

Tadeusz Pikus

Znaczenie wartości chrześcijańskich w procesie poszerzania Unii Europejskiej

Collectanea Theologica 74/3, 91-110

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

TADEUSZ PIKUS, WARSZAWA

ZNACZENIE WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH W PROCESIE POSZERZANIA UNII EUROPEJSKIEJ¹

Unia Europejska rozpatrywana jest przez jej członków w świetle wartości świeckich projektów. Ten zredukowany obraz rzeczywistości społecznej coraz częściej jest poddawany krytyce. Bowiern gdy się weźmie pod uwagę analizy historyczne oraz poczyni refleksję nad stanem duchowym społeczeństw i procesami integracyjnymi w Europie i w świecie, nie można nie dostrzec znaczenia czynnika religijnego w kreowaniu osoby ludzkiej i jedności między narodami. Tymczasem w eurodebacie, w pracach różnych zespołów i komisji Unii Europejskiej, zbyt mało, jak dotąd, poświęca się temu uwagi. O tym też wspominał, w czasie pobytu w Polsce w 2000 r., Teoktyst, patriarcha Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego: „Jeżeli gospodarka, polityka lub kultura – twierdził – są wymiarami jednogłośnie uznanymi przez Europę w procesie jej kształtowania się, nie można tego powiedzieć o wymiarze religijnym, który wspomniany jest tylko przy okazji oficjalnych wizyt przedstawicieli władz kościelnych w Strasburgu lub w Brukseli”². Należy stwierdzić, że do grona architektów projektu poszerzenia Unii Europejskiej nie zaproszono kompetentnych przedstawicieli życia religijnego, ani nie potraktowano, jak na razie, na serio postulatów kościelnych. Tymczasem, posługując się metaforą budowania w odniesieniu do poszerzenia Unii, można by powiedzieć, że im większa budowla, tym dla jej trwałości i solidności potrzebne są głębsze fundamenty.

Gdy teologowie podejmują refleksję nad zagadnieniem poszerzenia jedności europejskiej, powinni podać przyczyny tego „teologicz-

¹ Referat wygłoszony na Polsko-Niemiecko-Białorusko-Ukraińskim Sympozjum *Doświadczenie granic pomiędzy ludźmi, Kościołami i narodami*, 8-11 V 2003 w Mikołajkach.

² Teoktyst, *Prawosławie i Europa*, Referat wygłoszony w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie 9 XI 2000 r.

nego” zainteresowania toczącym się na kontynencie procesem, który przecież – jak było powiedziane – ma charakter głównie polityczny i ekonomiczny. Z jakich zatem pozycji pełniący funkcje w Kościele powinni zajmować się integracją europejską? Wydaje się, że racji ku temu poszukiwać należy nie na gruncie ściśle teologicznym czy też w sferze jakiś bezpośrednich interesów Kościoła, ale – zgodnie z Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium, et spes* – w poczuciu odpowiedzialności Kościoła za los wspólnoty świeckiej, wśród której pracuje, oraz w poczuciu wypełniania misji budowania wspólnoty duchowej w wymiarze powszechnym³. Relacje między Kościołem a Unią Europejską mają więc charakter analogiczny do tych, jakie zachodzą między Kościołem a państwem narodowym. Kościół z zainteresowaniem śledzi przebieg procesów politycznych w państwie, uznając zarazem jego autonomię, o ile podejmowane decyzje mieszczą się w granicach prawa naturalnego. Przywoływana przez Kościół w eurodebacie argumentacja jest bardziej etyczna niż *stricto* teologiczna. Parafrazując znaną chrześcijańską tezę, można zdecydowanie stwierdzić, że Unia Europejska nie jest do zbawienia koniecznie potrzebna. Kościół zatem nie opowiada się ani za tą konkretną Unią, ani przeciw niej, lecz, uwzględniając proces przemian, pracuje nad tym, jak być dla każdego człowieka drogą do królestwa Bożego.

Opowiedzenie się za Unią Europejską, lub przeciw niej, nie jest wyborem religijnym⁴. Nie jest to wybór między Jezusem a Baraba-

³ Problematyka integracji europejskiej była już kilkakrotnie przedmiotem rozważań Konferencji Episkopatu Polski. Biskupi wypowiedzieli się na ten temat zarówno w liście pasterskim pt. *Biskupi Polscy wobec integracji europejskiej*, z dn. 21 III 2002 r. jak i w *Komunikacie* z 321. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, z dn. 12 III 2003 r. W tych dokumentach biskupi wskazali na miejsce, zadania i jednoczącą rolę Kościoła w integracyjnym procesie Europy Wschodu i Zachodu. Ponadto przypomnieli podstawowe kryteria, którymi powinni kierować się ludzie wierzący w wyborach dotyczących procesu integracji Unii Europejskiej.

⁴ W tej kwestii biskupi polscy tak napisali: „Wprowadzie sprawa wejścia do Unii nie jest przedmiotem nauki wiary, jednak wierzący a także wszyscy ludzie dobrej woli powinni poważnie uwzględnić w swoich wyborach głos papieża, widzialnej Głowy Kościoła mającego wielkie doświadczenie w sprawach ludzkich oraz najwyższego współczesnego autorytetu moralnego. Biskupi mają świadomość, że z samej wiary katolickiej nie można bezpośrednio wprowadzić stanowiska w sprawie referendum akcesyjnego, dlatego usiłują zrozumieć różne stanowiska, niepokoje i krytykę (...). Odpowiedź na pytanie referendalne nie powinna być traktowana w kategorii grzechu lecz w kategorii cnoty roztropności oraz obywatelskiej odpowiedzialności i troski za dziś i jutro naszej Ojczyzny”, *Słowo Biskupów Polskich w sprawie wejścia Polski do Unii Europejskiej*, Warszawa 2 V 2003 r.

szem, ani między królestwem Bożym a królestwem szatana. Unia nie jest paktem między aniołem i diabłem, lecz między ludźmi, podobnie uwarunkowanymi, a więc obdarowanymi zarówno cnotami i zaletami, jak i uwikłanymi w grzechy indywidualny i społeczny (struktury zła, grzechu). Gdyby sam fakt przyjęcia obywatelstwa europejskiego (w którymś z krajów Unii Europejskiej) był grzechem, każdy mieszkaniec stawałby się wrogiem Boga i ludzkości. Grzech nie będzie zatem występował w fakcie zawierania lub odrzucania Unii, lecz pojawi się w wystąpieniu człowieka przeciwko Bogu i ludziom, w oddaniu błogosławieństwa za miskę soczewicy (por. Rdz 25,29-34). Bóg bowiem zaprasza każdego człowieka do pracy w swojej winnicy, do królestwa, które nie jest z tego świata. Niewątpliwie bardzo ważnym zagadnieniem w rozpatrywaniu procesu integracyjnego będzie poznanie wpływu Unii na życie chrześcijańskie, zarówno w aspekcie ekstensywnym (misyjnym), jak i w aspekcie intensywnym (pogłębiającym wiarę).

Jedną z częstych pokus, doświadczanych przez ludzi wierzących postawionych w obliczu spraw politycznych, w tym także kwestii europejskiej, jest chęć instrumentalizacji teologii. Narażeni są na nią zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy akcesji Polski do Unii Europejskiej. Przywołują wówczas wyrwane z kontekstu fragmenty wypowiedzi Ojca Świętego czy episkopatu, próbując dowieść, że nauczają oni dokładnie tak, jak zwolennicy lub przeciwnicy by sobie tego życzyli. Postrzegając Unię Europejską przede wszystkim jako projekt etyczny, w Kościele analizuje się pod tym względem wartość świeckich projektów, przypominając zarazem o aksjologicznych fundamentach, na których powinna wznosić się ta konstrukcja, jeśli ma być dobrym sposobem życia i trwałą budowlą⁵.

Rodzaje wartości

Często w dyskusjach o wartościach, w tym też o wartościach chrześcijańskich, pomija się w zasadzie semiotyczny aspekt zagadnienia.

– Podstawową trudnością pojęcia wartości jest uzyskanie jego definicji. Pojęcie wartości jest uwikłane w teorię wartości, która jest

⁵ Por. P. Mazurkiewicz, *Europa w poszukiwaniu fundamentu etycznego*, w: J. Nagórny, J. Gocko (red.), *Prawo naturalne. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*, Lublin 2002, s. 64.

w danym przypadku zakładana, ona zaś sama zależy od ogólnofilozoficznych założeń danego stanowiska. Dlatego nawet gdyby udało się określić wartość w sposób mniej więcej zadowolający wszystkich, to powstała wówczas definicja musiałaby być z konieczności tak ogólnikowa, że nie miałaby żadnego teoretycznego, a tym bardziej praktycznego, znaczenia⁶. Brak jednej wyczerpującej definicji nie wydaje się jednak przeszkodą w rozmowie o wartościach w ogóle, a chrześcijańskich w szczególności. Jednak obok „wartości”, jako terminu technicznego, mającego określone znaczenie w określonej teorii wartości, termin ten funkcjonuje także w języku potocznym. Ponieważ termin „wartość” został zaczerpnięty z języka potocznego do ustawodawstwa i w takim rozumieniu służy w dyskusjach, należałoby poznać jego funkcjonowanie⁷.

Od wartości o charakterze subiektywnym (coś jest warte z racji tej, że odpowiada podmiotowi) odróżniamy wartość o charakterze obiektywnym: przedmiotową (przedmiot warty jest sam w sobie) i relacyjną (przedmiot jest warty ze względu na inny przedmiot). W słownikach termin „wartość”⁸ występuje w znaczeniu „bycia cennym” oraz jako ogół istotnych zalet, cech danego przedmiotu, dzięki którym uzyskuje on ściśle należny stopień szacunku. Wartościowa jest rzecz, która jest cenna, tzn. za którą ktoś byłby gotów zapłacić jakąś cenę. O rzeczy wartościowej można też mówić jako o dobru. Wszystkie te trzy terminy: „wartość”, „dobro”, „rzecz cenna” znaczą mniej więcej to samo.

– Rzeczownikowi „wartości” towarzyszy przymiotnik „chrześcijańskie”. Ważne jest poznanie jej funkcji znaczeniowej. Gdy

⁶ W. Stróżeński, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 21n.

⁷ W potocznej mowie „wartość” występuje w zdaniach typu: x jest wartością i (pomocniczo) odczuwam x jako wartość. Nie występuje natomiast zdanie: wartość to x. Ludzie nazywają różne zjawiska i rzeczy wartościami, jednak nie zastanawiają się nad pytaniem, czym wartość jest. Poprawne użycie i właściwe, choć potoczne rozumienie słowa „wartość” nie wymaga się wiedzy np. o pochodzeniu, strukturze i sposobie istnienia wartości, o sposobie ich poznania, hierarchii wartości, stosunku wartości do tego, co wartościowe itp. W życiu praktycznym, a jest nim także *jurisprudencia*, nie trzeba znać odpowiedzi na te pytania, by wiedzieć, że coś jest wartością, a coś innego nią nie jest, że jakieś postępowanie jest chrześcijańskie a jakieś nim nie jest; J. Krokos, *Uwagi o wartościach chrześcijańskich*, *Studia Philosophiae Christianae* 30/1994, s. 116.

⁸ Jako nazwa ogólna dla wszystkich wartości upowszechniła się po 1870 r. (E. Littré, F. Nietzsche). Nietzsche najbardziej przyczynił się do tego, głosząc hasło „przewartościowania wszystkich wartości”: *tamże*, s. 117.

chodzi o przymiotnik „chrześcijański”, na pewno nie zachodzi zatarcie poczucia związku z rzeczownikiem podstawowym, jakim jest „chrześcijaństwo”. Biorąc pod uwagę podział przymiotników na determinujące (dookreślające) i modyfikujące, przymiotnik „chrześcijański” dodany do rzeczownika „wartość” należy zaliczyć do determinujących. Zasadą tego podziału jest wpływ znaczenia przymiotnika dodanego do jakiejś nazwy na jej znaczenie. O ile nazwa jakaś po połączeniu z przymiotnikiem zachowuje swe pierwotne znaczenie, a znaczenie przymiotnika tylko je uzupełnia lub eksplikuje, mówimy, że przymiotnik ma znaczenie determinujące. Natomiast przymiotnik modyfikujący zmienia znaczenie nazwy, do której jest dodany. Dlatego przymiotnik „chrześcijański” dodany do nazwy „wartość”, będąc dookreślającym tę nazwę, pokazuje że wartość musi być wartością sama w sobie, aby była chrześcijańska. Przymiotnik „chrześcijański” zatem jedynie determinuje „wartość”, i to dzięki określonemu rodzajowi ustosunkowania ich do rzeczownika „chrześcijaństwo”, a nie modyfikuje znaczenia. Wartości chrześcijańskie, zarówno specyficzne jak i niespecyficzne, pozostają wartościami: „czymś dobrym”, „cennym”, „ważnym”⁹.

Powyższe uwagi pokazują, że dla odpowiedzialnej dyskusji o wartościach chrześcijańskich niekonieczne jest wstępne przyjęcie którejkolwiek z teorii wartości oraz że przymiotnik „chrześcijański” nie modyfikuje znaczenia rzeczownika „wartość”, przy którym stoi. Z tych racji podnoszone niekiedy obawy przed konfesyjnością „wartości chrześcijańskich” nie wydają się uzasadnione.

W refleksji nad wartościami w ogóle, a chrześcijańskimi w szczególności, należałoby uwzględnić przynajmniej szkicowe ujęcie antropologiczno-aksjologiczne, który opisuje człowieka w jego potrzebach i możliwościach. Należy stwierdzić, że w hierarchii potrzeb człowieka na pierwszy plan wysuwają się te, które związane są z zaspokojeniem głodu, wolności i światopoglądu. Podstawowe zagadnienia, wokół których skupiają się wszystkie treści światopoglądowe, wyznaczają pytania dotyczące sensu życia i śmierci, sensu istnienia i odkrycia (nieustannego odkrywania) własnego miejsca w świecie. Sens traktowany jest tutaj jako znak rozpoznawczy war-

⁹ *Tamże*, s. 118-119.

tości. Albowiem, jeśli człowiek odnajdzie sens istnienia, traktuje życie jako pozytywną wartość¹⁰.

Człowiek w swojej egzystencjalnej jedności obejmuje i skupia w sobie dwa ontyczne obszary – materię i ducha. Jego cielesność i duchowość wyznaczają zarówno: zanurzenie człowieka w kosmosie, jak i transcendencję ludzką w stosunku do całego świata materii¹¹. Człowiek w swoim doświadczeniu życia, nie znajdując swego odpowiednika w materii, dąży do nieskończoności, transcenduje, czyli przekracza porządek materialny i poszukuje tego, co jest odpowiednikiem dla jego ducha¹². Będąc zaś osobą „spotencjalizowaną”, tzn. taką, która rozwija się i aktualizuje siebie, wchodzi w różnorodne relacje z tymi dwiema rzeczywistościami – materialną i duchową. Przyczyną, racją działania jest wewnętrzne zdeterminowane istotowej struktury bytu dążeniem do osiągnięcia pełni¹³.

Człowiek realizuje wartości w sferze materialno-biologicznej, a więc w dziedzinie wartości witalnych i techniczno-ekonomicznych. Wartości biologiczne i materialne zaspokajają głównie potrzeby fizjologiczne – człowiek „tworzy” je, opanowując swoje naturalne środowisko, by lepiej przystosować je do własnych potrzeb i uczynić ze świata wygodniejsze, tzn. bardziej przychylne dla siebie, miejsce życia. Współczesna nauka i technika nastawione są na tego rodzaju wartości, czyli na jak najpełniejszy rozwój tych dyspozycji, które pozwalają człowiekowi przekształcić własne środowisko. Co jakiś czas dochodzi też do głosu woła jednostek i grup społecznych, by ograniczyć się do realizacji jedynie tych wartości i uprawiać tylko tę sferę życia.

Poza wymiarem biologiczno-materialnym człowiek realizuje wartości w sferze kulturowej. Mają one zaspokoić jego potrzeby

¹⁰ Por. E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość*, Warszawa 1989, s. 142 nn. Bezsens zaś jest bezwartościowy; por. J. Pieter, *Życie ludzi*, Wrocław 1972, s. 458-466.

¹¹ Por. J. Krasieński, *Homo religiosus. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sandomierz 2002, s. 98-101.

¹² O takim doświadczeniu wzmiankują autorzy w różnym okresie historii: „Jak lania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże” (Ps 42,2); „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”; Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 5. „W człowieku można zdusić wszystko poza potrzebą absolutu, która przetrwa zniszczenie świątyń, a nawet zanik religii na ziemi”; E. Cioran, *Historia i utopia*, tłum. M. Bińczyk, Warszawa 1997, s. 24.

¹³ Koncepcja celu nawiązuje tutaj do arystotelesowskiej analizy ruchu jako przejścia możliwości w akt; por. E. Podrez, *Człowiek*, s. 142.

duchowe. Sposób ludzkiego racjonalnego i wolnego życia jest kulturą, która przejawia się w trzech podstawowych nurtach: racjonalnym poznaniu przednaukowym i naukowym, realizującym wartość prawdy; w moralności realizującej ludzkie dobro; w sztuce, twórczości uzupełniającej niedostatki zastanej natury i mającej realizować dobro prawdy, czyli piękna. Tak więc do sfery kulturowej należy zaliczyć wszystkie wartości poznawcze, estetyczne, socjalne, obyczajowe, moralne itp. Szczególnym rodzajem są wartości moralne, które określają sposób istnienia człowieka jako osoby, a więc podmiotu wchodzącego w kontakt z innymi osobami – podmiotami.

Do zakresu wartości realizowanych przez człowieka wliczane są wartości religijne, które wiążą lub wręcz jednoczą człowieka z czymś, co przekracza świat natury i kultury. Wszelkie bowiem zainteresowania człowieka rzeczywistością tego świata przynależą w zasadzie do kultury, religia natomiast rozpoczyna się wtedy, gdy wchodzi on w relację z całkiem inną rzeczywistością, o charakterze transcendentnym i boskim¹⁴. Religia w ostatecznych wymiarach przybliża i pozwala realizować jedyne dobro służące człowiekowi, transcendentujące nawet samą śmierć, którą pojmuje się jako przejście do wieczności. Tak więc człowiek realizuje wartości religijne wtedy, kiedy wchodzi w relacje z rzeczywistością transcendentną, czyli z Bogiem.

Realizacja wartości pozareligijnych – w sferze biologicznej i kulturowej – zasługuje na aprobatę, gdyż człowiek zaspokaja swoje naturalne, egzystencjalne potrzeby, rozwija swą osobowość w twórczości i w moralności. Jednak o swoistości wartości religijnych stanowi to, że łączą one osobę ludzką z rzeczywistością odrębną zarówno od całego świata rzeczy, jak i innych osób. Wartości religijne wskazują na wertykalny wymiar ludzkiego bytowania, z punktu widzenia którego inne wymiary nabierają nowego znaczenia, intensyfikują się i pogłębiają¹⁵. To religia odślania ostateczny sens życia ludzkiego i działań tak moralnych, jak naukowych czy twórczych. Osobowa więź, relacja z Bogiem, gwarantująca życie wieczne w „rozkwicie” działań osobowych, ku którym zmierzają wszystkie ludzkie, tj. rozumne i dobrowolne czyny, pozwala ostatecznie zre-

¹⁴ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 59.

¹⁵ Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, pr. zb., Lublin 1992, s. 341 n.

alizować i osiągnąć zogniskowane w Bogu przedmioty i cele wszystkich przejawów kultury: prawdy, dobra i piękna. Religia realizowana w życiu człowieka jest jedynym, nieutralnym jego dobrem, którego pełnia znajduje się w Bogu¹⁶.

Spółeczność Unii Europejskiej

Człowiek, mając potrzeby, poszukuje możliwości ich zrealizowania. Dzięki nim, w wyniku kontaktu bądź z materią, bądź z duchem, rozwija się i doskonali. Aktywność osoby ludzkiej, bytu materialno-duchowego, jest wielowymiarowa i dzięki różnym dyspozycjom i zdolnościom, rozwija się przez różnorodne działania. Można więc mówić o różnych płaszczyznach czy sferach bytu ludzkiego, wyznaczonych przez odpowiednie dyspozycje, oraz o działaniach indywidualnych i społecznych, prowadzących do realizacji różnych wartości¹⁷. Elementem wspólnym wszystkim ludziom, mimo różnych światopoglądów lub wyznawanych religii, jest fakt, że człowiek poddaje swoje postępowanie ocenie z pewnego punktu widzenia – określonej hierarchii wartości, po to, aby jego życie było wartościowe¹⁸. W celu uzyskania życia wartościowego oprócz indywidualnych uwarunkowań człowieka potrzebne jest sprzyjające oddziaływanie społeczne rozwijane w różnego typu społecznościami.

W filozofii tylko dwie społeczności nazywa się naturalnymi, są to: społeczność rodzinna i państwowa. Pozostałe zaś są konwencjonalnymi (umownymi), tzn. utworzonymi przez ludzi dla szczególnego celu, którego nie określa ani natura ludzka ani warunki ludzkiej egzystencji¹⁹. Całkiem innym typem społeczności jest społeczność religijna. Powstaje ona w zasadzie z relacji wertykalnej, opartej na więzach religijnych. Spośród wymienionych typów społeczności Unia Europejska znajduje się wśród społeczności konwencjonalnych, czyli opartych na umowie, i nie ma jeszcze ostatecznie ukształtowanego modelu. Sam proces integracyjny krajów europejskich (oparty na umowie) jest zjawiskiem pozytywnym,

¹⁶ Por. też, *Światopoglądowe wartości religii*, w: M. Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1989, 144. 148; T. Pikus, *O religii*, Warszawa 2002, s. 9-12.

¹⁷ Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 341.

¹⁸ Por. A. Tomkiewicz, *Światopogląd w aspekcie psychologicznym*, w: M. Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 103.

¹⁹ T. Pikus, *O władzy w Kościele*, Warszawa 2003, s. 18.

choć ostateczna ocena faktu będzie zależała od kilku czynników: mianowicie od jasno określonych zadań i celu Unii; respektowania społeczności naturalnych (rodziny, państwa) i religijnych, które zachowują pierwszeństwo wobec społeczności konwencjonalnych²⁰; Unia nie powinna ich ignorować, usuwać czy zastępować, w przeciwnym razie mogłoby dojść do utworzenia społeczności o charakterze totalitarnym, która dążyłaby do rozwiązania wszystkich problemów całego człowieka. Polska i inne kraje bloku socjalistycznego mają doświadczenie tego typu „unii”²¹. Dlatego w procesie integracyjnym nie może być pominięta warstwa aksjologiczna, odczytana w pełnym ujęciu potrzeb osoby ludzkiej, jej możliwości i możności.

Europa w wymiarze swojej historii jest projektem aksjologicznym. Takim projektem niewątpliwie była i jest również Unia Europejska. Uruchomiony przez chrześcijańskich polityków po II wojnie światowej proces integracji był poszukiwaniem praktycznych możliwości realizacji takich wartości, jak pokój, wolność, demokracja, prawa człowieka, solidarność. Przyjęto jednakże założenie, że jedność w ramach Europy nie da się zbudować ani od razu, ani według jednego, szczegółowego planu. Robert Schuman, w swojej *Deklaracji z 9 maja 1950 roku*, mówi o solidarności *de facto*, solidarności w ramach konkretnych wspólnych działań, jako o narzędziu służącym realizacji powyższych celów²². Ekonomia zatem potraktowana została przez założycieli jako narzędzie do realizacji celów pozaekonomicznych. Również gotowość rządów do zrzeczenia się prawa do emisji własnego pieniądza, a zarazem łatwość, z jaką obywatele Unii Europejskiej zaakceptowali euro, odczytywać można jako symboliczny

²⁰ *Tamże*.

²¹ O znakach Unii Europejskiej tak napisał P. Mazurkiewicz: „Przed budynkiem Parlamentu Europejskiego w Brukseli wchodzących wita rzeźba przedstawiająca dziewczynę, której ręka, niczym wieża gotyckiej katedry, wzniesiona jest wysoko ku niebu. U jej stóp męskie twarze z oczyma pełnymi tęsknoty i wyciągnięte w geście pożądania dłonie. Mężczyźni nie są jednak wpatrzeni ani w niebo, ani w kobietę. Przedmiot ich marzeń stanowi widoczny w uniesionej wysoko damskiej dłoni symbol euro. Czyż trzeba nam jeszcze więcej dowodów, że z Europą coś jest nie w porządku? Czy ten socrealistyczny pomnik, rodem z Moskwy lat pięćdziesiątych, nie jest wystarczającą metaforą europejskiej pustej przestrzeni, z której kultura powoli uchodzi?”; P. Mazurkiewicz, *Europa w poszukiwaniu fundamentu etycznego*, s. 66.

²² Por. R. Schuman, *Declaration of 9 May 1950*, <http://www.europa.eu.int/abc/symbols/9-may/decl-en.htm/02-08-15>.

znak odejścia od idolatrii państwa, narodu i obywatelstwa. Na ziemi istnieją bowiem wartości wyższego rzędu, w tym przypadku ponadnarodowe.

To, że Unia Europejska jest projektem aksjologicznym, świadczy waga, jaką do kryteriów aksjologicznych przywiązywano w chwili podejmowania decyzji o kierunku jej rozszerzenia, jak również przyjęta niedawno Karta Praw Podstawowych czy tocząca się obecnie szeroka debata konstytucyjna. W tzw. kryteriach kopenhaskich za europejskie, a zatem uprawnione do ubiegania się o członkostwo w Unii Europejskiej, uznano te kraje, które wprowadziły u siebie rządy prawa, mają instytucje gwarantujące stabilność demokracji, respektują prawa człowieka, chronią prawa mniejszości, przyjęły zasady liberalnego porządku gospodarczego, potrafią sprostać wymaganiom konkurencji rynkowej w Unii Europejskiej, mają zdolność do przyjęcia zobowiązań związanych z uczestnictwem we wspólnocie politycznej, ekonomicznej i walutowej. Charakterystyczne jest, że kwestie ekonomiczne znalazły się tu na drugim miejscu, ustępując pierwszeństwa zagadnieniom związanym ze światem wartości pozaekonomicznych.

Sam fakt przyjęcia Karty Praw Podstawowych jest znakiem wagi, jaką przywiązuje się w Unii do sfery wartości. Podkreślone to zostało już w pierwszym zdaniu preambuły: „Narody Europy postanowiły dzielić się pokojową przyszłością opartą o wspólne wartości, łącząc się w coraz ściślejszą Unię”²³. W kolejnych wersach następuje próba wyliczenia tych „niepodzielnych i uniwersalnych” wartości, praw oraz przyjętych zasad podstawowych. Są to: godność człowieka, wolność, równość, solidarność, zasada demokracji i praworządności, poszanowanie różnorodności kultur i tradycji narodów Europy, tożsamości narodowej państw członkowskich oraz organizacji ich władzy państwowej na płaszczyźnie krajowej, regionalnej i lokalnej, zgodnie z zasadą subsydiarności w jej wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Podkreślone jest przy tym w sposób szczególny, że w centrum działania Unii stoi człowiek. Dalej następuje przywołanie czterech podstawowych swobód w Unii Europejskiej: przepływu osób, towarów, usług i kapitału oraz wolności przedsiębiorczości. Korzystanie z przysługujących jednostce praw jest zwią-

²³ *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Wstęp*, w: S. Hambura, M. Muszyński (red.), *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001, s. 13.

zane z odpowiedzialnością i obowiązkami wobec bliźnich, wspólnoty ludzkiej i przyszłych pokoleń²⁴.

Analizując teksty europejskich traktatów, nie można nie dostrzec przynajmniej pozornego podobieństwa interesów i orientacji między przedsięwzięciem, jakim jest budowanie zjednoczonej Europy, a chrześcijańskimi wartościami. „Uderzająca jest bliskość zasad tworzenia Unii Europejskiej i zasad doktryny społecznej Kościoła” – pisze Pierre de Charentenay, dyrektor generalny OCIFE²⁵. Niemal wszystkie podstawowe normy i zasady Unii odnoszą się do chrześcijańskich przesłanek. Jednak narzędziem ich realizacji jest państwo świeckie. Warto więc przypomnieć, że przesłankę, regulującą zakres wpływu działań, w sferze *sacrum* i *profanum*, odnajdujemy w ewangelicznym wersecie, w którym zawarty jest nakaz oddania Bogu tego, co boskie, a cesarowi tego, co cesarskie²⁶. Wprawdzie idea państwa świeckiego bywała w historii używana również w celu ograniczenia prawa do wolności religijnej, dzisiaj jednakże samo pojęcie świeckości ulega transformacji. Znacznie rzadziej niż dawniej bywało traktowana jest ona jako rodzaj laickiej religii, przeciwstawionej wierze w rzeczywistość transcendentną. W postmodernistycznym świecie wiara w rozum, dawna antyteza religijnego obskurantyzmu, zastąpiona została dość powszechnym zwątpieniem w jego zdolności poznawcze. Wraz z rozwojem demokratycznego państwa prawnego tendencja do świadomie przeprowadzanej laicyzacji wypierana jest przez ideę sekularyzacji spontanicznej. Istotę świeckości widzi się więc w dążeniu do społeczeństwa pluralistycznego, w którym tworzące je grupy nie prowadzą ze sobą otwartych wojen, a jedynie dyskusje i spory. Państwo zaś, odróżnione od społeczeństwa obywatelskiego, przyjmuje na siebie rolę bezstronnego arbitra, utrzymującego równy dystans wobec stron sporu i czuwającego, aby konflikty te nie wymknęły się spod kontroli. W tak rozumianym państwie świeckim prawo Kościoła do obecności

²⁴ Por. P. Mazurkiewicz, *Europa w poszukiwaniu fundamentu etycznego*, s. 69.

²⁵ P. de Charentenay, *Rola chrześcijan i Kościoła*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XU/rolaikos.html>/ 15 VIII 2002

²⁶ W drugiej połowie ubiegłego wieku, biskupi Kościoła katolickiego w Polsce, pod przewodnictwem Stefana kard. Wyszyńskiego, przeciwstawili się władzy państwowej, w związku z wydaniem przez Radę Państwa dekretu *O obsadzeniu duchownych stanowisk kościelnych* z 9 II 1953 r. W swym memoriale napisali: „Rzeczy Bożych na ołtarzach cesarza składać nam nie wolno. *Non possumus!*” Kraków, 8 V 1953 r.

ści w sferze publicznej jest w pełni uznane, a stanowisko, jakie zajmuje w publicznej dyskusji, z zasady nie może być traktowane gorzej niż głos organizacji pozarządowych. W proponowanej przez Jürgena Habermasa wersji świeckości dyskursu społecznego mocno akcentuje się także prawo czy wręcz konieczność używania w nim również argumentacji religijnej, gdyż często jest to jedyny sposób, aby zapewnić głębszy poziom toczonych debaty²⁷.

W czasie debaty na IV Zjeździe Gnieźnieńskim, poświęconej integracji europejskiej, uczestnicy podkreślali, że ideą Unii jest stworzenie przez niezależne państwa jednego organizmu, a nie utworzenie jednego państwa europejskiego. Unia zaś jest nie tylko organizacją gospodarczą, polityczną i strategiczną, ale ma też wyraźną spuściznę duchową i wymiar religijny. Dlatego dialog z Kościołami i wspólnotami religijnymi ma także samo znaczenie, jak sprawy gospodarcze i polityczne. W Brukseli reprezentowanych jest ok. 170 Kościołów, religii i wspólnot wyznaniowych. Niewątpliwie istotne znaczenie w procesie integracyjnym Unii Europejskiej będzie miało uwzględnienie postulatów strony chrześcijańskiej, dotyczących miejsca Kościoła w życiu publicznym. Autorzy postulatów domagają się: uwzględnienia własnej tożsamości Kościołów i związków wyznaniowych; uznania pierwszeństwa ustawodawstwa krajowego przed unijnym w stosunku do Kościołów i wspólnot religijnych; społecznego dialogu między Kościołami i wspólnotami wyznaniowymi, a instytucjami Unii Europejskiej. Słowem, w sytuacji integracyjnej chrześcijanie Zachodu i Wschodu chcieliby móc bez przeszkód zachować w swej aktualności i realizować wezwanie Chrystusa: szukajcie w pierw królestwa Bożego (por. Mt 6,33).

Rozwój idei teokratycznej w procesie integracyjnym

Mimo że człowiek jako taki ma obiektywną wartość, to jego ocena wynika z przyjętej koncepcji antropologicznej. Jest ona zmienna z uwagi na złożoność i niedostępność samego przedmiotu badań. Człowiek jest bowiem tajemnicą i problemem sam dla siebie. W ciągu dziejów wiele uwagi poświęcono człowiekowi i jego naturze, postawiono wiele pytań dotyczących problematyki antropolo-

²⁷ Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, Znak 9/2002, s. 8-21.

gicznej²⁸. W ramach obserwacji i refleksji filozoficznej dostrzegano zarówno jego wielkość, jak i nędzę: „Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie – pisał B. Pascal – ale trzcina myślącą (...). Pożądamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność. Szukamy szczęścia, a znajdujemy jedynie nędzę i śmierć”²⁹. W tych sformułowaniach zawiera się powszechnie zgodne odczucie paradoksalnej kondycji człowieka, spowodowanej jakby wadą nabytą: „Człowiek nie wie – stwierdza B. Pascal – jakie miejsce ma zajmując: wyraźnie jest zbłąkany i stracony ze swego prawdziwego miejsca, bez możliwości odszukania go. Szuka go wszędzie z niepokojem i bez skutku, w nieprzeniknionych mrokach”³⁰. Dlatego też pojawiło się wiele różnych koncepcji człowieka. Często do tych różnic wysuwa się zastrzeżenia, wskazując na błędy antropologiczne. Faktyczne występowanie „błędu antropologicznego” ma poważne konsekwencje w rozwoju kultury. Większość takich błędów sprowadza się do dwóch redukcjonizmów: albo redukuje się człowieka do jednostki, która żyje dla siebie, jest bytem doskonałym i nie ma obowiązków wobec drugich, albo odwrotnie, podmiotowość człowieka ginie w masie ludzkiej. Osobnym problemem jest uznanie lub zanegowanie otwartości człowieka na transcendencję.

Stwierdzamy niemal aksjomatycznie, że istotną właściwością człowieka jest jego wolność. Bez względu na argumenty wysuwane przez zwolenników determinizmu, oczywiste jest, że człowiek może zachować swoją wolę wbrew naciskowi sił zewnętrznych. Jest zdolny wznieść się ponad potrzeby swojego ciała, ponad cechy swojego charakteru i ponad warunki społeczne. Mówiąc o wielkości i godności człowieka, o jego rozumie i wolności oraz o dążeniu do prawdy i dobra, nie można zanegować istnienia w nim słabości i rozdwojenia, skłonności do grzechu, dewiacji i woli do złego, przejawiających się w najróżniejszych postaciach: od nieporządku moralnego, elementarnego sadyzmu do świadomego kultu zła. To bolesne pęknięcie istoty człowieka jest nie tylko produktem nowej cywilizacji. Pod tym względem zarówno postęp wiedzy, jak i zmiany społeczne pokazały jeszcze wyraźniej, że klucz do prawdziwego odrodzenia

²⁸ Zob. A. B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, Rzym 1987.

²⁹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa brw.³, s. 264. 270.

³⁰ *Tamże*, s. 275.

człowieka do ładu i sensownej jedności nie znajduje się w ich posiadaniu. Co więcej, nie są one w stanie go uleczyć, ponieważ człowiek sam z siebie jest istotą pozbawioną harmonii. Łatwo dostrzec, że ani próby ustanowienia demokracji i sprawiedliwości społecznej, ani rozszczepienie atomu, ani wyjście w Kosmos nie uczyniły człowieka lepszym i szczęśliwszym. Zaś osiągnięcia naukowe były bardzo często kierowane przeciw samym ludziom, sztuka służyła demoralizacji, wzniosłe słowa o humanizmie i wolności – oszustwu i uciemieniu. Innymi słowy, dużo zmieniło się w świecie, nie zmienił się tylko sam człowiek.

Jednocześnie z obserwacją i refleksją filozoficzną zawsze dostrzegano w życiu człowieka obecność wątku religijnego³¹. W świetle religii poznawano prawdę o człowieku, jego drodze i celu życia. Historia pokazuje, że życie religijne człowieka nacechowane jest walką i nieustannym poszukiwaniem duchowym. Każda z religii we własnym zakresie stanowiła pomoc do rozwiązania głównego problemu człowieka. Była odpowiedzią na pytanie o sens jego istnienia. Na szczególną uwagę zasługuje informacja o człowieku zawarta w Starym i Nowym Testamencie. Dotyczy ona grzechu pierworodnego jako głównej przyczyny dramatu ludzkości (Rdz 3, 1 nn.). W czasach F. Bacona, J. Locke'a i T. Hobbsa (XVI-XVIII w.), triumfu racjonalizmu, B. Pascal przeciwstawił chrześcijańską naukę o grzechu pierworodnym wszystkim innym próbom wyjaśnienia dramatu ludzkiego. Rezygnował jednak przy tym z dostrzeżenia w Biblii jakiegoś zrozumiałego systemu wydarzeń i myśli i przyjął naukę o grzechu pierworodnym w całej jej paradoksalności. „Grzech pierworodny – pisał – jest niedorzecznością w oczach ludzi, ale podaje się go wam za taką; nie powinniście mi tedy zarzucać braku rozsądku w tej nauce, skoro wam ją przedstawiam jako pozbawioną rozsądku. Ale ta niedorzeczność jest mądrzejsza niż cała mądrość ludzi (por. 1 Kor 1,25)”³². Odrzucenie grzechu pierworodnego było wyzwaniem rzuconym chrześcijaństwu przez ideowych przywódców nowej cywilizacji, którzy, poczynając od Renesansu, usiłowali „zbudować” człowieka i społeczeństwo na fundamencie niereligijnym, z respektowaniem tylko prawa

³¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Wprowadzenie*, w: taż (red.), *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lublin 1994, s. 5 nn.

³² B. Pascal, *Myśli*, s. 448.

pozytywistycznego, stanowionego przez człowieka temu celowi służyły utopie XVIII i XIX w. Zlekceważenie chrześcijaństwa okazało się fatalne i odsłoniło jałowość wierzeń progresistów. Ze szczególną oczywistością ukazało się to w XX stuleciu. Żadna epoka świata nie знаła takiego rozkwitu nauki i takich osiągnięć technicznych, a jednocześnie nigdy człowiek nie został na taką skalę upodlony, mimo że *credo* „wszystko dla człowieka” było wypisane na każdym sztandarze³³.

Bez ukazywania w tym miejscu tajemnicy człowieka i rozwiązań jego problemu w innych religiach, można by jedynie wskazać na ujęcie chrześcijańskie, które postrzega i opisuje dramatyczny stan człowieka oraz z jego odejściem od Boga. Powrót do utraconej jedności człowieka z Bogiem dokonał się w Jezusie Chrystusie. W Nim człowiek znajduje przykład „organicznego” zjednoczenia elementu Bożego z ludzkim i w Nim zostaje rozpoznana prawda o człowieku i jego wartości³⁴. Jednak w kręgach antropocentrycznego humanizmu (zredukowanym do spraw doczesnych) kwestionuje się konieczność religii do uznania właściwej godności człowieka i jego pełnego rozwoju. Sugeruje się natomiast rozwiązanie problemu człowieka w sferze wartości naturalnych i w wymiarze korzyści doczesnych, czyli w relacjach horyzontalnych. Temat ten porusza Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Wszystkich proszę – napisał – aby starali się dostrzec wewnątrz człowieka, którego Chrystus zbawił przez tajemnicę swej miłości, oraz głębię jego nieustannego poszukiwania prawdy i sensu. Różne systemy filozoficzne wpołyły mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na swoich własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do umiłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie”³⁵.

³³ Por. А. Мень, *История религии*, t. 2, Moskwa 1994, s. 367.

³⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

³⁵ Tenże, *Fides et ratio*, nr 107.

Religijne wartości, które uwzględniają wartości pozareligijne, rozwiązują indywidualny i społeczny problem człowieka. Każdy typ społeczności w ramach swoich kompetencji umożliwia zrealizowanie celu, któremu przysługuje odpowiednia wartość. Aby w pełni odpowiedzieć potrzebom każdego człowieka i całemu człowiekowi niezbędna jest integracja działań. Rolę swoją, niezastąpioną przez żadną z innych społeczności, wypełnia Kościół, gdyż jest On „w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK nr 1). Oprócz tego, że Kościół próbuje zintegrować się sam *ad intra*, a przez swoją działalność *ad extra* dąży do integracji innych środowisk, to chętnie akceptuje wszelkie świeckie inicjatywy, które respektując godność każdej osoby zmierzają do urzeczywistnienia jedności rodzaju ludzkiego. Często przywołuje się w tym kontekście dwa biblijne symbole pomocne w uchwyceniu istoty katolickiego podejścia. Oba opisują odmiennie rozumienie jedności. Pierwszym jest Wieża Babel, drugim zaś Zesłanie Ducha Świętego. Owe obrazy biblijne symbolizują jedność wśród ludzi, ale realizowaną według dwóch różnych zasad. Wieża Babel jest modelem fałszywego zjednoczenia, które kończy się katastrofą pomieszania języków, tzn. poróżnienia narodów. Scena Zesłania Ducha Świętego, podczas którego apostołowie przemawiają do ludzi z różnych krajów, a ci rozumieją ich, i to każdy w swoim języku, jest ikoną prawdziwej jedności. Między jej uczestnikami nawiązuje się nic porozumienia bez znoszenia właściwej im różnorodności. Każdy mówi w swoim własnym języku, pozostaje przy własnej kulturze, a zarazem poczuwa się do wspólnoty ze wszystkimi zgromadzonymi³⁶.

Wobec różnych propozycji i trendów myślowych odnośnie do kształtu Unii Jan Paweł II nawiązuje w swojej wypowiedzi do warunków, według których powinna się rozwijać współpraca Kościoła i rządzących: „Kościół – stwierdza papież – pragnie być obecny również w procesie przygotowania Polski do pełnego zjednoczenia z Unią Europejską. Słuszne jest dążenie do tego, aby Polska miała swe należne miejsce w ramach politycznych i ekonomicznych struktur zjednoczonej Europy. Trzeba jednak, aby zaistniała w nich jako

³⁶ Por. P. Mazurkiewicz, *Europa w poszukiwaniu fundamentu etycznego*, s. 65.

państwo, które ma swoje oblicze duchowe i kulturalne, swoją niezbywalną tradycję historyczną związaną od zarania dziejów z chrześcijaństwem. Tej tradycji, tej narodowej tożsamości Polska nie może się wyzbyc. Stając się członkiem Wspólnoty Europejskiej, Rzeczypospolita Polska nie może tracić niczego ze swych dóbr materialnych i duchowych, których za cenę krwi broniły pokolenia naszych przodków. W obronie tych wartości Kościół pragnie być partnerem i sojusznikiem rządzących w naszym kraju”³⁷.

* * *

Proces integracyjny społeczeństw według ducha chrześcijańskiego jest procesem poprawnym, jednakże domagającym się od każdego uczestnika wysiłku i świadomego zaangażowania w budowanie jedności z Bogiem i ludźmi: „Dla zjednoczonej Europy nie ma bowiem alternatywy – stwierdza Jan Paweł II. – Wkład, jaki mogą wnieść w ten proces politycy chrześcijańscy, to aspekt nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, na której może być budowana europejska kultura życia, która nie tylko zwraca uwagę na to, żeby Europie dobrze się wiodło pod względem ekonomicznym i finansowym, lecz również i na to, że jest zbudowana na wartościach, które niegdyś doprowadziły ją do wielkości”³⁸.

Należy jednak zaznaczyć, że Unia Europejska jako projekt aksjologiczny nie do końca uznaje i przyswaja chrześcijańskie korzenie. Czasami uzasadnieniem jest powoływanie się na istniejący w Europie, może więcej niż dawniej, pluralizm religijny. Żyją w niej wyznawcy islamu, judaizmu i wielu innych religii, które przywędrowały z odległych krańców świata, a wreszcie ludzie niewierzący. Również w łonie chrześcijaństwa, czy też samego Kościoła katolickiego, daje się zauważyć coraz większy pluralizm postaw i poglądów. Pozbawione ducha zwyczaje chrześcijańskie ulegają też erozji i można by powtórzyć za kard. Dionigim Tettamanzim, że dzisiaj problemem Kościoła jest nie tyle ochrztenie nawróconych, ile nawrócenie ochrzczonych. Potrzebna jest zatem nowa ewangelizacja prowadząca do odrodzenia religijnego.

³⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji przyjęcia listów uwierzytelniających ambasadora Polski – Hanny Suchockiej – przy Watykanie*, dn. 3 XII 2001 r.

³⁸ Tenże, *Przemówienie do parlamentarzystów austriackich*, Rzym, dn. 22 III 1997 r.

Różnica zdań na poziomie Unii Europejskiej znalazła konkretny wymiar w debacie wokół Karty Praw Podstawowych. Terenem, na którym na ogół toczy się ta symboliczna walka między różnymi religiami i światopoglądami, jest preambuła przyjmowanych dokumentów. W sporze o wstęp do Karty Praw Podstawowych szczególnie burzliwa dyskusja związana była z formułą odwołania się do duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa Unii. Ostateczne jej brzmienie jest owocem kompromisu, zawartego między politykami chrześcijańskiej demokracji a przedstawicielami laickiej lewicy. W oryginalnych tekstach karty w języku angielskim zostało użyte słowo *spiritual*, we francuskim *spirituel*, a w niemieckim *geistig-religiösen*. Kompromis polega na tym, iż uznano wszystkie te sformułowania za oryginalne i równoważne w treści w wymienionych językach narodowych. Różnica w tekstach wprowadzona została wówczas, gdy Francja odmówiła przyjęcia Karty, w której nawiązywano do dziedzictwa religijnego, argumentując, że jest on sprzeczny z przyjętą we francuskiej konstytucji laicką koncepcją państwa. Chrześcijańska tradycja religijno-moralna niewątpliwie bardzo mocno naznaczyła Europę w ciągu jej historii, a i dzisiaj wywiera wciąż istotny wpływ na życie i przekonania wielu Europejczyków. Wersja francuska i angielska klauzuli odpowiada raczej politeizmowi aksjologicznemu w rozumieniu Maxa Webera³⁹. Warto jednak przypomnieć, że podobny charakter mają sformułowania przyjęte w obowiązującej konstytucji Rzeczypospolitej. Również w zgłaszanych projektach tekstu konstytucji europejskiej widać chęć uniknięcia drażliwej kwestii źródła tradycyjnych europejskich (uniwersalnych) wartości, które mają być fundamentem Unii Europejskiej⁴⁰.

Pewna zbieżność interesów i orientacji Kościołów w Europie i samej Unii Europejskiej, mimo że daleko posunięta, nie jest jednak doskonała⁴¹. Powoduje to, że Kościół katolicki, na różnych pozio-

³⁹ Por. S. Hamburga, M. Muszyński, *Komentarz do Karty Praw Podstawowych*, w: ciż (red.), *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, s. 34-35.

⁴⁰ Por. R. Badinter, *Une Constitution européenne*, Fayard 2002.

⁴¹ „Należy odróżniać Unię Europejską jako ideę łączenia państw i ludzi na naszym kontynencie od pewnych negatywnych trendów, które w jej ramach funkcjonują i przenikają do nas. Należy być krytycznym wobec postawy wielu państw Unii względem aborcji czy legalizacji związków homoseksualnych. Do takich zjawisk mamy stosunek krytyczny. Ale należy przy tym pamiętać, że nie jest to ustalony program Unii Europejskiej”; *Rozmowa z prymasem Polski, księdzem kardynałem Józefem Glempem. Przez wejście do Unii tracimy jedynie złotówkę*,

mach swojej organizacji wewnętrznej, zgłaszał i wciąż zgłasza postulaty pod adresem europejskich instytucji. Działo się tak w trakcie debaty nad Kartą Praw Podstawowych, jak również obecnie w związku z pracami Konwencji⁴². Pośród najważniejszych wymienić należy potrzebę odwołania się do Boga, jako gwaranta ludzkiej godności i wolności, świętość życia ludzkiego we wszystkich jego fazach (aborcja, eutanazja, klonowanie, eksperymenty genetyczne), centralne miejsce rodziny, której podstawą jest małżeństwo, rozumiane jako związek jednego mężczyzny i jednej kobiety, wolność religijna w swoich trzech wymiarach: indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym, ochrona niedzieli jako wyraz przywiązania do europejskiej tradycji, zasada pomocniczości jako podstawa funkcjonowania Unii, w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym.

Temat poszerzenia Unii Europejskiej, zmiany zachodzące we współczesnej kulturze europejskiej i obawy o ich instytucjonalizację powodują w niektórych środowiskach kościelnych w Polsce chęć obrony własnego stanu posiadania przez „odgrodenie się od Europy”. Kościół katolicki w Polsce wciąż ma w sobie ów misyjny zapał i wynikające z niego poczucie współodpowiedzialności za Europę⁴³. Zachęta są też słowa Ojca Świętego: „Niech zapanuje duch miłosierdzia, bratniej solidarności, zgody i współpracy oraz autentycznej troski o dobro naszej Ojczyzny. Mam nadzieję, że pielęgnu-

ale nie stracimy tożsamości, http://www.rzeczpospolita.pl/PL-iso/gazeta/wydanie_011130/publicy.../publicystyka_a_5.htm/ 2-03-02.

⁴² Por. COMECE, *Observations of the COMECE Secretariat on the draft Charter of Fundamental Right of the European Union*, 18 October 2000; COMECE, *The Future of Europe. Political Commitment, Values and Religion*; John Paul II, *Message of John Paul II to The European Study Congress on The Theme „Towards a European Constitution?”*; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/june/documents/hf_jpii_spe_20020622_constit.../02-10-12.

⁴³ W tym duchu brzmi *Komunikat Komisji ds. Dialogu między Episkopatem Polski a Polską Radą Ekumeniczną*: „Przypominano pozytywne nastawienie Episkopatu Polski i Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej wobec procesu integracji z Unią Europejską. Zwrócono uwagę na fakt, że Kościoły, przez dążenie do jedności między wszystkimi chrześcijanami, wyprzedzają europejskie procesy zjednoczeniowe między narodami i państwami. Podkreślono, że Polska stoi przed historyczną decyzją o dołączeniu do krajów, które budują nową rzeczywistość społeczną i polityczną naszego kontynentu na bazie wolności, równości, solidarności i demokracji. Przypominano, że z taką Europą więcej nas łączy niż dzieli. Członkowie Komisji dostrzegają zagrożenia natury moralnej i duchowej, z którymi nam przyjdzie się zmierzyć w nowej rzeczywistości. Ich przedsmak już doświadczamy. Mimo to odważnie, w imię Boże, Kościoły chcą wyjść naprzeciw tym wyzwaniom”; <http://www.kai.pl/nowyserwis/anewsroom.xml?id=106622 1 V 2003 r>.

jąc te wartości, społeczeństwo polskie – które od wieków przynależy do Europy – znajdzie właściwe sobie miejsce w strukturach Wspólnoty Europejskiej i nie tylko zatraci własnej tożsamości, ale ubogaci swą tradycją ten kontynent i cały świat”⁴⁴. Pytając jednak o wkład, jaki w duchowy dorobek Starego Kontynentu mogą wnieść polscy katolicy (chrześcijanie), strzec się należy grzechu pychy i niezdrowej rywalizacji. Podkreślając wagę owego duchowego potencjału, jakim jest polska kultura, trzeba pamiętać, że „to, czym Polska może i powinna służyć Europie, jest w zasadzie identyczne z zadaniem odbudowywania wspólnoty ducha, opartej na wierności Ewangelii, we własnym domu”⁴⁵. Aby służyć Europie pomocą w budowaniu „wspólnoty ducha” nie trzeba zatem udawać się w podróż w dalekie strony, ponieważ Europa jest również w miejscu, gdzie obecnie żyjemy⁴⁶.

bp Tadeusz PIKUS

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne w Balicach*, dn. 19 VIII 2002 r.

⁴⁵ II Polski Synod Plenarny, *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu*, w: *Dokumenty*, Poznań 2001, s. 115.

⁴⁶ P. Mazurkiewicz, *Europa w poszukiwaniu fundamentu etycznego*, s. 75.