał taki właśnie duch. Jeśli jednak istotnym rysem powstającej Unii miałyby być formuła: „Europa proponuje, niczego nie narzuca”, niezbędne będzie wypracowanie nowatorskich form instytucji politycznych. Chodzi przede wszystkim o to, by zgoda na

*Jeśli istotnym rysem
powstającej Unii miałyby być
formuła: „Europa proponuje,
niczego nie narzuca”,
niezbędne będzie
wypracowanie nowatorskich
form instytucji politycznych*

posłuszeństwo
wspólnym
ustaleniom i
wspólnym
instytucjom nie była
podjęta przez narody
europejskie raz na
zawsze w
jednorazowym
nieodwracalnym
akcie akcesji, lecz
wciąż dobrowolnie

odnawiana i potwierdzana[1]. Wspólnota oparta na takiej formule nie może być więc po prostu nowym federacyjnym państwem, ponieważ państwo jako takie zawiera w sobie jako konstytutywną zasadę przymusu. Czy taką wizję uda się zrealizować? Weiler wydaje się być optymistą, choć świadom jest również trudności, jakie czekają nas na tej drodze. (W trzeciej, ostatniej części swej książki odnajdziemy krótki, lecz precyzyjny wykaz zagrożeń związanych z bezprecedensową formą organizacji politycznej powstającej Unii.)

Europa proponuje?

Preambuła Konstytucji europejskiej kończy się stwierdzeniem, że przyszła Europa zjednoczona w swej różnorodności: okaże się „szczególnym obszarem ludzkiej nadziei”. Z pewnością zarysowana przez Weilera idea wspólnoty o wiele bardziej niż projekty, które przyszłość Europy postrzegają jedynie przez pryzmat unii gospodarczej i politycznej, wychodzi naprzeciw takim oczekiwaniom. Atoli warunkiem spełnienia nadziei jest również świadomość

niebezpieczeństw, które mogą ją zniweczyć. Można jednak odnieść wrażenie, że Weiler nie do końca rozpoznaje charakter oraz główne źródło owych zagrożeń. Na przeszkodzie stoi tu jego bezkrytyczne przywiązanie do idei pluralizmu (tak jakby był on szczególną wartością nie zaś po prostu faktem) oraz nie dość precyzyjne ujęcie sensu, jaki niesie w sobie gwarantowana przez porządek konstytucyjny idea wolności religijnej. Wobec argumentacji przedstawionej przez Weilera nasuwają się trzy uwagi, z czego ostatnia ma charakter zasadniczy.

Pierwsza wątpliwość – najbardziej banalna – brzmi: czy to rzeczywiście owa piękna idea Europy, która proponuje i niczego nie narzuca, określa w sposób decydujący proces powstawania Unii? Owszem, w procesie jednoczenia nie ma miejsca na bezpośrednią fizyczną przemoc, ale sam przebieg negocjacji, począwszy od subtelnych nacisków po elementy ewidentnego szantażu, jest najlepszym przykładem na to, że wśród państw europejskich, zwłaszcza największych, nadal obowiązuje wizja polityki, gdzie nie argumenty, lecz realna moc posiada ostatnie słowo. Zapewne naciski i przetargi są nieuniknione w dziedzinach, w których rządzi logika konfliktu interesów, np. przy negocjowaniu wspólnie ponoszonych kosztów czy też ustalaniu udziału we władzy, jednak ich otwarta wręcz obecność w obszarach, gdzie powinno się wytrwale szukać tego, co naprawdę wszystkich łączy, stanowi ostrzeżenie, że do głosu próbuje dojść zupełnie inna idea integracji. Twarde obstawanie przy zakłamanej formule preambuły, mającej rzekomo wyrażać wspólnie wyznawane wartości, jest jawnym znakiem obecności i działania w Europie sił, które robią wszystko, by ją zjednoczyć na zupełnie innej podstawie niż zasada poszanowania prawdy i wolności.

Drugie zastrzeżenie wobec wyводу Weilera dotyczy jego – generalnie słusznego – postulatu, by przy tworzeniu Europejskiej konstytucji wziąć pod uwagę różnorodne tradycje konstytucyjne poszczególnych narodów europejskich. Problem polega jednak na tym, że choć z pewnością istnieje trwała tradycja angielska czy francuska, to powstaje pytanie, o jakiej tradycji konstytucyjnej mamy mówić w przypadku krajów byłego imperium sowieckiego. Weźmy przykład Polski. Weiler, przywołując preambułę Konstytucji z 1997 r., traktuje ją tak, jakby to w niej właśnie zawierała się kwintesencja naszej kultury konstytucyjnej. A przecież jest dokładnie odwrotnie. Owszem, preambuła stanowi jeden z bardziej wartościowych elementów tej konstytucji, ale tak naprawdę, wraz z kilkoma dopisanymi w ostatnim momencie artykułami, pełni w niej jedynie rolę listka figowego. Specyficznego „ducha” polskiej ustawy zasadniczej oraz tożsamość etyczną wspólnoty, którą konstytucja wyraża i wspiera, można natomiast z łatwością odczytać w przyjętych rozwiązaniach instytucjonalnych i kształcie „karty praw podstawowych”[2]. Chronią one wspólnotę interesów ludzi należących do „ponadpartyjnej kasty zawodowych polityków”, głównie postkomunistycznego pochodzenia, do której dołączył nowy, równie bezideowy narybek.

Skądinąd, gdyby rzeczywiście – w ramach postulowanego przez Weilera poszanowania pluralizmu – chciano uwzględnić polskie rozwiązanie, to w Konstytucji Europejskiej powinno się bez trudu znaleźć miejsce dla takiej czy innej formuły powołującej się na chrześcijańskie dziedzictwo, przy faktycznym marginalizowaniu jego istotnych komponentów w przyjętych formach porządku państwowego oraz katalogu elementarnych praw. Co ciekawe, sam Weiler przyznaje, że tego typu rozwiązanie okazałoby się dla Europy czymś najgorszym: „ostateczna zgoda na zamieszczenie jakiegoś odwołania do tradycji

Weiler podkreśla, iż w ramach cywilizacji europejskiej panuje dziś zgoda, że porządek konstytucyjny powinien ochraniać zarówno wolność do religii, jak i wolność od religii

chrześcijańskiej, w ciszy i bez rozgłosu, byłaby błyskotliwym makiawelicznym zagranem tych sił, które w większości są przeciwne istnieniu jakichkolwiek związków między Państwem a Kościołem.

Rozwiązanie takie

pewnych chrześcijan by uszczęśliwiło, pozostałej większości pozwoliło zachować obojętność, problem zaś można by uznać za zamknięty” (s. 71). Wygląda więc na to, że zasiadający w Konwencie twórcy projektu Europejskiej konstytucji sfuszerowali robotę, dogmatycznie i uparcie usuwając z niej wszelkie ślady chrześcijaństwa. Gdyby bowiem zechcieli skorzystać z rad i doświadczeń swoich polskich ideowych współtowarzyszy – prawdziwych mistrzów elastyczności i kompromisu – mogliby bez trudu zrealizować swój cel i uniknąć tego, co dla nich najgorsze – poruszenia opinii publicznej i konieczności podjęcia rzeczowej dyskusji.

Najważniejsze zastrzeżenie wobec argumentacji Weilera dotyczy kwestii fundamentalnej, a mianowicie, określenia miejsca wspólnot religijnych w ramach nowoczesnego porządku państwowego.

Powszechnie uważa się, że kwestia ta znalazła dostatecznie jasne, powszechnie akceptowane rozwiązanie i przestała już być nieustannym źródłem nieporozumień. Tak sądzi również Weiler, który – przypominam – podkreśla, iż w ramach cywilizacji europejskiej panuje dziś zgoda, że porządek konstytucyjny powinien ochraniać zarówno

wolność do religii, tzn. swobodę jej praktykowania, jak i wolność od religii, tzn. swobodę jej nie praktykowania. Na tym właśnie ma polegać ów postulowany przez niego i obejmujący obie te opcje „tolerancyjny pluralizm” (s. 42). Przedstawiona formuła, jak można by sądzić, gwarantuje wolność zarówno ludziom wierzącym, którzy posiadając konkretną tożsamość religijną, pragną ją wyrażać publicznie, jak i ludziom niereligijnym, tzn. tym, którzy – zgodnie z zasadą: „żyj i pozwól żyć innym” – chcą, by wyznawcy wszelkich religii zostawili ich w spokoju.

Pozostając przy „pluralistycznej” formule uregulowania kwestii religii w porządku konstytucyjnym, Weiler sprawia wrażenie, jakby sam nie zrozumiał do końca wagi tego, co naprawdę odkrył, kiedy roztaczał przed nami wizję wspólnoty wspólnot misyjnych. Owszem, gdy trzeba się zmierzyć z „imperializmem, który sam odwołuje się do pluralistycznej retoryki”, argument pluralistyczny ukazujący różnorodność istniejących w Europie rozwiązań może być przydatny po to, aby pokazać, że w gruncie rzeczy w projekcie preambuły do Konstytucji Europejskiej nie chodzi o żaden pluralizm, ale wyłącznie o jedno i to bardzo wątpliwe „laickie” rozwiązanie. W wymiarze praktycznym, tzn. w konkretnym układzie sił politycznych w Europie, proponowanie formuły, która w imię „pluralistycznej tolerancji” obok owego intensywnie promowanego „laickiego” modelu uwzględni również inną, bardziej sensowną zasadę, faktycznie wydaje się krokiem we właściwym kierunku. Natomiast w wymiarze teoretycznym tego typu eklektyczną propozycję trudno uznać za zadawalającą. Trzeba raczej poszukiwać jednej spójnej formuły, obejmującej we właściwym związku wszystkie istotne elementy, jakie muszą tutaj zostać uwzględnione. Warunek ten spełnia zasada wolności religijnej, jeśli rozumiana będzie w swym wymiarze misyjnym: „nawracajcie się wzajemnie z pełnym poszanowaniem wolności”. Jest ona zasadą

uniwersalną i nie potrzebuje żadnego dodatkowego uzupełnienia. Zasada „wolności od religii”, która głosi, by nie nawracać siłą nikogo, kto nie chce być nawracanym, mieści się bowiem całkowicie w „pełnym poszanowaniu wolności”, nie ma więc powodu, by ją specjalnie wyodrębnić.

Największą zasługą książki Weilera – zasługą, jak widać, nie do końca przez autora zamierzoną – jest ponowne otwarcie dyskusji nad sensem zasady wolności religijnej, to znaczy nad możliwością zgodnego współżycia w ramach jednego organizmu politycznego ludzi różniących się etycznie, religijnie i światopoglądowo. Wypracowany w Europie i stanowiący podstawę nowoczesnej cywilizacji zachodniej model pokojowej koegzystencji różnorodnych wspólnot etycznych wydaje się przeżywać głęboki kryzys nie tylko w obliczu zewnętrznych zagrożeń płynących z innych kręgów kulturowych, przede wszystkim z islamu, ale i w ramach samego zachodniego świata. Ponowne jego przemyślenie jest kwestią „być czy nie być” naszej cywilizacji.

Sytuacja wydaje się analogiczna do tej, która panowała w XVI wiecznej Europie w przeddzień wybuchu wojen religijnych. Zadanie jest jednak o wiele bardziej trudne, bo tym razem naprawdę uniwersalne. W epoce reformacji chodziło o budowę wspólnego domu dla różnych odłamów chrześcijan, których poza świadomością własnej wyjątkowości i odrębności, pod względem etycznym łączyło przecież niemal wszystko. Dziś stoimy przed koniecznością wypracowania zasad przyjaznego współżycia nie tylko dla wspólnot odwołujących się do znacznie bardziej odległych od siebie tradycji religijnych, ale także – co stanowi bodaj najpoważniejsze wyzwanie – musimy uwzględnić obecność coraz

liczniejszych grup ludzi, których łączy niechęć do wszystkich konkretnych religii i którzy wyrugowanie z przestrzeni publicznej wszelkich śladów religijności uznają za swoją misję.

Zbigniew Stawrowski

Tekst pierwotnie ukazał się w “Znak” nr 586 (3/2004).

[ŚRODA 16:30– JP2 LECTURE] Europa niechrześcijańska – czy jest możliwa? Wykład Josepha Weilera na Angelicum

[1] Podobny pomysł znajdziemy już u Immanuela Kanta. Por. *Metaphysik der Sitten*, [VI 344].

[2] Pisałem o tym wielokrotnie, por. np. *Kasta polityków i zwykli obywatele*, Rzeczpospolita, (15.10.2002), czy też: *Aksjologia i duch Konstytucji III RP*, „Przegląd Sejmowy” 4(81)/2007, s. 49-64.