

Piotr Dardziński

Ważne, by się nie lękać, czyli zaparcie się Europy

J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, tłum. Wojciech Michera, W drodze, Poznań 2003.

Po kolejnych trudnych rozmowach w sprawie przygotowywanego traktatu ustanawiającego konstytucję dla Europy, ówczesny minister spraw zagranicznych Włodzimierz Cimoszewicz stwierdził, że jest dlań niezrozumiały francuski opór przeciwko umieszczeniu w preambule przygotowywanego traktatu odwołania do chrześcijaństwa. Rzeczywiście – wydaje się, że skoro nawet postkomunistyczny polityk może być obrońcą chrześcijaństwa, to jego obecność w przyszłej europejskiej konstytucji powinna być zrozumiała dla spadkobierców „najstarszej córki Kościoła”. Zupełnie nieświadomie polski minister spraw zagranicznych znalazł się w sytuacji turysty, o którym pisze w swej książce *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*

prof. J.H.H. Weiler. Przybysz ów, gdyby zorganizować mu wycieczkę po Europie i zapytać, co jest jej cechą charakterystyczną, bez wahania odpowiedziałby, że nierozłącznym elementem europejskiego krajobrazu są krzyże i kościoły. Różne – zadbane i opuszczone, stare i nowe, ale obecne w najodleglejszych zakątkach tak różnorodnego kontynentu. Zdziwiłby się więc ów turysta, że sami Europejczycy nie chcą o tym wspomnieć w dokumencie, który ma nie tylko tworzyć nowy kształt organizacyjny zjednoczonej Europy, ale przede wszystkim przyczynić się do utwierdzenia i pogłębienia jej tożsamości.

I właśnie dla tych zdziwionych i chcących zrozumieć jest ta książka. Dla tych, którzy bez

uprzedzeń gotowi są zastanowić się nad rolą, jaką w integrującej się Europie odgrywać może religia, a szczególnie chrześcijaństwo. Autor błyskotliwie, rzetelnie, krótko i z polemiczną pasją odnosi się do kontrowersji związanych z duchowymi korzeniami Europy, nie żałując czytelnikowi także odrobiny humoru. J.H.H. Weiler, ortodoksyjny Żyd, profesor New York University i Kolegium Europejskiego w Brugii-Natolinie; były członek komisji prawnej Parlamentu Europejskiego, która przygotowywała traktaty z Maastricht i Amsterdamu, „nie obawia się głośno powiedzieć tego, o czym europejskie środowiska akademickie wolą milczeć, a co politycy i media chcą pomijać” (Maciej Zięba OP). Dlaczego się tak dzieje i dlaczego powinno być inaczej? O tym jest ta książka.

Chrześcijańskie getto i europejskie wyparcie

Przyczyny milczenia są różne. Temu problemowi poświęca Weiler pierwszą część swojej książki. To tutaj właśnie pojawiają się wspomniani wcześniej turyści, którzy poszukują Europy i wnikliwie jej się przyglądając, szybko zorientują się, że chrześcijaństwo – oprócz tego, że uważa się za prawdę objawioną – jest także empiryczną rzeczywistością społeczną różnorodnych, mniej lub bardziej zaangażowanych wspólnot i jednostek. Rzeczywistością zawierającą wszystko, co uznajemy za składnik europejskiej kultury. I tak jak demokracja zakłada istnienie *demos*, tak wspólnota i tożsamość zakładają istnienie pamięci, czyli historii. Bowiem Europa to coś więcej niż wspólny rynek i minimalny katalog praw podstawowych. Europa ma ambicję stworzenia wspólnoty etycznej. „W tych zatem kolejach losu, będących nieodłączną i konieczną częścią idei Europy i jej tożsamości, chrześcijaństwo zawsze było obecne, często pełniąc ważną funkcję krytyczną. Chrześcijanie bywali karmą dla lwów, ale i sami sprawiali, że inni się karmą stawali. Jedni więc podkreślają

w historii to, drudzy coś innego. W dziejach chrześcijaństwa są wydarzenia chwalebne, ale i chwile wstydlive. Nie da się jednak usunąć chrześcijaństwa z historii Europy ani starożytnej, ani współczesnej, tak jak nie da się wyrwać wszystkich tych krzyży, które wyrastają z grobów na cmentarzach Europy” (s. 22). Dlaczego więc nie chcą tego dostrzec współcześni Europejczycy?

W toczonych obecnie dyskusjach mamy jednak do czynienia, zdaniem Weilera, z fenomenem podobnym do osoby, która ukrywa przed sobą jakiś ważny element rzeczywistości. Psycholodzy do opisu takiego zjawiska używają określenia *denial* – wyparcie. W ten sposób „w dyskusji na temat własnej tożsamości właśnie słowa chrześcijanie oraz chrześcijaństwo stały się tabu, Europa jest *in denial* – w sytuacji wyparcia. Jest to wyparcie zasmucające, ponieważ raz jeszcze ujawnia – jak mi się wydaje – szerszą tendencję obecną w procesie budowania przez Europę jej własnego publicznego etosu, tendencję do unikania tego, co trudne, na korzyść powierzchownej i upraszczającej retoryki” (s. 11).

W ten sposób chrześcijaństwo zepchnięte zostało na margines, a następnie zamknięte w getcie. Udało się to, zdaniem Weilera, także dzięki trikowi, jaki został zastosowany w europejskich debatach. „Jeśli na przykład włączenie odwołania do Boga wymaga koniecznie usprawiedliwienia, to – można tak pomyśleć – założono już z góry laicki charakter europejskiej przestrzeni politycznej”. Wydaje się, że dużo trudniej byłoby w kontekście europejskiej tożsamości uzasadnić konieczność całkowicie laickiej preambuły niż tej z odwołaniem do chrześcijaństwa lub Boga. W rzeczywistości muszą się tłumaczyć tylko jedni (s. 27). Uniemożliwia to szeroką debatę i buduje zewnętrzne mury getta.

Ważne, by się nie lękać, czyli zaparcie się Europy

Piotr Dardziński

Na potwierdzenie konieczności izolowania prawa od chrześcijaństwa przywoływany jest argument konstytucyjny, zgodnie z którym normy konstytucyjne i prawne nie mogą zawierać odwołania do transcendencji. Zdaniem Weilera argument ten – podobnie jak w wypadku wspomnianego wcześniej triku – przeczy europejskiej praktyce konstytucyjnej: „Twierdzę, że w kontekście konstytucjonalizmu europejskiego odwołanie do Boga i chrześcijaństwa lub religii nie tylko nie jest wykluczone, ale wręcz niezbędne. Należy zauważyć, że pogląd ten nie jest wyrazem mojej preferencji religijnej ani tym bardziej przekonania, że tak będzie lepiej dla Europy; to raczej wniosek wynikający z moich badań nad europejskim konstytucjonalizmem” (s. 28–29). Jeśli Europa ma być wierna swej zasadzie jedności w różnorodności, to musi dostrzec także i tę różnorodność, chroniąc w ten sposób wartości, ideały i symbole podzielane przez ogromną część jej społeczności. „Istnieje naiwne przekonanie, że państwo jest naprawdę neutralne, jeśli jest laickie. Przekonanie to jest fałszywe z dwóch powodów. Jeśli rozwiązanie konstytucyjne zdefiniuje się jako wybór między laickim a religijnym charakterem państwa, to w sposób oczywisty w alternatywie między tymi dwiema opcjami nie ma stanowiska neutralnego. (...) Sens agnostycznego stanowiska państwa polega na tym, że staje się ono gwarantem zarówno wrażliwości religijnej (wolność religii), jak wrażliwości laickiej (wolność od religii)” (s. 40).

Dla zilustrowania różnorodności praktyk Weiler przywołuje konstytucje Niemiec i Irlandii, Danii (Ewangelicki Kościół Luterański jest kościołem państwowym), Grecji (religia prawosławna jest religią panującą w Grecji), Malty i Hiszpanii, by w końcu zapytać, jak ma się realizować zasada agnostyczna w sferze

symboliczno-ikonograficznej, „gdy sto tysięcy kibiców angielskich śpiewa *God save the Queen* (my skłonni jesteśmy raczej modlić się, aby Bóg wybawił nas od ich pijackich ekscesów)” (s. 37). Warto w tym miejscu dodać, że odwołanie do Boga znalazło się także w konstytucjach uchwalonych w landach byłej NRD, na przykład Saksonii-Anhalcie¹.

Zdaniem Weilera za wzór europejskiej konstytucji służyć powinny konstytucje polska i niemiecka. Są one najlepszym przykładem rozwiązania pozornego dylematu wyboru między odwołaniem do Boga a jego brakiem. Rozwiązaniem, które rodzi zgodę i pozwala na utożsamienie się z nim wszystkich członków wspólnoty, bez zbędnego budowania opozycji między wiarą a niewiarą oraz humanizmem, Oświeceniem i rozumem z jednej strony, a mglistym pojęciem religii z drugiej. Ich zapisy zwracają przy tym uwagę na fakt, że budowanie prymatu osoby na wyłącznie ludzkim fundamencie i negowanie transcendencji w historii Europy często prowadziło do wydarzeń, za które mogłaby ona przeproszać, o ile by je rozumiała i miała tyle odwagi co Jan Paweł II.

Weiler stara się też uspokoić wszystkich, którzy w odwołaniu do chrześcijaństwa dostrzegają konia trojańskiego, który zobowiąże europejskich sędziów do interpretowania przepisów zgodnie z duchem chrześcijaństwa. Chronić przed tym może właśnie nie homogeniczność, ale heterogeniczność dyskusji europejskiej i nie ma nic lepszego w tym, że sędzia oprze swój werdykt na preambule pozbawionej Boga. Dlatego „zamiast bać się konia trojańskiego, otworzymy raczej drzwi i zaprosimy do środka Helenę” i potwierdzmy zasadę liberalnego pluralizmu i nie ma tu żadnej „kłopotliwej sprzeczności” (s. 52), bo „Żeby nie było wątpliwości – pisze dalej – choć jestem religijny,

1. Zob.: H. Juros ks., *Spór wokół „Invocatio Dei” w Konstytucji RP* [w:] *Konstytucja i transformacja*, Wyd. Societas, Warszawa 1995, s. 95.

w mojej koncepcji religii pluralizm i tolerancja w organizowaniu sfery politycznej jest nie tylko do przyjęcia, ale jest częścią samej normy religijnej” (s. 53). Stanowisko to potwierdza także nauczanie zawarte w encyklikach *Redemptoris missio*, *Centesimus annus* i *Fides et ratio* oraz najnowsze nauczanie Kościoła: „Zgodnie z katolicką doktryną moralną, laickość pojmowana jako autonomia sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i kościelnej – ale nie w odniesieniu do zasad moralnych – jest wartością przyswojoną już i uznaną przez Kościół, należąca do dziedzictwa wypracowanego przez cywilizację”².

Chrystofobia

Co więc powstrzymuje polityków francuskich przed zgodą na obecność chrześcijaństwa i Boga w przygotowywanym traktacie konstytucyjnym? Zdaniem Weilera nie chodzi o problem prawnych relacji między państwem a Kościołem, ale raczej o zagadnienie kulturalnych, społecznych i politycznych relacji między Kościołem, społeczeństwem a państwem w Europie *fin de siècle’u*, w której powszechnym zjawiskiem staje się chrystofobia. „To ogólne pojęcie – pisze Weiler – za pomocą którego zamierzam wskazać rodzaj oporu biorącego się nie z zasadniczych racji konstytucyjnych, lecz określonego przyczynami typu socjologicznego, psychologicznego, emocjonalnego” (s. 63). Szczególny wpływ mają one na elity opinio-twórcze, wzmacniając ich antychrześcijańskie nastawienie. Paradoksalnie jedną z głównych przyczyn emocjonalno-psychologicznych był upadek komunizmu, który pokazał, że racja stała po stronie Kościoła i Papieża, a nie zachodnich salonów intelektualnych. Równocześnie kluczowym elementem chrystofobii, na który wskazuje Weiler, jest instrumentalizacja chrześcijaństwa przez partie chadeckie. W ten

sposób zaczyna ono być postrzegane głównie jako siła polityczna, a kwestia Boga staje się rozgrywką polityczną między lewicą a prawicą.

Smutny, ale jakże prawdziwy jest opis Weilera, gdy pokazuje on, jak chrystofobia rozwija się również wśród tych, którzy w różnym stopniu identyfikują się z chrześcijaństwem. Większość chrześcijan żyje w stanie swoistej schizofrenii, wynikającej z przeciwstawienia wiary rozumowi. „W europejskiej *Bildung*, we włoskim *liceo* czy francuskim *lycée*, podobnie jak w niemieckim *Gymnasium* przyjęto rodzaj społeczno-kulturowej przesłanki zakotwiczonej w dziedzictwie rewolucji francuskiej; podobnie w zbiorowej świadomości bardzo silnie zakorzenione jest przeświadczenie, że społeczny i naukowy postęp dokonał się nie tylko za sprawą tej przesłanki, ale jest wręcz zdobyczą uzyskaną dzięki przeciwstawieniu się Kościołowi. Także wielu wierzących przyswoiło sobie tę ideę i żyje z poczuciem sprzeczności swej wiary ze świadomością historyczno-kulturową; to wewnętrzne pęknięcie jest jednym z najbardziej symptomatycznych aspektów modernizmu i postmodernizmu” (s. 67). Weiler wspomina swoje rozmowy z różnymi „chrześcijanami peryferii”: „Wszystko, co wiedzieli, to jedynie okruchy z dzieciństwa, nieprzyjemne wspomnienia, to, co pozostało im po bierzmowaniu i lekcjach religii. (...) Niektórzy z nich zabierali się do czytania ostatniej książki Derridy albo Fukuyamy, albo Eco (lub przynajmniej jej recenzji...); ale nawet przez myśl im nie przyszło, by przeczytać ostatnią encyklikę papieża” (s. 68–69).

W ten sposób na zakończenie pierwszego rozdziału autor wraca do problemu chrześcijańskiego getta; tym razem jego mury budowane są od wewnątrz. Chrześcijanie pogodzili się z tezą,

2. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Kongregacja Nauki Wiary, Rzym 24 listopada 2002 r., kard. J. Ratzinger, prefekt abp T. Bertone, emerytowany ordynariusz Vercelli, sekretarz, cytaty za: Inicjatywa wydawnicza „Jerozolima”, Poznań 2003, s. 20.

Ważne, by się nie lękać, czyli zaparcie się Europy

Piotr Dardziński

że neutralność oznacza państwo laickie. Nawet więcej – chrześcijanie próbują uwiarygodnić się przez wykluczenie religii. Wykluczenie z badań perspektyw filozoficznej, religijnej i moralnej ma świadczyć o ich niezależności i wolności. Młodzi naukowcy robią to często z obawy o swoją karierę naukową i często jest to obawa uzasadniona. Z pewnością można tu mówić o formie „nietolerancyjnego laicyzmu”³, uprawianego, paradoksalnie, przez samych chrześcijan.

Stąd tak trudno w literaturze dotyczącej integracji europejskiej spotkać pozycje, które prezentują rolę, jaką w tym procesie odegrała wiara Europejczyków. Stan taki „jest prawdziwym skandalem, który powinien interesować zarówno duchownych, jak i świeckich, skandalem nieobecnego głosu. Jest tym, czego brakowało i nadal brakuje w toku fundamentalnych dyskusji nad Europą – jasnego i wyrazistego przedstawienia myśli i nauki chrześcijańskiej. (...) A przecież winą za ten stan rzeczy nie można obarczać całkowicie ani nawet przede wszystkim konwentu służącego świeckiej koncepcji Kościoła w państwie. W znacznej mierze mamy tu do czynienia z milczeniem, które chrześcijanie narzucili sobie sami. W Europie Unii chrześcijaństwo zamknęło się – tak, zamknęło – w getcie (s. 13). Dlatego chrześcijańskie dziedzictwo integracji europejskiej nie znalazło wyrazu w konstytucji, bo wcześniej nie znalazło wyrazu w debatach, w których uczestniczyli wstydzący się swego dziedzictwa chrześcijanie.

Europejski manekin

Tymczasem Weiler, raz jeszcze przypomnijmy – amerykański Żyd, zawstydza chrześci-

jańskich pisarzy, gdy w drugiej części swojej książki, na którą składają się dwa rozdziały, opisuje kondycję Europy, a za przewodnika wybiera nauczanie Kościoła katolickiego zawarte w trzech encyklikach: *Redemptoris missio*, *Centesimus annus* oraz *Fides et ratio*. Jest to z pewnością najciekawsza część książki, by nie powiedzieć, że fascynująca umiejętnością przenoszenia nauczania papieskiego z tak wydaje się konfesyjnych dokumentów jak *Redemptoris missio* do wymiaru społecznego i z pewnością wielu myślicieli chrześcijańskich mogłoby się tego od Weilera uczyć. „Europejska architektura konstytucyjna jest niczym manekin, o którego stroju sami musimy zdecydować. Otóż sugeruję, by ubierając Europę, czerpać z nauczania zawartego w *Redemptoris missio*” (s. 107). Sprawdźmy więc, jak krawiec kroi.

Głównym problemem Europy jest, zdaniem Weilera, umiejętność rozwiązania problemu jedności w różnorodności, czyli zdolność do zachowania własnej tożsamości, zrozumienia odmienności innych i równocześnie zbudowania wspólnoty nie tylko politycznej, ale także społecznej i kulturowej. Dlatego w kontekście integracji europejskiej „pierwszą nauką, która wynika z *Redemptoris missio*, jest konieczność porzucenia na jakiś czas dyskusji o sposobach i zastąpienia jej dyskusją na temat celów” (s. 104). I nie jest nim, jak sądzi wielu, demokracja; ona również jest środkiem, ciągle tylko środkiem, nawet jeśli dodamy – niezbędnym. Demokracja jest ponadto dobra lub zła, jak lud, który ją tworzy. Chodzi raczej o „stworzenie zasadniczo odmiennego typu wspólnoty politycznej, której wyróżniającą cechą jest

3. Sformułowanie to pochodzi z: *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Kongregacja Nauki Wiary, Rzym 24 listopada 2002 r., kard. J. Ratzinger, prefekt abp T. Bertone, emerytowany ordynariusz Vercelli, sekretarz, cytaty za: Inicjatywa wydawnicza „Jerozolima”, Poznań 2003, przedruk „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie nr 2/2003 s. 49–54. „Podejmowanie w imię poszanowania indywidualnego sumienia próby politycznego dyskredytowania chrześcijan ze względu na ich moralny obowiązek postępowania zgodnie z nakazami sumienia i tym samym odmawianie im prawa do politycznego działania zgodnie z własnymi przekonaniem odnośnie do dobra wspólnego byłoby formą nietolerancyjnego laicyzmu”, s. 24.

właśnie zaakceptowanie wiążącego zobowiązania, które rodzi się i pochodzi ze wspólnoty tworzonej przez innych” (s. 110). O wiele mniejszego wysiłku wymaga zaakceptowanie kogoś, kto jest wyraźnie do mnie podobny. Programem Europy jest natomiast osiągnąć coraz ściślejsze zjednoczenie, ale w taki sposób, że scalane części zachowują swoją odrębną tożsamość, zachowują swoją odmienną we wzajemnych relacjach i nie stają się wszystkie jednolitym ciałem politycznym. Oznacza to, że każdy z narodów europejskich musi być zdolny do podporządkowania się dyscyplinie konstytucyjnej, która nie jest po prostu jego własną. Jest raczej wytworem i odbiciem tego, co wspólne dla odrębnych narodów. To natomiast jest możliwe, o ile potrafimy określić „jak odnosić się – w Europie i poza nią – do Innych, którzy nie są tacy jak my. Dotyczy to potrzeby przededefiniowania i zmiany relacji między wspólnotami narodowymi, między różnymi ludami. W istocie wiąże się z ciągle ponawianymi staraniami o to, by w przestrzeni społecznej można było żyć w sposób godny istot stworzonych na obraz Boga (lub jego świeckiego odpowiednika)” (s. 105). Zbudowanie takiego porządku możliwe jest, zdaniem Weilera, o ile zrozumiemy „że to właśnie bezkompromisowe potwierdzenie Prawdy w *Redemptoris missio* jawi się jako właściwy sposób uznania tożsamości, wyjątkowości Mnie samego i wyjątkowości Innego”

(s. 97). Tylko dzięki głębokiemu szacunkowi dla mojej własnej tożsamości – włoskiej, francuskiej lub polskiej – jestem w stanie potwierdzić mój głęboki szacunek dla tożsamości innych. Poszukiwanie prawdy także w wypadku integracji europejskiej, co wydaje się zgodne ze stanowiskiem Weilera, zawsze będzie odsyłać nas do sfery poza polityką, do kwestii podstawowych, którymi zajmują się religia i kultura. Jak pisze T.S. Eliot: „Podstawową siłą tworzącą wspólną kulturę ponad narodami, z których każdy posiada własną specyficzną kulturę, jest religia. (...) Stwierdzam po prostu fakt. Nie zajmuję się tu dzisiejszą wspólnotą wierzących chrześcijan. Mówię natomiast o wspólnej tradycji chrześcijańskiej, dzięki której Europa stała się tym, czym jest oraz o wspólnych nam elementach kulturowych przyniesionych przez tradycję”⁴. Nie oznacza to, że wszyscy Europejczycy muszą wierzyć w prawdy wiary chrześcijańskiej, niemniej wszystko, co mówią i czynią, będzie wynikało z dziedzictwa kultury chrześcijańskiej i w niej będzie znajdowało swoje znaczenie. „Wyłącznie kultura chrześcijańska mogła stworzyć Woltera i Nietzschego. Nie wierzę, aby kultura europejska mogła przeżyć całkowity zanik wiary chrześcijańskiej. (...) Jeśli zniknie chrześcijaństwo, nikt nie cała kultura”⁵.

Przesłanie chrześcijańskie, w tym szczególnie nauczanie zawarte w encyklice *Redemptoris*

4. T.S. Eliot, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, Kraków 1998, s. 261.

5. Tamże, s. 262. Podobnie pisze R. Brague, wykładowca filozofii arabskiej na Uniwersytecie Paryskim: „Konkludując, chciałbym zwrócić uwagę na sens, jaki może mieć w tym kontekście wysiłek zmierzający do utrzymania, względnie do umocnienia chrześcijańskiej obecności w Europie. Jeśli obecność ta zależałaby jedynie od treści kultury europejskiej, tak jak jeden element całości istnieje jedynie kosztem innych, to należałoby zadać pytanie, dlaczego mielibyśmy przywiązywać do tego jednego elementu większą wagę niż do pozostałych, dlaczego mielibyśmy uprzywilejowywać chrześcijaństwo w stosunku do judaizmu czy pogaństwa, i raczej, jakie można by tu przytaczać, byłyby mniej lub bardziej przekonywujące. W rzeczywistości jednak chrześcijaństwo jest w stosunku do kultury europejskiej bardziej jej formą niż jej treścią. Bynajmniej nie jest jednym z komponentów, między którymi należałoby wybierać. To właśnie chrześcijaństwo ze swoją obecnością pozwala istnieć innym elementom. Nasz wysiłek na rzecz chrześcijaństwa nie jest więc ani stronniczy, ani interesowny. W gruncie rzeczy jest on skierowany na obronę całości kultury europejskiej”. R. Brague, *Podwaliny Europy: tożsamość otwarta. Chrześcijaństwo jako forma kultury europejskiej* [w:] *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć, świadomość, program. Teksty sympozjum presynodalnego*, Watykan 28 – 31 X 1991, Kielce 1992, Wyd. Jedność. s. 30.

Ważne, by się nie lękać, czyli zaparcie się Europy

Piotr Dardziński

missio, pozostaje w głębokiej harmonii z *teolos* integracji europejskiej i służyć mu może nauką właśnie dlatego, że jest jak najbardziej oczywiste, że Kościół, kładąc bezwzględny nacisk na prawdę, w swej misji *ad gentes* nie widzi potrzeby praktykowania przymusu, Kościół bowiem „proponuje, niczego nie nakazuje”. I tego powinna nauczyć się Europa. Dzięki temu zostaje zachowana równocześnie odrębność poszczególnych narodów i jedność europejskiej kultury. Raz jeszcze przywołując Eliota, podkreślić trzeba, „że kultura europejska nie może istnieć, jeśli poszczególne kraje są od siebie odizolowane. Dodam teraz, że nie może ona istnieć i wtedy, gdy kraje te są zredukowane do identyczności. Konieczna jest różnorodność w jedności: nie w jedności organizacyjnej, lecz w jedności natury”⁶.

Homo eligens – co i jak wybierać?

W ostatniej części swojej książki Weiler definiuje słabości owej europejskiej natury i ducha, z którego się ona rodzi, sięgając teraz najczęściej do encykliki *Centesimus annus*. Proponuje nam spojrzenie na Europę od wewnątrz – ta odmienna perspektywa pozwala zobaczyć tę samą konstrukcję europejską nie jako sposób rozwiązywania problemów, lecz jako problem sam w sobie. Teza tej części brzmi następująco: sposób rządzenia Wspólnoty (Unii) oraz instytucje wspólnotowe zniekształcają te procedury demokratyczne, istotne zarówno dla państw członkowskich, jak i dla samej Unii” (s. 121). Skutkiem tego jest zjawisko nazwane przez autora regionalizmem na opak: nie tylko pomniejsza ono demokrację w sensie zmniejszenia władzy poszczególnego obywatela, ale powiększa również inne, odrębne zjawisko – delegitymizację polityczną władzy. „Prawomocność uzyskano dzięki rezultatowi. Jeśli konstrukcja europejska została zatwierdzona w sposób zgodny z prawem, bez poważniejszego kwestionowania wątpliwej demokratyczności jej codziennej praktyki, to znaczy, że logika rynku

wkracza w sferę polityczną. Obywatele stają się konsumentami produktów politycznych, zamiast być aktywnymi uczestnikami procesu politycznego. (...) Godność ludzka jest zagrożona, jeśli jednostka, zamiast czuć się protagonistą swojego środowiska politycznego, również na tym polu zostaje konsumentem” (s. 126–127). I tak jak wcześniej dobro człowieka zredukowane zostało do dobrobytu materialnego, a imperatyw moralny związany wyłącznie ze swego rodzaju solidarnością ekonomiczną, tak teraz do tego samego wymiaru zredukowane zostaje dobro polityczne. „W grze politycznej Europy prawa człowieka są zastępowane przez prawa polityczne, stają się towarem, który sprzedaje się jednostce, aby czuła się ważna i chroniona – ale chroniona przed kim? Przed tą samą władzą polityczną, w której procesach decyzyjnych jej rola zostaje radykalnie zminimalizowana. Jaką godność ma osoba, nawet jeśli od stóp do głów pokryta jest podstawowymi prawami, jeśli nie kontroluje decyzji i procesów normatywnych mających decydujące znaczenie w jej życiu? (...) Właśnie przeciwko nadużyciom związanym z tą mentalnością występuje encyklika *Centesimus annus*” (s. 129). Rodzi ona bowiem zagrożenie jednego z najważniejszych wymogów „rzeczy nowych” – podmiotowości jednostki.

Podmiotowość ta, podmywana przez współczesne nurty postmodernistycznej filozofii, zatraciła równocześnie zdolność do samoobrony, zagubiła bowiem zdolność rozpoznawania życiowych pewników, tego, co José Ortega y Gasset nazwał *creencias*, które nie wymagają dowodzenia zarówno w świecie natury, jak i w świecie społecznym: woda spływa w dół, maszyny różnią się od maszyn, a rozwinięte formy życia się różnicują – rozbitcie tych pewników doprowadziło do załamania zdolności pozwalającej w cokolwiek wierzyć. „Otóż idea, że każda obserwacja jest uzależniona od percepcji obserwatora i że wszystko, co mamy, to nic innego jak konkurencyjne

6. Tamże, s. 259.

warianty różnych opowieści, przekształcała się stopniowo w rzeczywistość społeczną. (...) Nawet sam obiektywizm jest uważany za ograniczenie wolności. Dziwnej wolności, bo pozbawionej treści” (s. 133–134). A nawet zdolności do krytycznej samooceny. Problem ten rodził się już w czasach, gdy kard. J.H. Newman pisał: „Stało się uznaną praktyką, że można przyjąć jakąkolwiek religię, podjąć się tego czy owego, po czym to zarzucić, chodzić do kościoła, chodzić do zboru, chwalić się byciem ponad wszelkimi religiami i pozostawianiem bezstronnym krytykiem każdej z nich. Sumienie jest srogim kontrolerem, ale w tym wieku zostało wyparte przez podróbkę, o której osiemnaście wieków wcześniej nie słyszano, a gdyby nawet tak się stało, nikt nie wzięby jej za sumienie. Jest to prawo samowoli”⁷.

Wydaje się, że po postawieniu tak pesymistycznej diagnozy dotyczącej sytuacji Europy i chrześcijaństwa w Europie, Weiler naturalnie wpisze się w nastroje różnorodnych katastrofistów. Sądzić tak mogą jednak tylko ci, którzy nie znają nauczania Kościoła i nie doczytają książki do końca (co wydaje się mało prawdopodobne, o ile wystarczy im odwagi, by lekturę rozpocząć). Dostrzeganie problemów i ich analizowanie nie oznacza bezradności, jest pierwszym krokiem do przygotowania odpowiedzi na wyzwania, jakie stawia przed nami świat. Jest równocześnie najlepszym antidotum na idealistyczne projektowanie wymarzonej rzeczywistości i rozczarowania, które są związane z próbami jej realizacji. Dlatego autor na koniec pisze: „Nauka zawarta we wspomnianych encyklikach (jeśli dobrze zrozumiałem sens ich przesłania) nie lęka się nowoczesności ani też nie odwraca się od niej plecami. Głosi wartość rozumu, nauki, technologii, dobrobytu, które może przynieść wolny rynek, a także doniosłość demokracji w polityce. Przede wszystkim zaś wprowadza do samego serca re-

ligijnej i ludzkiej wrażliwości ideę wyboru. Ostatecznie przecież współczesny człowiek to przede wszystkim *homo eligens*. Jednakże *homo eligens* w ujęciu tych encyklik jest świadomy swoich ograniczeń, świadomy swoich obowiązków moralnych, pokorny wobec transcendentnych prawd. Same społeczeństwa, choć są nowoczesne, choć akceptują nowoczesność, mają także świadomość swoich ograniczeń i nigdy nie tracą z pola widzenia tego, co najważniejsze: człowieka, rodziny, wspólnoty ludzkiej. Swą wagę nadal zachowuje odpowiedzialność, będąca częścią ludzkiej godności i jedną z głównych dróg, którymi wyraża się miłość. A zatem współczesne magisterium Kościoła to przesłanie «ludzkiej nowoczesności»” (s. 135).

Zapewne z wieloma argumentami i spostrzeżeniami prof. Weilera można się nie zgadzać. Sądząc po tym, co napisał w swej książce – oczekuje takiej polemiki. Ponieważ jednak swój esej nazwał jedynie przystawką w chrześcijańskim opisie integracji europejskiej, to z jeszcze większą niecierpliwością oczekiwać będą czytelnicy dania głównego. Być może jego autorem będzie ktoś z Polski, co byłoby zdecydowanie bardziej twórczym wkładem w dziedzictwo Europy niż negocjacje premiera Leszka Millera i praca w konwencji marszałka Józefa Oleksego. Jeśli nie, to tym bardziej wielkie podziękowania należą się autorowi, a także wszystkim, którzy przyczynili się do wydania po polsku tej małej, a tak treściwej książki.

Piotr Dardziński
dyrektor Centrum Myśli Jana Pawła II
w Warszawie, adiunkt w Instytucie
Nauk Politycznych i Stosunków
Międzynarodowych Uniwersytetu
Jagiellońskiego, wykładowca Wyższej Szkoły
Europejskiej im. ks. J. Tischnera
w Krakowie.

7. J.H. Newman, *O sumieniu*, Bydgoszcz 2002, s. 46.