

## KONSTYTUCJA, PRAWO (NATURALNE) I RELIGIA A „PROBLEM EUROPY”

1. Przeszłość i terażniejszość Europy czynią z niej kontynent jedyny w swoim rodzaju. Kolumny, łuki, dzwonnice, fontanny, kościoły są wszędzie wyrazem wspólnego „języka kulturowego”, jakim zapewne żaden inny kontynent nie może się poszczycić w sposób uprawniony. Nie ulega wątpliwości, że ludy Europy mogą poznać się jeszcze lepiej (choć dzieła tego nigdy nie będzie można uznać za zakończone), ale dla osiągnięcia tego celu muszą ponownie uświadomić sobie, że korzystają ze wspólnego dziedzictwa, na które się składają: kultura, humanizm i chrześcijańska wiara, jeszcze dziś zdolna do duchowego promieniowania.

Żyjemy w chwili, w której stanęliśmy na rozdrożu: nie wolno traktować integracji europejskiej wyłącznie jako projektu ekonomicznego, aby nie stracić poczucia, że ta integracja w ogóle istnieje. Takie traktowanie oznaczałoby, wcześniej czy później, odrodzenie narodowych egoizmów, których Europejczycy zbyt często byli świadkami (ponosząc fatalne tego konsekwencje) i które od jakiegoś czasu zdają się odżywać na nowo. Kultura otwarta daje, oferującą wiele możliwości, okazję do uratowania jedności europejskiej od utraty poczucia własnej misji. Dla Jeana Moneta, twórcy EWWS (Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali), Europa była czymś więcej niż stalą i ceną węgla. W późniejszych latach twierdził on, że punktem wyjścia, zamiast węgla i stali, winna być kultura zdolna do ożywiania, odkrywania na nowo, przedłużania i aktualizowania wspólnego dziedzictwa czyniącego z Europy rzeczywistość, której nie da się zamknąć w ramach wyłącznie geograficznych i gospodarczych. Duchowe korzenie Europy, a wśród nich chrześcijaństwo, są korzeniami właśnie dlatego, że mogą „odbić”, wypuścić nowe pędy i wydać owoce<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Przytaczam fragment poruszającego listu G. La Piry do N. Chruszczowa z 5 kwietnia 1958 r.: „Narody (mam na myśli szczególnie te, w których chrześcijaństwo jest zakorzenione i dla których właśnie chrześcijaństwo stanowi istotny korzeń ich egzystencji i ich historycz-

2. W sposób pośredni (wszak nie było bezpośrednich wyborów członków Konwentu) społeczeństwa Unii Europejskiej próbują wraz ze swoimi przedstawicielami zredagować wspólną Konstytucję. Doceńmy jej potrzebę, jeśli weźmiemy pod uwagę, iż jest ona zwieńczeniem trwającego niemal sto pięćdziesiąt lat procesu. Konwent staje wobec problemu bardziej złożonego niż opracowanie Karty Praw Podstawowych. O ile w pracach nad tą ostatnią skorzystano z europejskich i światowych doświadczeń z dziedziny praw człowieka, o tyle zredagowanie Karty dla Unii Europejskiej jest aktem, który nie ma zbyt wielu precedensów, choć konstytucje poszczególnych państw Unii mogą sugerować pewne rozwiązania (do Konstytucji europejskiej można by włączyć na przykład zasady modelu współżycia społecznego, o którym mówi art. 2 włoskiej Konstytucji).

Do powodów skłaniających do opracowania unijnej konstytucji należy istotny wzrost roli Europy po 1989 roku, wzmocniony przez dynamikę globalizacji, mimo że nasz wpływ na wojnę i pokój jest w dalszym ciągu niewielki. Temat Konstytucji europejskiej pojawił się niedawno, ale pod pewnymi względami jest tak stary, jak traktaty, z którymi jest immanentnie związany i z których brała się i bierze legalność Unii Europejskiej, albowiem władza konstytucyjna jest już zawarta w strukturze traktatowej; należy ją tylko z tej struktury wydobyć. Traktaty założycielskie stworzyły nowy porządek prawny, polegający na oddaniu Unii przez poszczególne państwa części ich suwerennej władzy w określonych dziedzinach, nie były jednak w stanie zastąpić konstytucji.

Doskonale wyważona konstytucja nadaje obywatelom prawa i obowiązki, ustala związki, jakim podlegają rządy, określa formę decyzji oraz celów ciała politycznego / narodu w kategoriach promocyjnych, a nie tylko gwarancyjnych. Jest rzeczą normalną, że wokół projektu konstytucji rodzą się spontanicznie pytania: konstytucja dla kogo? konstytucja z myślą o jakiej jedności politycznej? w oparciu o jaką

---

nego dynamizmu) są jak pole obsiane tajemniczym ziarnem łaski Chrystusowej. Ten zasiew Boży wydał owoce w historii i ukształtował życie i historię – duchową, artystyczną, kulturalną, a częściowo również polityczną i społeczną – tych narodów (...). Czy można zatem wyrwać ową tajemniczą roślinę, która nadała kształt tym ludom i narodom? Odpowiedź brzmi: nie! Można połamać gałęcie, można zaatakować pień, ale korzeń jest nienaruszalny, ma moc rzeczy wiecznych, żadna ludzka siła nie jest w stanie wyrwać go z «ziemi», w którą w tajemniczy sposób został wsadzony i z którą jest w tajemniczy sposób i na zawsze związany. Może nadejść wietrzna zima, ale po ustaniu burzy korzeń «odbija», jak mówią tokańcy chłopci: ponownie zakwita, bardziej jaśniejący i piękniejszy niż przedtem”

podstawę kulturowo-duchową? Na pierwsze z tych pytań odpowiada się z reguły, że przyszła konstytucja powinna być opracowana nie tylko z myślą o państwach, które już są w Unii, ale także o tych, które kiedyś do niej przystąpią. Odpowiedź na drugie pytanie przysparza więcej kłopotów, ponieważ Unii nie da się zamknąć w ramy powszechnie przyjętej typologii form politycznych: nie jest ona ani państwem, ani super-państwem, ani federacją, ani konfederacją. Powraca zatem stary spór o cel: federacja państw, konfederacja czy super-państwo? W historii Europy konstytucja i państwo funkcjonowały do tej pory w roli gwarantów: decyzja o napisaniu konstytucji oznaczała równoczesne narodziny nowej formy państwa. Można jednak przyjąć, że Konstytucja europejska – zanim stworzy *ex novo* jakąś formę polityczną, która już w dużym stopniu istnieje – nada większą spójność rzeczywistości już istniejącej, czyli Unii Europejskiej, kierując ją ewentualnie w stronę federacji europejskiej. Sprzyja temu fakt, iż centralne instytucje powołane na mocy Konstytucji państw UE powstały w oparciu o podobne koncepcje i posiadają podobne struktury, co świadczy o istnieniu jednorodnych form myślenia i o wspólnych korzeniach.

Znamy korzyści, jakie daje federacja: zachowanie pokoju wewnętrznego, promocja handlu, zapewnienie obrony. Wymaga to oczywiście pewnego umocnienia władzy federacyjnej, a potem federalnej, z ewentualnym wzrostem tendencji centralistycznych, nie na tyle jednak dużym, by ci, którzy sprzeciwiają się każdej formie władzy centralnej, wykraczającej poza jej minimalny poziom, mogli mówić o federalnym Lewiatanie. Droga do sfederowanej Europy prowadzi przez kilka możliwych etapów: ewolucję Komisji Europejskiej w stronę autentycznego rządu Unii, wybór prezydenta Unii, zwiększenie roli i kompetencji Parlamentu Europejskiego, ujednoczenie sił zbrojnych. Konstytucja musiałaby wprowadzić zarówno podział władz (na ustawodawczą, wykonawczą i sądową), jak i podział na poziom centralny, państwowy i lokalny. Niełatwe to zadanie dla Unii, która nie startuje od zera i musi uwzględniać skomplikowaną sytuację, będącą owocem przeszłości poszczególnych państw. Struktury Unii Europejskiej (Komisja, Rada Europejska, Rada Ministrów, Parlament) w ciągu prawie półwiecza swojego istnienia ewoluowały znacznie pod względem kompetencji i wzajemnych – często zwyczajowych i pragmatycznych – relacji. Po zakończeniu konfliktu: Wschód – Zachód, a tym samym po wyeliminowaniu zagrożeń i związanej z nimi potrzeby obrony Zachodu, UE i jej demokratyczna przestrzeń zdają się odnajdywać swoją rację bytu w ciągłym doskonaleniu systemu wolności, w rozszerzaniu gwarancji

obywatelskich i w dostarczaniu silniejszych bodźców do coraz większego uczestnictwa.

Rozpoczęto dyskusję na temat spuścizny kulturowej, która winna stanowić punkt wyjścia przy redagowaniu konstytucji. Unia skłania się do uznania siebie samej za owoc spotkania wielkich tradycji historycznych naszego kontynentu: chrześcijańskiej, grecko-rzymskiej i oświeceniowej (która w jakiś sposób zawiera dwumian: nauka-technika). Istnieje kształtujący się europejski *demos*, inaczej mówiąc: europejska społeczność osadzona we wspólnej kulturze sięgającej korzeniami do tradycji hebrajsko-chrześcijańskiej, do dziedzictwa grecko-lacińskiego, odrodzonego później w humanizmie, i do doświadczenia oświeceniowego. Byłoby przejawem rozsądku przypomnienie o tych korzeniach (również świadczących o własnej tożsamości) w Karcie Praw i w Konstytucji. Nie ma powodów, dla których o tej fundamentalnej, żywej spuściznie (religijnej, filozoficznej, artystycznej, naukowej) nie można by mówić otwarcie.

Mamy tu do czynienia z nowym problemem, którego rozwiązanie wymagać będzie dużej wyobraźni i kompetencji. Będzie nam łatwiej, jeśli raz jeszcze zastanowimy się nad tym, czym jest konstytucja. Przyjmujemy, że słowo to oznacza fundamentalną strukturę – normatywną i teleologiczną – jakiegoś państwa (w tym przypadku Unii), ukształtowaną przez instytucje, które wyznaczają kierunek i zakres odpowiedzialności tego państwa w oparciu o treści znajdujące swoje odzwierciedlenie w fundamentalnych zasadach-wartościach i normach prawnych. Konstytucja jest nie tylko kodeksem ustanawiającym formy legalnych władz, zakres ich działania i wzajemną równowagę. Jest raczej pewnym projektem współżycia, opartym na intuicyjnym przeświadczeniu, że istnieją wskazówki dotyczące człowieka, jego działalności obywatelskiej, jego relacji z drugim człowiekiem, itp. Konstytucja, która ma charakter w jakiś sposób programowy, która zawiera również ideały, cele i zadania, wydaje mi się bardziej odpowiednia dla związku czy też ciała politycznego, będącego na etapie formowania (a takim związkiem jest Unia), i dla obywateli, którzy już korzystają z rozmaitych konstytucji i kart praw. Jest to wielka sprawa: stworzyć w przyszłości taką Konstytucję europejską, która nie będzie sumą Konstytucji członkowskich państw Unii, ani punktem, w którym te Konstytucje się spotkają, lecz będzie projektem adekwatnym do terytorium, liczby mieszkańców i nowego zadania, jakie stawia przed sobą Unia. Na czym polega to zadanie? Czy już to wiemy, czy też musimy to jeszcze ustalić? Czy istnieją wskazówki pozwalające na

wcześniejsze jego opisanie? Pojawiły się liczne głosy, iż znajdujemy się w sytuacji niedalekiej od tej, w jakiej powstawały Stany Zjednoczone Ameryki, ale pod pewnymi względami trudniejszej, ponieważ społeczności Unii nie są połączone wspólnym językiem, dźwigają bagaż odmiennych doświadczeń historycznych i są na różnych etapach ewolucji politycznej, choć łączy je wspólna kultura i wspólna koncepcja człowieka. Właśnie to ostatnie sprawia, że przyszły cel, jakim jest Europa federalna, nie jest utopią.

Euroceptycy twierdzą, że Konstytucja Europy nie jest możliwa, bo nie ma takiej społeczności europejskiej, która byłaby jednocześnie tej Konstytucji podmiotem i przedmiotem. A przecież kiedy mówimy o kształtowaniu się demokracji europejskiej, musimy założyć, że jest jakiś *demos*, który się rozwija i który nie osiągnął jeszcze ostatecznej swej formy. Najbardziej realistyczne wydaje się stanowisko pośrednie pomiędzy tymi, którzy utrzymują, iż europejski *demos* nie może zaistnieć ani teraz ani w ogóle i dlatego proces integracji skazany jest na niepowodzenie, oraz tymi, którzy z kolei twierdzą, że taki *demos* już istnieje i jest w stanie powołać do życia instytucje europejskie podobne do tych, jakie posiadają państwa narodowe. Omawiany tu proces ma charakter mieszany: czasami naród daje początek państwu i to jest normalne założenie, ale bywa, że to instytucje narodowe albo ponadnarodowe sprzyjają tworzeniu się narodu / ciała politycznego o takim samym zasięgu. W tej chwili można odnieść wrażenie, iż ludzie i rządy nie nadążają z powoływaniem politycznych instrumentów i instytucji potrzebnych do kierowania kontynentem, który się szybko jednoczy i przekształca, który stworzył już wspólny rynek i jedną walutę, i którego powołaniem jest działanie na arenie międzynarodowej jako jedna całość.

Nie ma też pełnej świadomości tego, że nie da się przeprowadzić prawdziwej reformy wprowadzającej nowe zasady równowagi między Unią i państwami bez udziału obywateli i bez odniesienia się do europejskiej tożsamości oraz do wartości, które faktycznie stanowią unijną rację bytu. Przy pomocy Konstytucji Unia Europejska, to wielkie mocarstwo handlowe, walutowe i gospodarcze, stara się osiągnąć większą zwartość oraz polityczną i instytucjonalną legitymizację w oczach swoich i obcych. Chce wyeliminować deficyt społecznego zakorzenienia, który wydaje się pogłębiać w hiper-złożonych i stechniczowanych instytucjach wspólnotowych.

Przyszła Konstytucja będzie miała większy ciężar gatunkowy niż gotowa już europejska Karta Praw Podstawowych, te ostatnie są

bowiem skutecznie chronione od jakiegoś czasu przez Europejską Konwencję Praw Człowieka i jej kolejne protokoły dodatkowe. Jednakże bez Konstytucji Karta Praw mogłaby się jawić jako dokument czysto formalny, pozbawiony mocy wiążącej. Konstytucja nie będzie przywoływać do porządku – będzie rozstrzygającym aktem Unii, której zagraża jeszcze niekiedy suwerenność państw członkowskich, a której powołaniem jest połączenie dwóch Europ: Europy wspólnego rynku i Europy praw człowieka.

3. W dziedzinie prawa jedną z najpilniejszych rzeczy jest stworzenie nowego *ius publicum europaeum*, kształtującego i gwarantującego paneuropejską przestrzeń prawną i instytucjonalną, będącego w stanie uprawomocnić państwo przez uwolnienie go od ideologii i oparcie go na prawie. Niełatwe to zadanie, chodzi tu bowiem o wyeliminowanie dominującej przez całe stulecia zasady prawa „państwowego” (tyle systemów prawnych, ile państw narodowych). Trzeba pójść tą drogą i niektórzy już to zrobili: ostatnio prawo przejawia prymat nad polityką, polityka staje się fazą wykonawczą za pośrednictwem prawa<sup>2</sup>. Poza tym prawo jest osią, która tworzy jedność: wszystkim wiadomo, że wspólne prawo europejskie przyczynia się do kształtowania społeczności europejskiej.

Nowe paneuropejskie prawo publiczne, które znalazłoby swój najwyższy wyraz w postaci Konstytucji dla UE, doprowadziłoby do przejścia od starego schematu, wzorowanego na modelu westfalskim (1648 r.) i charakteryzującego się istnieniem parytetu w relacjach między suwerennymi państwami oraz stosowaniem siły, do nowego paradygmatu, którego momentem kulminacyjnym jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948 r.), opartego na poszanowaniu praw, na wolności ludów, współpracy i sprawiedliwości, zawieraniu raczej wielostronnych niż tylko dwustronnych porozumień. W swej istocie Konstytucja europejska będzie musiała się opierać na panludzkich prawach człowieka i na *ius gentium*, to znaczy na prawie naturalnym, jako niepisanym prawie racjonalnym, stojącym ponad każdym prawem pozytywnym. Trzeba, aby takie właśnie prawo było inspiracją dla myśli prawnej, nie koncentrującej się przede wszystkim wokół normy i decyzji, lecz traktowanej raczej jako konkretna struktura porządkująca życie. Solidność „kamienia prawnego” w Konstytucji europejskiej zasadza się nie tylko na prawie rzymskim, ale także

<sup>2</sup> Por. F. Casavola, *L'aspetto sociopolitico tra oligarchie e partecipazione collettiva: i poteri istituzionali*, w: Vita e Pensiero 5 (1991), 357.

na idei uniwersalnego wymiaru sprawiedliwości i niesprawiedliwości, to znaczy na idei *ius naturale*. Bez tej idei nie można myśleć o Europie: Europa i jej prawo są dziećmi prawa naturalnego. Istnieją powody, by wierzyć, że nawet w najbardziej odległej przyszłości idea ta zachowa decydujące znaczenie, i że uda się zażegnać kryzys prawa naturalnego, wywołany ideologią pozytywizmu prawnego, którego hasło: *potestas, non veritas, facit legem*, przejęły różne totalitaryzmy, z tragicznymi tego skutkami<sup>3</sup>. Wprowadzając rozróżnienie na legalność i dopuszczalność należy uznać, że ostatecznym kryterium dopuszczalności i autorytetu jest prawo naturalne, z którym Europa pozostawała w owocnych związkach.

Tradycja prawa naturalnego jest bardzo stara: obejmuje pisma myślicieli, działalność publiczną, doświadczenia cywilizacyjne i wspólnotowe. Dzięki niej można mówić o jedności rodzaju ludzkiego i istnieniu wspólnych dla wszystkich osób pojęć odnoszących się do zasad moralnych. Podejmując próbę dokonania niekompletnej systematyzacji historycznej, można przyjąć, że tradycja ta sięga swymi początkami do czasów Solona, do prawodawców i poetów starożytności, a wśród tych ostatnich do Sofoklesa i jego *Antygony*. Obejmuje ona również Sokratesa, Platona, Arystotelesa, stoików, Cycerona, Senekę, św. Tomasza z Akwinu, amerykańską Deklarację Niepodległości z 1776 roku, Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948 roku, encyklikę *Pacem in terris*, itd. Istnieje bliski związek między *ius naturae* i prawem rzymskim, w tym sensie, że to pierwsze postrzegane jest przez tradycję jako prawo rzymskie *par excellence*. Dziś jedną z najbardziej trwałych ości tradycji prawa naturalnego jest społeczna nauka Kościoła katolickiego. Atak skierowany w XIX wieku przez historycyzm, pozytywizm i ewolucjonizm na teorie prawa naturalnego, kontynuowany w wieku XX przez nurty często neopozytywistyczne, odwołujące się do ogólnego podziału na *is* i *ought*, nie zakończył się ostatecznym sukcesem. Ponowne odwołanie się do prawa naturalnego w XX wieku

<sup>3</sup> Na temat trzech kamieni węgielnych Europy: prawa, metafizyki i prorockiego Objawienia, zob. moją pracę *Religione e vita civile*, Roma 2002, s. 167-173. Znaczenie prawdziwej metafizyki dla idei Europy – dalekiej od tego, by można ją było sprowadzić do *techné* i usytuowanej w miejscu, w którym raczej wyznacza ona granice potęgi techniki – wydaje mi się tym, co należy energicznie podkreślać w obliczu natarczywych filozofii, które esencję metafizyki widzą w technice. Odesłanie do owych trzech kamieni węgielnych wydaje mi się istotne dla odnowienia żywotności europejskiego ducha, oddalenia się od scjentyzmu, pozytywizmu i postmodernistycznego nihilizmu oraz uznania wartości europejskiej *Leitkultur*. Na temat Europy jako „córki prawa naturalnego”, zob. *Le società liberali al bivio*, Genova 1992, wyd. 2, s. 58n.

– stąd wzięło się powiedzenie o jego „wiecznym powrocie” (Heinrich Rommen) – jest ważnym z moralnego i intelektualnego punktu widzenia faktem. Dziś, po upadku państw totalitarnych, istnieje potrzeba takiego powrotu; będzie ona istniała także i jutro, kiedy pojawią się nowe zagrożenia dla ludzkiej wolności w formach, których teraz nie da się przewidzieć.

Prawo naturalne jest kierującym i regulującym kryterium filozofii publicznej, ponieważ jest ono – użyjmy takiego słowa – skazane na bycie w centrum człowieka i w centrum *polis*. Jest prawdziwe nie dlatego, że jest użyteczne (nie jest również korzystnym dla społeczeństwa kłamstwem, jak twierdził Kelsen). Wręcz przeciwnie. Powody, dla których uważamy je za tak ważne, są natury teoretycznej i historycznej. Już na pierwszy rzut oka widać, że prawo naturalne jest fundamentalnym prawem moralności poprzedzającą pierwszą elaborację filozoficzną i rozciąga się ono na cały obszar ludzkiej moralności. Nie jest możliwe cofnięcie się poza to prawo, ku czemuś wcześniejszemu. Poza tym jest ono ważnym źródłem inspiracji, nawet jeśli bywa interpretowane w rozmaity sposób: pod jego wpływem w wyniku długiego procesu historycznego rozwinęły się zasady dotyczące praw człowieka, wartości takie, jak: wolność, równość i braterstwo, karty praw wielu konstytucji, niemała część ustawodawstwa i prawa sądowego, itd.

*Great Society* większości narodów nie może powstać ani rządzić się bez uznania, że istnieją powszechne reguły moralne i racjonalny porządek ludzkich społeczeństw. Teoria *lex naturalis* koresponduje z taką perspektywą i otwiera drogę ku „obywatelstwu świata”, opartemu na wspólnej podstawie etycznej. Uniwersalizmy: klasyczny, chrześcijański, oświeceniowy i kosmopolityczny, są tu bardzo blisko siebie.

A jednak wydaje się, że znaczące stanowiska w ramach współczesnej filozofii publicznej zachowują dystans od takiego obrazu. Jeśli przeanalizujemy wieloletnią, wywierającą wielki wpływ, twórczość Habermasa, zobaczymy zarówno zamknięcie się na prawo naturalne, jak i pochwałę procesualizmu o podstawie komunikacyjnej. Wydaje się mu bowiem, że to pierwsze należy przypisać do sfery ideologii i uznać za nieuprawnione. W ramach wszechobecnego opowiedzenia się za post-metafizyką (prawdziwy *deus ex machina* argumentacji Habermasa) za dopuszczalną uważa się tylko demokratyczną procedurę tworzenia prawa. Wymóg dopuszczalności zaspokaja całkowicie demokratyczna legalność tworzenia prawa. W rzeczy samej jest to jednak tylko nieco inny sposób na to, by usunąć prawo naturalne i uznać za

przegraną ideę rozumu praktycznego, bez której architektura filozofii praktycznej ulega zmianie: „Opowiadając się za teorią działania komunikacyjnego, wybrałem inną drogę: miejsce rozumu praktycznego zajmuje rozum komunikacyjny. I nie chodzi tylko o zmianę etykiety (...). Rozum komunikacyjny nie wytwarza bezpośrednio norm działania”<sup>4</sup> To przekonanie jest osią Habermasowskiej operacji, niezdolnej, jak się wydaje, do nadania filozofii publicznej wyraźnego statusu: Habermas przejmując odsunięcie idei rozumu praktycznego – totalne u Kelsena – w sensie post-metafizycznym. Procesualistycznego pojmowania prawa nie da się pogodzić z „platońską ideą prawa pozytywnego, poszukującego uzasadnienia w jakimś prawie wyższym” Tym samym nie można dokonać hierarchizacji prawa naturalnego i prawa pozytywnego. „Prawo pozytywne może czerpać swą prawomocność nie z jakiegoś wyższego prawa moralnego, lecz z ukształtowania opinii i woli uznanej za racjonalną”<sup>5</sup>

Stanowisko habermasowskie nie daje rozwiązania problemu uzasadnienia-usprawiedliwienia praw człowieka. Prawa te ustanawiane są na zmiennych poziomach prawa naturalnego i stamtąd biorą swą siłę i trwałość. Gdyby było inaczej, cesarz (czyli władza polityczna) mógłby je nadawać i odwoływać, albo zmieniać według własnego widzimisię.

4. Konstytucja Europy przyczyni się do budowania fundamentów przyszłego wspólnego domu europejskiego, w którym znajdują się w obiegu zasadnicze, wspólnie podzielane wartości, właściwe dla kultury demokratycznej, ale nie tylko dla niej. Dlatego wydaje się, że potrzebna jest konwergencja instytucji europejskich w oparciu o wspólne wartości o charakterze politycznym, moralnym i antropologicznym, skoro ich uzasadnienia filozoficzne mogą być odmienne. Należy dokonać – bez przekraczania granic, poza którymi wpadlibyśmy w bardzo zawiłą dialektykę – rozróżnienia między konwergencją w oparciu o wartości i konwergencją w oparciu o uzasadnienie będące tych wartości odbiciem. Od dłuższego czasu doświadczamy czegoś w rodzaju intelektualnej wieży Babel, w której duch jest podzielony, zwłaszcza w sferze myśli spekulatywnej, gdzie – jak się wydaje – nie ma już wspólnego języka. Jednakże, jak to zauważa wielu myślicieli, nadal istnieje praktyczna możliwość, że ludzie o różnych rodowodach ideowych będą znajdować i dzielić wspólne kryteria oceny i działania.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano 1996, s. 11n.

<sup>5</sup> Tamże, s. 532, 541. Na temat prawa naturalnego por. także: *Le società liberali al bivio*, s. 52-73.

Było to trudne w epoce zimnej wojny, ale jakiś czas temu, wraz z końcem ideologii – i pomimo zjawiska zeświecczenia – powróciła możliwość dialogu i częściowych konwergencji w oparciu o pewne kwestie, które są wspólne.

W tej wspólnie dzielonej strefie ponownie mamy do czynienia z kategoriami laickości i bezwyznaniowości instytucji obywatelskich, które – warto to przypomnieć – mają chrześcijański rodowód, chociaż były używane niekiedy przeciwko chrześcijaństwu. Laickość odwołuje się do fundamentalnej zasady: nie wszystko należy przypisywać cesarowi, istnieją wszak sfery wyłączone spod władzy politycznej, tak jak inne są wyłączone spod władzy religijnej. Umiarkowana idea laickości nie mówi o wyrzucaniu religii z miejsc publicznych pod pretekstem, że religie są nośnikami czegoś niebezpiecznego czy nieczystego. Wydaje się więc, iż nie ma podstaw teza głosząca, że sfera publiczna powinna być całkowicie zsekularyzowana: religia jest fundamentalnym składnikiem moralności indywidualnej i społecznej, a jej wyłączenie ze sfery publicznej może tylko wyrządzić poważne szkody. Krokiem naprzód w rozwiązaniu tej delikatnej kwestii jest odróżnienie dwóch form sekularyzacji: chodzi o sekularyzację instytucji, pojmowaną jako ich uniezależnienie od władzy religijnej, oraz sekularyzację świadomości jako programowe oddzielanie świadomości religijnej od tkanki społecznej, aż po uznanie, że wiara w Boga jest wyłącznie prywatną sprawą (niektórzy w Europie wydają się zapominać o tym, że ludzka egzystencja naznaczona jest piętnem boskości)<sup>6</sup>. O ile pierwsza forma sekularyzacji wydaje się możliwa do zaakceptowania, o tyle z drugą jest już inaczej.

---

<sup>6</sup> Istnieją różne stanowiska na temat wpisania imienia Boga do przyszłej Konstytucji europejskiej. Niektórzy, nawet jeśli są za przypomnieniem w Karcie o zasadach i wartościach wywodzących się z chrześcijaństwa, nie uważają za potrzebne mówienie w niej o Bogu. Ci, którzy w rozmaity sposób i z różnych pozycji myślą w ten sposób, usprawiedliwiają na ogół swój punkt widzenia utrzymując, że Bóg należy do ściśle prywatnej sfery sumienia. To stanowisko wyróżnia Boga, oddzielając Go od wiary religijnej, która mogłaby Mu wyznaczyć jakąś rolę publiczną, ocenianą zresztą bardzo różnie przez różne szkoły. Wydaje się rzeczą trudną znalezienie obecnie jakiegoś korzystnego rozwiązania tego delikatnego problemu. Łatwiej jest uznać osobistą godność człowieka za fundament jego praw i obowiązków, pozostawiając bez prawnego uzasadnienia związek między ludzką godnością i jej transcendentnym pochodzeniem. Warto dodać, że rozmaite Konstytucje europejskie zawierają odniesienie do Boga, na przykład niemiecka, szwajcarska, irlandzka, ukraińska czy albańska.

W przesłaniu z 14 grudnia 2000 r. z okazji 1200 rocznicy koronacji Karola Wielkiego, odnosząc się do Karty Praw Fundamentalnych UE, Jan Paweł II napisał, że „Kościoł z żywym zainteresowaniem śledził przebieg prac nad tym dokumentem. Nie mogę w związku z tym ukryć rozczarowania faktem, że tekst Karty nie zawiera ani jednej

Można teraz powiedzieć, że podejmowana w niektórych wypowiedziach o treściach politycznych i kulturalnych próba przemilczania zadań stojących przed religiami (w Europie – szczególnie przed chrześcijaństwem) bierze się z nieadekwatnego rozumienia idei laickości, które wymiennie traktuje sekularyzację instytucji i sekularyzację świadomości, i niechętnie rozlicza się z historyczną przeszłością oraz żywą tradycją ludów Europy. Chrześcijaństwo i Kościoły istnieją wewnątrz społeczeństwa cywilnego, ale się z nim nie utożsamiają, ponieważ posiadają podmiotowość publiczną i historyczną, która wyraża się w im tylko właściwej formie. Jeśli chodzi o związek między religią i życiem obywatelskim, wydaje się, że lepiej jest zwrócić się w stronę Filadelfii (1776 r.) niż w stronę Paryża (1789 r.), co oznaczać będzie brak poczucia zależności od rewolucji francuskiej i podejrzanej idei laickości oraz uznanie religii i Kościołów za aktorów społecznych i za siły oferujące alternatywę wobec życia cywilnego. Różne odpowiedzi, jakich udzielano, zależą od różnych sytuacji i tradycji narodowych. Istnieje laickość separatystyczna we Francji, laickość bardziej neutralna w państwach skandynawskich i laickość skłonna do uznania publicznej roli religii w Niemczech, a być może pod niektórymi względami także we Włoszech. Roszczeniom różnych tradycji kulturalnych i konstytucyjnych nie należy jednak przypisywać sensu ostatecznego: zadaniem Konstytucji winno być nie tyle pasywne zarejestrowanie aktualnie istniejącej sytuacji, ile przemyślenie *ex novo* związku pomiędzy religią i polityką dla całej UE. To pociąga za sobą myślenie o wolności religijnej w trzech wymiarach: indywidualnym, zbiorowym i instytucjonalnym. Ten ostatni można otoczyć ochroną z myślą o przyszłym budowaniu dialogu między Kościołami i UE.

5. Prezentując bogaty i zróżnicowany pejzaż kulturowy, łączący wspólne elementy kulturalne, duchowe i ludzkie, Europa jest kontynentem humanizmu, którego źródłem jest przede wszystkim sam człowiek i chrześcijaństwo. W jednym z wywiadów L. Kołakowski powiedział: „Chrześcijaństwo jest nierozzerwalnie związane z kulturą europejską. Myślę, że ta kultura nie mogłaby istnieć w formie niechrześcijańskiej” To samo trzeba powiedzieć o idei osoby z jej prawami i powinnościami; idea ta stanowi – moim zdaniem – najlepsze

---

wzmianki o Bogu, który skądinąd jest pierwotnym źródłem godności człowieka i jego fundamentalnych praw” Na temat możliwości wpisania imienia Boga do Preambuli Konstytucji włoskiej, co sugerował G. La Pira, i na temat późniejszej związanej z tym dyskusji, zob. *Le società liberali al bivio*, s. 262-267.

przesłanie, którym Europa żyje (nauczywszy się go z Objawienia) i które głosi cywilizacji świata. Chrześcijaństwo jest rzeczywiście głównym fundamentem kontynentu, którego historia byłaby bez tego fundamentu całkiem inna. Hellenizm, jako fenomen kulturowy i religijny, odcisnął swoje piętno na obszarze obejmującym Grecję, Azję Mniejszą i niektóre kraje basenu Morza Śródziemnego, ale granice Europy wykraczają poza zasięg hellenizmu. Benedykt, Bonifacy, Cyryl i Metody byli świadomi tego, że nie niosą już przesłania hellenistycznego, że przynależą do nowej, innej rzeczywistości, naznaczonej słowem Jezusa i ewangelizacją o zasięgu ogólnoeuropejskim. Być może, idea jedności powołania i przeznaczenia kontynentu europejskiego jest ideą chrześcijańską, która byłaby nie do pomyślenia bez ewangelizacji Europy. Dzięki ewangelizacji narody, które wiele dzieli, poczuły w chrześcijańskich korzeniach i w odniesieniu do wartości ponadhistorycznych przestrzeń, którą mogą traktować jako wspólną. Tam, gdzie w innych kontekstach geopolitycznych istnieje poczucie wspólnoty ponadnarodowej, jak na przykład w Ameryce Łacińskiej, wspólnota ta jest związana z faktem należącym do porządku duchowego: z poczuciem przynależności do sfery wspólnych wartości i posiadania wspólnej historii.

Jeśli mamy nie mylić laickości i bezwyznaniowości instytucji politycznych z negacją społecznego znaczenia religii, potrzebny jest większy i głębszy sojusz chrześcijaństwa i demokracji w Europie, któremu sprzyjać będzie wspólne uznanie, iż wartości moralne mają bardzo duże znaczenie dla bycia pełnoprawnym i świadomym obywatelem. Jeśli moralna świadomość obywateli może być dziełem państwa tylko w skromnym zakresie, to w związku z niebezpieczeństwem powstania państwa etycznego decydująca rola przypada w udziale religii. Jest ona powołana do tego, by wspierać intensywną świadomość moralną, wzmacniać ją, kiedy ta ulega okaleczeniu; by pogłębiać patrzenie na świat przez pryzmat moralności, nasycając życie społeczne etycznością. Mówiąc krótko, wydaje się, iż trudno jest osiągnąć laickość polityczną bez kwalifikowanej relacji z wymiarem religijnym. Pojawia się bowiem realne zagrożenie polegające na tym, że bez odniesienia do chrześcijańskiego dziedzictwa Europejczycy łatwo zapomną o Europie. Jan Paweł II wyraził podobną myśl w Parlamencie w Strasburgu 11 października 1988 r. mówiąc: „Gdyby religijne i chrześcijańskie podłoże kultury tego kontynentu zostało pozbawione wpływu na etykę i kształt społeczeństw, oznaczałoby to nie tylko zaprzeczenie całego dziedzictwa europejskiej przeszłości, ale i poważne zagrożenie dla godnej przyszłości

ści mieszkańców Europy. I to wszystkich – wierzących i niewierzących” Wiele lat wcześniej J. Maritain zwrócił uwagę na to samo pisząc: „Europa federalna będzie istnieć tylko pod warunkiem, że sprawi to duch chrześcijański”<sup>7</sup> Chrześcijańskie korzenie Europy to także korzenie bizantyjskie, ważne same w sobie i ważne z powodu bliskiego wejścia do UE narodów, na których prawosławie odcisnęło swoje piętno. Nie zapominajmy, że kultura łacińska i kultura bizantyjska to dwa płuca Europy.

Domagając się uznania religii za twórczy czynnik dziedzictwa kulturalnego, duchowego i moralnego Europy, za coś, co się wywodzi z przeszłości i trwa nadal, należy uwzględnić również przyszłość, to znaczy znaczenie religijnego źródła dla przyszłości. Takie źródło oznacza odniesienie do tego, co transcendentne, jako owocny wkład do życia zbiorowego i jego etyczności. Wołanie o to, co transcendentne, zakłada jednocześnie relację z drugim oraz przyjazne i braterskie do niego podejście<sup>8</sup>. Odwołanie się do humanistycznego i chrześcijańskiego dziedzictwa nie jest czymś, za czym mamy prawo się opowiedzieć lub nie, ani nie jest ukłonem wobec Kościołów. Jest czymś koniecznym do wyeliminowania zagrożenia związanego z podejściem utylitarystycznym i do szczegółowego określenia moralnego fundamentu dla UE. Jest przede wszystkim szansą dla samej Europy, w której pokutują pozostałości materializmu i marksizmu, sprawiające, że ludzie są bardzo wrażliwi na gospodarkę, a ślepi na całą resztę. W programach nauczania szkół zachodnich mało mówi się o tym, że to właśnie kultura nadaje kształt działaniom i zachowaniom.

6. Dostojewski ustami Szatowa podkreśla, że „żaden naród nie organizował się dotychczas na podstawie rozumu i wiedzy. (...) W życiu narodów zawsze, teraz i od stworzenia świata, rozum i wiedza odgrywały rolę drugorzędną i pomocniczą. I tak będzie aż do końca

<sup>7</sup> J. Maritain, *L'Europe et l'idée fédérale*, Paris 1993, s. 45. Tekst Maritaina pochodzi z 1940 roku; po raz pierwszy został opublikowany w czasopiśmie „The Commonweal” (19 i 26 kwietnia 1940 r.).

<sup>8</sup> Relacja między chrześcijaństwem i Europą ewoluuje: upada stwierdzenie, iż religia alienuje człowieka, ale nadal ograniczona jest liczba tych, którzy uważają, że *civitas* ma fundament religijny, i chcieliby, aby życie obywatelskie było bezpośrednio oparte na prawie Bożym. Są tacy, którzy z pozycji „funkcjonalistycznych” odrzucają ideę Europy i europejską rolę chrześcijaństwa (Luhmann); tacy, którzy znajdują najdoskonalszy i najprawdziwszy wizerunek Europy w pewnego rodzaju racjonalizmie (Habermas), i tacy, którzy jedyny poziom konstytutywny Europy widzą w Ewangelii i jej dziedzictwie. Naszym zdaniem, określenia: Europa i chrześcijaństwo, nigdy nie będą przystawać do siebie, ponieważ pierwsze należy do dziedziny kultury/cywilizacji, drugie zaś – do religii. Niektóre z zasygnalizowanych tu tematów zostały rozwinięte w tomie *Religione e vita civile*.

świata”<sup>9</sup> Powyższa wypowiedź jest pewnym skrótem myślowym i należałoby ją uzupełnić podchodząc do idei rozumu z większą wyrozumiałością, bez sprowadzania go do zwykłego rozumu naukowego. Środek ciężkości unii politycznej nie może opierać się na nauce. Europa pojmuje swoją tożsamość koncentrując się o wiele bardziej niż inne kontynenty na wzniosłej idei: idei osoby. Z niej bierze się zasada kosmopolityzmu, wykraczająca poza granice Europy i stanowiąca – obok ducha – punkt odniesienia historii powszechnej. Z tą ideą centralną wiążą się inne, wyczuwane intuicyjnie, takie jak: równość istot ludzkich, zniesienie niewolnictwa, eliminacja dyskryminacji za względu na płeć, rasę czy religię, oraz zasady wolności i solidarności. Centralny problem, bardziej duchowy niż prawny, w tworzeniu Konstytucji europejskiej i w interpretowaniu Karty Praw, wyraża pytanie: czy taka antropologiczna matryca o podstawie humanistyczno-chrześcijańskiej i o charakterze personalistycznym i wspólnotowym będzie w stanie nadać kształt Konstytucji, czy też przeważy antropologia uznająca wolność bez reguł i autonomię „ja” za wartości absolutne.

tłum. Grzegorz Ostrowski

---

<sup>9</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, cz. II, *Noc*, w: *Dzieła wybrane*, t. III, PIW, Warszawa 1984, s. 252.