

Piotr Mazurkiewicz

Kryzys antropologiczny a unijna polityka

Łódzkie Studia Teologiczne 26/2, 69-89

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. PIOTR MAZURKIEWICZ
Instytut Politologii UKSW

KRYZYS ANTROPOLOGICZNY A UNIJNA POLITYKA

Słowa kluczowe: Oświecenie, chrześcijaństwo, religia obywatelska, religia naturalnej moralności, kryzys antropologiczny, demokracja liberalna, demokracja totalitarna

1. Wprowadzenie: Religia oświecenia. 2. Dwa przeciwstawne nurty w europejskiej kulturze. 3. Demokracja liberalna vs. demokracja totalitarna. 4. Antropologia ograniczona i nieograniczona. 5. Przykłady z aktualnej praktyki politycznej Unii Europejskiej. 5.1. Europejska Inicjatywa Obywatelska „Jeden z nas” vs. „najwyższe standardy etyczne” Komisji Europejskiej. 5.2. Unijna polityka niedyskryminacji. 5.3. Spór o małżeństwo. 5.4. Sprawozdania Lunacek, Estrela i Noich. 6. Unijny pas transmisyjny. 7. Choroba szalonych cnót

1. WPROWADZENIE: RELIGIA OŚWIECENIA

*Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise ou elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne*¹. Pisząc te słowa w 1712 r. w reakcji na wzrost znaczenia Rosji w europejskiej polityce, Gotfryd W. Leibniz nie był w stanie przewidzieć dużo poważniejszego kryzysu, jakiego wkrótce doświadczyła Europa za sprawą rewolucji francuskiej. „Trwały owoc oświecenia [...] – pisał optymistycznie Rudolph Sohm w 1893 r. – polega [...] na zasadzie tolerancji, która znalazła z powodzeniem zastosowanie wszędzie, również wobec Kościoła katolickiego”. Zaraz jednak dodaje: „Tak skończył się wiek osiemnasty, dokonując tym samym swego największego dzieła przez to, że zniszczył światową potęgę Kościoła – ewangelickiego i katolickiego. Otworzył w ten sposób drogę ku przyszłości, w której życie Kościoła odnawiane było na podstawie jego własnych sił duchowych”². Reinhard Koselleck zwraca uwagę, że oświecenie w zależności od swojego nurtu reprezentowało nieco odmienne postawy wobec chrześcijaństwa. John Locke wykluczał tolerancję wobec katolików i ateistów, ale zarazem nakazywał poddanym przynależność do jakiegoś Kościoła i dawanie temu publicznie świadectwa. W podobny sposób myślał Im-

¹ G.W. Leibniz, *Konzept eines Briefes an Schleiniz* (23.09.1712), cyt. za: R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, Warszawa 2009, 224.

² R. Sohm, *Kirchengeschichte im Grundriss*, Leipzig 1893, 175n, cyt. za: R. Koselleck, dz.cyt., 267.

manuel Kant, uznający Boga za „moralnego Stwórcę świata”. Publiczne praktykowanie religii uważał za konieczne ze względu na możliwość utrzymania etycznej wspólnoty politycznej. Historyczne religie miałyby być jednak z czasem zastąpione przez „religię naturalnej moralności”, co miało doprowadzić m.in. do „eutanzji judaizmu”³. Oświecenie encyklopedystów było o tyle wyjątkowe, że było otwarciem antychrześcijańskie. Eric Voegelin zwraca uwagę, że – wbrew funkcjonującemu w nauce przesądowi, jakoby celem oświecenia było stworzenie liberalnego państwa świeckiego – idea władzy totalnej od samego początku stanowiła integralną część filozofii oświecenia. „Idea państwa jako teokracji, z prawodawcami będącymi władzą kościelną, z prawem będącym przejawem boskości oraz ze wspólnym dobrobytem stanowiącym istotę tegoż państwa, została zatem w pełni rozwinięta jeszcze przed rewolucją. Religijne próby podejmowane przez rewolucję zmierzały więc krętą ścieżką do ustanowienia totalitarnej teokracji. Transformacja Kościoła katolickiego we Francji w kościół narodowy była pierwszą próbą odniesienia sukcesu w ramach walki o panowanie z władzą duchową. Kiedy stało się jasne, że próba ta jest skazana na porażkę, na znaczeniu zyskały inne pomysły zastąpienia dotychczasowego porządku religią inną niż chrześcijaństwo”⁴.

Robert Spaemann za *missing link* do zrozumienia filozofii politycznej Jean Jacques’a Rousseau uznaje fragment z *Umowy społecznej*, w którym nazywa on po imieniu siłę, jaka nieodwołalnie zniszczyła instytucje polityczne starożytności: „[...] przybył Jezus, aby założyć na ziemi królestwo ducha; to spowodowało rozdział między systemem teologicznym a politycznym, zniósł jedność państwa i sprowadziło wewnętrzne rozłamy, które nigdy już nie przestały wstrząsać narodami chrześcijańskimi”⁵. Chrześcijaństwo podważyło polityczny monizm starożytności i sprawiło, że wychowanie rozumiane jako totalna integracja człowieka we wspólnotę polityczną stało się niemożliwe⁶. Uznając chrześcijaństwo za najbardziej szkodliwą politycznie religię, Rousseau wyraża tęsknotę za „religią obywatela”, uczynioną na wzór religii ludów pierwotnych, które czciły bogów narodowych. Ten rodzaj religii „[...] jest w tym dobry, że łączy kult boski z ukochaniem ustaw i że czyniąc ojczyznę przedmiotem uwielbienia wśród obywateli, uczy ich, że kto służy państwu, służy opiekuńczemu bogu. Jest to rodzaj teokracji, w której nie powinno się mieć innego kapłana prócz panującego ani też innych księży prócz urzędników. Wówczas umrzeć za swój kraj znaczy tyle, co zostać męczennikiem, pogwałcić ustawy – być bezbożnym, a poddać winnego potępieniu publicznemu – poświęcić go gniewowi bogów: *Sacer estod*”⁷. Uznając za nieprawdopodobny powrót do starożytności,

³ I. Kant, *Spór fakultetów*, Nowa Wieś 2003, 102.

⁴ E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*, tłum. z ang. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011, 236–237; „Przede wszystkim poprawiono błędne przekonanie, według którego duch rewolucji francuskiej był antyreligijny w tym sensie, że skłaniał się w kierunku separacji Kościoła i państwa. Państwo laickie nie było ideałem rewolucji. Rewolucja francuska miała charakter antychrześcijański i zmierzała do ustanowienia cesaropapistycznego reżimu religii niechrześcijańskiej” (tamże, 235).

⁵ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. z fr. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2002, 100.

⁶ Por. R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2011, 25.

⁷ J.J. Rousseau, dz.cyt., 102.

Rousseau proponuje konkretną państwowotwórczą formę religii, która powinna w życiu publicznym zastąpić chrześcijaństwo: „Otóż, państwu bardzo zależy na tym, żeby każdy obywatel miał religię, która kazałaby mu kochać swe obowiązki. Jednak dogmaty tej religii obchodzą państwo i jego członków o tyle tylko, o ile dotyczą moralności i obowiązków, które wyznawcy winni wypełniać względem innych. [...] Istnieje więc czysto społeczne wyznanie wiary, którego artykuły zwierzchnik ma prawo określić, nie jako dogmaty religijne, lecz jako przekonania społeczne, bez których nie można być dobrym obywatelem i wiernym poddanym. Nie mogąc nikogo zmusić do wierzenia w nie, może wypędzić z państwa każdego niewierzącego; może go wygnać nie jako bezbożnego, lecz jako nieuspołecznionego, niezdolnego do szczerzego ukochania ustaw, sprawiedliwości i do poświęcenia w razie potrzeby swego życia obowiązkowi. Jeżeli zaś ktoś, uznawszy publicznie te dogmaty, zachowuje się jakby w nie nie wierzył, niech zostanie ukarany śmiercią – popełnił bowiem największą zbrodnię, a mianowicie skłamał wobec prawa”⁸. Chrześcijaństwo jako monoteizm nie powinno być przez państwo tolerowane, każdy zaś, „[...] kto śmie mówić, że poza Kościołem nie ma zbawienia, musi być wygnany z państwa [...]”⁹. Rousseau – podkreślmy – czuł się zarazem zmuszony, aby domagać się kary śmierci dla tych, którzy nie chcą być wyznawcami religii państwowej¹⁰. Podejście to nie dziwi, gdyż przedmiotem proponowanej przez Rousseau umowy społecznej nie jest – jak u Locke’a – władza ograniczona, ale absolutna: „umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami”¹¹. Ani terror, ani antychrześcijańskie nastawienie rewolucji nie były przypadkowe. Jako ilustrację tej tezy Koselleck przywołuje napisaną w 1770 r. przez Louisa Sebastiena Merciera, ucznia Diderota i Rousseau, utopię przedstawiającą Paryż 2440 r.¹². Stawia także pytanie: „Czy całą rewolucję, wraz z terrorem, należy wyprowadzać z oświecenia, czy też tylko jej połowę? Czy oświecenie sięga tylko do monarchii konstytucyjnej, która jest oświecona, a później w terrorze wywołuje swoje przeciwieństwo? Czy może terror jest również konsekwencją oświecenia?”¹³. Spojrzenie w jeden lub drugi sposób – stwierdza w odpowiedzi – zależy przede wszystkim od sympatii ideologicznych i politycznych.

Koselleck ukazuje trzy różne podejścia oświecenia do religii, a w szczególności do chrześcijaństwa. Francuskie było najbardziej „szorstkie”, ale być może nie najgroźniejsze dla chrześcijaństwa. W dłuższej bowiem perspektywie również w filozofii Kanta nie było miejsca na tolerancję dla religii w liczbie mnogiej. Również u niego religie historyczne ostatecznie mają być zredukowane do sprawy prywatnej, a wszystkich obowiązywać ma jedna religia „niewidzialnego Kościoła moralnej wspólnoty”, która zawiera w sobie potencjalne roszczenie do wyłączności¹⁴.

⁸ Tamże, 105.

⁹ Tamże, 106.

¹⁰ Por. tamże, 105.

¹¹ Tamże, 30.

¹² L.S. Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante*, 1786, books.google.dk

¹³ R. Koselleck, dz.cyt., 348.

¹⁴ Por. tamże, 390.

Wprowadzenie „religii moralnej wspólnoty” oznacza zastąpienie w życiu społecznym religii moralnością. „Oświecona moralność w swoim dyskursie teoretycznym prowadzi do rygorystycznej kontroli myślenia, która domaga się podporządkowania w imię dobrowolności, gdyż prawda rozumu i natury może być tylko jedna: podobnie zuniformizowana jak państwo oświeconych obywateli”¹⁵. Objawionej pewności chrześcijan zostaje przeciwstawiona oświecona pewność moralna, domagająca się całkowitego i nabożnego podporządkowania¹⁶.

2. DWA PRZECIWSZTAWNE NURTY W EUROPEJSKIEJ KULTURZE

Jan Paweł II podkreślał wyjątkowość związku Europy z chrześcijaństwem, która sprawia, że „tożsamości europejskiej nie można zrozumieć bez chrześcijaństwa”¹⁷. W pewnym momencie w Europie pojawił się jednak wyraźny nurt stawiający sobie za cel odwrócenie procesu chrystianizacji kontynentu: „Odrzucenie Chrystusa, a w szczególności Jego tajemnicy paschalnej – krzyża i zmartwychwstania – zarysowało się na horyzoncie myśli europejskiej na przełomie XVII i XVIII stulecia. Był to okres oświecenia. Było to oświecenie najpierw francuskie, potem angielskie i niemieckie. Jakąkolwiek przybierało postać, oświecenie sprzeciwiło się temu, czym Europa stała się w wyniku ewangelizacji”¹⁸. Według Jana Pawła II, od czasu oświecenia w kulturze europejskiej ścierają się ze sobą dwie wizje Europy, wywodzące się z dwóch odmiennych, a niekiedy wręcz sprzecznych ze sobą wizji Boga i człowieka. Ów konflikt, teologiczny i antropologiczny w swej istocie, obecny jest także dzisiaj w europejskiej kulturze i polityce zarówno na poziomie narodowym, jak i unijnym, doprowadzając – zdaniem kard. Josepha Ratzingera – do paradoksalnej sytuacji: „Jeśli z jednej strony chrześcijaństwo znalazło swoją najskuteczniejszą formę w Europie, to z drugiej strony trzeba także powiedzieć, że w Europie rozwinęła się kultura, która jest w absolutnej sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z religijnymi i moralnymi tradycjami ludzkości”¹⁹. Państwowy terrorizm z czasów rewolucji francuskiej, Archipelag Gułag i Holocaust, to niekwestionowane przykłady antychrześcijańskiego podejścia do człowieka. Ewentualny związek tych fenomenów z filozofią oświecenia jest przedmiotem wielu studiów²⁰.

¹⁵ Tamże, 382.

¹⁶ Por. tamże, 383.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 101.

¹⁹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, 48.

²⁰ Podsumowując sesję o filozofii oświecenia, Jan Paweł II przywołuje postać Edyty Stein i pyta retorycznie: „Czy śmierć tej męczennicy można uważać za konsekwencję, przynajmniej pośrednią, błędów zakorzenionych w historycznym i filozoficznym oświeceniu?”. Po czym wyjaśnia, że nawet gdyby odpowiadało to historycznej prawdzie, inne oświecenie, dokonane przez Ducha Świętego, uzdolniło ją do przeżywania swojej śmierci w perspektywie zmartwychwstania (Jan Paweł II, *Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia. Do uczestników międzynarodowego spotkania na temat „Oświecenie dzisiaj”*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. II, red. K. Michalski, Warszawa–Kraków 2010, 433). Nie chodzi o to, że wcześniej nie dopuszczano się okrucieństwa, ale o fakt „wynalezienia” nowego rodzaju zbrodni,

Ani Jan Paweł II, ani kard. Ratzinger nie negują całego dorobku oświecenia. Obydwaj podkreślają pozytywne elementy wniesione do europejskiej kultury w dobie oświecenia. „Europejskie oświecenie zaowocowało nie tylko okrucieństwem rewolucji francuskiej. Przyniosło również dobre owoce, jak idee wolności, równości i braterstwa, które – jak wiadomo – są zakorzenione w Ewangelii” – pisze Jan Paweł II²¹. Kardynał Ratzinger, kontynuując myśl, dodaje pojednawczo: „Zasługą oświecenia było i jest to, że ponownie zaproponowało te fundamentalne wartości chrześcijaństwa i oddało właściwy głos intelektowi. Sobór Watykański II w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* ponownie uwydatnił tę głęboką zgodność chrześcijaństwa z oświeceniem, starając się dojść do prawdziwego pojednania między Kościołem a nowoczesnością, która jest wielkim dziedzictwem potrzebującym ochrony przez obie strony”²².

Według Jana Pawła II, do czasu oświecenia w chrześcijańskiej Europie istniała zasadniczo jedna wielka narracja, w której mieszkańcy Starego Kontynentu odnajdywali sens swojego życia tak doczesnego, jak i wiecznego. Oświecenie zapoczątkowało nową wielką narrację, której ambicją było opisanie świata tak, „jakby Bóg nie istniał”²³. Zaproponowana przez Grocjusza (†1645) formuła *etsi Deus non daretur*,

której towarzyszy refleksja nad możliwością zwiększenia efektywności zabijania. Z tego powodu w okresie rewolucji francuskiej pojawiła się gilotyna oraz obozy koncentracyjne dla duchowieństwa (por. R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wanda – departament zemsty*, Warszawa 2003; R. Secher, *Vendée: du génocide au mémoricide*, Paris 2012; P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, Wrocław 2006, 53–55). Zygmunt Bauman natomiast przedstawia Holocaust jako objawienie „drugiej twarzy tego samego nowoczesnego społeczeństwa, którego inne, lepiej znane, oblicze tak bardzo podziwiamy”, a Auschwitz wraz z jego kominami jako fenomen nowoczesnego uprzemysłowionego społeczeństwa. Ludzkie ciało potraktowano w nim jako surowiec w procesie produkcji, którego końcowym produktem była śmierć (Por. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków 2009, 36). Bauman cytuje H.L. Feingold: „[Auschwitz] był także prozaiczną kontynuacją nowoczesnego systemu przemysłowego. Nie wytwarzał dóbr materialnych, ponieważ surowcem były tam istnienia ludzkie, a docelowym produktem śmierć – tyle a tyle sztuk dziennie odnotowane starannie na kartach produkcyjnych. Kominy, ten wielki symbol nowoczesnego systemu przemysłowego, wypuszczały w niebo gryzący dym ze spalonego ludzkiego mięsa. Znakomicie zorganizowana sieć kolejowa nowoczesnej Europy dowoziła do fabryk wciąż nowe partie surowca. Robiła to równie skutecznie jak w wypadku każdego innego ładunku. W komorach gazowych ofiary wdychały trujący gaz wytwarzany przez granulki kwasu pruskiego produkowane w wyspecjalizowanych niemieckich zakładach chemicznych. Inżynierowie zaprojektowali krematoria. Urzędnicy opracowali system biurokratyczny pracujący z oddaniem i wydajnością, której mogłyby pozazdrościć większość zacofanych gospodarzo krajów. Nawet ogólny projekt przedsięwzięcia był zdeprawowanym, lecz wiernym odbiciem nowoczesnego ducha nauki. Mieliliśmy do czynienia nie z czym innym, jak z zastosowanym na masową skalę projektem inżynierii społecznej” (H.L. Feingold, *How Unique is the Holocaust*, w: *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, ed. A. Grohman, D. Landes, Los Angeles 1983, 399–400, cyt. za: Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, 37).

²¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz.cyt., 111.

²² J. Ratzinger, dz.cyt., 66.

²³ „Równocześnie, zdając sobie sprawę, że z biegiem czasu, zwłaszcza w tak zwanych czasach nowożytnych, Chrystus jako sprawca ducha europejskiego, jako sprawca tej wolności, która w Nim ma swój zbawczy korzeń, został wzięty w nawias i zaczęła się tworzyć inna mentalność europejska, mentalność, którą krótko można wyrazić w takim zdaniu: «Myślimy tak, żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał»” (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Warszawie*, 9 czerwca 1991 r., w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 9, Kraków: Wydawnictwo M 2008, 574–575). Papież Franciszek zwraca uwagę, że wielu chrześcijan

oddzielała ideę prawa naturalnego od jego podstaw teologicznych, przekształcając prawo naturalne w czysto teoretyczną refleksję nad regułami, których przestrzeganie jest koniecznym warunkiem przetrwania człowieka jako istoty społecznej²⁴. Bóg, jako źródło i ostateczna gwarancja prawa moralnego, został „odesłany na emeryturę”. Refleksja ta doprowadziła do *wymyślenia* „świeckiej przestrzeni publicznej” oraz „świeckiego państwa” jako obszaru „czystej władzy” zorganizowanego przez człowieka „tak, jakby Bóg nie istniał”²⁵. Zawarta w niej była sugestia, że Bóg jest Stwórcą tylko części świata, dającej się zamknąć w murach kościołów, człowiek zaś stworzył całą resztę rzeczywistości, przede wszystkim zaś rzeczywistość społeczną i polityczną, którą – jako jej stwórca – może dowolnie poddawać modyfikacjom. Oświecenie nie proponowało rezygnacji z wielkiej narracji, postulując zastąpienie jej jakąś minimalistyczną propozycją świeckiego państwa, otwarcie przyznającego się do braku zainteresowania i braku kompetencji w dziedzinie religii. Nie przeszło obojętnie obok *homo religiosus*. Wprowadza do polityki ideę państwa i przestrzeni publicznej „wyzwolonych spod władzy katolickiej narracji”²⁶, pierwotnie na rzecz religii obywatelskiej, następnie zaś światopoglądowej neutralności. W imię tezy o końcu wielkich narracji wprowadza z czasem wielką narrację „nagiej przestrzeni publicznej” (R. Neuhaus)²⁷, która – z racji zawartego w niej uroszczenia do wyłączności – stała się częścią politycznego programu ateizacji społeczeństw²⁸.

w praktyce żyje „tak, jakby Bóg nie istniał” (Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 80, Kraków 2013, 46).

²⁴ „To, co powiedzieliśmy, zachowuje w pewnym stopniu znaczenie, nawet gdyby dopuścić, czego nie można uczynić bez popełniania najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkiej” (Hugo Grocjusz, *Prolegomena*, 11).

²⁵ Przyjęcie takiego założenia niesie w sobie, rzadko zauważaną, wewnętrzną sprzeczność. O ile próbę wymuszenia zachowania religijnego na osobie niereligijnej postrzega się jako naruszenie prawa do wolności religijnej, o tyle wymuszanie na osobie wierzącej zachowania „tak, jakby Bóg nie istniał” traktuje się często jako warunek religijnej tolerancji (por. J. Milbank, *Political theology and the new science of politics*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, ed. J. Milbank, S. Oliver, London–New York 2009, 179–181).

²⁶ Bezbożność francuskiej rewolucji, o jakiej pisał na przykład Edmund Burke, nie była bezbożnością absolutną. Była jedynie antykatolicka. Burke zdawał sobie także dobrze sprawę z nietrwałości ateizmu jako stanu „religijnej próżni”: „Wiemy (my, Anglicy), i jesteśmy z tego dumni, że człowiek jest ze swej natury zwierzęciem religijnym, że ateizm przeciwny jest nie tylko rozumowi, ale także instynktom, a jego żywot jest krótki. Lecz gdybyśmy w chwili zamętu, w pijackim delirium wywołanym trunkiem zaczerpniętym z piekielnego alembiku kipiącego tak wściekle we Francji, odkryli naszą nagość, odrzucając tę chrześcijańską religię, która dotąd była naszą dumą, otuchą i stanowiła istotne źródło cywilizacji naszej i wielu narodów, to (jako iż wiemy dobrze, że umysł nie znosi próżni) ogarnąłby nas lęk, by jakiś dziki, zgubny u hańbiący zabobon nie zajął jej miejsca” (E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994, 107).

²⁷ Por. J. Głodek, *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhaus*, Poznań: W drodze 2014.

²⁸ O ryzyku „pomyłki” odnośnie do sensu neutralności światopoglądowej św. Jan Paweł II mówił w Lubaczowie: „Wiara i szukanie świętości jest sprawą prywatną tylko w tym sensie, że nikt nie zastąpi człowieka w jego osobistym spotkaniu z Bogiem, że nie da się szukać i znajdować Boga inaczej niż w prawdziwej wewnętrznej wolności. [...] Dlatego postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia

3. DEMOKRACJA LIBERALNA VS. DEMOKRACJA TOTALITARNA

Wśród filozofów i politologów nieustanne zdziwienie wywołuje diametralna odmiennosc skutków dwóch wielkich rewolucji: amerykańskiej i francuskiej. Pierwsza zaowocowała ustanowieniem rządu ograniczonego, odnoszącego się z szacunkiem do obecności religii w sferze publicznej, druga – w imię demokracji – zorganizowała państwowy terror, połączony z otwartą wojną przeciwko chrześcijaństwu²⁹. Skąd bierze się różnica? Temat podejmowali m.in. Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Hannah Arendt, Jacob L. Talmon, a ostatnio Thomas Sowell. Każdy nieco odmiennie postrzegał przyczynę tej różnicy. Jacob Talmon stwierdza, że od momentu pojawienia się w XVIII w. idei demokracji wolnościowej, na podstawie tych samych przesłanek zrodziła się idea demokracji typu totalitarnego, tak że te dwa nurty rozwijają się odąd jeden obok drugiego. Mamy zatem zderzenie empirycznej demokracji wolnościowej z mesjanistyczną demokracją totalitarną³⁰. W wersji wolnościowej dominuje raczej konserwatywna wizja polityki jako działania metodą prób i błędów, ostrożnego i opartego na kompromisach. Równocześnie uznaje się, że życie człowieka i społeczeństwa toczy się w znacznym stopniu poza obszarem polityki. W wizji demokracji totalitarnej zakłada się istnienie w polityce jednej, wyłącznej prawdy, według której należy uporządkować życie społeczności. Polityka jest dążeniem do absolutnych i kolektywnych celów. Rozszerza się zarazem zakres polityki tak, aby ogarniała całość ludzkiej egzystencji, niczego nie pozostawiając poza przestrzenią polityczną. Polityka staje się świecką religią, niosącą obietnicę społecznego zbawienia. Jej celem jest całościowe, totalne uporządkowanie świata według jednej zasady. Stąd, mimo iż nie jest to zasada *sacrum*, lecz *profanum*, można się tu dopatrywać zasadniczego podobieństwa do systemu teokratycznego. Jest to jakby teokracja z odwrotnym znakiem³¹. Talmon utrzymuje, że przekształcenie osiemnastowiecznych ideałów społecznych w demokrację totalitarną nastąpiło w trzech etapach: osiemnastowiecznego postulatu, jakobińskiej

społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością” (Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: *Dziela zebrane*, t. 9, Kraków 2008, 464).

²⁹ *Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est a la fois la vertu et la terreur: la vertu, dans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu; elle est moins un principe particulier, qu'une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressants besoins de la patrie* (O ile zasadą rządu ludowego w czasie pokoju jest cnota, o tyle zasadą rządu ludowego w czasie rewolucji jest cnota i terror równocześnie; cnota, w której terror jest śmiertelny; terror, bez którego cnota jest bezsilna. Terror jest niczym innym jak sprawiedliwością, niezwłoczną, srogą, nieugiętą; dlatego jest emanacją cnoty; nie tyle jest specjalną zasadą, ale konsekwencją ogólnej zasady demokracji dostosowaną do najpilniejszych potrzeb naszego państwa) (M. Robespierre, Przemówienie do Konwentu Narodowego, 5 lutego 1794 r., w: *Discours par Maximilien Robespierre – 17 Avril 1792 – 27 Juillet 1794*, iBooks. <https://itun.es/pl/7LnEE>).

³⁰ Por. J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, Kraków 2015, 9.

³¹ Rousseau czuł się zmuszony, aby domagać się kary śmierci dla tych, którzy nie chcą być wyznawcami religii państwowej (por. J.J. Rousseau, dz.cyt., 105).

improvizacji i babuwistowskiej krystalizacji. „Fazy te doprowadziły z jednej strony do pojawienia się komunizmu ekonomicznego, z drugiej zaś do syntezy suwerenności ludu i dyktatury jednej partii”³².

4. ANTROPOLOGIA OGRANICZONA I NIEOGRANICZONA³³

Thomas Sowell tłumaczy wspomnianą dychotomię, odwołując się do pojęcia ograniczoności i nieograniczoności w rozumieniu natury człowieka³⁴. Antropologia ograniczona powinna z zasady uwzględniać podwójne ograniczenie człowieka. Pierwsze jest konsekwencją grzechu pierworodnego. Wszystko, za co zabiera się człowiek, skażone jest niedoskonałością. Grzech, który „uszkodził” ludzki intelekt i wolę, sprawia, że efekty pracy człowieka zawsze w jakimś stopniu rozmiągają się z jego pierwotnymi zamiarami. Zamiast nadających się do jedzenia „płodów ziemi”, ta rodzi mu „cierń i oset” (Rdz 3, 17–18). Świadomość obecności skutków grzechu pierworodnego w życiu społecznym prowadzi do ustanowienia mechanizmów kontroli władzy w celu zapobieżenia nadużyciom (system *check and balance*). Potrzebę istnienia takiego mechanizmu kontroli dobrze wyrażają słowa Jamesa Madisona: „Gdyby ludzie byli aniołami, żadne władze nie byłyby potrzebne. Gdyby aniołowie mieli rządzić ludźmi, nie byłaby konieczna ani zewnętrzna, ani wewnętrzna kontrola nad władzą”³⁵.

Drugie ograniczenie ma bardziej fundamentalny charakter. Nie wynika z „zepsucia” natury ludzkiej, ale z faktu bycia stworzeniem. Człowiek jest w swojej naturze ograniczony, gdyż nie jest wszechmocnym Bogiem. Przez cały czas istnienia związany jest z koniecznością ulegania woli Stwórcy, pytania o Jego wolę i podejmowania własnej decyzji w kontekście Jego odpowiedzi. Uwzględnienie tego w obszarze polityki oznacza uznanie, że istnieją nieprzekraczalne antropologiczne granice w sprawowaniu władzy politycznej i stanowieniu prawa. Istnieją polityczne czyny wewnętrznie złe (*intrinsece malum*), które „są hańbą, a zatruwając cywilizację ludzką, bardziej plamą tych, którzy tak postępują, niż tych, którzy doznają niesprawiedliwości”³⁶, których żadnej władzy w żadnych okolicznościach nie wolno czynić.

³² Tamże, 12.

³³ Artykuł w tej części powtarza tezy zawarte w: M. Gierycz, P. Mazurkiewicz, *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, w: *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. C. Bohr, C. Schmitz, Warszawa 2016, 107–141.

³⁴ W debacie na ten temat przywoływane są także inne argumenty. Hannah Arendt, np. wskazuje na brak „kwestii społecznej” w Ameryce oraz na fakt, że generalnie rewolucja odtwarza ustrój przedrewolucyjny. Po brytyjskim rządzie ograniczonym następuje rząd ograniczony, a po francuskiej monarchii absolutnej – absolutyzm.

³⁵ J. Madison, *Dalej na ten sam temat z tego samego punktu widzenia oraz wnioski*, w: *Eseje polityczne federalistów*, red. F. Quinn, Kraków – Warszawa 1999, 151.

³⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 27; por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 79–81, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo M 2006, 501–502.

Na przeciwny biegunie mamy antropologię nieograniczoną. Nie ma w niej miejsca na Stwórcę ani na grzech. Człowiek jest ubocznym produktem procesu ewolucji, która do chwili jego pojawienia się miała charakter przypadkowy, od tego zaś momentu odpowiedzialność za dalszy jej przebieg spada na barki człowieka, który może świadomie kierować przebiegiem zmian. „Człowiek – jak pisał Condorcet – posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się”³⁷, a „ludzie – jak przekonywał Fontenelle – nigdy się nie degenerują”³⁸. Mesjanistyczna wiara w postęp należy do istoty filozofii okresu oświecenia³⁹. Misją człowieka jest nieustanne doskonalenie się, poprawianie własnej natury, zwiększanie jej możliwości, co w XXI w. określono mianem „poprawiania ludzkiej natury” (*human enhancement*). W procesie tym nie istnieją żadne z góry ustalone i nieprzekraczalne granice, gdyż ludzie rozliczają się z jej efektów przed społeczeństwem, a nie przed Stwórcą. Dopuszczalne zatem jest wszystko, co zostanie uznane za społecznie użyteczne. O ile wśród zwolenników wizji ograniczonej możliwość pojawienia się pewnego dnia istoty postludzkiej wywołuje jakiś rodzaj lęku, o tyle wśród stronników wizji nieograniczonej jest oczekiwane niczym jutrzienka nowych czasów.

Dość szybko natrafiamy na wewnętrzną sprzeczność zawartą w radykalnym nurcie oświeceniowej filozofii. Doskonałość etyczno-poznawcza jest bowiem cechą wyłącznie człowieka idealnego, podczas gdy człowiek realny w większości ma wąskie horyzonty myślowe i dopiero z czasem może zostać oświecony za sprawą przywództwa i zaangażowania elity. W istocie to nie człowiek, ale „awangarda ludzkości” widzi dalej i upoważniona jest do działania „w zastępstwie” ludzkości. Tylko jednostki skupione w awangardzie są oświecone i pełnoletnie. Reszta społeczeństwa zostanie wyprowadzona ze stanu niedojrzałości dopiero w przyszłości, dzięki przywództwu nielicznych i – wymyślonej przez Rousseau – autorytarnej edukacji, określonej przez Kosellecka mianem „dyktatury wychowania”⁴⁰.

Ukryty w antropologii nieograniczonej sceptycyzm, a niekiedy wręcz pogarda wobec człowieka rzeczywistego, prowadzi do sceptycyzmu w postrzeganiu możliwości rzeczywistej demokracji. Wprawdzie samo pojęcie pozostaje synonimem nowoczesności i postępowości, ale najczęściej opatrzone jest jakimś dodatkowym przymiotnikiem. Przymiotnik zaś znosi lub poważnie ogranicza wartość logiczną rzeczownika. Przyznaje się bowiem pewnej grupie osób nie wyłonionej w demokratycznych wyborach (dawniej: klasa robotnicza, monopartia, dzisiaj: *stakeholders*, *horizontal leaders*, *eminent persons*, *professional experts*) prawo większego wpły-

³⁷ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, 89.

³⁸ B. le Bovier de Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes. Œuvres complètes*, t. 2, Gend 1968, 364, cyt. za: R. Koselleck, dz.cyt., 186.

³⁹ „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia” (I. Kant, *Czym jest Oświecenie?*, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. z niem. M. Tomasz, Kęty: Antyk 2008, 44).

⁴⁰ Por. R. Koselleck, dz.cyt., 382.

wu na polityczne decyzje niż „zwykłym wyborcom”⁴¹. Demokratyczne wybory w jakimś sensie wydają się zbędne do funkcjonowania systemu zarządzania (*governance*) ukrywającego się za demokratyczną fasadą. Decyzje bowiem nie zapadają w demokratycznych instytucjach, ale gdzie indziej. Dawniej w biurze politycznym monopartii, dzisiaj ważniejsze od woli wyrażonej w demokratycznych wyborach stają się społeczne konsultacje, opinie organizacji pozarządowych, spotkania z zarejestrowanymi lobbystami. Do zwykłych obywateli nie można mieć zaufania. Widać to doskonale już w wylansowanej przez Rousseau koncepcji „woli powszechnej” (*volonté général*), która została wprowadzona do jego systemu po to, aby usprawiedliwić decyzje władzy podejmowane wbrew woli większości. „Prawdziwa większość mieści się tam, gdzie rezyduje rzeczywista wola większości, nawet jeśli przypadkiem wyraża ją liczbowo mniejszość” – komentuje J. Talmon⁴². Nie liczy się liczba głosów, ale wspólny interes. „Jak natura daje każdemu człowiekowi władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami, tak umowa społeczna – pisze Rousseau – daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami; ta właśnie władza, kierowana przez wolę powszechną, nosi, jak powiedziałem, miano zwierzchnictwa”⁴³. Inaczej mówiąc, w państwie Rousseau demokracja z definicji tożsama jest z władzą absolutną, choć nie jest jasne przez kogo miałyby być ona sprawowana, skoro wola powszechna nie pokrywa się z decyzją zgromadzenia, nawet gdyby zapadła ona w całkowitej jednomyślności⁴⁴.

Podsumowując, można powiedzieć, że w idei ograniczonej antropologii zakorzeniona jest koncepcja władzy ograniczonej, wizji zaś nieograniczonej antropologii odpowiada koncepcja władzy absolutnej.

⁴¹ Por. P. Mazurkiewicz, *La perspective européenne de la pastorale des hommes politiques*, w: Pontifical Council for Justice and Peace, *Proceedings of the First Meeting of Chaplains Serving Parliaments*, Città del Vaticano 2014, 135–158.

⁴² J.L. Talmon, dz.cyt., 86.

⁴³ J.J. Rousseau, dz.cyt., 30.

⁴⁴ Philippe Bénétou i François Furet przywołują w swoich pracach myśl Augustina Cochina, który wysunął tezę, że tragiczny finał rewolucji francuskiej nie był wynikiem wypaczeń, jakim miałyby ona ulec w kolejnych latach swojego przebiegu, ale nieuniknionym skutkiem tego samego, zapoczątkowanego w 1788 r. dynamizmu, któremu nieświadomie podlegali wszyscy aktorzy. Wiąże to z istnieniem „stowarzyszeń myśli” (*sociétés de pensée*), wąskich grup ideologów wytwarzających fikcyjny konsensus, narzucany następnie całemu społeczeństwu pod nazwą „woli ludu”. Owe „stowarzyszenia myśli”, czy też „kluby rewolucyjne”, były poniekąd paralelną strukturą władzy, ukrytą za sceną polityczną. Jednak to w nich, a nie w tym, co widoczne dla ludzi i pochodzące z wyboru, podejmowane były decyzje. Wydaje się, że jest to najbardziej trafny sposób wytłumaczenia zaskakującej tezy Rousseau mówiącej, że „często zdarza się znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną” (*Umowa społeczna*, dz.cyt., 29) (Por. P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, Wrocław 2006, 206–210; P. Bénétou, *Introduction à la politique*, Paris: PUF 2010, 186–204; F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, Kraków 1994, 38–58); „Państwo Rousseau – pisze Jacques Maritain – nie jest niczym innym, jak Lewiatanem Hobbesa, w którym korona należy do woli powszechnej zamiast do tych, o których jakobini wyrażali się *les rois et le tyrans*” (J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, 54).

5. PRZYKŁADY Z AKTUALNEJ PRAKTYKI POLITYCZNEJ UNII EUROPEJSKIEJ

5.1. EUROPEJSKA INICJATYWA OBYWATELSKA „JEDEN Z NAS” VS. „NAJWYŻSZE STANDARDY ETYCZNE” KOMISJI EUROPEJSKIEJ⁴⁵

Europejska Inicjatywa Obywatelska „Jeden z nas” w obronie prawa do życia była możliwa za sprawą dwóch poprzedzających ją wydarzeń. Pierwszym było wprowadzenie w traktacie lizbońskim nowego narzędzia, tzw. „demokracji uczestniczącej”, jakim jest inicjatywa obywatelska. Milion obywateli Unii Europejskiej z przynajmniej siedmiu krajów może skierować petycję do Komisji Europejskiej, aby ta zaproponowała legislację w ramach materii leżącej w kompetencji UE. Drugim faktem był wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w sprawie *Brüstle vs. Greenpeace* (Case C-34/10). *Brüstle case* dotyczył możliwości patentowania wynalazków z zakresie biotechnologii. Trybunał orzekł, że:

- „«embrionem ludzkim» jest każda ludzka komórka jajowa, począwszy od stadium jej zapłodnienia, każda niezapłodniona ludzka komórka jajowa, w którą wszczepiono jądro komórkowe pochodzące z dojrzałej komórki ludzkiej oraz każda niezapłodniona ludzka komórka jajowa, która została pobudzona do podziału i dalszego rozwoju w drodze partenogenezy;
- do sądu krajowego należy ustalenie, w świetle rozwoju nauki, czy komórka macierzysta, która została pozyskana z embrionu ludzkiego w stadium blastocysty, stanowi «embrion ludzki» w rozumieniu art. 6 ust. 2 lit. c) dyrektywy 98/44”⁴⁶.

Wyrok ETS uznaje ludzki embrion za początek rozwoju istoty ludzkiej. Aby zapewnić spójność kompetencji unijnych w sprawach dotyczących życia ludzkich embrionów, UE powinna zakazać i zakończyć finansowanie aktywności, które implikują niszczenie ludzkich embrionów, w szczególności w obszarach badań, rozwoju i zdrowia publicznego⁴⁷. Chodzi tu zarówno o wykluczenie jakiegokolwiek wsparcia politycznego, jak i finansowania działań, które zakładają lub zawierają niszczenie ludzkich embrionów⁴⁸. W tym celu powinny być także przygotowane odpowiednie narzędzia kontroli wykorzystania przydzielonych funduszy. Pod zmierzającą w tym kierunku inicjatywą „Jeden z nas” podpisało się prawie dwa miliony osób. Komisja Europejska jednak całkowicie zlekceważyła ten głos. Oznacza to m.in. że z funduszy unijnych mogą być finansowane organizacje takie, jak IPPF, które zajmują się, m.in. handlem organami abortowanych dzieci⁴⁹.

⁴⁵ Niektóre fragmenty dalszego tekstu są cytatami z przywołanego już tekstu: M. Gierycz, P. Mazurkiewicz, *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, w którym omawiane przykłady są szerzej przeanalizowane.

⁴⁶ <http://curia.europa.eu/juris/celex.jsf?celex=62010CJ0034&lang1=en&lang2=PL&type=TEXT&ancre=>

⁴⁷ <http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en>

⁴⁸ Por. *Proof of Legal Act, i*), <http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en>

⁴⁹ L'Institut Européen de Bioéthique, *Etats-Unis : trafic d'organes de fœtus avortés au Planning*

5.2. UNIJNA POLITYKA NIEDYSKRIMINACJI

Innym przykładem jest unijna polityka „równego traktowania”. Niektóre jej elementy mogą być postrzegane nie jako wzmocnienie, lecz wręcz jako zagrożenie zasady równego traktowania. Sprawiedliwość domaga się w pewnych sytuacjach równego (identycznego) traktowania (gdy podmioty w jednakowym stopniu mają istotną w danym wypadku cechę), a innych zaś nierównego (różnego) traktowania (gdy jeden z podmiotów nie ma danej cechy lub ma ją w innym stopniu). Tak np. różnica płci w jednych sytuacjach może być cechą istotną, a innych zaś nieistotną. Istotną z całą pewnością jest w odniesieniu do małżeństwa i macierzyństwa/ojcostwa. Stąd – zgodnie z zasadą sprawiedliwości – instytucja małżeństwa nakierowana na zrodzenie potomstwa, będącego owocem miłości między mężczyzną i kobietą, dostępna jest dla dwojga osób przeciwnej płci, a niedostępna dla dwóch osób tej samej płci⁵⁰.

Najbardziej problematyczny jest – dodany w traktacie amsterdamskim (art. 13 TWE) – zakaz dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. Nie wiadomo dokładnie, na czym polega wprowadzone rozróżnienie między orientacją seksualną a płcią. Jeśli pojęcie to oznacza naturalny pociąg seksualny do osoby płci przeciwnej (mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny), to nie widać różnicy między zakazem dyskryminacji z uwagi na orientację seksualną i z uwagi na płeć. Chyba że przyjmie się odmienną antropologię, zgodnie z którą seksualna atrakcyjność kobiety dla mężczyzny i mężczyzny dla kobiety nie ma w sobie nic naturalnego. A nie ma w sobie nic naturalnego dlatego, że ludzka populacja nie dzieli się – jak mylnie sądzono przez wieki – na mężczyzn i kobiety, lecz na osoby homo- i heteroseksualne. (Skrót LGBTIQ... sugeruje istnienie znacznie większej liczby podgrup). Tymczasem „płeć” („seks”), podporządkowana płodności, z istoty ma charakter relacyjny. Nigdy nie występuje w liczbie pojedynczej⁵¹. „Gdy mówi się o płciowości – podkreśla Fabrice Hadjadj – nie myśli się o jednej płci, ale o dwóch; myśli się o relacji, jaka zachodzi między dwiema płciami”⁵².

Liczne rezolucje Parlamentu Europejskiego wskazują, że nie mamy tu do czynienia z nieporozumieniem, ale z konfliktem dwóch sprzecznych ze sobą wizji antropologicznych. Jeśli nie doszło w tej dziedzinie dotychczas do ostrego konfliktu między Kościołem katolickim a Unią, to jedynie dlatego, że konflikt został na jakiś czas zamrożony za sprawą polityki „wyjątków”. Równościowe dyrektywy jak dotychczas zezwalają Kościołom na „nietolerancyjne” – z punktu widzenia antropolo-

familial International, 13 août 2015 <http://www.ieb-eib.org/fr/bulletins/etats-unis-traffic-dorganes-de-fetus-avortes-au-planning-familial-international-336.html#sujet975>

⁵⁰ W prawie międzynarodowym małżeństwo ściśle związane jest z perspektywą założenia rodziny. „Mężczyzna i kobieta, [...] ma prawo po osiągnięciu pełnoletniości do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny” (art. 16 PDPCz) (Por. G. Puppinc, *La Famille, les droits de l'homme et la vie éternelle*, Paris: Ed. de Homme nouveau 2015, 21–24).

⁵¹ Por. P. Mazurkiewicz, *W krainie bezżenności*, Kraków 2014, 25.

⁵² F. Hadjadj, *Chrześcijaństwo nie jest spirytualizmem*, (dostęp: 2015.09.24), <http://christianitas.org/news/chrześcijaństwo-nie-jest-spirytualizmem/>; Stąd także propozycja zastąpienia słowa „homoseksualizm”, naznaczonego wewnętrzną sprzecznością, terminem „homofilia” (tamże).

gii leżącej u podstaw unijnego prawa – praktyki, jak np. zakaz wyświęcania kobiet na księży. Przez samo jednak istnienie tych regulacji Kościoły zostają sprowadzone do roli „antropologicznych enklaw”, prowokacyjnych antropologicznych wyjątków tolerowanych do czasu⁵³.

5.3. SPÓR O MAŁŻEŃSTWO

W podstawowych dokumentach prawa międzynarodowego: art. 16 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka⁵⁴, czy też art. 12 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności⁵⁵, małżeństwo zdefiniowane jest jako związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Łatwo dostrzegalna różnica między sformułowaniem, które mamy w art. 9 Karty Praw Podstawowych UE a wspomnianymi dokumentami polega na tym, że z tej pierwszej usunięto słowa „mężczyzna i kobieta”. Odsyła ona do poziomu krajowego, na którym w ostatnich latach zapanował „pluralizm koncepcyjny i aksjologiczny”. Z samego artykułu nie dowiemy się, czym jest małżeństwo i rodzina. W odmiennym kontekście kulturowym być może byłoby to oczywiste. Nie to jednak motywowało autorów Karty do tak skromnego ujęcia tematu. Dowodzą tego Wyjaśnienia do Karty, mające w ich zamyśle stanowić swoisty „klucz hermeneutyczny” do tekstu, zapewniając poprawną interpretację jej przepisów. W świetle Wyjaśnień prawne nie-definiowanie małżeństwa okazuje się związane z filozoficzną redefinicją małżeństwa. Jak czytamy, artykuł 9 KPP „aktualizuje” artykuł 12 europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, w taki sposób, aby „nie stanowić o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazywać”. *Implicite* zatem redefiniuje małżeństwo oznaczające dotychczas w europejskim prawie związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Na tym zresztą nie poprzestaje. Autorzy Karty, uzasadniając zmianę definicji rodziny, podkreślają, iż „brzmienie artykułu zostało zaktualizowane, aby objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa”. Próba znalezienia najmniejszego wspólnego mianownika europejskich regulacji w tej kwestii prowadzi tutaj ostatecznie do podważenia związku między małżeństwem i rodziną. „Aktualizacja” pojęcia rodziny oznacza jej rozumienie w duchu otwartości na wszelkie „nowości”. Tylko takie ujęcie pozwala bowiem „objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje

⁵³ Por. J. Cornides, *Fiat aequalitas et peret mundus? How „Anti-Discrimination” is Undermining the Legal Order*, 157–159; https://works.bepress.com/jakob_cornides/36/download · Plik PDF.

⁵⁴ „1. Mężczyźni i kobiety bez względu na jakiegokolwiek różnice rasy, narodowości lub wyznania mają prawo po osiągnięciu pełnoletności do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Mają oni równe prawa w odniesieniu do zawierania małżeństwa, podczas jego trwania i po jego ustaniu.

2. Małżeństwo może być zawarte jedynie za swobodnie wyrażoną pełną zgodą przyszłych małżonków.
3. Rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i Państwa” (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ, 16).

⁵⁵ „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa” (Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, 12).

inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa”. To drugi, rzadziej podnoszony w dyskusji, a równie kluczowy z perspektywy analizy antropologicznej fakt: pojmowanie rodziny w Karcie zdaje się podążać za takim rozumieniem tego pojęcia, które socjolog Jeffrey Weeks określa mianem „rodziny z wyboru”. Rodziny i pokrewieństwa nie określają wówczas „więzy krwi, więzy małżeńskie czy adopcyjne, ale różnorodne związki i wspólne zamieszkiwanie godzących się na to, autonomicznych, dorosłych jednostek i ich potomstwa”⁵⁶. Jedynym warunkiem ich akceptacji, w świetle Karty, jest uznanie pozytywno-prawne przez państwo członkowskie. W powyższym kontekście zapewnienie art. 33 Karty, iż „rodzina korzysta z opieki prawnej, ekonomicznej i społecznej” jest nieco kłopotliwe, gdyż nie wiadomo jaki podmiot ustawodawca właściwie ma na myśli.

Zgodnie z literą artykułu 9 Karty, UE nie może ani przeciwdziałać prawnej redefinicji małżeństwa przez państw członkowskie, ani nie może im takiej reinterpretacji narzucić. Artykuł jest symbolem głębokiej rozbieżności między państwami członkowskimi w zakresie definicji tak fundamentalnych z punktu widzenia życia społecznego instytucji, jak małżeństwo i rodzina. „Wydaje się to bardzo znamienne, że przed 60 laty, gdy rozpoczynał się proces integracji – zauważa kard. Kazimierz Nycz – w Europie panowała pełna jednomyślność odnośnie do istoty małżeństwa i rodziny. Równoległe jednak do postępów w procesie zjednoczenia ekonomicznego i politycznego, w tej konkretnej dziedzinie doszło do zasadniczego podziału, do rozbitcia jedności. Dzisiaj, z fundamentalnych dokumentów Unii Europejskiej nie dowiemy się, czym jest małżeństwo i rodzina, podstawowe instytucje życia społecznego, gdyż teksty te, podobnie, jak sama polityka UE, odzwierciedlają «pluralizm aksjologiczny» panujący wśród państw członkowskich. Jak daleko jest on posunięty i jak bardzo w jego promocję zaangażowane są unijne instytucje dobrze obrazuje obecność w 2012 r. w gmachu Komisji Europejskiej wystawy zatytułowanej *Different families, same love*”⁵⁷. Deklaracja Fransa Timmermansa, pierwszego wiceprzewodniczącego Komisji Europejskiej, o potrzebie wymuszenia przez Komisję na państwach członkowskich uznania praw związków jednej płci⁵⁸, jak również otwarcie wyrażona niechęć wobec Europejskiej Inicjatywy Obywatelskiej w obronie małżeństwa i rodziny „Mama, Tata i Dzieci”⁵⁹, wskazuje, że w KE nie ma politycznej woli uszanowania zapisanej w traktacie suwerenności państw członkowskich w dziedzinie polityki rodzinnej⁶⁰.

⁵⁶ G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007, 69.

⁵⁷ K. Nycz, *Kierunki polityki rodzinnej w Unii Europejskiej*, w: *Rodzina we współczesnej Europie. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. R. Budnik. M. Góra, Gliwice 2014, 142.

⁵⁸ *Even if you don't want to have same-sex marriage in your country, at least have the decency to accept that other countries do have it and recognize that marriage when people move to your country who are married* (J. Panichi, Timmermans: Tsipras should keep reform promise, <http://www.politico.eu/article/timmermans-tsipras-reform-promise-grexit-regulation-migration/>).

⁵⁹ Agenda Europe, European Commission doesn't like “Mum Dad & Kids”, it seems, <https://agenda-europe.wordpress.com/2016/01/07/european-commission-doesnt-like-mum-dad-kids-it-seems/>.

⁶⁰ UE podejmuje aktywność w dziedzinie polityki rodzinnej opartą na art. 81 ust. 3 TFUE.

5.4. SPRAWOZDANIA LUNACEK, ESTRELA I NOICH

W ostatnich miesiącach przed upływem VII kadencji Parlament Europejski głosował nad dwiema istotnymi z punktu widzenia etyki rezolucjami: Sprawozdaniem Estreli i Sprawozdaniem Lunacek. Pierwsze, na temat „Zdrowia i praw seksualnych i reprodukcyjnych” (2013/2040 (INI)) spowodowało olbrzymią mobilizację obywateli UE i zostało ostatecznie dwukrotnie (!) odrzucone przez Parlament Europejski. Drugie, na temat „Europejskiej mapy drogowej przeciwko homofobii i dyskryminacji na bazie orientacji seksualnej i tożsamości seksualnej (*gender identity*)” (2013/2183(INI)) zostało przyjęte 4 lutego 2014 r.

Sprawozdanie Estreli miało na celu promocję aborcji jako prawa człowieka oraz uzależnienie europejskich subwencji dla państw trzecich od ich gotowości do zalegalizowania tego typu praktyk. Innym celem było ułatwienie lobby aborcyjnemu dostępu do unijnych funduszy. Sprawozdanie podważało także prawo personelu medycznego do sprzeciwu sumienia oraz wykazywało otwartą wrogość wobec szpitali prowadzonych przez organizacje religijne. Proponowało edukację seksualną dzieci od lat czterech, zgodną ze wskazaniami lobby LGBT. Odmawiało rodzicom prawa do decydowania o ich wychowaniu religijnym i moralnym⁶¹.

Sprawozdanie Lunacek, przyjęte przez Parlament Europejski, próbuje *de facto* doprowadzić do uznania „Zasad Yogyakarta” za wskazania prawne dla Unii Europejskiej. Wspomniane Zasady sformułowane zostały w duchu nieograniczonej wizji polityki przez grupę 29 osób zebranych w Indonezji, poczuwających się – z racji swojej kompetencji lub głębokiego zaangażowania w problematykę (ekspercka i lobbystyczna elita) – do prawa do „rekonstrukcji międzynarodowych standardów praw człowieka w odniesieniu do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej”⁶². Utrzymują one, niezgodnie z prawdą⁶³, że w uniwersalnych prawach człowieka rozpoznać można ponad sto zobowiązań nałożonych na państwa-sygnatariuszy z zakresu „praw LGTB”, które „muszą być przestrzegane przez państwa” (preambuła ZY), gdyż ich realizacja jest warunkiem poszanowania uznanych powszechnie praw człowieka. Sprawozdanie Lunacek⁶⁴ przyjmuje ową radykalną reinterpretację praw człowieka w swoich postanowieniach. Poprzez wysunięte żądania względem Komisji i państw członkowskich, stawia sobie za cel zagwarantowanie, by w przy-

⁶¹ Por. M. Cattaneo, *No al rapporto Estrela*, <http://www.citizen.org/it/1224-no-al-rapporto-estrela>.

⁶² R. Wieruszewski, *Zasady Yogyakarta – geneza i znaczenie*, w: *Zasady Yogyakarta. Zasady stosowania międzynarodowego prawa praw człowieka w stosunku do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej*, red. K. Remin, Warszawa 2009, 16.

⁶³ Jak zauważa Roman Wieruszewski, polski członek zespołu tworzącego Zasady, „opracowując ten dokument, starano się zrekonstruować standardy prawnie wiążące państwa będące stroną międzynarodowych traktatów w dziedzinie praw człowieka. [...] Zdaję sobie jednak sprawę, że lektura niektórych zasad może nasuwać wątpliwości co do tego, czy jest to w istocie rekonstrukcja, czy może raczej konstrukcja”, w: R. Wieruszewski, dz.cyt., 18.

⁶⁴ Sprawozdawca, Ulrike Lunacek, wiceprzewodnicząca grupy LGBT w Parlamencie Europejskim, wraz z innymi posłami, w 2013 r. zaproponowała poprawkę, która stwarzałaby przychylny klimat dla pedofilii, powołując się na konieczność zapewnienia dzieciom „interaktywnej edukacji seksualnej wolnej od przesądów (*taboo*)”.

szości nie zostało przyjęte żadne prawo unijne nie uwzględniające interesów grupy LGBTI (mapa drogowa nie dotyczy tylko osób homoseksualnych i lesbijek, ale całej grupy). Mapa drogowa gwarantuje aktywistom LGBTI m.in. wolność stowarzyszania się i wolność ekspresji. Zakazuje nawoływania do dyskryminacji i stosowania „mowy nienawiści”, zmierzając do wyeliminowania możliwości jakiegokolwiek krytyki praktyk seksualnych charakterystycznych dla LGTBI, jak i działalności tych grup. Tym samym Parlament Europejski próbuje narzucić państwom członkowskim stosowanie podwójnego standardu: nieograniczonej wolności ekspresji wspólnocie LGBTI oraz ograniczonej wolności ich ewentualnych krytyków⁶⁵. Sprawozdanie nie zawiera żadnej wzmianki na temat praw rodziców w zakresie edukacji własnych dzieci, ich ochrony przed promocją idei i czynów niezgodnych z przekonaniami religijnymi i moralnymi rodziców, czy też na temat prawa do sprzeciwu sumienia. Postulat automatycznego wzajemnego uznania dokumentów stanu cywilnego oraz ich skutków prawnych może, w sposób pośredni, przyczynić się do wymuszenia na państwach członkowskich prawnego uznania związków osób jednej płci. W praktyce oznaczałoby to, że państwa, w których związki osób jednej płci nie są prawnie uznane, byłyby zobligowane przez prawo unijne do uznania związków zawartych w innych krajach wraz z wszystkimi ich prawnymi konsekwencjami (adopcja dzieci, równy dostęp do metod sztucznej prokreacji etc.). Ponadto Sprawozdanie Lunacek wzywa UE do spowodowania, aby Światowa Organizacja Zdrowia w ogóle usunęła zaburzenia tożsamości płciowej z listy zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania⁶⁶. Ten ostatni postulat wydaje się szczególnie znaczący. Ukazuje on, iż powiązana z nową antropologią kategoria orientacji seksualnej prowadzi ostatecznie do uznania prawnego zachowań mających – zgodnie z aktualną wiedzą medyczną – charakter chorobowy. Zasadne staje się pytanie, czy nie należałoby zatem mówić raczej o seksualnej dezorientacji?

Przywołane dwa przykłady unijnych rezolucji, z których jedna została przyjęta, a druga odrzucona, ukazują, że dwie wizje Boga i człowieka wciąż ścierają się na naszym kontynencie ze zmiennym szczęściem. Ukazują również, iż dokonana

⁶⁵ Sam tekst rezolucji podkreśla kategorię wolności. Przykładowo, „państwa członkowskie powinny powstrzymać się od przyjmowania ustaw, które ograniczają wolność wypowiedzi w odniesieniu do orientacji seksualnej i tożsamości płciowej, oraz dokonać pod tym kątem przeglądu obowiązującego ustawodawstwa”. Problem polega na tym, że to Komisja miałaby pełnić funkcję kontrolną, która cel opisany jest w sposób jednostronny. „Komisja powinna monitorować i zapewniać państwom członkowskim pomoc w zakresie kwestii specyficznych dla orientacji seksualnej, tożsamości płciowej i ekspresji płciowej podczas wykonywania dyrektywy 2012/29/UE ustanawiającej normy minimalne w zakresie praw, wsparcia i ochrony ofiar przestępstw, zwłaszcza tych popełnionych z nienawiści lub motywów o charakterze dyskryminacyjnym, które mogłyby być związane z osobistymi cechami charakterystycznymi ofiar”.

⁶⁶ Por. Rezolucja Parlamentu Europejskiego z 4 lutego 2014 r. w sprawie unijnego planu przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową, P7_TA-PROV(2014)0062, punkt E.II, głoszący iż „Komisja powinna kontynuować działania podejmowane w ramach Światowej Organizacji Zdrowia na rzecz usunięcia zaburzeń tożsamości płciowej z listy zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania oraz zapewnienia stworzenia nowej klasyfikacji wolnej od ich patologizowania podczas negocjacji w sprawie 11. wersji Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych (ICD-11)”.

w stosunku do definicji małżeństwa zmiana w Karcie Praw Podstawowych ma swoje funkcjonalne znaczenie. O ile zakres ochrony życia ludzkiego, nie sprecyzowany w Karcie, otwiera przestrzeń sporu, którego wynik nie jest ostatecznie przesądzony⁶⁷, o tyle stanowisko względem małżeństwa i rodziny, podważające przyjmowaną w prawie międzynarodowym antropologię (a zatem również małżeństwo monogamiczne i opartą na nim rodzinę jako chronioną wartość), choć konstruowane było jako stanowisko mediacyjne, w działaniu politycznym staje się stanowiskiem mocnym, niemediacyjnym. Otwiera drogę do forsowania nowych rozwiązań antropologicznych, prowadzących, być może nawet do podważania naukowych twierdzeń o istnieniu zaburzeń tożsamości płciowej.

6. UNIJNY PAS TRANSMISYJNY

W pierwszej chwili można by odnieść wrażenie, że konsekwencją braku definicji małżeństwa i rodziny powinna być neutralność w tej dziedzinie unijnego prawa i polityki. Faktycznie jednak neutralność ta jest jedynie pozorna. Z jednej strony, Unia, nie wchodząc w konflikty z państwami członkowskimi, które dokonały na poziomie krajowym redefinicji instytucji małżeństwa i rodziny, spełnia rolę „pasa transmisyjnego”, przenoszącego te rozwiązania z poziomu krajowego na poziom europejski w sposób powolny, lecz systematyczny. Unia „niezdecydowana” w sprawach fundamentalnych niejako „zasysa” z poziomu narodowego najbardziej ekstrawaganckie rozwiązania. Nie zakazując, by nie wchodzić w otwarty konflikt, faktycznie je legitymizuje. Spełnia zatem podobną rolę, jak kreatywne w tej dziedzinie orzecznictwo, związane z Radą Europy, Europejskiego Trybunału Praw Człowieka⁶⁸. Z drugiej

⁶⁷ Nawet jeśli politycznie dominująca aksjologia jest sprzeczna z logiką prawnonaturalną (por. M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy w ponadnarodowych sporach o wartości. Perspektywa europejska*, w: A. Solarz, H. Schreiber, *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012, 421–448). Charakterystyczne wydaje się w tym kontekście, iż, uznane za wielki sukces przez grupy pro-life, odrzucenie raportu Estreli nie było związane z przyjęciem rezolucji w obronie życia w fazie prenatalnej, ale z powołaniem się na zasadę subsydiarności. Niemniej jednak sprawa ta, a jeszcze bardziej wyrok ETS w sprawie *Brüstle* pokazuje, iż kwestia nie jest bynajmniej przesądzona i być może zostanie rozstrzygnięta właśnie poprzez orzeczenie sądowe.

⁶⁸ Aktualnie w ETPC w Strasburgu toczą się dwa postępowania przeciwko Włochom, których skutkiem może być narzucenie im przez Trybunał prawnego uznania związków osób jednej płci (*OLIARI and A. against Italy and Gian Mario FELICETTI and others v. Italy; Francesca ORLANDI and others v. Italy*). Warto jednak zauważyć, że również w ETPCz toczy się antropologiczny spór, którego efekt nie jest przesądzony. O ile bowiem Trybunał, przywołując fakt legalizacji związków jedнопłciowych w 17 krajach Europy, uznał, iż Grecja dyskryminuje homoseksualistów, odmawiając im dostępu do prawnej legalizacji ich związków, o tyle w sprawie *Hämäläinen v. Finland* (nr 37359/09), sędziowie orzekli, iż „nie można powiedzieć, że istnieje jakiegokolwiek ogólnoeuropejskie porozumienie co do zezwalania na legalizację związków osób tej samej płci”. W sprawie *Chapin and Charpentier v. France* (n°40183/07) ETPC jednogłośnie potwierdził, że Europejska Konwencja Praw Człowieka nie zawiera prawa do małżeństwa osób jednej płci (European Center for Law and Justice, *The ECHR Unanimously Confirms the Non-Existence of a Right to Gay Marriage*, <http://eclj.org/Releases/Read.aspx?GUID=70fd9433-d3ac-46db-944d-6aaec71041a3&s=eur>).

strony, dołączenie w traktacie amsterdamskim do artykułu zakazującego dyskryminacji nowego obszaru: orientacji seksualnej, spowodowało z czasem – jak się wydaje – zmianę filozofii publicznej UE, otwierając drogę różnym ideologiom zmierzającym do zniesienia „heteroseksualnego przymusu”. Ubocznym skutkiem wspomnianej pozornej neutralności jest nieobecność w europejskich statystykach informacji o negatywnych zjawiskach związanych z prywatyzacją i fragmentacją rodziny. Ponieważ rodzina jest w nich zdefiniowana przez *les élites de welfare*, jako agregacja indywidualnych dorosłych osób okazujących sobie troskę, prawa i interes dzieci są w nich zasadniczo nieobecne⁶⁹. Bez poprawnej definicji rodziny trudno prowadzić politykę rodzinną⁷⁰.

7. CHOROBA SZALONYCH CNÓT

Współczesna Europa nie jest po prostu pogańska. Dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa nie da się zwyczajnie wymazać z dnia na dzień. Jej aktualną kondycję lepiej chyba opisują słowa Gilberta K. Chestertona: „Nowoczesny świat nie jest zły; pod pewnymi względami jest on o wiele za dobry. Wypełniają go cnoty dzięki i marnotrawione. Kiedy określony porządek religijny zostaje nadwerżony – tak jak chrześcijaństwo w okresie Reformacji – nie tylko wady się uwalniają. Oczywiście, wady się uwalniają, błąkają się bez celu i sięją spustoszenie. Lecz cnoty także się uwalniają i błąkają się, jeszcze dziksze, i sięją jeszcze większe spustoszenie. Nowoczesny świat pełen jest starych cnót chrześcijańskich, które oszalały. Cnoty oszalały, gdyż oddzielono je jedne od drugich, zmuszono, by każda z nich błąkała się w swojej samotności. Widzimy uczonych zakochanych w prawdzie, lecz ich prawda jest bezlitosna; działaczy humanitarnych troszczących się jedynie o litość, lecz ich litość – przykro mi to stwierdzić – często jest kłamliwa...”⁷¹. Pamiętamy z niedawnej przeszłości chorobę szalonych krów. Dzisiaj rozprzestrzeniać się zdaje wirus szalonych cnót. Posługujemy się wciąż wysłużonym chrześcijańskim językiem. Marzymy o wolności, równości, braterstwie, sprawiedliwości i miłości. Sens nadawany tym słowom jest jednak niekiedy dość odległy od tego, jaki nadało im chrześcijaństwo. Stajemy wobec ryzyka uczynienia z nich słów-wydmuszek, które choć wciąż poruszają serca ludzi, raczej nie zmuszają do wysiłku ich umysłów. Jeśli pewnego dnia nastąpiłby w Europie zmierzch cywilizacji chrześcijańskiej, nie oznaczałoby on raczej powrotu do dawnego pogaństwa. Należałoby się wówczas spodziewać nastania cywilizacji post-chrześcijańskiej, to znaczy także post-europejskiej cywilizacji szalonych cnót.

⁶⁹ „Polityki mogą być nazywane rodzinnymi pod warunkiem, że mają za cel pomoc rodzinie, a nie inne cele, choćby i bardzo pozytywne, jak na przykład zatrudnienie, wskaźniki urodzeń, przeciwdziałanie ubóstwu i społecznemu wykluczeniu” (P. Donati, *Rinovare le politiche familiari in Europa: la proposta italiana del family mainstreaming*, w: R. Prandini, *Politiche familiari europee. Convergenze e divergenze*, Roma: Carocci editore 2012, 176).

⁷⁰ Por. P. Donati, art.cyt., 179.

⁷¹ G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, 38–39.

Być może, narzekając na kondycję współczesnej Europy, grzeszymy nadmiernym pesymizmem. Narzekanie jest jednak powszechną przywarą ludzkości. Jak głosi przysłowie: „dobrze jest tam, gdzie nas nie ma”. Czy nie łatwiej zatem byłoby po prostu opuścić uprzykrzone miejsce i udać się „tam, gdzie nas nie ma”? Sokrates, wszedłszy w spór z ateńskimi prawami, usłyszał wyrzut: „A tyś (Sokratesie) ani Sparty nie wybrał, ani Krety, o których zawsze mówisz, że tam są dobre prawa, ani żadnego z miast helleńskich, ani barbarzyńskich”⁷². Zarzut niekonsekwencji postawiony Sokratesowi, Władysław Witwicki opatruje następującym komentarzem: „Jemu się prawa ateńskie zgoła nie podobały; zawsze wyżej stawiał spartańskie lub kreteńskie, tylko był do Aten złych i głupich przywiązany więcej niż do mądrej Sparty lub Krety”⁷³. Przywiązanie do miejsca, nawet jeśli się nie jest Sokratesem, odgrywa istotną rolę przy podejmowaniu decyzji. Dlatego, pomimo narzekania, nie wyjeżdżamy, gdyż do tego niepozornego miejsca na mapie świata, które nazywamy Europą, jesteśmy głęboko przywiązani i nie zamierzamy odpowiedzialności za nią przerzucać na innych.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2009.
- Bénéton P., *Introduction à la politique*, Paris: PUF 2010.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. z ang. D. Lachowska, Kraków: Znak – Fundacja im. S. Batorego 1994.
- Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa: PWN 1957.
- Cornides J., *Fiat aequalitas et peret mundus? How „Anti-Discrimination” is Undermining the Legal Order*, 157–159; https://works.bepress.com/jakob_cornides/36/download (plik PDF).
- Donati P., *Rinnovare le politiche familiari in Europa: la proposta italiana del family mainstreaming*, w: R. Prandini, *Politiche familiari europee. Convergenze e divergenze*, Roma: Carocci editore 2012.
- Eseje polityczne federalistów*, red. F. Quinn, tłum. z ang. B. Czarska, Kraków – Warszawa: Znak – Fundacja im. S. Batorego 1999.
- Furet F., *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, Kraków: Znak – Fundacja im. S. Batorego 1994.
- Gierycz M., *Chrześcijańscy politycy w ponadnarodowych sporach o wartości. Perspektywa europejska*, w: A. Solarz, H. Schreiber, *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa: ELIPSA Dom Wydawniczy 2012, 421–448.
- Gierycz M., Mazurkiewicz P., *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, w: *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. C. Bohr, C. Schmitz, Warszawa 2016, 107–141.
- Głodek J., *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhausa*, Poznań: W drodze 2014.
- Himmelfarb G., *Jeden naród, dwie kultury*, tłum. z ang. P. Bogucki, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. z niem. M. Tomasz, Kęty: Antyk 2008.
- Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. z niem. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. z fr. A. Grobler, Kraków: Znak 1993.

⁷² Platon, *Kriton*, 52e–53a, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, 606.

⁷³ W. Witwicki, w: Platon, *Kriton*, przypis 14, 606.

- Mazurkiewicz P., *Przemoc w polityce*, Wrocław: Ossolineum 2006.
- Mazurkiewicz P., *La perspective européenne de la pastorale des hommes politiques*, w: Pontifical Council for Justice and Peace, *Proceedings of the First Meeting of Chaplains Serving Parliaments*, Città del Vaticano 2014, 135–158.
- Mazurkiewicz P., *W krainie bezżenności*, Kraków: Wydawnictwo M 2014.
- Milbank J., *Political theology and the new science of politics*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, ed. J. Milbank, S. Oliver, London – New York: Routledge 2009.
- Mercier L.S., *L'an deux mille quatre cent quarante*, 1786, books.google.dk.
- Nycz K., *Kierunki polityki rodzinnej w Unii Europejskiej*, w: *Rodzina we współczesnej Europie. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, red. R. Budnik. M. Góra, Gliwice 2014.
- Puppinck G., *La Famille, les droits de l'homme et la vie éternelle*, Paris: Ed. de Homme nouveau 2015.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. z wł. W. Dzieża, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2005.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. z fr. A. Peretiatkowicz, Kęty: Antyk 2002.
- Secher R., *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wandea – departament zemsty*, tłum. z fr. M. Miszański, Warszawa: Wydawnictwo „Iskry” 2003.
- Secher R., *Vendée: du génocide au mémoricide*, Paris: Éd. Le Cerf 2012.
- Spaemann R., *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2011.
- Talmon J.L., *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. z ang. A. Ehrlich, Kraków: Universitas 2015.
- Wieruszewski R., *Zasady Yogakarty – geneza i znaczenie*, w: *Zasady Yogakarty. Zasady stosowania międzynarodowego prawa praw człowieka w stosunku do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej*, red. K. Remin, Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii 2009.
- Voegelin E., *Od oświecenia do rewolucji*, tłum. z ang. Ł. Pawłowski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2011.

Źródła internetowe

- Agenda Europe, European Commission doesn't like “Mum Dad & Kids”, it seems, <https://agendaueurope.wordpress.com/2016/01/07/european-commission-doesnt-like-mum-dad-kids-it-seems/>.
- Cattaneo M., *No al rapporto Estrela*, <http://www.citizenngo.org/it/1224-no-al-rapporto-estrela>.
- <http://curia.europa.eu/juris/celex.jsf?celex=62010CJ0034&lang1=en&lang2=PL&type=TEXT&ancre=http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en> *Proof of Legal Act, i*, <http://ec.europa.eu/citizens-initiative/public/initiatives/finalised/details/2012/000005/en>.
- L'Institut Européen de Bioéthique, *Etats-Unis : trafic d'organes de fœtus avortés au Planning familial International*, 13 août 2015 <http://www.ieb-eib.org/fr/bulletins/etats-unis-traffic-dorganes-de-ftus-avortes-au-planning-familial-international-336.html#sujet975>.
- Panichi J., *Timmermans: Tsipras should keep reform promise*, <http://www.politico.eu/article/timmermans-tsipras-reform-promise-grexit-regulation-migration/>.

ANTHROPOLOGICAL CRISIS AND EU POLITICS

Summary

The Enlightenment did not suggest resignation from a great narration and did not postulate to replace it with some minimalistic proposal of a lay state which openly confesses that it is not interested and does not have any competence in the area of religion. It did not pass *homo religiosus* indifferently. It introduced into the politics an idea of the state and public space which is free from Catholic narration, originally for a civic religion, then for worldview neutrality. On behalf of the thesis of the end of great

narrations, with time it introduced a great narration of “naked public space”, which – due to its exclusivity demand – became a part of a political program for social promotion of atheism.

The article presents the influence of the Enlightenment on the European culture, and in particular it pays attention to the anthropological crisis in Europe which is the consequence of the anti-Christian character of this trend. Contemporary EU politics is a continuation of the Enlightenment ideas.

Key words: the Enlightenment, Christianity, civic religion, natural morality religion, anthropological crisis, liberal democracy, totalitarian democracy

Nota o Autorze

Ksiądz **Piotr MAZURKIEWICZ** – prezbiter katolicki archidiecezji warszawskiej, prof. zwyczajny dr hab. nauk społecznych, politolog, nauczyciel akademicki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wieloletni dyrektor Instytutu Politologii UKSW, sekretarz generalny Komisji Konferencji Episkopatów Unii Europejskiej COMECE w latach 2008–2012, członek Rady Naukowej Instytutu Studiów Politycznych PAN, specjalista w dziedzinie europeistyki.