

SYSTEMY RELIGIJNE WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

MYŚL SPOŁECZNA WIELKICH RELIGII ŚWIATA

Redakcja naukowa

Maria Marczevska-Rytko

Edward Olszewski



WYDAWNICTWO UNIwersYTETU MARIi CURIE-SKŁODOWSKIEJ

LUBLIN 2013

KRZYSZTOF KOWALCZYK

Wizja państwa i polityki w nauczaniu społecznym
Kościoła katolickiego w Polsce 1989–2011

91

MICHAŁ GJERYCZ

Wyzwania implementacji chrześcijańskiej myśli społecznej
w kontekście europejskim

115

BOGUMIŁ PATRYK JURKOWSKI

Katolickie państwa wyznaniowe w Europie a wolność religijna.
Doktryna i praktyka

135

MACIEJ STRUTYŃSKI

Między niezależną Ukrainą a niepodległą Rzeczpospolitą.
Chrześcijaństwo jako regulator stosunków międzyetnicznych.Biskup Grzegorz Chomyszyn i jego wizja życia
społeczno-politycznego w okresie II Rzeczypospolitej

151

MIKHAIL A. PAPOU

Współczesna myśl społeczna Kościoła katolickiego
i Cerkwi prawosławnej na Białorusi

167

MYŚL SPOŁECZNA INNYCH WIELKICH RELIGII ŚWIATA

ROMAN MARCINKOWSKI

Myśl społeczna judaizmu rabinicznego
na przykładzie wybranych fragmentów Miszny

193

SELIM CHAZBIJEWICZ

Doktryna polityczna islamu i koncepcja państwa islamskiego

211

ANNA MROZEK-DUMANOWSKA

Zróżnicowane postawy radykalizmu, petyzmu i nowatorstwa
we współczesnym ruchu odnowy islamu
jako rezultat nacisków globalizacji

227

LUKMAN THAIB

The State in Islamic Political Thought: with Special Reference
to the Position of Non-Muslims as Members of Parliament

249

KAZIMIERZ BANEK

Jednostka, władza i społeczeństwo w religijnej tradycji chińskiej

263

MACIEJ POTZ

Teokracje północnoamerykańskie. Historia i współczesność

275

MARCIN POMARAŃSKI

Biblijny plan działania na świeckie czasy. Idea państwa w doktrynie
amerykańskiej Religijnej Prawicy

291

Noty o autorach

311

Bibliografia

317

Wyzwania implementacji chrześcijańskiej myśli społecznej w kontekście europejskim

Wraz z rozwojem integracji europejskiej teoria implementacji, czy też – używając brukselskiego żargonu – wdrażania, zyskała znaczącą literaturę¹. W niniejszym tekście chciałbym wykorzystać pewne jej ustalenia do analizy perspektyw zastosowania religijnie ugruntowanej myśli społecznej w kontekście UE. Warto jednak zacząć od wykazania teoretycznej zasadności takiego podejścia.

Implementacja to, najprościej rzecz ujmując, wprowadzanie w życie. W kontekście implementacji polityk chodzi zazwyczaj o wprowadzenie do praktyki jakiejś normy czy przepisu. Nie jest jednak nadużyciem odniesienie tego określenia również do idei czy symboli. Dość zauważyć, iż skutecznie dokonano wdrożenia symboliki unijnej (nieistniejącej przecież traktatowo) w przestrzeni symbolicznej państw członkowskich. Trzeba przy tym zauważyć, że implementacja może mieć różny charakter, nie tylko w związku z odmienną materią, ale również – swoją formą. W odniesieniu do tej drugiej kwestii można wyróżnić implementację o charakterze pośrednim oraz bezpośrednim. Bezpośrednia w kontekście instytucji unijnych i państw narodowych oznacza, iż w jednym porządku (np. państwowym) w sposób dosłowny aplikuje się wypracowane w innym porządku (np. unijnym) normy prawne. Pośrednia zaś ma miejsce wtedy, gdy dane normy prawne są wypracowywane w przestrzeni państwa, ale realizują cel uzgodniony w innym porządku (unijnym)².

Nietrudno dostrzec, iż logika implementacji może być owočna nie tylko w przypadku analiz relacji między dwoma poziomami polityki, lecz również religii i polityki. W pewnym sensie te dwa modele ukazują dwa podejścia do

¹ Por. M. Cini, *Wdrażanie polityki europejskiej*, [w:] *Unia Europejska. Organizacja i funkcjonowanie*, red. M. Cini, Warszawa 2007, s. 484–504, czy też R. Mienkowska, *Koordinacja polityk unijnych w Polsce*, Warszawa 2009.

² M. Cini, *op. cit.*

wspomnianej relacji. Z jednej strony można dostrzec tradycję teokratyczną, w której przepisy prawne odzwierciedlają normy religijne – „[...] o tym, co wśród ludzi jest słuszne, rozstrzyga się na podstawie odniesień do Bóstwa”³. Logika islamu, będąca niejako kwintesencją takiego rozumowania, jest tu emblematyczna, ale przecież nie wyjątkowa w historii religii. Z drugiej strony ma miejsce zdecydowanie rzadsze podejście, charakterystyczne dla tradycji chrześcijańskiej⁴, nienarzucające „państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego wywodzonego z objawienia”⁵. Oczywiście nie oznaczało to *desinteressement* chrześcijan w odniesieniu do spraw polityki. Ukazywało natomiast, iż chrześcijaństwo nie zawiera w sobie norm prawnych bezpośrednio aplikowanych w ramach wspólnoty politycznej i nie utożsamia prawa do doskonałych rozwiązań problemów społeczno-politycznych. Wręcz przeciwnie, nie sądzi nawet, iż takie rozwiązania istnieją. W konsekwencji chrześcijanie byli gotowi również – choć historycznie patrząc, nie nastąpiło to bezproblemowo – zaakceptować ideę państwa świeckiego, jako autonomicznej i niezależnej od wspólnot religijnych wspólnoty politycznej, jak również – związanej z tym i konsekwentnie głoszoną głównie przez Kościół katolicki – zasadę niezangażowania instytucjonalnego Kościoła w kwestie polityczne.

Rodzi się jednak pytanie, w czym, wobec braku „święconych” pozycji związanych politycznych i społecznych problemów oraz odświeżenia się chrześcijańskich „przywódców” (hierarchia) od kwestii politycznych, wyraża się zainteresowanie chrześcijaństwa sferą polityczną. Wydawać się bowiem może, iż jesteśmy blisko Leibnizowskiej wizji monad bez okien, gdzie w istocie nie ma przestrzeni komunikacji świata religii i polityki. Jest to jednak złudzenie, szczególnie ewidentne w Polsce i Europie Środkowej, gdzie wyraźnie doświadczaliśmy politycznego znaczenia metapolitycznego przesłania chrześcijaństwa w czasach komunizmu⁶. Re-

³ Benedykt XVI, *Serwowanie. Refleksje na temat podstawi prawa*, przemówienie w Bundestagu, Berlin, 22 września 2011, „L'Osservatore Romano” 2011, nr 10–11, s. 40.

⁴ Do pewnego stopnia można by znaleźć analogię z wczesną tradycją buddyjską, w ramach której role lidera religijnego i świeckiej władzy były postrzegane jako dwie zdecydowanie odmienne drogi: władca dba o bezpieczeństwo i dobrobyt, Budda wędruje do duchowego przebudzenia. Tym niemniej buddyzm miał w sobie zawsze istotny polityczny wymiar. Zdaje się to uwidocznić również ewolucja tej religii, przebiegająca w odmiennym kierunku niż chrześcijaństwo, co najmniej od czasów kolonialnych, wyraźnie nasila się polityczność buddyzmu. Por. P. Friedlander, *Buddhism and politics*, [w:] *Routledge Handbook of Religion and Politics*, ed. J. Hayes, London–New York 2010, ss. 11–25.

⁵ Benedykt XVI, *op. cit.*, s. 40.

⁶ Por. np. G. Weigel, *Ostatnia rewolucja*, Poznań 1995.

lacja religii i polityki w chrześcijaństwie może być na pierwszy rzut oka niewidoczna właśnie dlatego, że ma charakter pośredni. Tym niemniej nie ulega wątpliwości, iż chrześcijaństwo żywo jest zainteresowane losami wspólnot politycznych i chce na nie oddziaływać, choć na głębszym niż doraźny i fakcyjny poziomie⁷.

Chrześcijaństwo wierząc w istnienie prawdy, uznając, iż istnieje – zdepotowana w Objawieniu – prawda o człowieku, a jego dobro jest kwestią, możliwą dla rozumnego człowieka, poznania. Etyka – z definicji obszar reguł generalnych, a nie norm szczegółowych – stanowi przestrzeń, w której chrześcijaństwo czuje się kompetentne. W przestrzeni etyki (moralności) lokalizuje się również jego myśl społeczna, z doniosłą triadą zasad solidarności, dobra wspólnego i pomocniczości. U podstaw tej triady leży przekonanie o wyjątkowej i nienaruszalnej godności człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga i związane z nią wartości (jak np. fundamentalna wartość życia ludzkiego czy monogamicznego małżeństwa i rodziny). Właśnie w obszarze etycznym, wyznaczającym podstawowe zasady organizacji świata „godnego człowieka”, wspólnoty chrześcijańskie chcą oddziaływać na charakter procesu politycznego i prawnego. Oddziaływać nie tyle bezpośrednio, poprzez kreowanie wywodzonych z Objawienia przepisów prawa, ale pośrednio, poprzez wskazywanie i aplikowanie w tej przestrzeni podstawowych zasad i wartości zgodnych z Objawieniem, ale możliwych do odkrycia również drogą rozumową, nadających wspólnotom orientację na dobro człowieka. Patrząc od strony praktycznej i w znacznym uproszczeniu: zasady te są ukazywane przez hierarchię kościelną w ramach nauczania Kościołów, a ich konkretną polityczną adaptacją (z definicji częstokroć możliwą do przeprowadzenia na różne sposoby) mają się zajmować chrześcijańscy świeccy, w pewnym stopniu „na swoją odpowiedzialność”. Widać wyraźnie, iż mamy tu do czynienia niejako z kwintesencją pośredniości wdrażania idei religijnych: nie tylko są one ograniczone do przestrzeni moralności, ale ponadto nie mają być wdrażane bezpośrednio przez duchownych, ale dokonujących ich adaptacji do konkretnych warunków politycznych i społecznych polityków.

Każdy specjalista od polityk europejskich ma świadomość, że implementacja pośrednia jest obciążona wyjątkowo dużym ryzykiem. Do normal-

⁷ Por. M. Gierczyk, *Jan Paweł II i polityczny potencjał chrześcijaństwa*, [w:] *Jan Paweł II i Europa*, red. K. Kalinowski, B. Brodzińska, M. Zamojska, Toruń 2009, s. 81–91.

nych, to znaczy zawsze występujących, problemów wdrażania związanych z 1) kontekstem kulturowym, w jakim się odbywa, dochodzą bowiem jeszcze co najmniej dwie bardzo istotne kwestie: 2) problem sposobu sformułowania celów⁸ oraz nie mniej istotny 3) problem gotowości aktorów politycznych do uczciwego przekładu wspólnie określonych celów na przepisy prawne i praktykę polityczną. W niniejszym tekście chciałbym pokrótce przeanalizować te, dostrzegalne z perspektywy teorii wdrażania, trzy główne obszary problemowe w kontekście perspektyw współczesnej implementacji myśli chrześcijańskiej czy założeń etyki chrześcijańskiej w polityce europejskiej. Moim celem jest naszkicowanie wyzwań, przed jakimi dziś stoi uczynienie z idei chrześcijańskich aktywnej zasady działania polityki europejskiej na płaszczyźnie: 1) kontekstu kulturowego, 2) celów wyznaczanych przez wspólnoty chrześcijańskie, 3) podejścia do aksjomatów chrześcijańskich europejskich elit politycznych.

Sprawa zdolności oddziaływania chrześcijaństwa na europejską strukturę polityczno-prawną współcześnie wydaje się mieć, dodajmy, wyjątkowe znaczenie. Kwestie etyczne, stanowiące szczególny przedmiot zainteresowania wspólnot chrześcijańskich, stały się dziś sprawą szczególnej wagi w kontekście europejskim. Doświadczamy na Starym Kontynencie, niejako z każdym rokiem mocniej, swoistej kulturowej próby sił i związanych z nią sporów o charakterze fundamentalnym⁹. Dość wspomnieć tożsame w ostatnich latach nie tylko w poszczególnych państwach członkowskich, ale również na forum Unii Europejskiej dyskusje wokół regulacji w sprawie zakresu ochrony życia ludzkiego, definicji i prawnej ochrony małżeństwa czy statusu embrionu. Widać zatem jednoznacznie, iż w centrum europejskich sporów znajdują się kwestie, w odniesieniu do których chrześcijaństwo uważa, iż ma coś do powiedzenia. Są one przy tym, nie trzeba chyba dodawać, zupełnie podstawowe z perspektywy implementacji chrześcijańskiej myśli społecznej. W konsekwencji na nich została w znacznej mierze skoncentrowana uwaga w niniejszym artykule.

⁸ Analiza procesu politycznego w UE okazuje, iż kompromisowe formułowanie celów – ułatwiające porozumienie na poziomie podejmowania decyzji o wytycznych – powoduje często, że w toku wdrażania są one odmienne postrzegane przez różne podmioty wdrażające. W ten sposób sukces negocjacyjny nie rzadko zmienia się w porażkę wywołującą politykę.

⁹ Por. np. J. Rutanget, *Europejska Unia polityczna w kryzysie kultury*, Kiedice 2008.

KONTAKT KULTUROWY

Kontekst kulturowy stanowi najszersze ramy procesu implementacji. Z perspektywy możliwości oddziaływania religii na dzisiejszą, opisywaną nie rzadko jako ponowoczesna, rzeczywistość szczególnie doniosłe wydają się występujące w niej dwa, w swej istocie zresztą głęboko powiązane ze sobą, zjawiska: sekularyzacji i relatywizmu.

Pojęcie sekularyzacji można, jak wiadomo, rozpatrywać na różnych płaszczyznach¹⁰. Nie jest jednak moim celem wnikanie w zawiłą teorię sekularyzacji¹¹. W dalszym wywodzie odnoszę się zasadniczo do dwóch interpretacji tego terminu. Zazwyczaj mówiąc o sekularyzacji, mam na myśli proces znamionujący współczesną sytuację kulturową, wyrażający się w postępującej erozji praktyk, wartości i wierzeń religijnych w nowoczesnym świecie (klasyczna teoria sekularyzacji)¹². Prowadzi on do wypchnięcia *sacrum* z centralnego, ostowego miejsca, porządkującego życie społeczne¹³. Nazwijmy to przemieszczenie sekularnym zwrotem. Tym niemniej pojęcie *sekularyzacji* będę używać w innym jeszcze znaczeniu: tak, jak pojmowali go Carl Schmitt i Ernst Kantorowicz, a zatem „przejmowania pojęć teologicznych w celu zdefiniowania państwa”. Dla jasności wywodu w momentach, gdy używam go w tym drugim znaczeniu, w tekście zaznaczylem go kursywą.

Biorąc pod uwagę, iż Kościół akceptuje rozdział religii i polityki, sekularyzacja instytucji nie powinna stanowić zagrożenia. W jakimś sensie wręcz powinna odpowiadać Kościołowi (jego powołaniu) – przynajmniej gdy myślimy o instytucjonalnym rozdzieleniu władzy duchowej i świeckiej. To zasadniczo prawda, ale – jak wskazałem powyżej – sekularny zwrot znaczy dużo więcej niż autonomizacja obszaru polityczności: oznacza fundamentalną zmianę miejsca i roli *sacrum* w indywidualnej i społecznej świadomości.

¹⁰ Etymologicznie odnoszą się one do rozumienia tego zjawiska w perspektywie prawa kanonicznego. Proces sekularyzacji odnosi się tam do zmiany statusu osoby, która z duchownej staje się świecką.

¹¹ Jose Casanova, rozpoczynając swoją analizę sytuacji religii w sekularyzowanych, nowoczesnych społeczeństwach, poniekąd żartobliwie zaznaczył, iż „do wejścia na ów grząski teren, zwany teorią sekularyzacji, powinna znaleźć się tablica z ostrzeżeniem: »Wchodząc na własne ryzyko«”.

J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 34.

¹² Teoria sekularyzacji, choć odrzucona przez część współczesnych religii, wciąż znajduje istotne grono obrońców, uznających, iż konieczne jest nie tylko jej porzucenie, ale uaktualnienie, por. P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006.

¹³ Por. J. Casanova, *op. cit.*, s. 35–82.

Z perspektywy możliwości implementacji społecznej myśli chrześcijańskiej nie jest to bez znaczenia. Dość zauważyć za Ernstem-Wolfgangiem Bockenforde, iż „przez tysiąclecia myślenie i teorie porządku politycznego w społeczeństwie były związane z wyobrażeniami religijnymi, a w czasach chrześcijańskich – również teologicznymi”¹⁴. W tej perspektywie nie dziwi fakt, że w swojej *Teologii politycznej* Carl Schmitt udowadnia skutecznie tezę, iż „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹⁵. Nie jest zresztą odośniony w takich obserwacjach¹⁶. Nasze pojmowanie polityki, w którym kluczową rolę obok pojęcia państwa (w którym Schmitt widział zasadnie zsekularyzowaną ideę Boga) odgrywało pojęcie urzędu – a zatem rozumienie władzy jako służby, było wyraźnie naznaczone chrześcijańskim znaczeniem¹⁷. Było to możliwe właśnie dlatego, że – używając języka Casanovy – religia stanowiła ośową kategorię, porządkującą relacje społeczne. Teologiczne analogie pojawiały się niejako naturalnie, gdyż pojęcia polityczne zasadały się na określonej świadomości religijnej – stanowiącej najgłębszą podstawę dla struktury tworzonych pojęć politycznych. W momencie gdy religia zajmowała ośowe miejsce, następował naturalny transfer idei chrześcijańskich do przestrzeni polityki, a zatem pojmowana po Schmittańsku *sekularyzacja*. Miała ona w naturalny sposób charakter implementacji (rozumianej jako adaptacja) idei chrześcijańskich w porządku społeczno-politycznym. Wydaje się, że ostatnim akordem w ogólnoeuropejskiej polityce działania tak pojmowanej *sekularyzacji* i związanej z nią implementacji była polityka Schumana implementująca ideę chrześcijańskiej solidarności do projektu politycznego Wspólnot Europejskich.

Uświadomienie sobie konsekwencji sekularnego zwrotu ukazuje wielkie wyzwanie związane ze współczesnością, w której religia zdecydowanie nie zajmuje ośowego miejsca. Powyższy Schmittański model *sekularyzacji*

¹⁴ E.-W. Bockenforde, *Teoria polityki i teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, „Krytyka Polityczna” 2005–2006, nr 3, s. 301.

¹⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków–Warszawa 2000, s. 60. Schmitt ukazuje to poprzez wskazanie, iż koncepcja państwa jest zsekularyzowaną ideą wszechmocnego Boga, odwołując się do wszechmocy, wszechobecnosci, jedności natury w wielości osób czy wręczcie miłostwie.

¹⁶ Dość wspomnieć dorobek Ernsta Kantorowicza i błyskotliwie przez niego zdiagnozowany proces *quid pro quo*, a zatem „przejmowania pojęć teologicznych w celu odciążenia państwa” J. Kantorowicz, *Dwa miasta króla. Studium ze średnio-wschodniej teologii politycznej*, Warszawa 2007, s. 15. Współczesnie perspektywę Schmitta podzielił m.in. E.-W. Bockenforde, por. E.-W. Bockenforde, *op. cit.*

¹⁷ Por. R. Sobaniski, *Urząd w tradycji europejskiej*, [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998.

wydaje się dziś zasadniczo niemożliwy: niejako „naturalne” wdrażanie idei chrześcijańskich poprzez *sekularyzację* idei moralnych i religijnych w procesie politycznym, a zatem implementację chrześcijańskiej wizji człowieka i społeczeństwa, nie może się dokonywać wobec radykalnego zmniejszenia roli *sacrum* i religii. Oznacza to, że jakkolwiek implementacja refleksji wypracowanej w porządku religijnym musi być współcześnie okupiona istotnym wysiłkiem racjonalizacyjnym i politycznym, aby uzyskać aprobatę myślącej świeckimi kategoriami wspólnoty politycznej. Jürgen Habermas mówi w tym kontekście o konieczności „translacji”. Jest ona przy tym, jak zauważa wspomniany autor, kluczowa dla przetrwania wspólnot politycznych, gdyż „tradycje religijne odznaczają się, gdy chodzi o pewne moralne intuicje – w szczególności dotyczące wspólnotowych form godnego życia ludzkiego – szczególną zdolnością do ich artykułowania”¹⁸. Brak tych moralnych drogowskazów mógłby podważyć sens wspólnego życia; więcej – uniemożliwiłby prawdopodobnie istnienie demokratycznej wspólnoty politycznej jako takiej¹⁹.

Problem jednak w tym, iż, jak wykazałem w innym miejscu²⁰, badania procesu zapożyczania kategorii moralnych i religijnych przez przestrzeń polityczną w UE dokonywanych współcześnie (po roku 1990) wskazują, że przykłady pożądanego przez Habermasa translacji w praktyce mają nierzadko charakter modyfikacji – nie tyle adaptują myśl chrześcijańską, ile ją transformują niejako „od środka”, utrzymując dla nowej treści niekiedy jedynie termin znany z myśli społecznej Kościoła. Dzieje się tak pomimo właściwego przełożenia danej zasady/idei na język świecki przez jej politycznego promotora²¹. Klasyčnym przykładem takiej sytuacji jest *casus* pojmowania zasady pomocniczości w prawie UE²², rozumianej tam dokładnie na odwrót niż w społecznej myśli Kościoła. We wspomnianym przypadku nie miał przy

¹⁸ J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10, s. 246.

¹⁹ Oczywiście przy założeniu, że z pojęciem demokracji łączymy nie tylko pewną formę sprawowania władzy, ale i konkretną treść, charakterystyczną przynajmniej dla współczesnych demokracji zachodnich.

²⁰ Por. M. Gierczyk, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków–Warszawa 2008.

²¹ Niemieckie stanowisko w sprawie pomocniczości na konferencji międzyrządowej odzwierciedlało w istotnym stopniu strukturę znaczeniową tej zasady w chrześcijańskiej etyce społecznej. Helmut Kohl dążył przy tym jednoznacznie do uznania pomocniczości za fundamentalną zasadę procesu integracyjnego. Nawet Francuzi, choć nie do końca wiedzieli, co oznacza kategoria pomocy, nieznali w polityce, mieli świadomość, iż jest to postulat tak zasadniczy dla Niemców, że nie będą się mogli bez niego obejść.

²² Por. M. Gierczyk, *Chrześcijaństwo...*, s. 181–239.

tym znaczenia fakt, iż pomocniczość w tradycji europejskiej ma jednoznaczne konotacje – po prostu na nowo ją zdefiniowano.

Wydaje się, że w tym miejscu dotykamy istotnego wyzwania związanego z sekularnym zwrotem. Rozbicie metafizycznej osi społeczeństw tworzy wspólnie sytuację, w której translacja moralnych intuicji na język świecki nie kończy procesu „obrabiania” ugruntowanych religijnie zasad przez system społeczno-polityczny. Przeciwnie, dopiero go zaczyna. W konsekwencji samo dopuszczenie do głosu przełożonych na język świecki, a wywiedzionych z wypowiedzi religijnych intuicji moralnych nie rozwiązuje, jak się wydaje, problemu skutecznej implementacji. *Człowiek* zmienia zasady pomocniczości w toku negocjacji politycznych w UE wskazuje na to, że w ich toku każdej racji można skutecznie przeciwstawić inną rację i szanse, by z tej dyskusji wyszła obronna ręką zsekularyzowana racja religijna, nie wydają się szczególnie duże, a przynajmniej nie większe niż innych punktów widzenia.

W powyższym problemie chodzi jednak chyba o coś więcej niż tylko o proste konsekwencje rozbieżności światopoglądowych. Te, oczywiście, przekładają się na różnice w postrzeganiu wartości, ale – jak się wydaje – nie muszą prowadzić same z siebie do zaprzeczania, jak się zresztą niedawno jeszcze wydawało, oczywistym moralnie faktom, takim jak wartość i godność życia ludzkiego w fazie prenatalnej czy terminalnej, nieprawość pedofilii czy społecznej agresji. Ostatecznie, jak ujmuje to nasza konstytucja, wspólnota polityczna może się fundować na wspólnocie aksjologicznej niejako pomimo odmiennych rozstrzygnięć światopoglądowych²³. Tymczasem współczesnie w Unii Europejskiej w sposób ewidentny nie jesteśmy w stanie określić wspólnego stanowiska względem podstawowych wartości. W istocie – a widać to wyraźnie w Karcie Praw Podstawowych i Traktacie lizbońskim – zaczynamy negocjować treść wartości, próbujemy je uczynić na tyle elastycznymi, by mogły objąć nawet przeciwne sobie stany faktyczne²⁴.

²³ W jej preambule czytamy: „My, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i niepodzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł [...] ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej [...] Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wyzamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obywatelstwa, solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej”.

²⁴ Por. P. Mazurkiewicz, *Układ Karty Praw Podstawowych*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2008, nr 3 (7), s. 29–32; M. Gierczyk, *Elastyczna aksjologia Unii Europejskiej*, „Więź” 2012, nr 1, s. 45–60.

Głębszym źródłem tej sytuacji jest, poza sekularyzacyjnym zwrotem, znaczenie paradygmatu relatywistycznego we współczesnej kulturze. Jego źródła można poszukiwać w zmianie pojmowania rozumności, postępującej w Europie od czasów *Novum Organum* Francisca Bacona i rozwoju tzw. racjonalizmu naukowego, który przynosił ludzdom niespotykane możliwości techniki, zredukował jednocześnie „to, co rozumne” do „tego, co dowodliwe eksperymentalnie”²⁵. Ostatecznie również człowiek miał stracić się naukowo uchwytyn, przejrany tak samo jak można przesświetlić materię²⁶, bez względu na fakt, iż nie jest on tylko jej kawałkiem²⁷. Redukcja racjonalności do racjonalności instrumentalnej stała się w tym miejscu w opozycji do fundamentalnej wiedzy wielkich kultur, w ramach których, jak zauważa Joseph Ratzinger, „istnieją różnice w detalach, ale mocniejsze od różnic jest to, co wspólne, ukazujące się jako praoczywistość wszelkiego życia: nauka o obiektywnych wartościach wypowiadających się w bycie świata; wiara, że istnieją postawy prawdziwe odpowiadające przesłaniu świata, i dlatego dobre, oraz inne postawy, które dlatego, że zaprzeczają bytowi, są rzeczywiste i zawsze fałszywe”²⁸. Tymczasem „redukcja natury do dających się przeżyć, a przez to i opanować faktów ma [...] taki skutek, że spoza nas samych nie dociera już do nas żadne moralne przesłanie. W ten sposób zarówno moralność, jak i religijność należą do obszaru subiektywności, nie ma dla nich miejsca w obszarze obiektywizmu. Skoro są subiektywne, są ustanowione przez człowieka. Nie poprzedzają nas, to my je wyprzedzamy i ustanawiamy”²⁹. W ten sposób moralność zaczyna podlegać kalkulatoryjnej transformacji, uzależniając dobro (albo zło) czynu od jego przewidywalnych następstw³⁰. Warto dostrzec, że w istocie właściwie wszystkie „nowoczesne światopoglądy mają jako wspólny punkt wyjściowy zaprzeczenie naturalnego prawa moralnego i redukcję świata do »czyzystych« faktów. Rozmiary tego, co wbrew logice zatrzymują ze starych wartości, są różne, ale w swoim rdzeniu zagrożone są tym samym”³¹. Jak zauważa Gianni

²⁵ J. Ratzinger, *Europa Biednykta...*, s. 46. Nowożytna nauka miała odłączyć się od domena obiektywnych faktów, stanowiących opozycję dla subiektywnych przeżyć i uczuć.

²⁶ Ibidem, *Czas przemian...*, s. 26.

²⁷ Jak lapidarnie zauważa Joseph Ratzinger, skoro „nie jestem w stanie wzrokiem zmierzyć głębi charakteru i objąć rozległości ducha drugiego człowieka w ten sam sposób, w jaki badam kawałek materii albo jakiś żywy organizm, to w jeszcze mniejszym stopniu posiadam zdolność przybliżenia się do fundamentów wszechświata”, ibidem, *Europa Biednykta...*, s. 113.

²⁸ Ibidem, *Czas przemian...*, s. 24–25.

²⁹ Ibidem, s. 26.

³⁰ J. Ratzinger, *Europa Biednykta...*, s. 47–48.

³¹ Ibidem, *Czas przemian...*, s. 29.

Vattimo, w tym akurat punkcie wyjątkowo zgodny z diagnozą Ratzingera, „trudno dziś znaleźć filozofa, który twierdziłby, że istnieje coś takiego jak absolutna moralność, obiektywna prawda czy prawa naturalne”³².

Taka perspektywa kulturowa zdaje się niejako wytrącać chrześcijańskiej inspiracji brzoń z ręki. Jeśli chrześcijaństwo jest gotowe uznać autonomię polityki, nie tracąc nadziei na jej właściwe funkcjonowanie, to dlatego że zakłada, iż człowiek – stworzony na obraz Boga, obdarzony wolną wolą, rozumem i sumieniem – jest w stanie odkryć, co dobre i złe; sprawiedliwe i niesprawiedliwe; niezależnie od tego, czy jest wierzący czy nie. Przekonanie to jest zawarte wprost w Liście do Rzymian. Święty Paweł stwierdza w nim: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idą za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje [...] sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek”³³. Chrzęścianie uznają, iż prawo natury, pewien moralny porządek rzeczy, możliwy do odkrycia dzięki rozumowi i sumieniu, pozwala stworzyć ład społeczny i polityczny sprzyjający rozwojowi człowieka bez „ręcznego sterowania” prawem religijnym. Rzecz jednak w tym, że o ile – jak zauważył Benedykt XVI podczas niedawnego przemówienia w Bundestagu – do czasu „Deklaracji Praw Człowieka po drugiej wojnie światowej [...] kwestia fundamentu usprawodawczego wydawała się jasna, o tyle w ostatnim półwieczu sytuacja dramatycznie się zmieniła. Idea prawa naturalnego jest dzisiaj postrzegana jako nauka specyficznie katolicka, o której rzekomo nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, toteż ludzie się niemal wstydzą nawet o nim wspominać”³⁴. W ten sposób podstawowe narzędzie komunikacji chrześcijaństwa ze światem – prawo natury – zostało niejako wypchnięte z *profanum* do *sacrum*, radykalnie osłabiając możliwości nasączenia chrześcijańską inspiracją rozwiązań społecznych czy prawnych w społeczeństwie ponowoczesnym. Z jednej bowiem strony to, co dla chrześcijan jest formą translacji, światu jawi się jako przekaz religijny, z drugiej natomiast utrata przekonania o istnieniu prawdy o bycie uniemożliwia na dłuższą metę jakkolwiek argumentację, prowadzącą wszelkie racje do poziomu mniemań³⁵.

³² G. Vattimo, *Kościół popchnął samobójstwo*, „Europa. Tygodnik Idea” z 14–15.03.2009, s. 13.
³³ Benedykt XVI, *Sermon*, s. 40.
³⁴ *Ibidem*.

³⁵ W konsekwencji w roku kreacji decyzji politycznych i prawnych jesteśmy niejako *ex definitionem* oraz częściowo skazani na prawo siły (np. dominujących ideowych trendów), a nie na tryumf siły prawa (pojmowanego jako prawo moralne).

i nierzadko pozbawiają chrześcijan wielu argumentów, które dla epistemicznie zubożonego rozumu okazują się zupełnie nieczytelne”³⁶.

CIELE WSPÓLNOT CHRZEŚCIJAŃSKICH W OBSZARZE ETYCZNYM

Wspominane we wstępie kwestie etycznie wrażliwe stanowią istotny punkt zainteresowania Kościołów chrześcijańskich, które wielokrotnie i na różne sposoby zabierały głos w tych sprawach, niekiedy formułując jasne wytyczne dla polityków. Generalnie wspólne jest dla nich przekonanie, iż wspomniane we wstępie obszary sporu kulturowego dotyczą spraw moralnie istotnych, rozstrzygających o istocie ładu moralnego społeczeństwa, od którego zależy integralne dobro ludzkiej osoby. Tym niemniej stanowiska Kościołów w konkretnych sprawach pozostają już rozbieżne. Prześledźmy je pokrótce na dwóch szczególnie istotnych z punktu widzenia chrześcijańskiej antropologii i myśli społecznej przykładach: kwestii wartości życia ludzkiego i monogamicznego małżeństwa, co pozwoli nam dojść do istotnych z punktu widzenia niniejszego tekstu konkluzji.

Kościół katolicki, podobnie jak Kościoły prawosławne, w obu powyższych kwestiach zajmuje jednoznaczne stanowisko. Jak stwierdza Kongregacja Nauki Wiary, tak wartość życia ludzkiego, jak i małżeństwa monogamicznego nie jest negocjowalna: są to wartości, „które nie mogą być uchylone”³⁷. Odnosząc się do problematyki aborcji i eutanazji, Kongregacja Nauki Wiary wskazuje, iż ustawy dorykające tych kwestii „muszą chronić podstawowe prawo do życia od chwili poczęcia aż po jego naturalny kres”³⁸. *Evangelium vitae* zauważa przy tym, że „tradycja chrześcijańska [...] od początku aż do naszych czasów jest jasna i jednomyślna, określając przerwanie ciąży jako szczególnie poważny nieład moralny”, i nie pozostawia wątpliwości, iż „ocena moralna przerywania ciąży dotyczy także nowych form zabiegów dokonywanych na embrionach ludzkich, które chociaż zmierzają do celów z natury godziwych, prowadzą

³⁶ Widać to np. dobrze na przykładzie dyskusji o *in vitro* i właściwie zupełnie niezrozumienia społecznego chrześcijańskiego sprzeciwu względem tej metody odwołującej się do godności matki i aktu plebowego w jego ramach.

³⁷ *Nota doktrynalna o niekierujących aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Kongregacja Nauki Wiary, Watykan, 24.11.2004, nr 3.

³⁸ *Ibidem*.

do moralnych pryncypiów, żadnych rozstrzygnięć. Tym niemniej jego treść ukazuje, że w ramach anglikanizmu „nie ma jasnego stanowiska w kwestii stosunku do wyświęcania aktywnych homoseksualistów na duchownych i biskupów oraz do błogosławieństwa związków jedнопłciowych”⁵⁰. Warto dostrzec, iż oznacza to, że dyskusja we wspólnotie anglikańskiej nie dotyczy sposobu oddziaływania Kościoła na kształt współczesnej logiki kulturowej, ale sposobu jej implementacji w ramach własnej tradycji religijnej.

Podsumowując tę część spostrzeżeń, trzeba zauważyć, iż – w kontekście UE, gdzie szczególnie znaczenie obok tradycji katolickiej⁵¹ ma także protestancka, istotnymi wyzwaniami dla implementacji chrześcijańskich idei moralnych i społecznych jest, z jednej strony, poddawanie się Kościołów logice kulturowej przeciwnej ich własnej tradycji religijnej (swoista odwrotna implementacja), z drugiej zaś, brak spójności etycznego przesłania Kościołów chrześcijańskich w Europie⁵². Warto przytoczyć w tym kontekście mocne słowa Jana Pawła II: „Niech cały Kościół w Europie przyjmie jako skierowane do niego nakaz i zachętę Chrystusa: opamiętaj się, nawróć się, »stań się czujny i umocnij resztę, która miała umrzeć« (Ap 3,2)”⁵³.

PODEJŚCIE DO POSTULATÓW ETYCZNYCH CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPEJSKICH ELITACH POLITYCZNYCH

Skuteczna implementacja – zwłaszcza w związku z mniej lub bardziej konsekwentnym, w zależności od wyznania, nieangażowaniem się instytucjonalnym Kościołów w sprawy polityczne – szczególnie zależy od podejścia elit poli-

⁵⁰ T. Terlikowski, *op. cit.*, s. 120.

⁵¹ Dodajmy, iż wspólnoty katolickie – jak zauważono w adhortacji *Ecclesia in Europa* – w rzeczywistości Kościołów lokalnych są niekiedy naznaczone „obecnością poglądów i mentalności nie do pogodzenia z tradycją ewangeliczną”, przejawiając „niepokojące objawy zświeczeni, utraty pierwotnej wiary, kompromisu z logiką tego świata”. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Ecclesia in Europa Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i diakonów, zakonników i zakonnic oraz wszystkich wiernych świętych po synodzie biskupów w Jerozolimie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, nr 25, [w:] *Adhortacja apostołska Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 649.

⁵² W tym kontekście chyba można odzywać wystąpienie sekretarza generalnego COMECF na konferencji, która odbyła się 19 października 2011 roku w Warszawie, gdy wyraźnie mówił o tym, że Unia potrzebuje Kościołów wschodnich. Niewątpliwie znaczącą rolę tradycyjnie katolickie spożycie na etycznie sporne kwestie.

⁵³ *Adhortacja apostołska*, ... nr 26, s. 651.

tycznych, w tym politycznie zaangażowanych chrześcijan, do chrześcijaństwa i propagowanych przez nie wartości.

Patrząc z perspektywy Unii Europejskiej, dojmujący jest fakt, iż przeważająca część elit politycznych Unii właściwie w całości odrzuca perspektywę chrześcijańską w odniesieniu do kluczowych dla wspólnoty politycznej wartości. Frakcja socjalistyczna w PE w ramach walki z dyskryminacją jest głęboko zaangażowana w promocję uprawnień dla związków homoseksualnych oraz uchwały proaborcyjne (w ramach gwarancji zdrowia reprodukcyjnego). Socjaliści nadal kształt m.in. programowi sztokholmskiemu, forsującemu plan horyzontalnej dyrektywy antydyskryminacyjnej, o którą walczą środowiska homo-, trans- i biseksualne (LGTB). W zakresie praw reprodukcyjnych – jak zauważyła posłanka socjalistyczna, Anne Van Lancker, sprawozdawczyni raportu o prawach kobiet w polityce rozwojowej – socjaliści są zdeterminowani, aby bronić zapisów dotyczących praw reprodukcyjnych, bo fundamentem poprawy pozycji kobiet jest prawo „do swobodnego decydowania o swoich ciele”. Przykłady tego typu wypowiedzi i inicjatyw socjalistów można byłoby bez trudu mnożyć, gdyż S&D promuje w obszarze aksjologicznego sporu tzw. progresywne rozumienie praw człowieka, negujące generalnie tradycję ontologicznego pojmowania wartości.

Liberalowie (ALDE), trzecia co do wielkości grupa parlamentarna, w swoim manifestie programowym na lata 2009–2014 kwestię praw fundamentalnych przedstawiają jako jeden z pięciu kluczowych priorytetów swojej agendy politycznej⁵⁴. Jak zauważają, prawa podstawowe mają charakter nienegocjowalny i nie mogą być, pod żadnym pozorem, naruszane⁵⁵. Choć to podejście do praw człowieka – w wymiarze formalnym – może przywoływać skojarzenia ze stanowiskiem Kościołów katolickiego i prawosławnego, materialnie jest ono diametralnie odmienne: jako szczególne obszary wzmocnienia gwarancji praw człowieka ALDE wskazuje walkę z dyskryminacją, w ramach której w kadencji 2004–2009 zainicjowało trzy rezolucje dotyczące homofobii. Zaangażowanie na rzecz środowisk LGTB stanowi obecnie jeden z priorytetów politycznych ALDE. Stanowisko zbliżone do liberalów i S&D zajmują mniejsze grupy: Grupa Zielonych/Wolne Przyniętrze Europejskie (Greens), Konfederacyjna Grupa Zjednoczonej Lewicy Europejskiej/Grupa Nordycka

⁵⁴ *ALDE Five year Strategic Programme for the European Commission*, http://www.alde.eu/fileadmin/docs/home/documents/FINAL%20STRATEGIC%20PROGRAMME_web.pdf (27.12.2010).

⁵⁵ *Ibidem*, s. 3.

Zielona Lewica (GUL/NGI). Niekiedy jest ono, zwłaszcza w przypadku GUL/NGI., bardziej radykalne.

Jednolita platforma ideologiczna lewicy nie znajduje również jednoznacznej odpowiedzi po prawej stronie sceny politycznej. Jeśli chodzi o mniejsze frakcje, to Europejscy Konserwatyści i Reformatorzy nie uznają agendy aksjologicznej (w tym praw człowieka) za szczególnie istotny przedmiot swych politycznych zabiegów. Choć w deklaracji praskiej wspomina się o fundamentalnym znaczeniu rodziny, w przypadku etycznie wrażliwych głosowań prawa strona PE: „Konserwatyści brytyjscy [...] są konserwatywni bardziej w sensie ekonomicznym. Konserwatyzm przejawia się głównie w sferze ekonomicznej [...], a nie w sprawach związanych z mniejszościami seksualnymi czy z aborcją”. Europa Wolności i Demokracji, grupująca posłów z antyintegracyjnych ugrupowań⁵⁶, w ogóle nie tworzy spójnej frakcji, już w swoim statucie stwierdzając, iż „szanuje swobodę swoich delegacji i członków w zakresie głosowania według własnego uznania”⁵⁷.

Oczywiście kluczową rolę odgrywa największa frakcja polityczna UE – Europejska Partia Ludowa (chrześcijańscy demokraci). Jej korzenie sięgają lat pięćdziesiątych i działalności chadeków – ojców założycieli. Już w statucie EPP z 1976 roku zapisano przy tym, iż jest on zbudowany na chrześcijańsko-demokratycznej koncepcji człowieka i społeczeństwa⁵⁸. EPP utrzymuje przy tym bliskie relacje z Konferencją Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), jak również innymi przedstawicielami Kościoła, deklarując się jednoznacznie jako ugrupowanie prawicy i centroprawicy⁵⁹.

Wśród priorytetów na lata 2009–2014 EPP jeden z nich to „Europa wartości”, w ramach którego, obok wzmacniania solidarności transatlantyckiej, grupa ma dążyć do „utrzymania silnych wartości” i „promowania wartości w relacjach z naszymi sąsiadami”⁶⁰. Mimo akcentowania kwestii aksjologicz-

nych przez EPP nie sposób nie zwrócić uwagi na to, że choć propagowane przez nią wartości mają być „silne” i „promowane na świecie”, to niełatwo trudno ustalić, o jakie konkretnie chodzi. Na przykład grupa EPP głosi, iż chce chronić ludzkie życie poprzez „nieunikanie debaty na temat bioetyki”, nie wskazując jasno swojego stanowiska w tej dyskusji⁶¹. Analiza głosowań w etycznie wrażliwych kwestiach z lat 2006–2010 jasno przy tym wskazuje, że w żadnym z nich EPP nie była w stanie zająć jednoznacznego stanowiska. W głosowaniu nad dopuszczeniem finansowania badań na komórkach embrionalnych w ramach 7PR jedynie nieco ponad połowa posłów EPP zagłosowała przeciw; w głosowaniach wysoce zideologizowanych rezolucji o homofobii większość frakcji albo głosowała za, albo nie stawiała się na głosowanie. Takie przykłady można mnożyć⁶².

Powyższe spostrzeżenia pozwalają wyciągnąć dwa wnioski ukazujące wyzwania stojące przed implementacją chrześcijańskiej myśli społecznej. Po pierwsze, kwestie etyczne stały się istotnym elementem tożsamości politycznej ugrupowań lewicowych w Europie. Ich kluczowa agenda w tym obszarze stoi przy tym w sprzeczności z istotnymi wartościami chrześcijaństwa. Po drugie, analogiczny proces budowania tożsamości politycznej na bazie postulatów aksjologicznych nie nastąpił po stronie prawicy. Przeciwnie, obserwacja europejskiej sceny politycznej wskazuje na postępującą dekompozycję aksjologicznego korpusu prawicy, która zdaje się w niemalym stopniu adaptować do kulturowej perspektywy forsowanej przez środowiska lewicowe. W konsekwencji wspólnie znacząco osłabione są polityczne kanały transmisji fundamentalnych aspektów etycznego stanowiska chrześcijaństwa w procesie politycznym.

Obserwacja europejskiej sceny politycznej pozwala przy tym zauważyć, iż powyższe – samo z siebie istotne – wyzwanie niewystarczająco ukazuje wyzwania związane z przestrzenią europejskiej polityki. *Casus* Rocco Buttiglione, który nie został dopuszczony do stanowiska komisarza ds. wolności obywatelskich i spraw wewnętrznych UE, a EPP nie stanęła w zdecydowany sposób w jego obronie, wydaje się tu emblematyczny. Przypomnijmy, w odpowiedzi na zadane mu pytania w trakcie przesłuchania przez właściwą komisję PE Buttiglione powiedział, że uważa, iż małżeństwo jest związkiem mężczyzny

⁶¹ *Ibidem*, s. 4.

⁶² Szerzej na ten temat piszę w: M. Gierczyk, *Chrześcijańska polityka w ponadnarodowych społecznościach o wartościach*. *Polityka europejska*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A. Solarz, H. Schreber, Warszawa 2011.

⁵⁶ Por. M. Gierczyk, *Rola polskich posłów do Parlamentu Europejskiego w kształtowaniu jego polityki w obszarze aksjologii praw człowieka*, Warszawa 2010, http://www.pse2004-2009.europa.eu/pse2004-2009/pl/zasady/pliki/WORKING_PAPER_nr_1_-_Aksjologia.pdf (10.03.2011).

⁵⁷ *Ibidem*, s. 19–20.

⁵⁸ Por. *Statut Grupy Europejska Wolności i Demokracji*, http://www.cfdgroup.eu/the_group/statutes/198-statut-grupy-europa-wolnosc-i-demokracji.html (27.12.2010).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ <http://www.eppgroup.eu/group/en/chronology04.asp> (20.12.2010).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² http://stream.eppgroup.eu/Activities/dbs/voten2010/letter_groupV2_pl.pdf (20.12.2010).

i kobiety oraz że homoseksualizm można uważać za grzech. W kontekście pierwszej wypowiedzi zaznaczył przy tym, iż ponieważ definicja małżeństwa należy do kompetencji państw członkowskich, sformułowane przez niego „takie czy inne zdanie nie ma w praktyce znaczenia” i jest to temat do filozoficznej, a nie politycznej dyskusji. Kontekst drugiego twierdzenia pozwolił sobie przywołać w dłuższym cytacie z jego odpowiedzi skierowanej do pytającej go posłanki. Na pytanie o to, czy uważa homoseksualizm za grzech i moralny nieład, Buttiglione zauważył: „Zajmując się polityką, nie zrzekamy się prawa do własnych przekonań. Mogę myśleć, że homoseksualizm jest grzechem, lecz to nie ma wpływu na politykę, chyba że homoseksualizm jest przestępstwem. Tak samo Pani może myśleć, że jestem grzesznikiem w większości aspektów życia, i to nie ma wpływu na nasze relacje jako obywateli. Tak więc powiedziałbym, że to nieadekwatne podejście do problemu udawać, że wszyscy zgadzają się na polu moralności [...] Chodzi raczej o niedyskryminowanie. Państwo nie ma prawa wrykać nosa w te sprawy i nikt nie może być dyskryminowany na podstawie orientacji seksualnej. Tak jest w Karcie Praw Podstawowych, tak jest w konstytucji, a ja przysięgałem tej konstytucji bronić”⁶⁵.

Buttiglione nie powiedział nic, co byłoby sprzeczne z logiką prawa europejskiego i jego zadaniami jako komisarza. Przedstawiona przez niego wizja małżeństwa jest zagwarantowana, nierzadko konstytucyjnie, w 22 państwach członkowskich; kwestie oceny moralnej homoseksualizmu należą do sfery wolności sumienia i – zwłaszcza wobec złożonych przez niego gwarancji, iż jest on gotowy bronić homoseksualistów przed dyskryminacją – nie usprawiedliwiają odrzucenia jego kandydatury. Tym niemniej te wypowiedzi pogrzebały jego szanse na tekę komisarza. Traktuję tę sytuację jako emblematiczną, albowiem – jak się wydaje – niektóre poglądy, związane mocno z chrześcijańskim podejściem do wartości, mają dziś w UE status *de facto* nieakceptowanych i niedyskursyjnych. Widać to wyraźnie np. w treści rezolucji poświęconych homofobii w Europie.

W przyjętych w latach 2006–2007 rezolucjach poświęconych powyższej kwestii Parlament Europejski wychodził z założenia, iż podobnie jak rasizm, ksenofobia i antysemityzm, także homofobia jest powodowana „nieracjonalnymi przyczynami [...] a także odmową traktowania różnorodności naszych

społeczeństw jako źródła bogactwa”⁶⁶. Traktował zatem homoseksualizm jako oczywisty element dobra wspólnego, uznając w konsekwencji, że „negatywny moralny osąd zachowań homoseksualnych czy też brak zgody na prawne uprzywilejowanie tego typu związków zawsze jest wynikiem jedynie irracjonalnych uprzedzeń”⁶⁷. W konsekwencji wśród przywołanych w rezolucjach przejawów homofobii znajdowały się obok siebie akty przemocy fizycznej czy psychicznej, jak również rozwiązania prawne powodujące, że partnerzy tej samej płci nie mogą korzystać ze wszystkich praw i ochrony, jakie przysługują małżeństw heteroseksualnym”⁶⁸. Rezolucja ze stycznia 2006 roku wzywała przy tym Komisję i państwa członkowskie do zwiększenia wysiłków na rzecz walki z tak rozumianą homofobią poprzez edukację, a także „za pomocą środków administracyjnych, sądowych i legislacyjnych”⁶⁹. W tym duchu działa Agencja Praw Podstawowych, której dyrektor – Morten Kjaerum – uznaje za oczywiste prawo par jedнопłciowych do małżeństwa, widząc istotny problem o charakterze dyskryminacji w zbyt niskiej uznawalności tego „prawa” wśród państw członkowskich⁷⁰.

W powyższej perspektywie wyraźnie jawi się fakt, iż wyzwanie dla implementacji myśli społecznej, czy szerzej, etycznej Kościoła stanowi nie tylko to, że stanowisko etyki chrześcijańskiej w etycznie spornych kwestiach jest przez znaczną część elit europejskich odrzucane. Perspektywa wspomnianych rezolucji ukazuje, iż traktuje się je w istocie – nie tylko w praktyce, ale również

⁶⁶ P. Mazurkiewicz, *Między homo- a heterofobią*, referat na konferencji w Padwie 2006 (archiwum autora).

⁶⁷ Jak zauważa Piotr Mazurkiewicz: „Nieprzypadkowe jest umieszczenie homofobii na jednej liście wraz z rasizmem, ksenofobią i antysemityzmem. Autorzy rezolucji w sprawie nasilenia przemocy powodowanej rasizmem wyraźnie domagają się rozszerzenia doryczasowego pojęcia dyskryminacji na ten nowy obszar, oczekując zarazem »wzmocnienia środków prawa karnego mających na celu zbliżenie kar za takie przestępstwa w całej UE.« (Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie nasilenia przemocy powodowanej rasizmem i homofobią w Europie, 1). Chodzi więc o to, aby przekonać, że homoseksualizm jest odstępstwem od normy, stało się wysydlivym reliktem, dla którego nie ma miejsca nie tylko w głównym nurcie debaty publicznej, ale w ogóle wśród poglądów dopuszczalnych wśród ludzi cywilizowanych, podobnie jak się to stało – jak najbardziej słusznie – z pozostałymi terminami z tej listy. Autorzy rezolucji uznają zarazem, że przywoływany częstokroć wgląd na porządek publiczny, wolność religijną i prawo do sprzeciwu sumienia (Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie homofobii w Europie, pkt B) nie są wystarczającym powodem, by pogląd przeciwny do przyjętego przez nich mógł być legalnie wygłoszony w sferze publicznej”, P. Mazurkiewicz, *op. cit.*

⁶⁸ Por. Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie homofobii w Europie, P6_TA(2006)0018, p. 11.

⁶⁹ Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie homofobii w Europie, P6_TA(2006)0018, p. 5.

⁷⁰ *Homophobia, transphobia and discrimination on grounds of sexual orientation and gender identity*, http://www.fra.europa.eu/fraWebsite/research/publications/publications_per_year/public_1qtr_2010_update_en.htm (30.11.2010).

w deklaracjach politycznych Parlamentu i agend UE – analogicznie jak idee antysygnifikacyjne czy rasistowskie, a zatem wykluczone z publicznego dyskursu jako przejaw uprzedzeń i stereotypów. O takich poglądach nie tylko się nie rozmawia, ale skazuje na ostracyzm (lub przynajmniej próbuje się to uczynić) każdego, kto śmiałyby je publicznie głosić. W tym należy upatrywać, w moim przekonaniu, najgłębszego źródła odrzucenia kandydatury Buttiglioniego.

*

Wyzwania stojące przed chcącymi implementować chrześcijańskie rozumienie podstawowych wartości społecznych są, jak widać, potężne, tak na poziomie kulturowym, celów wspólnot chrześcijańskich, jak i elit politycznych. Wydaje się jednak, iż nie są one nie do przezwyciężenia. Ostatnie lata mogą wręcz znamionować odwrócenie trendu kolejnych porażek chrześcijańskich idei w europejskiej polityce. Wspomnieć w tym kontekście można odrzucenie raportu dążącego do zniesienia klauzuli sumienia w przypadku praktyk lekarskich takich jak aborcja, eutanazja czy *in vitro* na forum Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, decyzję Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie obecności krzyży we włoskich szkołach, wreszcie niedawny wyrok ETS zakazujący patentowania embrionalnych komórek macierzystych. Również dyrektywa antydyskryminacyjna utknęła, już parę lat temu, na etapie negocjacji Rady UE. Warto odnotować, iż znaczącą rolę w tych procesach odgrywa zazwyczaj czytelne stanowisko Kościołów, coraz lepsze zorganizowanie się – nierzadko działających ponad partyjnymi podziałami – aktywnych chrześcijan w polityce i wynikające stąd profesjonalnie przygotowane kampanie polityczne i informacyjne. Wydaje się, że po serii poważnych porażek na płaszczyźnie europejskiej z pierwszych lat nowego tysiąclecia środowiska chrześcijańskie wyciągnęły wnioski. Czas pokaże jednak, czy od skutecznej defensywy uda się chrześcijanom przejść do ofensywy odnawiającej zdecydowanie niekorzystne dla implementacji chrześcijańskiej refleksji warunki ramowe współczesnej dyskusji o wartościach.

BOGUMIŁ PATRYK JURKOWSKI

Katolickie państwa wyznaniowe w Europie a wolność religijna. Doktryna i praktyka

WPROWADZENIE

Wolność należy do podstawowych praw człowieka. Jedną z jej odmian jest wolność religijna. Prawo do tej wolności wpływa z godności człowieka i zostało ukształtowane na bazie rozdziału państwa i Kościoła oraz pluralizmu światopoglądowego. W przypadku Kościoła katolickiego stosunek do wolności religijnej charakteryzował się przez długi czas jej odrzuceniem jako czynnika, który niszczy religię i państwo, a jej konsekwencją jest indyferentyzm religijny¹. Podejście Kościoła zmieniło się diametralnie po Soborze Watykańskim II i wdrożeniu w życie soborowej deklaracji *Dignitatis humanae*, która uznała wolność religijną za prawo przysługujące zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Istniejące do tej pory silne powiązania państwa i Kościoła katolickiego w postaci państw wyznaniowych straciły tym samym rację bytu.

W Europie do katolickich państw wyznaniowych należały bezpośrednio przed soborem Hiszpania, Malta, Monako, Andora oraz Lichtenstein. Po soborze Kościół zrezygnował z uprzywilejowanej pozycji w tych państwach i dopuszczono w nich wolność religijną w miejsce dotychczasowej tolerancji religijnej. Hiszpania na mocy konstytucji z 1978 roku przestała uznawać rzymski katolicyzm za religię oficjalną, zaś w pozostałych z wymienionych państw pozostawiono specjalny status Kościoła rzymskokatolickiego, reformując jednak znacząco jego dotychczasowe relacje z państwem i pozostawiając wyznaniowość państwa w wersji otwartej².

¹ Grzegorz XVI, *Munari 100*, http://www.kns.gov.pl/grzegorz_xvi/munari.htm (19.10.2013).

² Wyznaniowość otwarta państwa wyraża się w gwarantujących równą wolność myśli, sumienia i religii, niezależnie od przynależności wyznaniowej lub jej braku. Państwa te, ze względu na wyzna-