



**Piotr Mazurkiewicz  
Robert T. Ptaszek  
Łukasz Młyńczyk**

# **POLITYKA WYZNANIOWA**

**Perspektywa Unii Europejskiej**

Zielona Góra 2018

*morpho*

**Piotr Mazurkiewicz**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**Robert T. Ptaszek**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Łukasz Młyńczyk**

Uniwersytet Zielonogórski

**POLITYKA WYZNANIOWA.  
Perspektywa  
Unii Europejskiej**

wydawnictwo morpho

Monografia w serii: *Politologia religii*

Pracownia Badań nad Mniejszościami  
Narodowymi i Etnicznymi  
Instytut Politologii – Uniwersytet Zielonogórski

Recenzent

dr hab. Daniel Przastek (Uniwersytet Warszawski)

Skład tekstu

Redakcja

Copyright © 2018 by Piotr Mazurkiewicz & Robert  
T. Ptaszek & Łukasz Młyńczyk & Wydawnictwo Morpho

ISBN: 978-83-62352-51-7

Wydawnictwo Morpho

ul. Osiedle 6

68-213 Sieniawa Żarska

morpho@mor-pho.pl

604 25 65 95

<http://www.mor-pho.pl>

Objętość: 6,64 ark. wyd.

Wydanie monografii zostało dofinansowane  
przez Uniwersytet Zielonogórski

## Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	4
<b>Rozdział I : POLITYKA WYZNANIOWA UNII EUROPEJSKIEJ</b> [Piotr Mazurkiewicz].....	10
<b>Rozdział II: EUROPA I UNIA EUROPEJSKA WOBEC KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO</b> [Robert T. Ptaszek].....	37
<b>Rozdział III: KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC POLITYKI WYZNANIOWEJ UNII EUROPEJSKIEJ</b> [Robert T. Ptaszek].....	71
<b>Rozdział IV: TEORIOPOLITYCZNE UWARUNKOWANIA RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W UNII EUROPEJSKIEJ</b> [Łukasz Młyńczyk].....	110
<b>Informacja o autorach</b> .....	158

## WSTĘP

Polityka publiczna dzieli na sektory aktywność państwa, które tradycyjnie układa w ten sposób relacje w ramach najważniejszych obszarów życia społecznego. Polityka wyznaniowa przez lata przybierała charakter ściśle zinstytucjonalizowany, będąc istotnym sektorem publicznej aktywności państwa w ramach wykonywanych przez niego zadań. Powstanie ponadnarodowego organizmu w postaci Unii Europejskiej, zrzeszającego różnorodne państwa członkowskie wymusiło aktywność w obszarach tradycyjnie podlegających jurysdykcji ich rządów. Wynika to z przyjętej koncepcji integracji europejskiej, która nawet jeśli nie przyznała osobnych kompetencji instytucjom ponadnarodowym, zaangażowała je wskutek podejmowania prób uzgadniania interesów podmiotów mających całkowicie odmienne systemy wartości. Od tego momentu możemy patrzeć na politykę wyznaniową jako sumę wielu polityk państw członkowskich, co pozwala dostrzec ich silne wewnętrzne zróżnicowanie, wynikające z tradycji państwowości i dziejów narodu, jak również rozwoju indywidulanych kultur narodowych. Dla neofunkcjonalistów (*neofunctionalism*) owe poszczególne polityki wyznaniowe muszą się poddać procesom tworzenia struktury ponadnarodowej, a dla międzyrządowców (*intergovernmentalism*) ich separacja pokazuje perspektywę i odrębności relacji państwa i samej religii oraz instytucji wspólnot religijnych.

W książce piszemy o tym jak polityka spotyka się i współistnieje lub współprzebywa z religią. Nie traktujemy

więc polityki wyznaniowej wyłącznie jako synonimu wytworzonego porządku prawnego. Odnosimy się za to do zrealizowanych i postulowanych celów politycznych. Interesuje nas komplementarne spojrzenie, czego wyrazem ma być prawo, filozofia i kultura polityczna. Traktujemy obecność religii w przestrzeni społecznej jako zjawisko naturalne. Staramy się zaprezentować zróżnicowaną optykę, widzieć problemy polityki wyznaniowej przez nieoczywiste wybory polityki publicznej. Poddajemy pod rozwagę kwestię omnipotencji państwa i Unii Europejskiej, pokazując, że realizując swoje polityki „wobec religii”, potykają się coraz częściej o własne ograniczenia. To przekonanie o ich wewnętrznej nieomyślności stanowi dla nas wyzwanie badawcze, ponieważ wypracowane w ostatnich dekadach w Europie wzory rozwiązywania fundamentalnych sporów tożsamościowych, prowokują odczucia opresji kulturowych. Mierzymy się wobec tego z efektami liberalnej rewolucji oraz antyliberalnej kontrrewolucji. Kluczem do zrozumienia owych przemian będzie introspekcja kategorii wolności.

Zdajemy sobie sprawę, że termin „polityka wyznaniowa UE” nie jest w pełni uświadomiony i dyskursywnie przepracowany. Stał się on konsekwencją przesunięć wyobrażeń o unijnej misji zbudowania świata sprawiedliwego, efektem którego byłaby absolutyzacja równości. W tym celu następują powolne, aczkolwiek konsekwentne zmiany w interpretacji unijnego prawa pierwotnego i wtórnego. Ich bezpośrednią przyczyną będzie fakt przyjmowania uzgodnionej wykładni na poziomie unijnych ciał decyzyjnych. W konsekwencji poczynione uprzednio obserwacje stają się dlań oczywiste i faktycznie obowiązujące. Odbywa się to poprzez ignorowanie tradycyjnego miejsca historycznych wspólnot religijnych, Kościołów, a dzia-

łania zapewniające równość stron i zmodernizowana klasyczna wolność sumienia oznaczają w praktyce skrajną nierówność. Pomimo odmiennych deklaracji, trudno oprzeć się wrażeniu o redukowaniu instytucji religijnych do podmiotów niereligijnych i niewyznaniowych. Często dzieje się to w sposób dalece ahistoryczny, dążący do zerwania kulturowej ciągłości społeczeństw.

Wyodrębnioną część naszej książki stanowi analiza relacji UE i Kościoła katolickiego. Można spróbować zrekonstruować je poprzez politykę wyznaniową UE i jej odbiór w samym Kościele. Ten konkretny pomysł obarczony jest istotnym utrudnieniem, ponieważ wiele spośród dziejących się równoległe zmian w obszarze kultury politycznej UE w niezakończonym wciąż procesie integracji europejskiej, znajduje się w początkowej fazie rozwoju. Kluczowym wydaje się więc znalezienie odpowiedzi czy historyczne korzenie Europy pozwalają nazywać dzisiejszą Unię Europejską chrześcijańską w swoim systemie wartości i kulturze (także politycznej), czy raczej postchrześcijańską. Nie jest to sprawa prosta, bowiem deklaratywnie instytucje unijne rezygnują z przyjmowania bezpośredniej aktywności w obszarze polityki wyznaniowej. Ignorowanie społecznych sygnałów wskazujących na deficyty demokracji i kulturową opresyjność ma jednak cechy intencjonalnych działań przeciw utrwalonym tożsamościom. Wśród nich religia może pełnić niepoślednią rolę, być może stąd bierze się eksponowanie przypadków przewin ludzi Kościoła, zapewne celowo nie podkreślając braku ich związku z samą doktryną religii.

Unia Europejska w dużym stopniu kroczy dziś drogą polityczną, jaką w swoich dziejach podążał Kościół katolicki.

Rości ona sobie prawo do stanowienia obrazu kultury i życia społeczno-politycznego, przypisując sobie stosowne przymioty moralne. Aksjologia ta nie jest jednak konsekwencją objawienia, lecz osiągnięciem społecznego progresywizmu, skutkującą permissywizmem w obszarze kultury. Kościół katolicki tymczasem wypracował moralność, będącą filarem etycznym rodzących się społeczności europejskich. Choć patrząc historycznie nie była to jedyna droga, nie tylko z powodu istnienia różnic między tym co religijne i niereligijne, ale także, a może przede wszystkim, z racji podziałów w obrębie samego chrześcijaństwa. Stąd trudnym do opisanego staje się faktyczny status Kościoła katolickiego w Europie, jak również jego realny wpływ na współczesną nam europejską kulturę. Polityka wyznaniowa obrazuje zatem działania najistotniejszych podmiotów religijnych wobec uniwersalizującego konceptu nowego społeczeństwa, nowomodnie areligijnego. Z oczywistych względów postawa Kościoła katolickiego w przywołanej relacji zostanie zaprezentowana w najobszerniejszym zakresie. Pozwoli to na zrekapitulowanie charakteru polityki wyznaniowej UE, a dokonanie tego z perspektywy teologii, filozofii, prawa i politologii dopełni obrazu.

Szczególne miejsce w naszych rozważaniach zajęła kwestia separacji religii i polityki. Zdajemy sobie sprawę, że oficjalne czynniki polityczne bardzo często powołują się jedynie na legalistyczny charakter rozdziału Kościoła od państwa, rezygnując z odkrywania związków i relacji pomiędzy najistotniejszymi elementami konstytuującymi zachodnią cywilizację. W tej kwestii staramy się zaprezentować różnorodne punkty widzenia, charakterystyczne dla prawa, teologii oraz ideologii. Niezależnie czy zgadzamy się z intencją pojęcia teologia poli-



tyczna, trudno jednoznacznie wskazać powody, dla których mielibyśmy zrezygnować z jego funkcji eksplikatywnej. Nie obce nam są także aspekty analizy kulturoznawczej, szczególnie przydatne w próbie zrekonstruowania istoty tego, co polityczne w Unii Europejskiej.

Polityka wyznaniowa staje się też naturalną ramą dla bardziej szczegółowych form decyzji publicznych. W takim ujęciu prezentujemy politykę migracyjną oraz politykę naukową z perspektywy współczesnych państw członkowskich. Zadeklarowanie obu tych zagadnień dobrze ilustruje tezę, że aktywność ideologiczna kształtuje relacje wewnętrzne w Unii. Dzieje się tak, na przykład, wskutek instrumentalizowania problemów uchodźców, imigrantów i mniejszości, ponieważ umożliwia to retoryczne odrzucenie poglądów jakich nie chcemy dopuścić do konfrontacji z naszymi. Najczęściej dzieje się to w atmosferze zanegowania tradycyjnej narracji, nazywając ją patriarchalną i majoryzującą. To istota współczesnych relacji międzykulturowych, oznaczających starcie dwóch światów duchowego i materialistycznego, dwóch wielkich metanarracji. Pojawia się zatem pytanie czy każdy z tych światów dąży do koegzystencji, czy raczej zakłada własną dominację. Czy wobec tego mamy do czynienia z niemożliwymi do przezwyciężenia antynomiami. Społeczna postać tej rywalizacji to starcie elit i społeczeństwa. Liczebność tudzież zakorzenienie nie przesądza jednak o szansach w tej konfrontacji. Co więcej wielu z nas bierze w tym udział z konieczności, przymuszana przez drugą stronę.

Nasz trójgłos w analizie wpływów polityki wyznaniowej na obszarze Unii Europejskiej należy uściślić. Dokonując identyfikacji zawodowej chcemy przekazać Czytelnikom istot-

ne – jak sądzimy – informacje. Dwóch z nas to politolodzy, jeden zaś to filozof. Dwóch z nas reprezentuje Uniwersytety o utrwalonej i wypracowanej tradycji katolickiej, jeden zaś relatywnie młody Uniwersytet „materialistyczny”. Dwóch spośród nas to osoby świeckie, zaś jeden to osoba duchowna. Wspominamy o tym, aby pokazać, że liczba „trzy” zawsze informuje o relacji 2:1. Jest tak dlatego, że rzeczywistość, w której żyjemy stanowi niepodzielną, a zarazem dynamiczną całość. Uważamy, że przyjęta koncepcja książki pozwoliła na interesującą, komplementarną asymetrię analizy podjętej tematyki. Ta asymetria nie jest przypadkiem, lecz odzwierciedleniem faktycznie dostępnej nam niewspółmierności życia społecznego.

Piotr Mazurkiewicz  
Robert T. Ptaszek  
Łukasz Młyńczyk

*Listopad 2018*

## Rozdział I : POLITYKA WYZNANIOWA UNII EUROPEJSKIEJ

### Czym jest polityka wyznaniowa?

Pierwsze pytanie, na jakie trzeba odpowiedzieć dotyczy próby zdefiniowania samej polityki wyznaniowej. Czym zatem jest polityka wyznaniowa? Mimo iż używamy tego pojęcia stosunkowo często, zwłaszcza w państwach postkomunistycznych, w których istniały ministerstwa czy ich wydziały ds. wyznaniowych, na ogół, gdy ktoś zabiera głos w tej sprawie, mówi nie o polityce wyznaniowej, ale o prawie wyznaniowym, to znaczy odnoszącym się do religii, wspólnot wyznaniowych i instytucji religijnych. Prawo jednak jest czymś innym niż polityka. Jest w pewnym sensie narzędziem i owocem polityki. Tworzymy zatem prawo po to, aby osiągnąć pewne cele polityczne, a zarazem używamy prawa jako jednego z instrumentów politycznego działania. Jeśli więc polityka jest uświadomionym działaniem zmierzającym do osiągnięcia celów dotyczących bezpośrednio lub pośrednio życia *polis*, tzn. wspólnoty politycznej (w sensie etymologicznym), to prawo jest jedynie jej elementem w powyższym znaczeniu.

Jeśli państwo miałyby prowadzić politykę wyznaniową, tzn. politykę wobec wspólnot i instytucji religijnych, powstaje pytanie o przyczyny i cele takiego działania? Mówiąc inaczej: dlaczego państwo w ogóle miałyby się interesować religią i wspólnotami religijnymi? Wydaje się, że można wyliczyć

przynajmniej pięć powodów takiego zainteresowania. Po pierwsze, istnieją w świecie państwa teokratyczne, w których polityka traktowana jest (przynajmniej teoretycznie) jako narzędzie realizacji woli Bożej i pomoc w doprowadzeniu poddanych do zbawienia. Po drugie, mieliśmy i mamy na świecie państwa ideologiczne (np. Chiny czy Korea Północna), w których owa ideologia pełni rolę świeckiej religii. Każda inna religia w tej sytuacji stanowi konkurencję w walce o „dusze” obywateli. Nie do przyjęcia jest także istnienie jakichkolwiek instytucji, również religijnych, które nie podlegałyby państwowej kontroli. Państwo zatem interesuje się religią po to, by ją „unieszkodliwić”. Po trzecie, od czasów Platona, religia postrzegana jest jako jeden z potencjalnych instrumentów politycznego działania. Platonowi nie chodziło o to, że przywódcy religijni mogliby stawiać sobie cele polityczne, ale odwrotnie: był przekonany, że państwem nie da się rządzić bez odwołania się do religijnej motywacji. Religia legitymizuje władzę polityczną, a zarazem motywuje ludzi do posłuszeństwa pomimo tego, że władza ta nie obiecuje doskonałej sprawiedliwości. Człowiek religijny wie bowiem, że ta wymierzana jest przez bogów w innym eonie. Mamy tu do czynienia z podejmowaną przez państwo próbą instrumentalizacji religii do celów politycznych, co może się dokonywać w dobrej lub złej wierze, choć w obu przypadkach jest wykroczeniem przeciwko wolności religijnej<sup>1</sup>. Po czwarte, państwo wielokulturowe może postrzegać religię jako źródło potencjalnego konfliktu społeczne-

---

<sup>1</sup> Przypomnijmy, że np. Eneidę napisał Wergiliusz na zamówienie Oktawiana Augusta, aby rodowi cesarza (*gens Julia*) przypisać boskie pochodzenie, wywodząc go od bogini Wenus i od Trojan.

go. Może zatem obawiać się czegoś w rodzaju „wojen religijnych” między wyznaniowo zróżnicowanymi sektorami społeczeństwa. W poczuciu odpowiedzialności za pokój społeczny może chcieć podejmować działania nastawione na jego ustanowienie czy podtrzymanie. Wydaje się, że obecnie w Europie jest to zasadniczy powód państwowego zainteresowania islamem, jako religią większości przybywających na Stary Kontynent imigrantów. Pojawia się tu bowiem istotne pytanie o zdolność europejskich społeczeństw do integracji nowych przybyszów oraz o chęć samych imigrantów do stania się częścią zachodniego społeczeństwa. Po piąte, państwo może postrzegać religię jako jeden z istotnych elementów dobra wspólnego. Trochę w amerykańskim stylu, być zainteresowane tym, aby ludzie byli religijni, ale bez wspierania jakiegokolwiek konkretnej religii. Wyliczenie to z pewnością nie jest kompletne.

Powstaje pytanie o to, jakie merytoryczne kompetencje posiada państwo, aby w ogóle zajmować się religią? W pierwszym przypadku państwo, najczęściej za sprawą jakiejś formy integracji duchowych liderów do instytucji politycznych uważa się za eksperta, najczęściej: najlepszego eksperta, w sprawach religijnych i politycznych. W drugim i trzecim przypadku państwo uznaje powyższe pytanie *explicite* lub *implicite* za nieistotne, tzn. dokonuje faktycznie aktu uzurpacji. W czwartym i piątym przypadku można się spodziewać, że pytanie to będzie potraktowane przez państwo z należną powagą. W rzeczywistości, nie zawsze tak jest. Mimo wszystko warto spróbować opisać naturę problemów, z jakimi mamy w tych przypadkach do czynienia.

Po pierwsze, żeby zajmować się w sposób kompetentny religią, należy odpowiedzieć na pytanie, czym jest religia. Nawet, gdy chodzi o etymologię tego słowa, sprawa nie jest jednoznaczna, czy wywodzi się ono od *relegere* czy od *religare*<sup>2</sup>. Powstaje także pytanie, czy słuszne jest określanie tym samym terminem „religia” zjawisk tak różnych, jak animizm, hinduizm, buddyzm, konfucjanizm, islam, judaizm i chrześcijaństwo. Wiarę w Boga (bogów) osobowych i bezosobowych, wierzenia monoteistyczne i politeistyczne, odwołujące się do transcendencji

---

<sup>2</sup> W interpretacji terminu „religia”, już w przypadku łacińskich korzeni tego słowa, da się zauważyć dwutorowość. Cynceron słowo *religio* wywodzi od *relegere*, które znaczy: ponownie zbierać razem, rozważać coś na nowo, czytać coś ponownie, powtarzać, przebiegać tę samą drogę. Stąd *religiosi*, to ludzie, którzy starają się wszystko, co dotyczy bogów starannie przestrzegać i wciąż na nowo powtarzać. „Ci, którzy pilnie rozważyli i ponownie, jak gdyby zebrali (*relegerent*) to, co dotyczy kultu bogów, nazwani są religijnymi, tak jak wyborni (ludzie) od umiejętności wyboru (Cycero, *De natura deorum*, 2, 28, za: J. A. Kłoczowski, *Religia*, w: Słownik społeczny, B. Szlachta (ed.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 1063). Religia tak rozumiana jest przede wszystkim zbiorem wierzeń i praktyk odnoszących się do bogów, właściwych danemu narodowi i przekazywanych przez tradycję. Powtórne czytanie wiąże się z używaniem rozumu, stąd *religio* może być też postrzegane jako przeciwieństwo *superstitio* – zabobonu. Pierwotne chrześcijaństwo częściej łączyło słowo „religia” z *re-ligare*, ponownie połączyć, mając na myśli, po pierwsze, łączenie człowieka z Bogiem (a nie z tradycją), a w dalszej kolejności także ludzi wierzących między sobą. „Tym węzłem pobożności połączeni jesteśmy i jakby z Bogiem, skąd i religia bierze swoją nazwę” (Laktancjusz, *Institutiones divinae*, VI, 28, za: J. A. Kłoczowski, *Religia*, s. 1063). Religia zatem oparta jest na osobistej więzi człowieka z Bogiem, która realizuje się we wspólnocie Kościoła. Zmartwychwstały Chrystus jest jedynym Pośrednikiem pomiędzy Ojcem a ludźmi (Zob. P. Mazurkiewicz, *Europa jako Kinder niespodzianka*, Kraków 2017, s. 95-100).

i „wewnątrzświatowe”, skupione na dogmacie i skoncentrowane na rytuałach? Świadomi nieprzystawalności do siebie tych tak odmiennych fenomenów, jedni myśliciele dochodzili do wniosku, że chrześcijaństwo nie jest religią, czy też jest religią, która wykracza poza pojęcie religii (*la religion de la sortie de la religion*)<sup>3</sup>, inni, że jest jedyną religią, która jest wyłącznie religią, podczas gdy inne wierzenia są czymś jeszcze, mają wbudowany jakiś dodatkowy, niereligijny element<sup>4</sup>.

Jeśli w zakresie definiowania tego zjawiska brak jednoznaczności zarówno na gruncie filozofii, jak i debat teologicznych, to skąd państwo miałoby wiedzieć, czym jest i czym powinna być religia? Uznanie niekompetencji państwa w tej dziedzinie jest zasadniczą przesłanką leżącą u podstaw idei separacji państwa i religii. Należy uznać tę tezę za prawdziwą również w sytuacji, gdy domagano się jej – jak w przypadku John’a Locke’a – w imię pokoju społecznego. Locke nie propaguje idei państwa krypto-religijnego, które – z uwagi na zgodę społeczną

---

<sup>3</sup> Por. J.-L. Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, Grasset, Paris 2017, s. 74-77.

<sup>4</sup> Rémi Brague zwraca uwagę, że sens słowa „religia” ukształtował się w kontekście chrześcijańskim. W związku z tym w pełni odnosi się ono do chrześcijaństwa, które jako jedyna z wielkich religii jest wyłącznie religią, a zatem działaniem nastawionym na łączenie człowieka z Bogiem. Brague odwołuje się tu do Hegla, który nazywa chrześcijaństwo „religią absolutną” (*ab-solutum*), tzn. niezawierającą żadnej przymieszki czegoś innego. Inne wielkie religie „dorzucają” do religijnego jakiś dodatkowy element, np. judaizm oznacza religię i naród albo religię i moralność, islam – religię i system prawny, a buddyzm, jeśli wolno go nazwać religią, także doktrynę mądrości. Sprawia to, że termin „religia” nie jest adekwatny nie tylko w stosunku do tzw. religii świeckich, ale również w stosunku do innych wielkich religii, chociaż z innego powodu (R. Brague, *Sur la religion*, Flammarion, Paris 2018, s. 11-42).

– ukrywa swoje preferencje religijne. Chodzi mu o uznanie, że wierzenia, które nie mają wpływu na życie społeczne, nie są istotne z punktu widzenia władzy państwowej i dlatego powinny być usunięte z dziedziny sporów politycznych<sup>5</sup>. W tak rozumianej idei tolerancji mamy zawarte *implicite* przekonanie, że władza ta – przynajmniej we wspomnianym obszarze sporów doktrynalnych – nie jest kompetentna. Nie wie zatem, która doktryna religijna jest skuteczniejsza, gdy chodzi o możliwość dostania się do nieba<sup>6</sup>.

Jean-Luc Marion proponuje, aby do wyjaśnienia przyczyn państwowej niekompetencji zastosować pascalowskie rozróżnienie „trzech porządków”. W „Myślach” Pascal wyraźnie rozróżnia „porządek ciała” (*l'ordre de la chair*), „porządek umysłu” (*l'ordre de l'esprit*) oraz „porządek serca” (*l'ordre du coeur*). Porządki te są nieskończenie oddalone od siebie i radykalnie odmienne, tak, że ludzie żyjący w jednym z nich nie potrzebują tego, co uchodzi za wielkie w drugim z nich i nie rozumieją na czym ta wielkość polega. „Wielkość myśli niewidoczna jest królom, bogaczom, wodzom, wszystkim mocarzom cielesnym. Wielkość mądrości, która jest żadna, o ile nie jest z Boga, niewidzialna jest cieleśnikom i ludziom myśli”<sup>7</sup>. Pascal postrzega te trzy porządki jako hierarchicznie ułożone<sup>8</sup>. Ludzie cieleśni mają zatem swoje królestwo doczesne, w którym ceni się władzę, bogactwo i innego dobra doczesne. „Wielcy geniu-

---

<sup>5</sup> W przypadku katolicyzmu i ateizmu Locke proponuje całkowite wyrugowanie takich postaw z życia społecznego.

<sup>6</sup> Por. J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963.

<sup>7</sup> B. Pascal, *Myśli*, 829, Warszawa 1989, s. 431.

<sup>8</sup> Por. S. Manon, *Les trois ordres. Pascal*, <https://www.philolog.fr/les-trois-ordres-pascal/> (30.08.2018).



sze mają swoje królestwo, swój przepych, swoją wielkość, swoje zwycięstwo i swój blask i nie potrzebują zgoła wielkości cielesnych, nie mających z tym związku. (...) Święci mają swoje królestwo, swój rozgłos, swoje zwycięstwo, swój blask i nie potrzebują wielkości ciała ani umysłu, nie mających z tym żadnego związku (...). Są widzialni Bogu i aniołom, nie zaś ciałom ani ciekawym umysłom; Bóg im wystarcza”. Samowystarczalność mieszkańców „królestwa świętości” wynika z faktu, że „wszystkie ciała i wszystkie umysły razem, i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia miłości; jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej”<sup>9</sup>. Tyrania władzy państwowej – zdaniem Pascala – „zasadza się na żądzy panowania, powszechnej i wykraczającej poza swój zakres”<sup>10</sup>. Ten zatem, kto mając władzę w jednej dziedzinie próbuje ją rozciągnąć na inne porządki, nie podlegające jego kompetencji, zasługuje jedynie na miano uzurpatora. „Tyranią jest chcieć osiągnąć na jednej drodze to, co można osiągnąć jedynie na drugiej”<sup>11</sup>. Podstawą zatem właściwie rozumianej zasady separacji państwa i religii jest uznanie przez państwo swojej niekompetencji w dziedzinie religijnej i rezygnacja z jakichkolwiek prób uzurpacji. Władza państwowa należy do innego porządku.

Wydaje się, że ten sposób eksplikacji trzeba nieco zniuansować. Państwo wprawdzie nie wie czym jest religia, ale z tego nie wynika, że nie wie tego nikt z państwowych urzędników. Wszak są pośród nich także wierzący ludzie. Ich wiedza i religijne wyczucie przekładają się jakoś na funkcjonowanie

---

<sup>9</sup> B. Pascal, *Myśli*, 829, s. 433.

<sup>10</sup> Ibidem, 244, s. 134.

<sup>11</sup> Ibidem.

państwa, choć nie przydają mu żadnej dodatkowej kompetencji. Stan ten można by nazwać *docta ingorantia* – uczoną niewiedzą, przy czym uczoność zakorzeniona jest w jednostkach jako osobach prywatnych<sup>12</sup>. Państwo zatem – korzystając z zasobów prywatnej wiedzy swoich urzędników - wie przynajmniej na czym się nie zna, co sprawia, że na styku tych dwóch dziedzin nie musi się poruszać jak słoń w składzie z porcelaną. Po drugie, od czasów szkoły z Salamanki wiemy, że między obydwoma sferami: doczesną i duchową rozpościera się obszar tzw. spraw mieszanych (*res mixtae*), do zarządzania którymi potrzebna jest zgodna decyzja obydwu władz: duchowej i świeckiej. Z czasem doprowadziło to w Europie do wypracowania modelu autonomii, niezależności i zdrowej współpracy między instytucjami państwa i Kościoła.

### **Specyfika polityki wyznaniowej UE**

Myśląc o Unii Europejskiej jako organizmie politycznym mamy do czynienia z kolejną trudnością. Jest to niewątpliwie organizacja międzynarodowa, ale o bardzo specyficznym statusie, dysponująca znacznie szerszym niż inne zakresem kompetencji w stosunku do państwa członkowskich. Znowu mówimy, że jest *sui generis*, jedyna w swoim rodzaju. Nie przysługuje jej zatem, tak jak państwom członkowskim, domniemanie kompetencji wynikające z zasady suwerenności państwowej. Ma tylko tyle kompetencji, ile wyraźnie przekazały jej państwa człon-

---

<sup>12</sup> *Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram* (Św. Augustyn, *Epistula ad Probam*, 130, c.15, § 28, <http://www.newadvent.org/fathers/1102130.htm>) (31.08.2018).

kowskie, a ponadto te kompetencje wykonywane są wspólnie, cokolwiek by to miało znaczyć.

Odpowiadając na pytanie o kompetencje Unii w dziedzinie religijnej trzeba powiedzieć, że ma ich zdecydowanie mniej niż jakiegokolwiek państwo członkowskie. Nie jest to jednak jedynie domniemanie bazujące na fakcie nie przekazania Unii żadnej władzy w tej dziedzinie przez państwa członkowskie, ale twierdzenie silnie ugruntowane w unijnym prawie pierwotnym. Zostało to wyrażone w sposób pozytywny najpierw w tzw. deklaracji amsterdamskiej, a następnie w art. 17 traktatu o funkcjonowaniu UE, gdzie w ust. 1 czytamy: „Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu”. Zdanie to należy interpretować przede wszystkim w znaczeniu negatywnym. Jeśli byty polityczne w Europie mają jakąkolwiek kompetencję, by tworzyć prawo wyznaniowe, to przysługuje ona wyłącznie państwom członkowskim. Z niektórych aktów prawa wtórnego można wnioskować, że instytucje unijne nie zawsze czują się komfortowo z tym postanowieniem prawa pierwotnego i cytując je zdarza się im niekiedy pewna niedokładność. Wystarczy zajrzeć do unijnego rozporządzenia o ochronie danych osobowych (RODO), które weszło w życie w maju 2018 r. Ów brak komfortu wskazuje, że w unijnych instytucjach istnieje nie całkiem wyartykułowane pragnienie posiadania kompetencji także w dziedzinie religijnej. Nie jest to jednak tylko ciche pragnienie.

W jaki sposób zatem faktycznie dochodzi do formułowania unijnej polityki i unijnego prawa wyznaniowego? Z całą

pewnością można tu mówić o polityce wyznaniowej *sui generis*, całkowicie odmiennie rozumianej i realizowanej niż na poziomie państwa narodowego. Wobec faktu braku kompetencji UE w dziedzinie religijnej, interesujące byłoby prześledzenie, w jaki sposób dochodzi do podejmowania przez instytucje unijne coraz większej liczby decyzji mających bezpośredni wpływ na życie kościołów i wspólnot religijnych. Generalnie możemy powiedzieć, że najczęściej kwestie będące poza kompetencjami Unii przetwarzane są na zagadnienia podpadające pod kompetencje unijnych instytucji. Np. edukacja postrzegana jest jako usługa, pigułka aborcyjna jako przejaw troski o zdrowie konsumentów, procedura *in vitro* jako element troski o jakość sprzętu medycznego, kwestia uboju rytualnego zwierząt jako problem z zakresu ochrony środowiska, sprawa dostępności w sklepie koszerne mięsa jako kwestia z zakresu dostępu konsumentów do informacji na temat żywności, a zagadnienie wolnej od pracy niedzieli jako problem z zakresu organizacji transportu. Interesujące byłoby szczegółowe prześledzenie podstaw prawnych przywoływanych w unijnych aktach, w których pojawia się słowo religia czy Kościół, jak również w tych, które faktycznie wywierają istotny wpływ na życie wspólnot religijnych. W związku z brakiem kompetencji elementy polityki wyznaniowej często artykułowane są w dokumentach należących do tzw. *soft law*, np. w deklaracjach i rezolucjach PE. Mechanizm transformowania kwestii nie będących w kompetencjach unijnych na zagadnienia podpadające pod te kompetencje został dość szczegółowo opisany w kontekście problematyki bioetycznej w opracowanym przez Sekretariat COMECE *An Overview Report on Bioethics in the European*

*Union*<sup>13</sup>. Mówiąc prościej, brak kompetencji nie stanowi nieprzekraczalnej bariery, gdy chodzi o możliwość prowadzenia polityki i podejmowania decyzji przez Komisję Europejską. Efektem takiego podejścia do polityki wyznaniowej jest coś, co można by nazwać korpusem unijnego prawa wyznaniowego *in statu nascendi* o dość specyficznej treści, gdyż Unia reguluje często te aspekty życia wspólnot wyznaniowych, które z punktu widzenia państwa narodowego nie kojarzą się w ogóle z religią. Specyficzna jest także metoda regulacji tych kwestii, gdyż jest to najczęściej działanie nie wprost, np. oficjalnie chodzi o metkowanie towarów, a skutkiem podjętych rozwiązań może być pozbawienie wyznawców judaizmu i islamu dostępu do żywności spełniającej wymagania nakładane przez ich religię. Innym przykładem może być spór o niedyskryminację na rynku pracy, którego efektem mógł być unijny nakaz wyświęcania kobiet na kapłanów w Kościele katolickim. Wprawdzie ów korpus unijnego prawa wyznaniowego dopiero się tworzy, ale niewątpliwie w ostatnich latach sieć prawa unijnego, które determinuje jakieś aspekty życia wspólnot religijnych zdecydowanie się zagęszcza.

Charakterystyczne jest także, że UE generalnie nie skąpi finansowego wsparcia dla Kościołów i stowarzyszeń religijnych (np. Caritas, Diakonia). Są to głównie środki na konserwację zabytków, działalność charytatywną, integrację imigrantów itp. W kularach KE można jednak usłyszeć radę, aby tak sporządzać aplikacje, by nikomu nie kojarzyły się z religią. Wydaje

---

<sup>13</sup> Secretariat of the Commission of the Bishops Conferences of the European Community, *An Overview Report on Bioethics in the European Union*, Brussels 2009.

się, że ten typ hojności może wynikać zarówno z realizmu, jak i z chęci kupienia sobie życzliwości kościołów.

### **Unijne prawo pierwotne**

Wprawdzie – jak powiedziano - prawo to nie to samo, co polityka, ale możemy zacząć ukonkretniać naszą refleksję od uwyrażnienia elementów polityki wyznaniowej, jakie ujawniły się w dyskusji w trakcie stanowienia prawa unijnego. Na początek prawa pierwotnego. Po pierwsze, należy przywołać spór wokół próby zamieszczenia w preambule unijnego traktatu odwołania do chrześcijańskiej inspiracji w dziejach Europy. Przeżywalimy ten spór dwukrotnie. Najpierw w związku z ustanowieniem Karty Praw Podstawowych, a następnie Traktatu Konstytucyjnego (później: lizbońskiego). Obie debaty ukazały, że wśród państw członkowskich istnieje głęboki podział odnośnie stosunku do chrześcijaństwa oraz pluralizm odnośnie do rozumienia zasady neutralności światopoglądowej państwa. Należy zaznaczyć, że przedmiotem sporu nie była chęć uczynienia z UE organizacji o charakterze wyznaniowym, a jedynie zamieszczenie w preambule wspomnianych dokumentów odniesienia do chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego, co było informacją/deklaracją o charakterze historycznym, kulturowym i socjologicznym. W trakcie debaty nie proponowano w zasadzie użycia formuły *invocatio Dei*, a jedynie – w wersjach maksymalistycznych – *nominatio Dei*, a w wersjach minimalistycznych – samego słowa „chrześcijaństwo”. W obu przypadkach okazało się to niemożliwe na skutek opozycji ze strony Belgii i Francji. Przedstawiciel tego ostatniego kraju posługiwał

się argumentem, że taka wzmianka byłaby niezgodna z tradycją konstytucyjną Francji i zawartą w niej zasadą laickości. Spór ten ukazuje, że jedno „ważne” państwo członkowskie jest w stanie zablokować wolę wyrażoną przez wiele czy wręcz większość państw członkowskich i w istotny sposób wpłynąć na przyjęte w tej dziedzinie rozwiązania prawne. Z czymś podobnym mieliśmy do czynienia w ramach sporu o tzw. deklarację amsterdamską. W każdym z trzech przywołanych przypadków ostatecznie doszło do zawarcia kompromisu, choć sposób dojścia do ostatecznego rozwiązania był różny. W przypadku deklaracji amsterdamskiej doszło do ostatecznego jej przyjęcia dzięki uporowi Niemiec, ale przy jednoczesnym obniżeniu rangi dokumentu z postulowanego protokołu do poziomu deklaracji. W przypadku Karty Praw Podstawowych uzgodniono, że między oficjalnymi wersjami jej tekstu: francuską i niemiecką, zachodzić będzie rozbieżność, za którą odpowiedzialnością obarczy się tłumaczy. Tekst francuski przywołuje zatem *le patrimoine spirituel et moral*, a tekst niemiecki *das geistig-religiösen und sittlichen Erbe*. Tekst angielski zgodny jest z francuskim. Oficjalnie oba wyrażenia są synonimiczne. W przypadku preambuły Traktatu o Unii Europejskiej natomiast zamiast przywołania chrześcijańskich korzeni Europy mamy wzmiankę o „kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwie Europy”. Przy czym unijni politycy w rozmowach często posługiwali się argumentem, że „religijny” w Europie znaczy „chrześcijański”, co dla każdego jest oczywiste i dlatego wyrażenia są równoznaczne. Jeśli zapytamy skąd brała się niechęć do użycia słowa „chrześcijaństwo”, to, oprócz ewentualnej ideologicznej wrogości niektórych polityków, można przyto-

czyć argument ściśle wiążący się z sensem przywoływania *invocatio* czy *nominatio Dei* w dokumentach konstytucyjnych, a raczej właśnie z sensem unikania tej referencji. Można się w nim bowiem dopatrywać albo próby zdystansowania się w stosunku do europejskiej tradycji separacji państwa i religii (przeście od modelu separacji przyjaznej do francuskiego modelu separacji wrogiej) albo zamiar rozstania się z przywoływaniem religijnej argumentacji na uzasadnienie nienaruszalności praw człowieka. Gdyby ten drugi argument był prawdziwy, byłby on równoważny z dążeniem do przeprowadzenia zmiany antropologicznej w unijnej polityce, a w konsekwencji z reinterpretacją całej doktryny praw człowieka<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Pius XII w 1947 r. pisze do amerykańskiego Prezydenta Harrego Trumana, wyjaśniając, że wykluczenie Boga z Deklaracji oznaczać będzie uznanie, że to człowiek jest autorem praw człowieka, co ostatecznie sprowadzi go do statusu niewolnika w rękach tych, którzy będą mogli manipulować znaczeniem użytych w niej słów: *[The foundations of peace] can be secure only if they rest on bed-rock faith in the one, true God, the Creator of all men. It was He who of necessity assigned man's purpose in life; it is from Him, with consequent necessity, that man derives personal, imprescriptible rights to pursue that purpose and to be unhindered in the attainment of it. Civil society is also of divine origin and indicated by nature itself; but it is subsequent to man and meant to be a means to defend him and to help him in the legitimate exercise of his God given rights. Once the State, to the exclusion of God, makes itself the source of the rights of the human person, man is forthwith reduced to the condition of a slave, of a mere civic commodity to be exploited for the selfish aims of a group that happens to have power. The order of God is overturned; and history surely makes it clear to those who wish to read, that the inevitable result is the subversion of order between peoples, is war* (Pius XII, Letter to President Harry S. Truman, 26.08.1947, <https://w2.vatican.va/content/pius->



Słuszności powyższego przypuszczenia zdaje się dowodzić zmiana, jaką Karta Praw Podstawowych wprowadza w sposobie definiowania instytucji małżeństwa. W art. 9 Karty czytamy: „Prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tych praw”. Sens tego zdania daje się odczytać tylko w kontekście zmiany, jaką wprowadza on w stosunku do art. 12 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, w którym wyraźnie zostało określone, że takie prawo przysługuje mężczyźnie i kobiecie w wieku małżeńskim. Rezygnację z przywołania *explicite* mężczyzny i kobiety w Wyjaśnieniach do KPP tłumaczy się chęcią „modernizacji” definicji małżeństwa<sup>15</sup>. Z podobnym zabiegiem odnośnie innych praw człowie-

---

xii/en/letters/documents/hf\_p-xii\_lett\_19470826\_have-just.html (28.08.2018).

<sup>15</sup> „Wyjaśnienie odnoszące się do artykułu 9 – Prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny: Podstawą tego artykułu jest artykuł 12 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności w brzmieniu: „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”. Brzmienie artykułu zostało zaktualizowane (*the Article has been modernised*), aby objąć przypadki, w których ustawodawstwo krajowe uznaje inne możliwości utworzenia rodziny niż zawarcie małżeństwa. Artykuł ten nie stanowi o nadaniu statusu związku małżeńskiego związkom osób tej samej płci ani tego nie zakazuje. Prawo to jest więc podobne do prawa przewidzianego przez europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, jednak jego zakres może być rozszerzony, jeżeli ustawodawstwo krajowe tak przewiduje” (Wyjaśnienia dotyczące Karty Praw Podstawowych (2007/C 303/02)), Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 303/17, [https://bip.ms.gov.pl/Data/Files/\\_public/bip/prawa\\_czlowieka/onz/karta---wyjasnienia.pdf](https://bip.ms.gov.pl/Data/Files/_public/bip/prawa_czlowieka/onz/karta---wyjasnienia.pdf) (31.08.2018).

ka mamy wielokrotnie do czynienia na poziomie prawa wtórnego.

Trzeci, istotny z tego punktu widzenia obszar prawa pierwotnego, to opis prawa do wolności religijnej w art. 10 Karty Praw Podstawowych. Trzeba przyznać, że w tym wypadku obyło się bez prób modernizacji. Zawarty w ust. 1 opis jest „klasyczny” i zawiera wszystkie aspekty prawa do wolności religijnej, z wyjątkiem jej instytucjonalnego wymiaru. „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach”. W wyjaśnieniach do Karty stwierdzono, że prawo to ma taką samą treść i zakres jak art. 9 Europejskiej Konwencji, także gdy chodzi o możliwość ograniczania tego prawa zgodnie z art. 9 ust. 2 EKPC. Art. 10 ust 2 Karty umieszcza dodatkowo w tym kontekście prawo do sprzeciwu sumienia. „Uznaje się prawo do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”.

Do wymiaru instytucjonalnego wolności religijnej odnosi się wspomniany już art. 17 Traktatu o UE, gdzie w ust. 1 czytamy: „Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu”. Zapis ten z pozoru wydaje się konserwatywny. Unia zatem nie zamierza niczego zmieniać, gdy chodzi o funkcjonowanie kościołów w państwach członkowskich, a zatem – chciałoby się

powiedzieć – nie prowadzi żadnej polityki wyznaniowej. Art. 17 nie ogranicza się jednak do pierwszego ustępu, ale zawiera jeszcze dwa kolejne. W ust. 2 – co jest całkowitą nowością – Traktat powtarza niemal dosłownie tę samą formułę, ale w odniesieniu do organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych. Umieszczenie ich w tym samym artykule, a nie np. w art. 15 dotyczącym społeczeństwa obywatelskiego czy też w odrębnym artykule tylko im desygnowanym oznacza, że z punktu widzenia praw unijnego są to podmioty tego samego lub bardzo podobnego typu, co kościoły i wspólnoty wyznaniowe. Jest to decyzja polityczna, która sprawia, że stowarzyszeniom o charakterze światopoglądowym, liczącym w Europie łącznie około 100-200 tys. członków, Unia nadaje status identyczny, jak reprezentującym około 85% unijnych obywateli kościołom i wspólnotom wyznaniowym. Ma to szczególne znaczenie w kontekście ust. 3 tegoż artykułu, w którym czytamy: „Uznając tożsamość i szczególny wkład tych kościołów i organizacji, Unia prowadzi z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog”. Ustęp ten dotyczy w jednakowym stopniu podmiotów podpadających pod ust. 1, jak i 2. Ścisłe polityczne elementy pojawiają się także w sposobie organizacji tego dialogu. Po pierwsze, chodzi o to, czy organizacje te i kościoły mają prowadzić ów dialog wspólnie, tzn. w ramach tych samych spotkań, czy też rozdzielnie? Po drugie, jak liczne w tym drugim przypadku powinny być reprezentacje poszczególnych podmiotów? Po trzecie, na czym polega w praktyce realizacja postulatu neutralności światopoglądowej unijnych instytucji? Odnośnie pierwszego pytania trzeba zwrócić uwagę na całkowicie odmienną dynamikę debaty wówczas, gdy po jednej stronie ma-

my przedstawiciele unijnych instytucji, a po drugiej przedstawiciele kościołów i wspólnot wyznaniowych, gdyż sposób postrzegania politycznej rzeczywistości przez organizacje o charakterze religijnym jest – pomimo wszystkich różnic – dość podobny. Zupełnie inna jest dynamika spotkań, gdy naprzemiennie unijnych urzędników zasiadają wspólnie przedstawiciele kościołów i stowarzyszeń niewyznaniowych (co w praktyce oznacza organizacje ateistyczne i masońskie). W tym drugim przypadku zgłaszane przez uczestników postulaty na ogół wzajemnie się znoszą. W pierwszym możliwe jest dojście do jakiejś wspólnej konkluzji, w drugim zaś mamy debatę o sumie zerowej. Odnośnie drugiego pytania należy stwierdzić, że możliwa jest organizacja takiego spotkania według zasady równości geometrycznej (liczebność delegacji poszczególnych podmiotów proporcjonalna do liczebności ich członków w UE). Należy jednak liczyć się, że będziemy mieć wówczas do czynienia z katolicką dominacją, gdyż do tego Kościoła należy około 50% obywateli UE. Możliwe byłoby do pomyślenia zastosowanie proporcjonalności degresywnej, podobnie jak w przypadku narodowych reprezentacji w Parlamencie Europejskim. Mimo iż istnieją praktyczne metody rozwiązania kwestii sprawiedliwej reprezentacji poszczególnych podmiotów, w praktyce nigdy nie są one stosowane, co samo w sobie jest decyzją polityczną. Np. w jednym ze spotkań w ramach dialogu w Parlamencie Europejskim w 2012 r. wzięło udział 15 przedstawicieli reprezentujących różne podmioty podpadające pod art. 17. Siedem z nich miało charakter religijny, siedem świecki, a jeden był na pograniczu. Oznacza to, że niewielka organizacja ateistyczna czy loża masońska miały tyle samo przedstawicieli

(każdy po jednym), co Kościół katolicki czy protestancki i dysponowały takim samym czasem w dyskusji. Może nie byłoby to zasadniczym problemem, gdyby nie udzielana praktycznie odpowiedź na trzecie pytanie o neutralność. Rozumiana jest ona bowiem w ten sposób, że do każdej wypowiedzi przywiązuje się jednakową wagę. Mamy zatem tu do czynienia z zadeklarowanym ważeniem głosów, ale bardzo specyficznym, *à rebours*. Jak gdyby przyjąć, że największą reprezentację w parlamencie ma ten, kto uzyska najmniej głosów w wyborach parlamentarnych. Dochodzi w ten sposób do drastycznej nadreprezentacji głosów marginalnych. W efekcie inicjatywa określenia tego, co jest wynikiem tak zorganizowanych konsultacji przechodzi w ręce unijnej instytucji. Patrząc na ten proceder z punktu widzenia unijnej polityki wyznaniowej trzeba powiedzieć, że UE świadomie promuje stanowisko sekularne reprezentowane głównie przez małe podmioty<sup>16</sup>. Towarzyszy temu debata toczona głównie w PE, w której pojawia się także zgłaszany przez sekularystów postulat sprowadzenia kościołów do poziomu dużych organizacji pozarządowych, tzn. na przykład bez prawa zawierania konkordatów, które – w takim przypadku – Unia traktowałaby jako niebyłe. Jednym z narzędzi prowadzenia takiej polityki jest powstała w 2009 r. w Parlamencie Europejskim Platforma na rzecz sekularyzmu w polityce (*European Parliament Platform for Secularism in Politics*, <https://www.secularism.org.uk/defend-equality-laws/european-parliament-platform-for.html>). Fakt włączenia jej przedstawicieli każdorazowo w proces podejmowania decyzji w sprawach do-

---

<sup>16</sup> Innym przejawem unijnej koncepcji neutralności jest pierwotny zakaz umieszczania na monetach i banknotach euro symboli religijnych.

tyczących wolności religijnej ukazuje zamysł, zgodnie z którym o wolności religijnej w UE współdecydować muszą także potencjalni wrogowie wolności religijnej. Trzeba powiedzieć, że ten sposób postępowania jest praktykowany nie tylko w obszarze polityki wyznaniowej, ale również np. w zakresie polityki niedyskryminacji, o czym poniżej<sup>17</sup>.

### **Unijne prawo wtórne**

Pomimo braku kompetencji w zakresie regulowania statusu kościołów i wspólnot wyznaniowych, prawo i polityki unijne w istotny sposób wpływają na ten status, choć – jak wspomniano - dzieje się to inaczej niż w przypadku wpływu prawa krajowego. W zakresie prawa wtórnego terminy takie jak religia czy kościoły pojawiają się głównie w wyliczeniach np. różnych form różnorodności czy baz niedyskryminacji. Z podobnymi wyliczeniami mamy do czynienia także w prawie pierwotnym. Często w aktach prawa wtórnego mamy do czynienia z klauzulami wyłączeniowymi, a zatem z wyłączeniem bądź możliwością wyłączenia podmiotów wyznaniowych spod obowiązku stosowania dyrektywy czy rozporządzenia, najczęściej jedynie pewnych ich szczegółowych zapisów. Jedną z ostatnich regulacji wprowadzającą taką klauzulę o istotnym znaczeniu praktycznym jest wspomniane rozporządzenie o ochronie danych osobowych, które przewiduje możliwość wyłączenia kościołów spod jego jurysdykcji o ile w dniu wej-

---

<sup>17</sup> Podobnie skonstruowany jest także sponsorowany przez Komisję Europejską program badawczy *Religare* (<https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/en/news/finding-ways-foster-religious-freedom>) (03.09.2018).

ścia w życie RODO dany kościół dysponował autonomicznym systemem ochrony danych i dostosował swoje standardy do zawartych w rozporządzeniu. Tematy istotne z punktu widzenia wspólnot religijnych i mogące mieć istotny wpływ na ich funkcjonowanie pojawiają się w najrozmaitszych, niekiedy najbardziej zaskakujących dokumentach, np. dotyczących transportu czy pracy nieletnich (jedyne w unijnym prawie wzmianki o niedzieli jako dniu tygodnia o szczególnym charakterze), o dobrostanie zwierząt (przepisy odnośnie uboju rytualnego), normach odnośnie niedyskryminacji (np. dotyczące możliwości niedopuszczania do pewnych zawodów kobiet (kapłaństwo kobiet) czy innowierców (katechizacja) albo selekcji według klucza religijnego studentów szkół wyznaniowych itp.). Z drugiej strony, kościoły żywo zainteresowane są etyczną stroną wielu unijnych decyzji dotyczących np. finansowania badań naukowych na ludzkich embrionalnych komórkach macierzystych (co wiąże się z niszczeniem ludzkich embrionów), transplantacji, pomocy rozwojowej (w ramach której UE finansuje aborcję, antykoncepcję i sterylizację w krajach rozwijających się). Niekiedy pojawia się ryzyko, że podjęte decyzje będą bezpośrednio naruszać prawo wspólnot wyznaniowych do swobodnego głoszenia swojego nauczania moralnego (np. zakaz homofobii bywa rozumiany jako zakaz moralnego potępiania czynów homoseksualnych). Lista tego typu potencjalnie konfliktowych spraw wydłuża się wraz z poszerzaniem się zakresu kompetencji unijnych instytucji. Istotą problemu jest zjawisko, które można nazwać konfliktem dwóch antropologii. Zróżnicowanie narodowe, z którym wiąże się odmienność tradycji kulturowych, lewicowa nadreprezentacja w unijnych elitach,

przy jednoczesnej ich izolacji od ich własnych społeczeństw, sprawiają, że spór światopoglądowy w unijnych instytucjach, w którym po jednej stronie mamy stanowisko chrześcijańskie, a po drugiej lewicowo-materialistyczne, przyjmuje niespotykane gdzie indziej w Europie natężenie. Fenomen ten został dobrze opisany przez Michała Gierycza w książce zatytułowanej „Europejski spór o człowieka”<sup>18</sup>.

### **Polityka migracyjna i polityka akcesji**

Szczególnym narzędziem polityki wyznaniowej jest polityka akcesji i polityka migracyjna. Są to w pewnym sensie makro-narzędzia. Decyzje bowiem o szerokim otwarciu Unii na muzułmańską w swej znakomitej większości imigrację z Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu zmieniają w dłuższej perspektywie w istotnym stopniu strukturę religijną Europy. Stojąca za tymi decyzjami ideologia multikulturalizmu jest – jak zwracał na to uwagę Samuel Huntington – antyeuropejska. Jej celem bowiem jest przeciwstawienie się homogeniczności europejskich społeczeństw. Należy jednak zwrócić uwagę, że jeśli Europa w ogóle pod jakimś względem jest homogeniczna, to tylko w tym znaczeniu, że jest/była chrześcijańska<sup>19</sup>. Zatem próba rozbicia owej społecznej homogeniczności i zastąpienia jej heterogenicznymi społeczeństwami oznacza ni mniej, ni więcej, tylko chęć zastąpienia społeczeństw zdominowanych przez kulturę chrześcijańską, społeczeństwami wielokulturowymi.

---

<sup>18</sup> Por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, Warszawa 2017.

<sup>19</sup> Por. S. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007, s. 159-165.



Przewidywane rezultaty takich działań zdają się dobrze oddawać się prognozy przedstawione przez *Pew Research Center*, ukazujące dynamikę zmian religijnych w poszczególnych państwach UE do 2060 r.<sup>20</sup>

Zmiana w demografii religijnej Europy, jaka może się dokonać w perspektywie 40 lat za sprawą polityki migracyjnej, możliwa jest do przeprowadzenia w znacznie krótszym czasie za sprawą decyzji odnośnie przyszłych akcesji do UE. Decyzja o przyjęciu do UE za jednym rzutem bądź to 83 milionów muzułmanów, bądź 43 milionów chrześcijan, w zasadniczy sposób na długie lata zmieniłaby religijną strukturę unijnej społeczności. Chodzi tu oczywiście o decyzję odnośnie akcesji do UE Turcji bądź Ukrainy.

Unijna polityka wyznaniowa zmieniać się prawdopodobnie będzie także pod wpływem decyzji mniejszego kalibru. Dotychczas muzułmańska społeczność w Unii reprezentowana jest za sprawą mniejszości w poszczególnych krajach członkowskich, a wyznający islam politycy wchodzą do unijnych instytucji z ramienia tych samych partii, co ich niemuzułmańscy koledzy. Wejście do Unii takich państw, jak Albania czy Bośnia i Hercegowina spowodowałoby, że muzułmanie uzyskaliby także niezależny głos w Radzie UE, a z czasem być może doprowadziłoby także do pojawienia się partii islamskiej w Parlamencie Europejskim. Zapewne ten niezależny głos nie decydowałoby o ogólnym kształcie unijnych polityk, ale z pewnością, nawet w przypadku państw o niezbyt licznych populacjach, miałyby

---

<sup>20</sup> Por. *Pew Research Center, Europe's Growing Muslim Population*, <http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (03.09.2018).

wpływ na te decyzje i wymuszałyby integrację do tych werdyktów islamskiego punktu widzenia.

### **Unijna polityka zewnętrzna**

Kwestie religijne pojawiają się także w obszarze polityki zewnętrznej UE. W jej kształtowaniu faktycznie uczestniczą wszystkie unijne instytucje, ale charakterystyczny dla Rady UE element międzyrządowy jest w niej stosunkowo silny. Fakt ten, jak również to, że adresatem tej polityki są państwa trzecie, sprawiają, że podejście do wolności religijnej w jej ramach jest mniej nasączone unijną poprawnością, a bardziej zbliżone do koncepcji obecnej w dokumentach prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka.

Apele o poszanowanie wolności religijnej pojawiają się niejednokrotnie w deklaracjach i rezolucjach Parlamentu Europejskiego, najczęściej w kontekście potępienia konkretnych zbrodni dokonanych w którymś z państw trzecich. Niekiedy z potępieniem takich aktów mamy do czynienia w konkluzjach z posiedzenia Rady ministrów spraw zagranicznych, znacznie rzadziej w wystąpieniach Wysokiego Przedstawiciela ds. działań zewnętrznych. Charakterystyczna dla tych apelów jest ich niejednoznaczność, będąca konsekwencją specyficznie rozumianej poprawności politycznej. Po pierwsze, przez długi czas jak ognia wystrzegano się podawania religijnej przynależności ofiar zamachów terrorystycznych, jeśli byli nimi chrześcijanie. Później ukuł się zwyczaj używania ogólnej formuły mówiącej o ofiarach prześladowań należących do różnych religii, „włączając w to chrześcijan” (*Christians included*). Wynikało to

z chęci unikania najmniejszych pozorów, że Unia preferuje chrześcijaństwo czy też jakoś się z nim identyfikuje, bądź też, że kojarzy konkretne akty terroryzmu z jakąkolwiek konkretną religią. Po drugie, wystrzegano się potępiania sprawców konkretnego zamachu, zawsze zamieszczając w dokumencie listę aktów terroryzmu, jakie miały miejsce w dłuższym okresie, tak, aby nie piętnować jakiegokolwiek pojedynczego państwa. W efekcie z publikowanych komunikatów można było się dowiedzieć, że z naruszeniami wolności religijnej mamy do czynienia wszędzie, a ich ofiarami są przedstawiciele wszystkich religii, *Christians included*.

Pozytywnym gestem było przyjęcie przez Radę *EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief*, będących wskazaniem dla unijnych ambasadorów odnośnie monitorowania stanu wolności religijnej w państwach trzecich<sup>21</sup>. W praktyce jednak nie odgrywały one istotnej roli aż do momentu powołania w 2016 r. Specjalnego Wysłannika ds. promocji wolności religijnej na zewnątrz UE (*Special Envoy for promotion of freedom of religion outside the EU*) w osobie Jána Figel'a, co „uaktywniło” ten dokument. Zwraca uwagę, że specjalny wysłannik UE nie jest umocowany w ESDZ, ale wewnątrz Komisji Europejskiej, jako specjalny doradca komisarza ds. współpracy międzynarodowej i rozwoju<sup>22</sup>. Zdecydowanie osłabia to jego możliwości oddziaływania na politykę ze-

---

<sup>21</sup> Council of the European Union, *EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief*, Luxembourg, 24 June 2013, <https://eeas.europa.eu/sites/eeas/files/137585.pdf> (03.09.2018).

<sup>22</sup> Por. *Decision of the President of the European Commission of 6 May 2016 on the Special Envoy for the promotion of freedom of religion or belief outside the EU*, <https://www.janfigel.eu/aboutjtf> (03.09.2018).

wnętrzną UE, w stosunku do potencjalnego usytuowania go wewnątrz ESDZ. W tej sytuacji jednym z głównych potencjalnych narzędzi pozwalających wpływać na stan wolności religijnej w państwach trzecich są ewentualne klauzule warunkowości w umowach handlowych, uzależniające poziom relacji gospodarczych od stanu wolności religijnej w danym kraju.

Możemy powiedzieć, że w ramach polityki zewnętrznej UE chce sprawiać pozory autentycznego zaangażowania, wydaje się, że głównie z uwagi na opinię publiczną wewnątrz samej Unii, która w znacznym stopniu kreują chrześcijaństwo.

### **Podsumowanie**

Po zamachu terrorystycznym na lotnisku w Zaventem w 2016 r. w prasie belgijskiej miała miejsce dyskusja o możliwych narzędziach skutecznej integracji imigrantów. Jednym z pomysłów było wprowadzenie w belgijskich szkołach obowiązkowego przedmiotu, który pierwotnie nazwano *les cours de rien*, lekcje o niczym. Pomysłodawca wychodził z założenia, że szkoły w jego kraju, w których prowadzi się lekcje religii katolickiej, protestanckiej, prawosławnej, islamskiej, judaizmu, a także lekcje etyki nie jest wystarczająco neutralna, co jest przyczyną pojawiającego się religijnego fundamentalizmu. Stąd pomysł, aby wprowadzić nowy obowiązkowy przedmiot, który służyłby wychowaniu dzieci i młodzieży w ramach światopoglądu wykraczającego ponad każdy z tych partykularnych punktów widzenia. Ostatecznie przedmiot ten wprowadzono do szkół, choć pod inną nazwą.

Patrząc na unijną politykę wyznaniową, podkreślając przy tym jej wyjątkowy charakter, można powiedzieć, że – mimo iż w stworzonych dla dzieci europejskich urzędników szkołach prowadzone są lekcje religii – wizja neutralności światopoglądowej dość bliska jest pomysłodawcy belgijskich *cours de rien*. Realizm polityczny każe uwzględniać przy podejmowaniu decyzji obecność wspólnot religijnych jako fakt społeczny, a w związku z tym starać się jakoś zaskarbić ich życzliwość lub przynajmniej chłodną obojętność, niemniej zdaje się temu towarzyszyć nadzieja, że dzięki długofalowej polityce religie się zmieni, jakoś upodabniając się do belgijskich *cours de rien*. Kościoły i wspólnoty religijne są zatem ważnym partnerem unijnych konsultacji, ale zarazem poprzez wciąganie ich w ten proces dąży się do neutralizacji ich religijnego przesłania.

[Piotr Mazurkiewicz]

## **Rozdział II: EUROPA I UNIA EUROPEJSKA WOBEC KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO**

### **Uwagi wprowadzające**

Politykę wyznaniową Unii Europejskiej prowadzoną wobec Kościoła katolickiego oraz postawę Kościoła wobec tej polityki trudno zrekonstruować z kilku powodów. Przede wszystkim dlatego, że mówimy o zjawisku, które dzieje się współcześnie. Bo chociaż inicjatywa zmierzająca do utworzenia wspólnoty europejskiej pojawiła się w połowie ubiegłego wieku, a pojęcie „unia europejska” występowało w dokumentach Wspólnot Europejskich już w latach 70. XX wieku to Unia Europejska jako „międzynarodowe ugrupowanie integracyjne [...], którego podstawą są suwerenne, europejskie państwa narodowe, tworzące związek gospodarczo-polityczny” powstała formalnie dopiero w 1993 roku<sup>23</sup>. Nie można więc pozwolić

---

<sup>23</sup> Jak podaje Encyklopedia PWN: „UE została zbudowana na bazie Wspólnot Europejskich powstałych w latach 50. XX w. – Europejskie Wspólnoty Węgla i Stali (EWWiS, istniała 1952–2002), Europejskie Wspólnoty Gospodarcze (EWG, działała od 1958, od 1993 – Wspólnota Europejska) i Europejskie Wspólnoty Energii Atomowej (Euratom, od 1958). W przeciwieństwie do Wspólnot, które są podmiotami prawa międzynarodowego, UE nie jest samodzielną organizacją międzynarodową (nie ma osobowości prawnej), lecz swoistym spoiwem łączącym Wspólnoty i uzupełniającym je o inne formy współpracy”. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Unia-Europejska;3991307.html> (dostęp 16.07.2018)

sobie na zachowanie bardzo przydatnego w badaniu procesów społecznych, historycznych i kulturowych dystansu do opisywanych wydarzeń. Zamiast tego podjąć trzeba opis zjawiska *in statu nascendi*, a to zawsze niesie ze sobą ryzyko pominięcia lub niedoceny pewnych faktów, lub – przeciwnie – przypisania im nadmiernego znaczenia. Ponadto dynamika przedstawionych w tekście procesów powoduje, że występują istotne rozbieżności w sposobach postrzegania wielu podstawowych dla ich charakterystyki kwestii. Nie ma zgody – między innymi – co do tego, czy współczesną Europę traktować należy jeszcze jako chrześcijańską, czy też jest już ona raczej postchrześcijańska<sup>24</sup>, na ile wiarygodne są deklaracje, że Unia Europejska nie prowadzi formalnie polityki wyznaniowej pozostawiając te kwestie państwu członkowskiemu, itp.

Kolejny problem wynika z faktu, że na problematykę relacji między Kościołem katolickim a Unią Europejską spojrzeć można z kilku odmiennych perspektyw. Inaczej widzieć je będzie politolog, inaczej prawnik, jeszcze inaczej teolog katolicki. Co więcej, każdy z nich analizując tę problematykę wykorzystuje narzędzia, których dostarcza jego dyscyplina naukowa. Z tego powodu mamy do czynienia z wielością różnych, nie zawsze kompatybilnych, opisów. W poniższym opracowaniu proponujemy jeszcze inne ujęcie tematu – spojrzenie na sytuację Kościoła katolickiego w Europie oraz jego postawę wobec polityki Unii Europejskiej z punktu widzenia filozofii. Filozofia

---

<sup>24</sup> Niektórzy autorzy, tacy jak na przykład Joseph Ratzinger idą jeszcze dalej i twierdzą, że współczesna Europa jest antychrześcijańska. Zob. np.: Joseph Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, tłum. Ryszard Zajączkowski, Kielce 2004, s. 49.

pozwała bowiem na prezentację ważnych, choć przede wszystkim teoretycznych, aspektów tej problematyki. A trzeba pamiętać, że aspekty te nie zawsze są wystarczająco dostrzegane oraz uwzględniane przez polityków i politologów.

Takie podejście do badania polityki wyznaniowej generuje jednak kolejną poważną trudność. Gdy z punktu widzenia filozofa chce się nie tylko zrekonstruować, ale także ocenić współczesne relacje między Kościołem katolickim a Unią Europejską trzeba podjąć obszerną i kontrowersyjną kwestię, jaką jest status Kościoła katolickiego w Europie, a zwłaszcza jego oddziaływanie na europejską kulturę. Okazuje się bowiem, że dziś coraz częściej próbuje się kwestionować kulturotwórczą rolę chrześcijaństwa, oraz fakt, że było ono – oprócz greckiej filozofii i rzymskiego prawa – jednym z trzech filarów, na których zbudowana została Europa.

Także w kwestiach dotyczących roli, jaką Kościół katolicki odgrywał w konkretnych okresach historii Europy mamy współcześnie do czynienia z bardzo różnymi optykami. Czytając prace poświęcone tej tematyce, a także uczestnicząc w różnego typu debatach dostrzec można wiele odmiennych stanowisk, które jednak da się ująć w pewien schemat. Schemat ten w najprostszy sposób przedstawić można prezentując trzy najbardziej typowe sposoby postrzegania tej problematyki. Zgodnie z pierwszym praktycznie aż do początku XX wieku sytuacja Kościoła katolickiego w Europie była w miarę stabilna. Oczywiście ważne wydarzenia historyczne począwszy od Rewolucji Francuskiej (takie jak na przykład *Konstytucja cywilna kleru*, kasata zakonów, czy ograbienie Kościoła z posiadanych dóbr materialnych) nadwątlily jego pozycję, ale przez cały ten czas był on jednym z fundamentów europejskiej kultury, czy też



szerzej patrząc, całej zachodniej cywilizacji. Wszak jeszcze pod koniec XX wieku Samuel Huntington w swojej ważnej i głośnej książce *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* twierdził, że „Zachodnie chrześcijaństwo, najpierw katolicyzm, następnie zaś katolicyzm i protestantyzm, jest pod względem historycznym najważniejszą cechą cywilizacji zachodniej”<sup>25</sup>.

Przyjmując ten punkt widzenia stwierdzić można, że status Kościoła katolickiego, czy też szerzej chrześcijaństwa<sup>26</sup> w Europie zasadniczo zmienił się dopiero w XX wieku. I choć zmiany te zaczęły się na początku ubiegłego stulecia (wystarczy wspomnieć francuską ustawę z 1905 roku *O rozdziale Ko-*

---

<sup>25</sup> S. P. Huntington, *The Clash Of Civilizations And The Remaking Of World Order*, 1996. Podaję za polskim przekładem: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. Hanna Jankowska, Warszawa 2008, s. 100.

<sup>26</sup> W tekście rzadko posługujemy się terminami „chrześcijaństwo” czy też „religia chrześcijańska”. Stosujemy natomiast nazwy „Kościół katolicki” i „religia katolicka”. Choć jak pisze prof. Piotr Moskal termin „religia katolicka” jest dzisiaj stosunkowo rzadko używany, to „należy jednak do języka dokumentów Kościoła katolickiego i teologii katolickiej. Używam tego terminu z dwóch powodów. Po pierwsze, jestem przeciwny traktowaniu terminów «religia» i «religia chrześcijańska» jako terminów rodzajowego i gatunkowego, a terminu «katolicyzm» jako oznaczającego tylko odmianę chrześcijaństwa. Katolicyzm jest religią. Co więcej, wedle samorozumienia Kościoła katolickiego, jedyna prawdziwa religia istnieje/trwa w Kościele katolickim i apostołskim.

Po drugie, używam terminu «religia katolicka» dlatego, że inna jest struktura apologii w Kościele katolickim, a inna nie tylko w religiach niechrześcijańskich, ale także w chrześcijańskich Kościołach i wspólnotach niekatolickich. [...] Nie bez znaczenia jest i to, czy w religii istnieje oficjalny czynnik («Magisterium») określający treść doktryny religijnej” (P. Moskal, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012, s. 9-10).

ściołów od państwa pozbawiającą wspólnoty religijne osobowości prawnej i majątku), to rzeczywista, znacząca utrata przez Kościół katolicki swojej wyjątkowej pozycji<sup>27</sup> rozpoczęła się dopiero w okresie po Soborze Watykańskim II.

Nie kwestionując przedstawionych faktów można jednak zmianę statusu Kościoła katolickiego w Europie postrzegać na co najmniej dwa odmienne sposoby. Niektórzy autorzy pokazują, że jego sytuacja nigdy nie była dosyć stabilna (tak czyni na przykład w swojej monumentalnej, sześciotomowej *Historii Chrześcijaństwa* Warren H. Carroll a także Hilaire Belloc, którego stanowisko omówię nieco dokładniej). Inni uważają z kolei, że wyjątkową rolę Kościół katolicki pełnił w Europie jedynie do końca średniowiecza. Zaś współczesny kryzys Kościoła w Europie jest skutkiem procesu, który rozpoczął się już w epoce renesansu. Przyczyniła się do tego zwłaszcza reformacja, w wyniku której bezpowrotnie utracona została jedność Kościoła zachodniego. Dobrym przykładem autora przyjmującego taki punkt widzenia jest Rod Dreher. Jego stanowisko będzie przywołane w dalszej części pracy.

Mimo przedstawionych rozbieżności dotyczących hi-

---

<sup>27</sup> Tę wyjątkowość dobrze pokazuje fragment pochodzącej z 1926 roku książki Hillaire Belloca *The Catholic Church and History*. Czytamy tam: „poprzez Kościół katolicki rozumiem tę widzialną społeczność – prawdziwą, jedną i wyraźnie obecną wobec świata dzisiejszego, która jest w komunii ze Stolicą Apostolską w Rzymie i która akceptuje nie tylko zwierzchność tej stolicy, ale także nieomyślność jej mieszkańca, kiedy – jako pasterz i nauczyciel wszystkich chrześcijan i przemawiając jako taki – definiuje kwestie wiary czy zasad moralnych”. Cytat podaję za polskim przekładem: H. Belloc, *Mity i fakty o historii Kościoła*, tłum. Jan J. Franczak, Kraków 2018, s. 13 [wszystkie podkreślenia w tekście pochodzą od autorów].

storycznych zmian statusu Kościoła katolickiego w Europie jedną kwestię uznać można dziś za niepodlegającą dyskusji. Oto co najmniej do XVIII wieku Europa i jej kultura były w niekwestionowany sposób chrześcijańskie. Miało to ważne następstwa zarówno teoretyczne jak też praktyczne. Teoretyczne konsekwencje takiego stanu rzeczy krótko, a zarazem precyzyjnie przedstawił James W. Sire: „Do końca XVII wieku w świecie zachodnim wyraźnie dominował światopogląd teistyczny. Debaty intelektualne – a były one wówczas równie powszechne jak obecnie – odbywały się przeważnie w «rodzinnym gronie». Dominikanie mogli się nie zgadzać z jezuitami, jezuita z anglikanami, anglikanie z prezbiterianami. Wszyscy oni przyjmowali jednak te same podstawowe założenia: Trójjedyny, osobowy Bóg Biblii, istnieje. Objawił się nam i może być poznany. Wszecławiat jest jego dziełem, a człowiek – stworzeniem szczególnym”<sup>28</sup>.

Chrześcijański charakter europejskiej kultury miał także znaczące konsekwencje praktyczne. Raz jeszcze przywołam słowa Jamesa W. Sire: „aż do końca XVII wieku bardzo niewielu kwestionowało istnienie Boga, lub utrzymywało, że ostateczna rzeczywistość jest bezosobowa albo, że śmierć oznacza koniec istnienia jednostki. Powód jest oczywisty. Chrześcijaństwo do tego stopnia przeniknęło świat zachodni niezależnie od tego, czy ludzie wierzyli w Chrystusa czy też postępowali tak, jak powinni postępować chrześcijanie, że wszyscy żyli pod przemożnym wpływem idei opartych na wierze chrześcijańskiej.

---

<sup>28</sup> J. W. Sire, *Światy wokół nas. Wprowadzenie do podstawowych koncepcji światopoglądowych*, tłum. Andrzej Gandecki, Katowice 1991, s. 23.

Także i ci, którzy tę wiarę odrzucali, często prowadzili żywot w strachu przed ogniem piekielnym i mękami czyścowymi. Ludzie źli mogli odrzucać chrześcijańską dobroć, ale o tym, że są źli, wiedzieli w oparciu o podstawowe normy chrześcijańskie [...]. Teistyczne założenia, które leżały u podstaw uznawanych przez nich wartości wyssali z mlekiem matki”<sup>29</sup>.

Dziś możemy stwierdzić, że czasy te minęły i to chyba bezpowrotnie. Zanim jednak dokonamy obszerniejszej charakterystyki statusu Kościoła katolickiego we współczesnej Europie przyjrzymy się nieco dokładniej przebiegowi procesu odwracania się Europy od religii, która ją ukształtowała. Wszak koncepcja, że utrata wyjątkowej pozycji Kościoła katolickiego w Europie nastąpiła dopiero w XX wieku to tylko – jak już wspomnieliśmy – jeden z możliwych punktów widzenia. Warto więc bardziej szczegółowo przypomnieć dwa inne znaczące stanowiska w tej kwestii. Pierwsze, zgodnie z którym zmiana statusu Kościoła zaczęła się wraz z renesansem i reformacją przedstawię w oparciu o poglądy Roda Drehera. Za ilustrację drugiego stanowiska, podkreślającego stałe kwestionowanie wyjątkowości Kościoła katolickiego służyć będą poglądy Hilarie Belloc.

### **Kryzys Kościoła w nowożytnej Europie według Roda Drehera**

Ray Oliver „Rod” Dreher to autor, który swoją popularność zawdzięcza zwłaszcza książce *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a post-Christian Nation*, New York

---

<sup>29</sup> Ibidem, s. 24.

2017<sup>30</sup>. Stała się ona głośna przede wszystkim dlatego, że Dreher przedstawił w niej i spróbował uzasadnić propozycję, by chrześcijanie w odpowiedzi na gwałtownie postępującą sekularyzację współczesnych społeczeństw Zachodu skoncentrowali się na tworzeniu lokalnych, alternatywnych wobec głównego nurtu kultury wspólnot, które umożliwią im kultywowanie i pogłębianie życia religijnego. Przedstawiony w książce szczegółowy program działań mających umożliwić chrześcijanom zachowanie przez nich głębi ich indywidualnej wiary kosztem rezygnacji z nieskutecznej – zdaniem autora – walki o to, by współczesna cywilizacja zachodnia pozostała chrześcijańska to właśnie tytułowa „Opcja Benedykta”. Dreher twierdzi, że jego wizja opiera się na dostosowanej do współczesnych czasów *Regule* dla mnichów św. Benedykta z Nursji. Jak zauważa ks. prof. Robert Skrzypczak „«Opcja Benedykta» to przede wszystkim książka dobrze napisana [...]. Nie jest pesymistyczna, jest alarmistyczna. Autor przestrzega przed lekceważeniem znaków zbliżającego się dramatu. Tym dramatem jest fakt, że my, chrześcijanie, możemy stracić swoją wyjątkową oryginalność, pozwalając z siebie wypłukać to, co stanowi chrześcijanina”<sup>31</sup>.

O ile jednak sama „Opcja Benedykta” jest – co najmniej – kontrowersyjna, to docenić trzeba dokonany przez autora precyzyjny opis procesu odchodzenia zachodniej cywilizacji od chrześcijaństwa. Dreher, powołując się na kanadyjskiego filo-

---

<sup>30</sup> Książka ta wydana została w języku polskim pod tytułem: *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. Małgorzata Samborska, Kraków 2018.

<sup>31</sup> <http://siodma9.pl/wiadomosci/item/1125-ks-prof-robert-skrzypczak-ksiazka-opcja-benedykta-nie-jest-pesymistyczna-ale-alarmistyczna> (dostęp 16.07.2018).

zofa Charlesa Taylora twierdzi, że „od samych początków Kościoła po późne średniowiecze” istniały trzy fundamentalne zasady wspierające „wizję rzeczywistości akceptowaną przez wszystkich ortodoksyjnych wyznawców chrześcijaństwa:

- Świat i wszystko, co się w nim znajduje, ma swoje miejsce w harmonijnym porządku ułożonym przez Boga, i jest pełne znaczenia. Wszystkie rzeczy są znakami wskazującymi na Boga.
- Społeczeństwo ma umocowanie w tej wyższej rzeczywistości.
- Świat jest przepełniony siłą duchową<sup>32</sup>.

Jednak wszystkie te filary runęły, ponieważ, zdaniem Drehera, „w ciągu siedmiu wieków historia zanotowała pięć ważnych wydarzeń – punktów zwrotnych, których skutki zachwiały cywilizacją zachodnią i odarły ją z wiary przodków:

- W XIV wieku przestano wierzyć w integralną więź Boga i Stworzenia lub, ujmując to w kategoriach filozoficznych, w więź łączącą rzeczywistość transcendentną i materialną.
- W XVI wieku doszło do rozpadu jedności chrześcijaństwa i autorytetów religijnych w konsekwencji wybuchu reformacji protestanckiej.
- W XVIII wieku oświecenie zastąpiło religię chrześcijańską kultem Rozumu, ograniczyło życie duchowe do sfery prywatnej i zapoczątkowało epokę demokracji.
- W XVIII i XIX wieku rozpoczęła się rewolucja przemysłowa (ok. 1760-1840), a w wieku XIX i XX umocnił się kapitalizm.

---

<sup>32</sup> R. Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, op. cit., s. 45.

- W latach 60 XX wieku zaczęła się rewolucja seksualna i trwa do dziś<sup>33</sup>.

Dreher twierdzi, że choć można spierać się w szczegółowych kwestiach dotyczących znaczenia wspomnianych wydarzeń, to jednak stanowią one kolejne etapy procesu, w wyniku którego cywilizacja zachodnia stała się dziś postchrześcijańska. Pokazuje też dokładniej, w jaki sposób każde z nich przyczyniło się do zmiany statusu Kościoła katolickiego w Europie. I tak w wieku XIV za szczególnie istotne uważa dwa zjawiska. Pierwsze to „klęska realizmu metafizycznego w pojedynku z nominalizmem w trakcie średniowiecznych debat teologicznych, [która] doprowadziła do zerwania ogniwa łączącego świat transcendentny i materialny”<sup>34</sup>. Było to istotne, bo u podstaw realizmu metafizycznego leży przekonanie, że Bóg jest Stwórcą uporządkowanego świata (kosmosu). To On sprawił, że realnie istniejące rzeczy posiadają niezmienną naturę. Tymczasem „według nominalizmu, w świecie materialnym przedmioty i działania miały znaczenie wyłącznie takie, jakie nadał im człowiek”<sup>35</sup>.

Oprócz tej zasadniczej odmienności w sposobie widzenia świata i jego relacji do Boga dla zmiany sytuacji Kościoła i religii w czternastowiecznej Europie ważne okazały się także zjawiska spoza świata idei – zwłaszcza wielka zaraza („Czarna Śmierć”) oraz prowadzone w tym czasie wojny (przede wszystkim „Wojna Stuletnia” między Francją i Anglią). Wydarzenia te doprowadziły w efekcie do zawalenia się starego po-

---

<sup>33</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 67.

rządku społecznego i utorowały drogę nowej, odmiennej epoce, jaką stał się renesans.

Nowy porządek, który zaczął się kształtować w epoce renesansu jeszcze bardziej wpłynął na ograniczenie roli Kościoła w Europie. Nie tylko dlatego, że ludzie zainspirowani odkrytą na nowo kulturą starożytnej Grecji i Rzymu zaczęli więcej troszczyć się o chwałę człowieka niż o chwałę należną Bogu. Ważniejsza okazała się reformacja, która, choć była reakcją na nadużycia Kościoła rzymskiego, to jednak w całościowej ocenie okazała się szkodliwa dla sprawnego funkcjonowania w społeczeństwie wszystkich wspólnot religijnych: „Reformacja zniszczyła religijną jedność Europy. W krajach protestanckich wybuchł niemożliwy do rozwiązania kryzys autorytetu religijnego, który w nadchodzących stuleciach miał spowodować niekończące się schizmy”<sup>36</sup>.

Kolejne ważne zjawiska, które powodowały coraz głębsze odwracanie się nowożytnej Europy zarówno od Kościoła katolickiego, jak też od nowo powstałych protestanckich wspólnot religijnych miały miejsce w kolejnych stuleciach. Dreher opisuje je następująco:

„Wiek siedemnasty: wojny religijne doprowadziły do dalszego podważenia religii i do powstania nowoczesnego narodu-państwa. Rewolucja naukowa zadała ostateczny, decydujący cios średniowiecznemu organicznemu modelowi kosmosu, zastępując go wizją wszechświata jako maszyny. Rozdział ciała i umysłu ogłoszony przez Kartezjusza odniósł to hasło do ciała. Człowiek odseparował się od świata przyrody.

Wiek osiemnasty: oświecenie próbowało stworzyć filo-

---

<sup>36</sup> Ibidem.



zoficzne ramy życia i rządów społeczeństwem bez jakiegokolwiek nawiązania do religii. Rozum miał wskazywać kierunek rozwoju życia publicznego, tymczasem religię uznaną za obciążenie z czasów Średniowiecza odesłano do sfery życia prywatnego. [...]

Wiek dziewiętnasty: sukces rewolucji przemysłowej przyczynił się do rozbicia rolniczego sposobu życia, wykorzenił masy z obszarów wiejskich i przesiedlił je do miast. Pieniądze zaczęły określać charakter związków między ludźmi. Ruch romantyczny zbuntował się wobec takiego wyobcowania w imię indywidualizmu i silnych uczuć. Wśród elit kulturalnych rozpowszechniły się idee postępowej reformy społecznej, inspirowane ateizmem i marksizmem<sup>37</sup>.

Jednak najważniejsze wydarzenia, które okazały się zabójcze dla Kościoła katolickiego miały miejsce w dwudziestym wieku. Były to przede wszystkim dwie wielkie wojny światowe, które wybuchły w Europie. W istotny sposób podważyły one nie tylko wiarę w Boga, którego Kościół głosił, ale także, „wiarę w bożki rozumu i postępu”. O ile jednak wiara w Boga nie odzyskała już w świecie zachodnim należytej pozycji, to dzięki rozwojowi technologii udało się tam zbudować społeczeństwa konsumpcyjne, w których ludzie zaczęli dążyć do zaspokajania swoich indywidualnych potrzeb, pragnień oraz zachcianek. To nastawienie na zdobywanie jak największej liczby dóbr materialnych nie było jednak ostatnim etapem procesu odwracania się Zachodu od Kościoła i religii. Proces ten został doprowadzony do końca przez działania, które na początku XX wieku

---

<sup>37</sup> Ibidem, s. 68.

podjął twórca psychoanalizy – Zygmunt Freud. Jak zauważa Drescher: „Według Freuda, religia była tylko mechanizmem wymyślonym przez człowieka do radzenia sobie z trudami życia i do kontrolowania instynktów, które, gdyby puszczono je samopas, uniemożliwiłyby powstanie i funkcjonowanie cywilizacji. [...]. Freud zaproponował zastąpienie religii psychologią. Według jego terapeutycznej wizji powinniśmy przerwać bezowocne poszukiwania nieistniejącego źródła sensu i zamiast tego skupić się na samospelnieniu. Dążenie do szczęścia nie miało na celu zjednoczenia się z Bogiem, czy pełnego poświęcenia oddania się sprawie wyższej niż moje Ja, było raczej poszukiwaniem sposobu zaspokojenia siebie”<sup>38</sup>.

W ten sposób nastąpiła fundamentalna zmiana w świadomości ludzi żyjących w zachodniej kulturze. Jej istotę trafnie wyraził socjolog Philip Reiff: „Człowiek religijny rodził się, żeby zostać zbawiony. Człowiek psychologiczny rodzi się, aby być zadowolonym”<sup>39</sup>.

Czasem, w którym „człowiek psychologiczny” ostatecznie zatriumfował okazały się lata 60. XX wieku. Wtedy to rozpoczęła się rewolucja seksualna, która, jak pisze Dreher: „wyniosła żądzę jednostki i ustawiła w centrum wyłaniającego się nowego porządku społecznego, pozbywając się osłabionego chrześcijaństwa”<sup>40</sup>.

Swój opis procesu odwracania się Europy od religii Dreher kończy smutną konkluzją: „Długa podróż ze średnio-wiecznego świata rozbitego, cierpiącego, lecz pełnego sensu, zaprowadziła nas do miejsca o niewyobrażalnym kiedyś kom-

---

<sup>38</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 68.

forcie, ale pozbawionego poczucia sensu i więzi. Zachód zgubił złotą nić, która łączyła nas z Bogiem, z Dziełem Stworzenia, ze sobą. Jeśli jej nie odnajdziemy, nic nie powstrzyma naszego rozpadu. W rzeczy samej, jest mało prawdopodobne, aby w dłuższej perspektywie Zachód zobaczył tę linię ratunkową. Nic na to nie wskazuje. Może już zatraciliśmy zdolność jej widzenia. Rozluźniliśmy węzeł, ale nie wiemy, jak go związać<sup>41</sup>.

### **Systematyczne kontestowanie statusu chrześcijaństwa według Hilaire Belloca**

Dreher reprezentuje współczesny sposób widzenia kwestii statusu Kościoła katolickiego w Europie. Natomiast jeszcze co najmniej do połowy XX wieku zagadnienie to było postrzegane w odmienny sposób. W tym czasie problematykę tę podejmowało wielu katolickich autorów. Choć ich prace są dziś trochę zapomniane, to niektóre z tych publikacji nadal tłumaczy się język polski i wydaje. Tak stało się między innymi z książką, którą pod tytułem *The Great Heresies. An Examination of Religion* wydał w 1938 roku Hilaire Belloc<sup>42</sup>. W roku 2016 ta niezwykle ciekawa książka ukazała się w języku polskim pod tytułem *Wielkie herezje*<sup>43</sup>.

Swoje rozważania Belloc zaczyna od doprecyzowania zagadnień dotyczących kwestii prawdziwości religii a zwięsz-

---

<sup>41</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>42</sup> Belloc, żyjący w latach 1870-1953 uważany jest za jednego z ważniejszych pisarzy katolickich piszących w XX wieku w języku angielskim.

<sup>43</sup> H. Belloc, *Wielkie herezje*, tłum. Jan J. Franczak, Kraków 2016.

cza relacji Kościół – herezje. Stwierdza, że od powstania Kościoła to znaczy: „od dnia Pięćdziesiątnicy (około roku 29-33 po Chr.) istniał pewien ogół głoszonych doktryn – na przykład od samego początku było nią Zmartwychwstanie. A organizm, który głosił ten ogół doktryn, to od samego początku grono mężczyzn powiązanych pewną tradycją, na mocy której – jak twierdzili – posiadają wspomniany autorytet.

Stąd musimy rozróżnić pomiędzy dwiema całkowicie odmiennymi koncepcjami, które mimo to często są mylone. Jedną z nich jest historyczny fakt, że wysuwano i wciąż wysuwa się roszczenia do Bożego autorytetu i nieomyślności doktryny; drugą jest wiarygodność tych roszczeń”<sup>44</sup>.

Belloc podkreśla, że o ile kwestia prawdziwości doktryny Kościoła katolickiego jest czymś, co próbuje się na różne sposoby kwestionować, to nie da się podważyć historycznego faktu, jakim jest konsekwentne utrzymywanie przez Kościół od początku swojego istnienia przekonania o byciu jedyną prawdziwą religią. Jest to bardzo ważne, bo jak twierdzi Belloc „przeciwko temu autorytatywnemu organizmowi, jego twierdzeniom, charakterowi i doktrynom przez cały okres jego istnienia przypuszczano ciągłe ataki. Kwestionowano jego roszczenia. Kwestionowano ten albo inny fragment jego doktryny. Pojawiały się próby zastąpienia ich innymi doktrynami. Nawet próby zniszczenia tego organizmu – Kościoła – podejmowano wciąż na nowo”<sup>45</sup>.

Choć, jak twierdzi Belloc, ataków tego rodzaju było wiele – można nawet mówić ich „niemal nieskończonej serii” – to dla

---

<sup>44</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 24.

ilustracji swojego stanowiska przywołuje pięć prób podważenia roszczeń Kościoła katolickiego do bycia jedyną prawdziwą religią. Wyjaśniając, dlaczego zamiast dokonać mniej lub bardziej szczegółowej prezentacji historycznego procesu walki z Kościołem, która miała miejsce w dziejach Europy wybiera i charakteryzuje tylko kilka konkretnych prób kwestionowania jego statusu Belloc pisze: „Powodem, dla którego wybrałem tak małą ich liczbę – pięć i skoncentrowałem się na każdym ataku jako oddzielnym zjawisku, jest [...] fakt, że te pięć głównych form ataku należy do modelowych. Ta piątka, to w historycznym porządku ataki:

- 1) ariański,
- 2) muzułmański,
- 3) albigeński,
- 4) protestancki,
- 5) i ten, któremu nie przyznano jeszcze żadnej nazwy, ale który nazwiemy dla wygody «nowożytnym»<sup>46</sup>.

Zdaniem Belloca, każda z tych kampanii przeciw roszczeniom Kościoła do bycia jedyną, powszechną i prawdziwą religią była inna. Mają one jednak bardzo ważną wspólną cechę: powodzenie którejkolwiek z wymienionych i opisanych przez Belloca prób podważenia autorytetu Kościoła doprowadziłoby w efekcie do jego upadku.

Warto zatem przytoczyć krótkie charakterystyki poszczególnych „heretyckich ataków” na Kościół przedstawione

---

<sup>46</sup> Ibidem, s. 25. Belloc pisze dalej: „Skupienie się na tych pięciu głównych atakach ma tę jeszcze wartość, że zdają się one podsumowywać wszystkie kierunki, z których może nastąpić napaść na wiarę katolicką” (Ibidem, s. 29).

przez Belloc:

„Atak ariański proponował taką zmianę podstawowej doktryny, że gdyby zakończył się zwycięstwem, cała natura religii uległaby przemianie. Nie tylko uległaby przemianie, ale osłabłaby, a wraz z jej osłabieniem nastąpiłoby załamanie się tej cywilizacji, którą miał zbudować Kościół katolicki.

Celem herezji ariańskiej (trwającej przez cały IV wiek i aktywnej w ciągu wieku V) było trafienie w samo źródło kościelnego autorytetu poprzez zamach na pełnię boskości jego Założyciela. Jednak osiągnęła ona dużo więcej, gdyż jej podstawowym motywem okazała się racjonalizacja tajemnicy, na jakiej opierał się Kościół: tajemnicy Wcielenia. Arianizm zasadniczo był buntem przeciwko trudnościom związanym z tajemnicami w ogóle, choć buntem przejawiającym się jako atak jedynie na tajemnicę główną. Arianizm to w większej skali typowy przykład takiej reakcji przeciwko nadprzyrodzoności, która rozwinięta w pełni – usuwa z religii wszystko to, dzięki czemu religia żyje”<sup>47</sup>.

Zupełnie innego charakteru miało kolejne ważne wystąpienie przeciwko kościołowi, który Belloc nazywa „atakami mahometańskimi”. Aby zrozumieć jego punkt widzenia trzeba uwzględnić fakt, że – nawiązując do tradycji sięgającej Jana z Damaszku (675-749) – Belloc traktuje islam jako jedną z herezji chrześcijańskich<sup>48</sup>. Taki sposób postrzegania islamu jest

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 25-26.

<sup>48</sup> Jego zdaniem: „Społeczność mahometańska [...] nie jest nową religią, ale odgałęzieniem i degradacją chrześcijańskiej, przyjmując doktrynę katolicką i upraszczając ją do ostatnich podstaw (z wyjątkiem tego wszystkiego w niej, co wymaga wiary w tajemnicę), żarliwie wyznaje

dziś raczej odosobniony i nie akceptowany zarówno przez mułmanów jak też większość chrześcijan. Jednak przedstawiona przez Bellocą charakterystyka ataku islamu na chrześcijaństwo warta jest refleksji. Zwłaszcza, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że islam staje się dziś w Europie coraz bardziej znaczącą siłą. Atak ten, jak pisze: „Geograficznie nadszedł [...] z obszaru położonego dokładnie poza światem chrześcijańskim; niemal od samego początku pojawił się jako obcy wróg; jednak nie był on mówiąc ściśle nową religią atakującą starą religię, był on zasadniczo obcą herezją, a nie herezją swojską. Groził unicestwieniem Kościoła chrześcijańskiego poprzez inwazję, a nie osłabienie go od wewnątrz”<sup>49</sup>.

Kolejna opisana przez Bellocą próba podważenia wyjątkowości Kościoła podjęta została w średniowieczu za sprawą ruchu religijnego nazywanego katarami lub albigensami. Belloc posługuje się tą drugą nazwą. Pisze: „Atak albigeński był tylko główną z wielkiej liczby tych wszystkich napaści, które czerpały swoje źródło w manichejskiej koncepcji dwoistości we wszechświecie; koncepcji, że dobro i zło nieustannie zmagają się jako sobie równe i że Wszechpotężna Moc nie jest ani pojedyncza, ani dobroczynna. Blisko spleciona z tą ideą była koncepcja, że materia jest zła i że wszelka przyjemność, szczególnie cielesna, jest zła. Ta forma ataku – z której albigeński [...] był najstłynniejszy i najbliższy powodzenia – była raczej zamachem na zasady moralne niż doktrynę; miała ona charakter raka uczonego ciała Kościoła od wewnątrz, tworzącego

---

pewną drogę życia i jest nietolerancyjna wobec innych” (H. Belloc, *Mity i fakty o historii Kościoła*, op. cit., s. 84).

<sup>49</sup> Ibidem, s. 26.

swoje własne nowe życie, wrogo nastawione do życia Kościoła i niszczyielskie dla niego – tak jak złośliwa narośl w ludzkim ciele wieździe swoje własne życie, odmienne od – i niszczyielskie dla – organizmu, w którym pasożytniczo powstała”<sup>50</sup>.

Jednak z punktu widzenia podjętych rozważań na szczególną uwagę zasługują dwa pozostałe ataki na Kościół katolicki i jego uniwersalistyczne roszczenia. Pierwszy atak Belloc określa jako protestancki. Był on wyjątkowy „pod tym względem, że nie polegał na głoszeniu nowej doktryny albo nowego autorytetu, że nie podejmował zdecydowanej próby stworzenia jakiegoś kontrkościoła, ale że jego zasadą było zakwestionowanie jedności. Było to usiłowanie pobudzenia takiego stanu umysłu, w którym Kościół w starym znaczeniu tego słowa – to jest jako nieomyłne, zjednoczone ciało nauczycielskie, Osoba mówiąca z boskim autorytetem – powinien zostać zakwestionowany; nie że należy odrzucić głoszone przez nauki, ale samo jego roszczenie do głoszenia ich z wyjątkowym autorytetem”<sup>51</sup>.

O sile i skuteczności tego ataku zadecydował w głównej mierze fakt, że prowadziły go różne nurty protestantyzmu. Kościołowi katolickiemu trudno się było skutecznie bronić przed zarzutami, które nie tylko dotyczyły odmiennych kwestii, ale ponadto różniły się zarówno zakresem krytyki, jak też stosowaną w niej argumentacją. Belloc pisze: „jedni protestanci mogą potwierdzać – tak jak czynią to angielscy zwolennicy Pusey'a – prawdziwość wszystkich doktryn stanowiących podstawę mszy – a więc rzeczywistą obecność, ofiarę, kapłańską

---

<sup>50</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 26-27.



moc konsekracji itp. – inni zaś protestanci mogą twierdzić, że wszystkie takie koncepcje są fałszywe; jednak zarówno jedni, jak i drudzy z nich są protestantami, gdyż łączy ich podstawowa koncepcja, że Kościół nie jest widzialną, możliwą do określenia i zjednoczoną osobowością, że nie istnieje główny nieomylny autorytet i że w związku z tym każdy ma wolność wybierania swojego własnego zestawu doktrynalnego.

Siła i zróżnicowanie tego ataku sprawiły, że jego efektem okazało się nieodwracalne zniszczenie jedności Kościoła zachodniego. Stało się tak, bo jak przypomina Belloc: „Takie potwierdzanie nie-jedności, takie kwestionowanie roszczenia do jedności jako części Bożego porządku wytworzyło w istocie wspólny protestancki temperament poprzez pewne historyczne skojarzenia; jednak nie istnieje jedna doktryna albo zestaw doktryn, które można by potwierdzić jako istotę protestantyzmu. Jego podstawą pozostaje odrzucenie jedności gwarantowanej przez autorytet”<sup>52</sup>.

Belloc uważał jednak, – i patrząc z dzisiejszego punktu widzenia trzeba przyznać mu rację – że najbardziej zabójczy dla Kościoła (i to nie tylko w Europie) okaże się atak, który w momencie powstania książki, czyli w 1938 roku, nazwał „atakami współczesnym”. Charakteryzował go następująco: „mamy do czynienia z tym współczesnym, wciąż i rozwijającym się, atakiem na Kościół katolicki, któremu ostatecznie nie przyznano żadnej nazwy, z wyjątkiem mało precyzyjnego określenia «nowożytny». Wolałbym chyba stare greckie słowo «alagos», ale wydawałoby się pedantyczne. A jednak szkoda, że trzeba je odrzucić, gdyż wspaniale opisuje różnicę zdań pomię-

---

<sup>52</sup> Ibidem, s. 27.

dzy atakującymi obecnie katolicki autorytet i doktrynę a tonem umysłowym wierzącego. Starożytność zaczynała od nadania nazwy «alogs» tym, którzy umniejszali lub kwestionowali – choć nazywali siebie chrześcijanami – boskość Chrystusa. Mówiono, że czynią tak z braku «inteligencji», w znaczeniu «pełni pojmowania», «rozległości rozumienia». Ludzie myśleli o tego rodzaju racjonalizmie to, co normalni ludzie sądzą o ślepym na kolory człowieku.

Można by także wybrać termin «pozytywizm», dostrzegłszy, że nowożytny ruch polega na rozróżnieniu pomiędzy rzeczami pozytywnie udowodnionymi a rzeczami przyjętymi na innych podstawach; jednak termin «pozytywizm» posiada już specjalną konotację i użycie go byłoby mylące<sup>53</sup>.

Ważniejsza do sporów terminologicznych, dotyczących tego, jak nazwać ów ostatni okres jest jednak jego charakterystyka. Atak ten, jak podkreśla Belloc, podejmowany jest przez wyznawców materialistycznej wizji świata. Opiera się na założeniu, że „To tylko jest prawdziwe, co mogą docenić zmysły i co można poddać eksperymentowi. Temu można w pełni dać wiarę, co udaje się w pełni zmierzyć i sprawdzić powtarzalną próbą. To, co ogólnie nazywa się «religijnymi twierdzeniami», zawsze jest przypuszczalnie, czasami w sposób oczywisty, złudzeniem. Idea samego Boga i wszystko, co się z tym wiąże, jest wytworem człowieka i wyobraźni. Jest to atak, który usunął w cień starsze ataki, który zyskuje popularność bardzo szybko i którego wyznawcy czują (podobnie jak czuli w swoim najlepszym okresie wszyscy wyznawcy starszych napaści) coraz

---

<sup>53</sup> Ibidem, s. 27-28.

większą pewność sukcesu”<sup>54</sup>.

\*\*\*

Choć obie przywołane koncepcje różnią się sposobami periodyzacji oraz oceny najważniejszych etapów odwracania się Europy od Kościoła katolickiego i jego nauki zgadzają się w podstawowej kwestii. Efektem przedstawionego procesu jest odrzucenie przez współczesną kulturę Europy chrześcijaństwa, które było jednym z jej filarów. Należy zatem zadać sobie pytanie niezwykle ważne dla naszych dalszych rozważań: czy we współczesnej Europie chrześcijaństwo i Kościół katolicki rzeczywiście nie odgrywają już istotnej roli?

### **Postchrześcijańska Europa?**

Kwestie dotyczące statusu religii we współczesnej Europie, a także roli, jaką odgrywa w niej Kościół katolicki budzą liczne kontrowersje. Zanim przedstawimy swoje stanowisko na ten temat raz jeszcze przywołamy tekst Hilaire Belloc. A to dlatego, że już w dwudziestoleciu międzywojennym trafnie przewidział to, z czym mamy dziś w Europie do czynienia. Pisał: „Niewątpliwie w przyszłości nastąpi dalszy konflikt, w istocie możemy być pewni, że jest on nieunikniony, gdyż w naturze Kościoła jest prowokowanie wściekłości i ataku świata. Być może będziemy musieli później spotkać się z poganami ze Wschodu albo być może wcześniej czy później stawić czoła wyzwaniu całkowicie nowego systemu: nie herezji, ale nowej religii. Jednak główne rodzaje ataku zdaje się wyczerpywać lista, którą historia dotąd przedstawiła [...]”.

---

<sup>54</sup> Ibidem, s. 28.

Kościół może zatem być postrzegany jako bastion pokazujący pewną liczbę twarży pomiędzy narożnikami jego obrony, i których każda jest po kolei atakowana, a po klęsce jednego szturmującego sąsiadka przyjmuje na siebie główne uderzenie bitwy. Ostaną napaść – nowożytna – bardziej przypomina próbę rozwiązania garnizonu, unicestwienia jego sił oporu poprzez sugestię, a nie zbrojny konflikt. Wraz z tą ostatnią formą lista wydaje się wyczerpana”<sup>55</sup>.

Belloc w końcowych partiach cytowanej książki pokazuje, jak widzi przyszłość Kościoła katolickiego w Europie. Jego wizja jest nie tylko dobrze uzasadniona, ale, patrząc na nią z dzisiejszej perspektywy, okazuje się też bardzo trafna. Warto ją zatem przytoczyć:

„Zbliżyliśmy się do największej ze wszystkich chwil. Wiara nie stoi obecnie, jak w przeszłości, wobec jakiejś konkretnej herezji [...]. Wróg, jakiemu wiara musi obecnie dać odpowiedź, a którego można nazwać „nowożytnym atakiem”, to zmasowany szturm na fundamenty wiary – na samo istnienie wiary. Ten wróg, który przeciwko nam nadciąga, jest coraz bardziej świadomy faktu, że nie ma mowy o neutralności. Planem obecnych sił przeciwnych wierze jest zniszczenie. Odtąd bitwa toczy się na ostatecznej linii podziału, toczy się o przetrwanie albo destrukcję Kościoła katolickiego. I o całą – nie tylko część – jego filozofii. Wiemy oczywiście, że Kościoła katolickiego nie można zniszczyć. Jednak nie wiemy, jakich rozmiarów będzie obszar, na którym przetrwa. Nie znamy zdolności Kościoła do odnowy ani możliwości jego wrogów do spychania go coraz bardziej w tył na ostatnią linię obrony, aż będzie się wydawać, że przy-

---

<sup>55</sup> Ibidem, s. 29-30.

szedł Antychryst i ma właśnie dojść do ostatecznego rozstrzygnięcia. Takie znaczenie ma walka, przed którą właśnie stoi świat”<sup>56</sup>.

Czy zatem przewidywania Belloc spełniły się i współczesna Europa stała się postchrześcijańska? Wydaje się, że tak<sup>57</sup>. Argumenty potwierdzające taki stan rzeczy znaleźć można nawet w wypowiedziach i tekstach najważniejszych postaci Kościoła katolickiego – także ostatnich papieży. Warto przytoczyć ich poglądy w tej kwestii. Zaczniemy od Benedykta XVI – obecnie papieża-seniora. W opublikowanych w 2016 roku jego rozmowach z Peterem Seewaldem<sup>58</sup> znajdziemy między innymi taką wymianę zdań:

„Peter Sewald: *Ojciec Benedycku, artykuł Ojca wydany w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku przepowiadał gigantyczny zanik wiary w większej części Europy, co przyniosło jego autorowi miano pesymisty. Dziś widzimy, jak dalece sprawdziła się wizja o «małym Kościele», który utracił wiele ze swoich przywilejów i w dosłownym sensie gromadzi wokół siebie trzódkę wiernych.*

Benedykt XVI: W rzeczy samej. Powiedziałbym nawet, że dechrystianizacja postępuje.

Peter Sewald: *A jak należy postrzegać przyszłość chrześcijaństwa?*

Benedykt XVI: To, że nie przystajemy już do współczesnej kul-

---

<sup>56</sup> Ibidem, s. 195.

<sup>57</sup> Zagadnienie to szczegółowo omówione zostało w książce: R. T. Ptaszek, *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa-Radzymin 2017.

<sup>58</sup> BENEDIKT XVI, *Letzte Gespräche mit Peter Seewald*, München 2016. Wydanie w języku polskim: Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, tłum. Jacek Jurczyński, Kraków 2016.

tury, a chrześcijańskie wzorce przestały być decydującym wskazaniem, to oczywiście. Obecnie żyjemy w ramach pozytywistycznej i agnostycznej obyczajowości, która staje się coraz bardziej nietolerancyjna wobec chrześcijaństwa. Stąd też społeczeństwo Zachodu, w każdym razie Europa, po prostu nie będzie chrześcijańskie. Tym bardziej więc wierzący będą musieli zabiegać o to, aby dalej formować i utrzymać świadomość istnienia wartości oraz życie według wiary. Ważna stanie się bardziej zdecydowana wierność poszczególnych wspólnot i Kościołów lokalnych. Wzrośnie ciężar odpowiedzialności”<sup>59</sup>.

Wypowiedź ta, choć dosyć bulwersująca – wszak są to słowa osoby, która kierowała Kościołem katolickim – stanie się bardziej zrozumiała, gdy uwzględni się fakt, że w podobnym tonie o kryzysie Kościoła katolickiego i utracie przez niego należnego miejsca w kulturze Europy pisał i mówił właściwie przez cały swój trwający 27 lat pontyfikat poprzednik Benedykta XVI – Jan Paweł II<sup>60</sup>. Już na początku tego pontyfikatu w 1982 roku w *Akcie Europejskim* z Santiago de Compostela<sup>61</sup> Papież przypominał i podkreślał dwie fundamentalne kwestie: 1. „Historia kształtowania się narodów europejskich rozwija się równoległe z ich ewangelizacją, do tego stopnia, że granice Europy pokrywają się z zasięgiem przenikania Ewangelii (punkt 2).

---

<sup>59</sup> Cytuję za polskim przekładem: Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, op. cit., s. 269.

<sup>60</sup> Ważniejsze wypowiedzi Papieża na ten temat znaleźć można w liczącej 430 stron antologii *Europa zjednoczona w Chrystusie*, wybór i oprac. L. Sosnowski i G. Turowski, Kraków 2002.

<sup>61</sup> Polskie tłumaczenie tekstu *Aktu* znaleźć można między innymi pod adresem: <https://pielgrzymi.files.wordpress.com/2009/10/akt-europejski.pdf> (dostęp 22.07.2018)

2. Europa na progu trzeciego tysiąclecia ery chrześcijańskiej znajduje się w głębokim kryzysie, który widoczny jest zwłaszcza w sferach polityki i religii (punkt 3)”.

Warto jednak odwołać się do innego tekstu Jana Pawła II. Tym tekstem jest adhortacja *Ecclesia in Europa*<sup>62</sup>, którą uważam za dokument wyjątkowy z kilku powodów. Przede wszystkim dlatego, że adhortacja ta pochodzi z 2003 roku, czyli z końcowego okresu pontyfikatu Jana Pawła II. Jest to zatem dokument, który powstał na bazie obserwacji i przemyśleń z wielu lat jego pontyfikatu. Z tego powodu prezentuje konkretną i szczegółową diagnozę sytuacji Europy na progu XXI wieku – zwłaszcza w interesujących nas kwestiach związanych z obecnością w niej Kościoła katolickiego. Co więcej, choć Papież wspomnianą adhortację napisał na początku XXI wieku, trafnie przewidział nasilenie antychrześcijańskich działań Unii Europejskiej oraz wskazał ich najważniejsze konsekwencje.

Jan Paweł II już na kilkanaście lat przed wypowiedzią Benedykta XVI uważał, że współczesna Europa to kontynent, którego kultura stała się postchrześcijańska. Tak opisywała jej duchową sytuację: „Czasy, w jakich żyjemy i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. [...] Wśród wielu aspektów [...] chciałbym przypomnieć utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym

---

<sup>62</sup> Posynodalna adhortacja apostolska „*Ecclesia in Europa*” (*Kościół w Europie*) Ojca Świętego Jana Pawła II, Rzym 28 czerwca 2003. [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/europ\\_a\\_28062003.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europ_a_28062003.html) (dostęp 23.07.2018).

spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, [...] przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów, w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo”<sup>63</sup>.

O tym, że Papież uważał kulturę współczesnej Europy za postchrześcijańską wyraźnie świadczą również inne sformułowania zawarte w adhortacji. Na przykład w punkcie 9 czytamy: „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”.

Jan Paweł II w cytowanym dokumencie wskazał też groźne dla katolików praktyczne konsekwencje tej sytuacji. Pisał: „W wielu sferach publicznych łatwiej jest deklarować się jako agnostycy, niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne”<sup>64</sup>.

Te diagnozy stanu współczesnej Europy uznać trzeba za realistyczny opis sytuacji. Pojawiają się jednak znacznie bardziej skrajne oceny kondycji zachodniego chrześcijaństwa. Przykładowo, cytowany już kilkakrotnie Rod Dresher przedstawia obraz niezwykle pesymistyczny: „My, chrześcijanie Zachodu, stoimy w obliczu potopu, jaki się wydarza raz na tysiąc lat. Albo, jeśli wierzyć papieżowi-emerytowi Benedyktowi XVI, raz na tysiąc pięćset lat. W roku 2012 ówczesny Ojciec Święty stwierdził, że Zachód ogarnął kryzys duchowy najpoważniejszy od upadku cesarstwa rzymskiego pod koniec V wieku. Na Za-

---

<sup>63</sup> Adhortacja *Ecclesia in Europa*, op. cit., punkt 7.

<sup>64</sup> Ibidem.



chodzie światelko chrześcijaństwa ledwie się tli. Żyjący dziś ludzie mogą się doczekać jego śmierci w naszej cywilizacji. Dzięki Miłosierdziu Bożemu wiara może będzie rozkwitała w krajach Trzeciego Świata i w Chinach. Jeśli nic dramatycznego nie odwróci obecnych trendów, chrześcijaństwo zniknie całkowicie z Europy i z Ameryki Północnej. Może to nie będzie koniec świata, ale będzie to koniec naszego świata”<sup>65</sup>.

Na szczęście jednak jest to tylko – przynajmniej na razie – raczej apokaliptyczne proroctwo niż poparta dokładniejszymi badaniami diagnoza.

Z drugiej strony wskazać można wypowiedzi ważnych i uznanych autorów kwestionujące fakt, że współczesna Europa, czy też szerzej – współczesna cywilizacja Zachodu – jest już postchrześcijańska. Posługują się przy tym różnymi metodami argumentacji. Na przykład podkreślając, że istnieją państwa takie jak Polska, gdzie Kościół katolicki nadal, choć w mniejszym zakresie, pełni rolę przewodnika w sferze wartości<sup>66</sup>. Istnieją także bardziej rozbudowane argumentacje mające pokazać, że chrześcijaństwo w ogóle, a Kościół katolicki w szczególności pełnią wciąż w naszej cywilizacji na tyle istotną rolę, że nie powinno się nazywać jej postchrześcijańską. Ciekawym a zarazem reprezentatywnym przykładem takiej argumentacji jest ta, którą w swoim tekście *Czy już w po-chrześcijańskich cza-*

---

<sup>65</sup> R. Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, op. cit., s. 25.

<sup>66</sup> Więcej informacji na ten temat znaleźć można między innymi w książce: R. T. Ptaszek, *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*. Zob. zwłaszcza rozdział: *Polska w postchrześcijańskiej Europie – abderytka, czy rzeczniczka europejskości*, s. 285-299.

*sach żyjemy?*<sup>67</sup> przedstawił Leszek Kołakowski. Oto jego główny argument: „Znamy wszyscy olbrzymie trudności Kościoła w czasach nowożytnych w reagowaniu na nowe zjawiska w życiu społecznym i w kulturze. Kościół potrafił wydostać się z okropnego zepsucia, z tej okropnej korupcji, jaka panowała w końcu XV i początku XVI wieku. Dzięki szokowi reformacji Kościół potrafił znaleźć w sobie wewnętrzne siły, aby przygotować Sobór Trydencki, i wiemy, że kontrreformacja katolicka zostawiła wspaniałe pomniki we wszystkich dziedzinach kultury: w architekturze, w malarstwie, w rzeźbie, w poezji, w filozofii i teologii. Nie należy więc sądzić, że wydostanie się z obecnych kryzysowych sytuacji jest ponad siły Kościoła”<sup>68</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje jednak sposób, w jaki Kołakowski określa warunki niezbędne do tego, by nasza cywilizacji pozostała chrześcijańska. Odnosząc się wprost do podjętego problemu deklaruje: „Gdzież więc jesteśmy z naszym pytaniem? Powtarzam: nie wiemy, ilu jest chrześcijan na świecie, i ściśle biorąc, nie możemy tego obliczyć. Wolno nam jednak twierdzić, że chrześcijaństwo istnieje nadal, mimo wszystkich poniesionych strat. Istnieje, bo istnieją ponad wątpliwość chrześcijanie tego samego ducha, co dawni męczennicy. Dopóki trwają w naszej kulturze, dopóki obecność ich może zawstydzać innych (nie zaś: dopóki pyszną się swoją wyższością, by innych zawstydzać, bo wtedy wiarę swoją wystawiają na

---

<sup>67</sup> Tekst będący zapisem wystąpienia Kołakowskiego na Kongresie Kultury Chrześcijańskiej, który odbył się w dniach 15-17 września 2000 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ukazał się po raz pierwszy w „Tygodniku Powszechnym” 2000, nr 40.

<sup>68</sup> Cytat za: L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011, s. 83.

wzgardę), dopóki gotowi są dawać świadectwo swojej wierze – dopóty, choćby obojętny tłum wydawał się przemożny, chrześcijaństwo istnieje i nie jest prawdą, że żyjemy w cywilizacji po-chrześcijańskiej. Dalsze jego losy zależą od okoliczności, których przewidzieć nie potrafimy, a które zależą nade wszystko od wiary kapłanów i ich umiejętności przekazywania tej wiary”<sup>69</sup>.

Choć argumenty te trudno podważyć to jednak trzeba pamiętać, że podejmujące tę problematykę teksty Kołakowskiego powstały pod koniec XX wieku. A sytuacja Kościoła katolickiego – i to nie tylko w Europie, lecz w całej zachodniej cywilizacji – znacznie się od tego czasu pogorszyła. Można nawet stwierdzić, że rozpoczęte w Europie w II połowie XX wieku i systematycznie prowadzone działania, mające wykluczyć z życia ludzkiego wszystko to, co związane jest z chrześcijaństwem na początku XXI wieku stały się jeszcze bardziej dynamiczne i skuteczne. Wydaje się więc, że dziś w Europie bliscy jesteśmy chwili, w której spełnią się słowa Gilberta K. Chestertona: „Ideał chrześcijański nie został osiągnięty i uznany za błędny. Został uznany za trudny i porzucony jako nieosiągalny”<sup>70</sup>.

Czy zatem można stwierdzić, że zjawisko, które obserwujemy dziś w Europie to:

---

<sup>69</sup> L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności*, op. cit., s. 79-80.

<sup>70</sup> Cytat za: J. Rydzewska, *Chesterton. Obrońca wiary*, Ząbki 2004, s. 64.

## Powrót pogaństwa?

Aby odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie trzeba przede wszystkim doprecyzować termin „pogaństwo”. W tym celu odwołam się do definicji i rozróżnień zaproponowanych przez Hilaire Belloc. W cytowanej już wcześniej książce *Wielkie herezje*, omawiając zjawisko, które nazywał współczesnym, czy też nowożytnym atakiem na Kościół pisał on: „jeśli przez pogaństwo rozumiemy zakwestionowanie katolickiej prawdy: jeśli rozumiemy przez pogaństwo zakwestionowanie Wcieleń, ludzkiej nieśmiertelności, jedności i osobowego charakteru Boga, bezpośredniej odpowiedzialności człowieka przed Bogiem i całego tego ogółu myśli, uczuć, doktryn i kultury, które streszcza się w słowie «katolicki», wówczas – i w tym znaczeniu – nowożytny atak jest powrotem do pogaństwa”<sup>71</sup>.

Belloc przypomina jednak, że terminem „pogaństwo” określano w historii różniące się między sobą w istotny sposób zjawiska kulturowe: „Istniało pogaństwo, z którego wszyscy się wywodzimy – szlachetne, cywilizowane pogaństwo Grecji i Rzymu. Istniało barbarzyńskie pogaństwo zewnętrznych dzikich plemion – germańskich, słowiańskich i pozostałych. Istnieje zwyrodniałe pogaństwo Afryki, obce i rozpaczliwe pogaństwo Azji”<sup>72</sup>.

Te historyczne formy pogaństwa, choć różne, miały jednak bardzo ważną cechę wspólną. Gdy żyjący w nich ludzie zetknęli się z Kościołem, którego wcześniej nie znali w większości przyjęli jego naukę. Ostatecznie zatem w wyniku tego spotkania poganie, których znamy z historii na ogół uznali wyjąt-

---

<sup>71</sup> H. Belloc, *Wielkie herezje*, op. cit., s. 198.

<sup>72</sup> Ibidem.

kowość i wartość tego, co Kościół głosił, toteż spotkanie z nim stało się kresem ich pogaństwa.

Obecnie mamy jednak do czynienia z całkiem odmienną, a zarazem znacznie groźniejszą formą pogaństwa. Istota tej odmienności jest następująca: oto ludzie znający dobrze Kościół katolicki odrzucają jego naukę i z powrotem zostają poganami. Nie tylko nie widzą wartości i wyjątkowości Kościoła, lecz wręcz uważają, że tylko negowanie tego, co głosi może zapewnić im szczęśliwe życie. Belloc pisze: „Człowiek idący pod górę może znajdować się na tym samym poziomie, co człowiek schodzący, ale kierują się w przeciwne strony i inne są ich cele. Nasz świat, opuszczając stare pogaństwo Grecji i Rzymu dla spełnienia, jakim jest chrześcijaństwo i cywilizacja katolicka, z której wszyscy się wywodzimy, jest dokładnym zaprzeczeniem tego samego świata, który porzuca światło religii swoich przodków i stacza się ponownie w ciemność”<sup>73</sup>.

Belloc nie tylko przewidział nadejście tej nowej formy pogaństwa, ale także dokonał jej precyzyjnej charakterystyki. Pokazał, że posiada ono kilka cech, które czynią go szczególnie niebezpiecznym nie tylko dla Kościoła, ale dla całej zachodniej kultury. A to dlatego, że współczesny poganizm jest „jednocześnie materialistyczny i zabobonny. Dla zdrowego rozsądku jest w tym sprzeczność, ale faza nowożytna [...] porzuciła zdrowy rozsądek. Jest ona zainteresowana zniszczeniem Kościoła katolickiego oraz cywilizacji stąd wynikającej. Nie kłopotce się widocznymi sprzecznościami w swoim własnym gremium dopóty, dopóki ten ogólny sojusz pozostaje sojuszem zmierzającym do położenia kresu temu wszystkiemu, według czego dotąd

---

<sup>73</sup> Ibidem.

żyliśmy. Atak nowożytny jest materialistyczny, gdyż w swojej filozofii bierze pod uwagę jedynie przyczyny materialne. Jest zabobonny tylko jako produkt uboczny tego stanu umysłu. Żywi na swojej powierzchni niemądre dziwactwa spirytualizmu, przekonanie o prostackim nonsensie «nauki chrześcijańskiej» i Bóg raczy wiedzieć, ile innych urojeń. Jednak te szaleństwa rodzą się nie z głodu religii, ale z tego samego źródła, które uczyniło świat materialistycznym – z niezdolności zrozumienia podstawowej prawdy, że wiara jest źródłem wiedzy; z myślenia, że prawdy nie można dostrzec poza bezpośrednim doświadczeniem. [...] Nowe natarcie na Kościół [...] jest z gruntu materialistyczne. Jest materialistyczne w swoim odczytaniu historii, a przede wszystkim w swoich propozycjach reform społecznych”<sup>74</sup>.

Według Belloca drugą niezwykle ważną „cechą charakterystyczną nadciągającej fali – o charakterze ateistycznym – jest odrzucenie przez nią ludzkiego rozumu. Taka postawa znowu wydawałaby się sprzeczna sama w sobie: wszak jeśli kwestionuje się wartość ludzkiego umysłu, jeśli mówi się, że człowiek posługując się swoim rozumem nie zdoła poznać żadnej prawdy, wówczas nawet takie stwierdzenia nie mogą być prawdziwe. Nic nie może być prawdziwe i nie ma niczego, co warto powiedzieć. Jednak wielki atak nowożytny (który jest czymś więcej niż herezja) jest obojętny na przeczenie sobie samemu”<sup>75</sup>.

Przywołana charakterystyka współczesnego pogaństwa nie tylko pokazuje, że twierdząca odpowiedź na pytanie o po-

---

<sup>74</sup> Ibidem, s. 198-199.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 199.

gański charakter dzisiejszej Unii Europejskiej jest jak najbardziej uzasadniona. Pozwala także zrozumieć, dlaczego tak trudno w precyzyjny sposób zrekonstruować jej politykę. Wszak nie jest łatwo w racjonalny i uporządkowany sposób pisać o czymś, co zarówno jeśli chodzi o główne zasady jak też o stojące za nimi argumenty nie zawsze spełnia kryteria spójności i racjonalności. Mimo tych trudności w następnym rozdziale przedstawimy to, co próbujemy nazywać polityką wyznaniową dzisiejszej Unii Europejskiej. Jest ona godna uwagi choćby z tego powodu, że jej celem jest realizacja projektu, który nigdzie na świecie nie został jeszcze z pozytywnym skutkiem zrealizowany: projektu budowy nowego społeczeństwa z zupełnym pominięciem jego religijnego komponentu, którego do tej pory dostarczał Europie przede wszystkim Kościół katolicki.

[*Robert T. Ptaszek*]

### **Rozdział III: KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC POLITYKI WYZNANIOWEJ UNII EUROPEJSKIEJ**

Aby przedstawić postawę Kościoła katolickiego wobec polityki wyznaniowej Unii Europejskiej należy najpierw scharakteryzować tę politykę. Zwłaszcza, że w poprzednim rozdziale określono ją nie tylko jako antychrześcijańską, lecz jako wprost kontestującą te normy i zasady, które od wieków głosił i głosi nadal Kościół katolicki. Skoncentrujemy się zatem na pokazaniu, że polityka Unii Europejskiej ma właśnie taki charakter. Zanim jednak tego dokonamy trzeba odpowiedzieć na pytanie bardziej fundamentalne:

#### **Czy Unia Europejska prowadzi politykę wyznaniową?**

Tak sformułowane pytanie jest zasadne, bo jak czytamy w *Deklaracji o statusie kościołów i związków świątopoglądowych*, która została dołączona do *Traktatu Amsterdamskiego*<sup>76</sup> „Unia Europejska szanuje i nie narusza statusu, z którego korzystają, na mocy prawa krajowego, kościoły i stowarzyszenia lub wspólnoty religijne w Państwach Członkowskich. Unia Eu-

---

<sup>76</sup>Treść tej liczącej 3 linijki *Deklaracji*, nazywanej też *Klauzulą o kościołach* znaleźć można między innymi pod adresem: [http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat\\_ams\\_terdamski\\_PL\\_16.pdf](http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat_ams_terdamski_PL_16.pdf) (dostęp 25.07.2018)



ropejska szanuje również status organizacji filozoficznych i nie wyznaniowych”.

Jednak na podstawie tej lakonicznej deklaracji stwierdzić można jedynie, że Unia uznaje panującą w Europie różnorodność modeli relacji między państwami i kościołami. A ogólna deklaracja, że status ten nie będzie naruszony przez instytucje Unii wcale nie oznacza, że nie może ona prowadzić różnych form polityki wyznaniowej. Jest to istotne, bo jak podkreślał w swoim tekście *Stosunek Unii Europejskiej do religii i kościołów* ks. prof. Józef Krukowski „Deklaracja ta wzbudziła [...] pewien niedosyt, gdyż nie spełniła postulatu poszanowania kościołów jako trwałego elementu kultury europejskiej”<sup>77</sup>.

Niczego nie zmienia w tej kwestii także podpisany w 2007 roku *Traktat z Lizbony*. W artykule 17 *Traktatu* znajdujemy bowiem jedynie powtórzenie zapisów z *Klauzuli o kościołach* z dodaniem jednego punktu: „1. Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu.

2. Unia szanuje również status organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych przyznany im na mocy prawa krajowego.

---

<sup>77</sup> J. Krukowski, *Stosunek Unii Europejskiej do religii i kościołów*, <http://www.stowarzyszeniekanonistow.pl/index.php/artykuly/biuletyn-nr-20/24-stosunek-unii-europejskiej-do-religii-i-kocioow> (dostęp 25.07.2018).

3. Uznając tożsamość i szczególny wkład tych kościołów i organizacji, Unia prowadzi z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog”<sup>78</sup>.

Już tak pobieżna lektura oficjalnych deklaracji i traktatów Unii Europejskiej pozwala sformułować dwa istotne wnioski. Po pierwsze: Kościół katolicki traktowany jest w Unii jako jedna z wielu wspólnot światopoglądowych, których głos w najlepszym razie może być wysłuchany. Po drugie: treść tych dokumentów nie przesądza o tym, czy i jaka polityka wobec Kościoła jest przez poszczególne agendy Unii Europejskiej prowadzona.

Pokażemy zatem, że choć Unia nie otrzymała od państw członkowskich kompetencji do prowadzenia polityki wyznaniowej to jednak faktycznie ją prowadzi. I, że istotne elementy tej polityki to niedocenywanie, czy wręcz negowanie Kościoła katolickiego jako ważnego kreatora życia społecznego oraz kontestowanie najważniejszych elementów jego nauczania. Jest to polityka szkodliwa, bo prowadząc ją Unia robi to, przed czym ostrzegał między innymi Jan Paweł II. Uważał on, że odrzucając Kościół i głoszone przez niego zasady Europa sprzeniewierza się swojemu duchowemu powołaniu. Według Papieża polega ono na tym, że Europa była przez wieki (i powinna być nadal) promotorką uniwersalnych wartości. Zasady i wartości, które głosi Kościół katolicki nie są bowiem przeznaczone wyłącznie dla jego wyznawców, lecz jako pochodzące od Boga, Stwórcy świata powinny stanowić fundament myślenia i dzia-

---

<sup>78</sup> *Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej* - tekst skonsolidowany uwzględniający zmiany wprowadzone Traktatem z Lizbony. Tekst polski za stronę: <https://www.arslege.pl/status-kosciolow-stowarzyszen-lub-wspolnot-religijnych/k40/a10656/> (dostęp: 25.04.2018)

łania wszystkich ludzi. Papież mówił o tym wielokrotnie. Chyba najdobitniej myśl tę Jan Paweł II wyraził książce *Pamięć i tożsamość*. Czytamy tam: „Boskie prawo Dekalogu ma moc wiążącą jako prawo natury również dla tych, którzy nie akceptują Objawienia”<sup>79</sup>.

### **Polityka wyznaniowa Unii Europejskiej**

Rekonstrukcję głównych celów oraz metod prowadzenia polityki wyznaniowej Unii Europejskiej zacząć trzeba od ważnej uwagi metodologicznej. Badań dotyczących polityki nie można ograniczać wyłącznie do analizy aktów prawnych wydawanych przez różne instytucje polityczne. A to dlatego, że oprócz nich obraz realizowanej polityki (także wyznaniowej) tworzą również takie kwestie jak podejmowanie (lub nie podejmowanie) konkretnych zagadnień, wspieranie (bądź brak wsparcia) dla konkretnych instytucji czy inicjatyw, oraz język, za pomocą którego nazywa się konkretne osoby czy instytucje.

W poniższej, z konieczności bardzo pobieżnej, charakterystyce polityki wyznaniowej Unii Europejskiej krótko odniesiemy się do każdego z tych elementów. Zaczniemy od wskazania głównych cech polityki wyznaniowej Unii, które uważam za najważniejsze dla jej oceny:

1. Dostępne dokumenty pokazują, że Unia Europejska, wbrew oficjalnym deklaracjom, prowadzi w miarę spójną politykę wyznaniową.

---

<sup>79</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 137.

2. W polityce Unii Europejskiej od *Traktatu Amsterdamskiego* z 1997 roku dostrzegamy fundamentalną zmianę: od tego czasu Unia konsekwentnie pomija dokonania dwóch tysięcy lat chrześcijańskiej kultury.
3. Ponieważ ideologią, na której bazuje współczesna polityka Unii jest marksizm kulturowy<sup>80</sup> w wielu ważnych obszarach polityka ta jest sprzeczna z nauczaniem Kościoła katolickiego.
4. Postawa Unii Europejskiej wobec różnych religii jest odmienna. Na przykład, z jednej strony mamy do czynienia z niechęcią wobec chrześcijaństwa, z drugiej zaś z życzliwością, a przynajmniej z licznymi przejawami akceptacji wobec islamu.

Po tej wstępnej prezentacji najważniejszych cech polityki wyznaniowej Unii Europejskiej pora na krótką prezentację metod prowadzenia tej polityki przez unijne agendy<sup>81</sup>. Jest to bowiem polityka prowadzona metodą „nie wprost”. W rezulta-

---

<sup>80</sup> Świadczy o tym między innymi uczestnictwo Przewodniczącego Komisji Europejskiej Jean-Claude Junckera w obchodach 200 rocznicy urodzin Karola Marksa w Trewirze. W swoim wystąpieniu Juncker stwierdził między innymi, że: „Wszyscy demokraci mogą być marksistami” oraz, „Karol Marks nie może ponosić odpowiedzialności za to, że niektórzy jego uczniowie przyjęli jego myśli, jako broń przeciwko innym” (oba cytaty za: <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/komunistyczne-chiny-i-przewodniczaczy-juncker-oddaja-czesc-karolowi-markswi/b7ryzzt> (dostęp 12.08.2018)).

<sup>81</sup> Funkcjonowanie Unia Europejska opiera się na siedmiu głównych instytucjach: Parlamencie Europejskim, Radzie Europejskiej, Radzie Unii Europejskiej, Komisji Europejskiej, Trybunale Sprawiedliwości UE, Trybunale Obrachunkowym Europejskim Banku Centralnym oraz dwóch organach pomocniczych: Komitecie Regionów i Komitecie Ekonomiczno-Społecznym.

cie nie sposób znaleźć całościowych dokumentów poświęconych stanowisku Unii wobec religii, a zwłaszcza wobec Kościoła katolickiego. Jednak główne cechy i metody prowadzenia tej polityki można odtworzyć wczytując się w treść dokumentów o bardzo różnej tematyce. Większość z nich nie odnosi się bezpośrednio do kwestii religijnych. Dotyczą one zwykle regulacji prawnych różnych aspektów ludzkiego życia<sup>82</sup>.

Antykatolicki charakter polityki wyznaniowej Unii Europejskiej przejawia się przede wszystkim w negowaniu norm i zasad życia społecznego, które przez wieki głosił Kościół katolicki. Zasady te ukształtowały funkcjonowanie życia społecznego w Europie, stając się nie tylko źródłem prawa, ale także podstawą dla zwyczajów i obyczajów mieszkańców naszej cywilizacji. Współczesna negacja tych zasad przybiera zazwyczaj formę aktów prawnych, które wprowadzają przepisy niemożliwe do pogodzenia z nauczaniem Kościoła katolickiego. Co ważne, przepisy te dotyczą fundamentów życia społecznego. Jako najbardziej charakterystyczne przykłady takich antykatolickich regulacji prawnych przywołać można uznanie aborcji za prawo człowieka czy też przepisy zezwalające na dokonanie eutanazji.

---

<sup>82</sup> Choć oczywiście wskazać można takie regulacje Unii Europejskiej, które bezpośrednio odnoszą się do religii. Dotyczą one jednak zazwyczaj kwestii o marginalnym znaczeniu dla jej funkcjonowania. Na przykład *Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/13/UE z dnia 10 marca 2010 r. w sprawie koordynacji niektórych przepisów ustawowych, wykonawczych i administracyjnych państw członkowskich dotyczących świadczenia audiowizualnych usług medialnych* w Artykule 20 stwierdza: „Nie wolno umieszczać reklamy telewizyjnej ani telesprzedaży podczas transmisji uroczystości religijnych”.

Oczywiście regulacje te dokonują się w pierwszym rzędzie na poziomie państw członkowskich Unii. Tak było na przykład w przypadku uznania związków osób tej samej płci. Ich wprowadzenie to suwerenna decyzja poszczególnych państw członkowskich.

Jednak pamiętać też trzeba, że nie była to działalność zupełnie spontaniczna i oddolna. Wszak od 1997 roku celem polityki prowadzonej przez Unię jest coś, co w oficjalnych dokumentach przedstawia się jako „równość kobiet i mężczyzn”. Deklaracje na ten temat znajdujemy w 2 artykule *Traktatu Amsterdamskiego*. Czytamy tam: „We wszystkich działaniach określonych w niniejszym artykule Wspólnota zmierza do zniesienia nierówności oraz wspierania równości mężczyzn i kobiet”. Użyte w angielskiej wersji *Traktatu* sformułowanie „to promote equality between men and women” nie pozostawia wątpliwości – twórcom dokumentu chodzi o równość (equality), a nie o równouprawnienie (equal rights). Potwierdzają to późniejsze dokumenty Unii, w których mówi się wprost o „gender equality” lub „equality between women and men” a nie o „equal rights for men and women”.

Tym, co obecnie promuje konsekwentnie Unia Europejska jest zatem ideologia zwana gender mainstreaming. Definiuje się ją następująco: „gender mainstreaming has been embraced internationally as a strategy towards realising gender equality. It involves the integration of a gender perspective into the preparation, design, implementation, monitoring and evaluation of policies, regulatory measures and spending pro-

grammes, with a view to promoting equality between women and men, and combating discrimination<sup>83</sup>.

O tym, jak w praktyce prowadzone jest wdrażanie tej polityki przez różne agendy Unii Europejskiej i jak wpływa to na postawę Unii wobec chrześcijaństwa w ogóle, a Kościoła katolickiego w szczególności pisało już wielu autorów<sup>84</sup>. Teraz więc przywołamy tylko jeden przykład, który dobrze pokazuje, jakie konsekwencje dla wyznawców chrześcijaństwa ma prowadzenie takiej polityki. I choć sprawa dotyczy Rumunii, gdzie dominującą religią jest prawosławie a nie katolicyzm, to dla naszych rozważań nie ma to większego znaczenia.

Rumunia jest obecnie jednym z 6 krajów Unii, które nie akceptują żadnych formalnych związków pomiędzy osobami tej samej płci<sup>85</sup>. Jest ich tak niewiele między innymi dlatego, że w Unii Europejskiej funkcjonują liczne dokumenty zachęcające wszystkie państwa członkowskie Unii do uznawania takich „małżeństw”, nawet jeśli w danym kraju związki jedнопłciowe

---

<sup>83</sup> Podaję za oficjalną stronę The European Institute for Gender Equality – agendy UE odpowiedzialnej za promocję gender mainstreaming <http://eige.europa.eu/rdc/eige-publications/what-gender-mainstreaming>. (dostęp 25.04.2018). Tłumaczenie polskie: „gender mainstreaming została przyjęta na skalę międzynarodową jako strategia zmierzająca do realizacji równości płci. Obejmuje włączenie kwestii płci w przygotowanie, projektowanie, wdrażanie, monitorowanie i ocenę polityk, środków regulacyjnych i programów wydatkowania w celu promowania równości kobiet i mężczyzn oraz zwalczania dyskryminacji”.

<sup>84</sup> Zob np.: *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.

<sup>85</sup> Pozostałe kraje to Bułgaria, Łotwa, Litwa, Polska i Słowacja.

nie są uznawane<sup>86</sup>. Istnienie takich regulacji prawnych jakie występują w sześciu wspomnianych państwach pokazuje jednak, że dyrektywa ta uwzględnia pierwszeństwo prawa krajowego. Tymczasem to, co stało się w Rumunii w związku ze sprawą Adriana Comana może tę sytuację zmienić. Warto zatem przypomnieć podstawowe fakty dotyczące tej sprawy:

Jest to przypadek pary homoseksualnej: obywatela rumuńskiego Relu Adriana Comana oraz Amerykanina Roberta Clabourna Hamiltona. W Brukseli, gdzie Coman pracował jako asystent w Parlamencie Europejskim panowie ci zawarli dozwolony tam „akt małżeński”. Gdy po kilku latach Coman postanowił wrócić ze swoim partnerem do ojczyzny wystąpił o wydanie dla niego odpowiednich dokumentów pobytowych. Były one niezbędne, aby Hamilton, obywatel Stanów Zjednoczonych, mógł zamieszkać i podjąć pracę w Rumunii. Decyzja władz była jednak odmowna. Rumuński inspektor do spraw imigracji powołał się na przepisy krajowe, które nie zezwalają obywatelowi USA na czasowy pobyt w europejskim kraju. Wówczas partnerzy zaskarżyli decyzję inspektora, zarzucając mu naruszenie konstytucyjnych przepisów, chroniących prawa do życia intymnego, rodzinnego i prywatnego, oraz zasad równości. Sprawa oparła się ostatecznie o Trybunał Sprawiedliwości UE, który 5 czerwca 2018 roku orzekł, że „w przypadku dy-

---

<sup>86</sup>Przede wszystkim dyrektywa Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiająca ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy, decyzja nr 771/2006/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z 17 maja 2006 ustanawiająca rok 2007 Europejskim Rokiem na rzecz Równych Szans dla Wszystkich a także rezolucje z 18 stycznia 2006 oraz z 15 czerwca 2006 w sprawie homofobii w Europie.



rektywy w sprawie wykonywania prawa do swobodnego przemieszczania wykładnia pojęcia «współmałżonek» oznacza także małżonka w związku jedнопłciowym, zawartym w jednym z krajów UE. Państwa członkowskie mogą same decydować, czy zalegalizować związki homoseksualne. Jednak nawet te, które takich związków nie uznają, nie mogą odmówić współmałżonkowi obywatela UE prawa pobytu na swoim terenie”<sup>87</sup>. Stwierdził zatem w swoim orzeczeniu, że pojawiające w unijnej dyrektywie 2004/38/WE w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się pojęcie „współmałżonek” obejmuje także małżonka tej samej płci. Z punktu widzenia podjętych tu rozważań mniej istotny jest fakt kontrowersji politycznych i prawnych w tej kwestii. Trudno jednak nie uznać, że przedstawiony przykład pokazuje determinację w prowadzeniu przez Unię polityki, która zmierza do prawnej legalizacji związków między osobami tej samej płci, które z punktu widzenia chrześcijaństwa są niemożliwe do zaakceptowania<sup>88</sup>.

W tej sytuacji chrześcijanin, który konsekwentnie stosuje w życiu nauczanie swojego Kościoła staje się dziś w Unii Europejskiej nie tylko kontestatorem obowiązującego porządku prawnego. W niektórych przypadkach (a jest ich coraz więcej) może być uznany za przestępcę, który liczyć się musi z prawnymi sankcjami za swoje postępowanie. Takie zdarzenia

---

<sup>87</sup> file:///C:/Users/user/Downloads/Biuletyn\_Europejski\_nr\_6\_(53).2018.pdf (dostęp 8.08.2018)

<sup>88</sup> Precyzując myśl, mamy tutaj orzecznictwo i interpretację rozszerzającą. Prawodawca mógł w ogóle nie uwzględnić takiej interpretacji. Niewątpliwie orzecznictwo tworzy politykę wyznaniową UE, ale czyni to w inny sposób niż na poziomie krajowym.

są zresztą coraz częstsze. Choć trzeba przyznać, że w Europie nie mamy jeszcze tak spektakularnych przypadków jak sprawa Mary Wagner, kilkakrotnie aresztowanej i skazanej na karę więzienia w Kanadzie za modlitwę przed klinikami aborcyjnymi.

Do tego dochodzą działania na innych płaszczyznach. Polegające między innymi na tym, że Unia Europejska niechętnie akceptuje w polityce osoby, które kierują się katolickim światopoglądem. Najbardziej jaskrawym przykładem takiej antykatolickiej postawy było odrzucenie w 2004 roku przez lewicowych eurodeputowanych<sup>89</sup> kandydatury Rocco Buttiglione, polityka, filozofa i doradcy Jana Pawła II na stanowisko komisarza do spraw sprawiedliwości. Podstawą tej decyzji były jego katolickie poglądy na temat rodziny i związków homoseksualnych. I choć czasami podobne akcje dyskryminacyjne nie kończą się sukcesem<sup>90</sup> zgodzić się należy z opinią, że współczesna przestrzeń polityczna Unii Europejskiej jest oczyszczana z katolików. W tej sytuacji „w większości głosowań dotyczących podstawowych wartości chrześcijańskich, jak np. ochrona życia, Parlament opowiada się za powszechnym dostępem do tzw. zdrowia reprodukcyjnego, za czym kryje się aborcja [...].

Doszło do takiej sytuacji, jak wyraził się jeden z kardynałów, że w chwili obecnej żaden z ojców założycieli, chrześci-

---

<sup>89</sup>To znaczy socjalistów, komunistów, liberałów oraz tak zwanych „zielonych”.

<sup>90</sup>O czym świadczy na przykład fakt wybrania w 2012 roku – mimo sprzeciwu tych samych środowisk – katolika doktora Tonia Borga na komisarza do spraw zdrowia.

jańskich demokratów Unii Europejskiej, nie mógłby zostać komisarzem unijnym, gdyż nie spełnia kryteriów”<sup>91</sup>.

Antychrześcijańska polityka Unii Europejskiej przejawia się także w innych obszarach. W sferze ideowej warto przypomnieć zwłaszcza spory w kwestii *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy* podpisanego w Rzymie w 2004 roku. Dotyczyły one braku odwołania się do chrześcijaństwa i jego dokonań w preambule Konstytucji oraz próby narzucenia wszystkim państwom należącym do Unii francuskiego modelu stosunków państwo-Kościół. A jest to model państwa radykalnie świeckiego, w którym Kościoły pozbawione są osobowości prawnej.

Według dokumentu Dyrekcji Generalnej Polityki Zagranicznej Parlamentu Europejskiego, opublikowanego przed wizytą papieża Franciszka w Strasburgu<sup>92</sup> jest co najmniej pięć zasadniczych spraw, co do których Unia Europejska i Stolica Apostolska mają odmienny punkt widzenia:

- chrześcijańskie korzenie Europy,
- podejście do wolnego rynku,
- ideologia gender,

---

<sup>91</sup> *Wartości europejskie* Z prof. Mirosławem Piotrowskim – historykiem, politykiem, posłem do Parlamentu Europejskiego – rozmawia ks. Ireneusz Skubiś <https://opoka.org.pl/biblioteka/X/XU/niedziela201421-wartosciu.html> (dostęp 8.08.2018)

<sup>92</sup> *Rewolucja w Kościele katolickim? Pierwszy rok pontyfikatu papieża Franciszka*, Strasburg 3 listopada 2014, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,2485,parlament-europejski-o-pontyfikacie-franciszka.html> (dostęp 8.08.2018).

- „ingerencje” instytucji międzynarodowych w moralne i doktrynalne nauczanie Kościoła,  
-problem migracji i przyjmowania uchodźców.

Na osobne opracowanie zasługuje polityka migracyjna prowadzona przez Unię Europejską. Wszak podjęta na najwyższych szczeblach decyzja o przyjęciu na terytorium Unii tak dużej liczby imigrantów, z których większość to wyznawcy islamu, to także przejaw polityki wyznaniowej. Podstaw do takiej interpretacji polityki migracyjnej dostarczają deklaracje najważniejszych unijnych polityków, takich jak choćby przedstawiciel Unii do spraw zagranicznych i polityki bezpieczeństwa Federica Mogherini. W 2015 roku, czyli wtedy, gdy rozpoczynał się kryzys migracyjny, podczas konferencji poświęconej islamowi w Europie stwierdziła ona między innymi: „Islam ma swoje miejsce w naszych zachodnich społeczeństwach. Islam należy do Europy. Zajmuje on swoje miejsce w historii Europy, w naszej kulturze, w naszym jedzeniu i – co najważniejsze – w teraźniejszości oraz przyszłości Europy”<sup>93</sup>.

Biorąc to wszystko pod uwagę trudno określić współczesną politykę Unii Europejskiej inaczej niż antykatolicką. Aby zrozumieć, dlaczego ma ona taki charakter należy wskazać:

### **Ideowe podstawy polityki wyznaniowej Unii Europejskiej**

Aby przedstawić główne idee, na których bazuje dziś w swojej polityce Unia Europejska trzeba najpierw wyjaśnić, skąd wzięły się te idee i dlaczego tak szybko zyskały popular-

---

<sup>93</sup> Cytat za: <https://euroislam.pl/mogherini-chce-politycznego-islam-w-europie/> (dostęp 12.08.2018).

ność w zachodniej kulturze. W tym celu należy przyrzeć się zjawisku, które zaczęło się w Stanach Zjednoczonych w latach 50. XX wieku, a później opanowało niemal całą zachodnią cywilizację. Zjawisko to nazywa się dziś kontrkulturą.

Proces powstania i rozwoju kontrkultury został opisany w licznych publikacjach. Nie zamierzamy powtarzać tych opisów, chcemy tylko zwrócić uwagę na kilka istotnych cech zachodniej kontrkultury. Przede wszystkim trzeba pamiętać, że ta nowa kultura skierowana była, jak sama nazwa wskazuje, przeciw dotychczasowej – opartej na chrześcijańskich fundamentach. Kolejna istotna kwestia dotyczy idei, do których kontrkultura XX wieku się odwoływała. Była to przede wszystkim ideologia marksistowska, która dotarła do Stanów Zjednoczonych jeszcze w okresie międzywojennym. Ideologia ta nazywana obecnie marksizmem kulturowym zaczęła się kształtować w działającym od 1923 roku we Frankfurcie nad Menem Instytucie Badań Społecznych. Pracujący tam intelektualiści (między innymi Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm i Theodor Adorno) znani dziś jako „szkoła frankfurcka” w 1934 roku przenieśli się do Nowego Jorku. Tam do lat 50. XX wieku działali na Columbia University jako International Institute of Social Research, zaś po 1950 roku wrócili do Frankfurtu.

Choć zatem początki kontrkultury łączy się z działalnością tak zwanej Beat Generation (Jack Kerouac, Allen Ginsberg i inni), która rozpoczęła się w latach 50. XX wieku to lewicowe idee, do których bitnicy się odwoływali funkcjonowały już w amerykańskiej kulturze od dłuższego czasu. To one były także inspiracją dla buntu młodzieży, którego symbolami stały się ruch hippisowski i festiwal Woodstock. Jak możemy przeczytać

w krótkiej i trafnej charakterystyce ruchu „Była to rewolucja, która opierała się na buncie młodych przeciwko światu dorosłym i jego instytucjom: rodzinie, szkole, pracy, wojnie, Kościółowi, szefom, rywalizacji, pieniądzwowi, wojsku, normom, przymusom, zakazom, konwencji ubioru, własności prywatnej, domniemanej hipokryzji”<sup>94</sup>.

Kontrkultura rozpoczęła się w Stanach Zjednoczonych. Kulminacja tego zjawiska przypadła na czas amerykańskiej interwencji w Wietnamie (1965-1973). Jednak atmosfera kontestacji dotarła niebawem do Europy a lewicowe, a zatem także antykatolickie idee zadomowiły się na uniwersytetach, będących – o ironio – jednym z największych dzieł chrześcijańskiego średniowiecza. Idee te doprowadziły między innymi do zamieszek w Paryżu w 1968 roku<sup>95</sup>. Jednak bardziej znaczący okazał się fakt, że protest młodzieży uniwersyteckiej spotkał się z silnym poparciem lewicujących profesorów, którzy swoje idee zaczęli otwarcie głosić z uniwersyteckich katedr. Sytuację tę tak opisał Zbigniew Drozdowicz: „Wspierała ich z uniwersyteckich katedr spora grupa intelektualistów, starając się ich przekonać, że żyją w świecie kultury represyjnej (H. Marcuse), zuniformizowanej (E. Fromm), produkującej osobowości zastępcze (H. Lefebvre), «człowieka spiętego» (Ch. Erich) i «samotnego w tłumie» (D. Riesmann)”<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> *Kompendium lat 60-tych*, <http://kompendium-60.blogspot.com/2013/02/8-hippie.html> (dostęp 8.08.2018).

<sup>95</sup> W maju 1968 roku doszło do walk studentów z policją. Ich skutkiem były manifestacje przeciw władzy generała de Gaulle’a.

<sup>96</sup> Z. Drozdowicz, *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, Poznań 2000, s. 92.

Konsekwentny „kurs na lewo”, jaki przyjęły uniwersytety przyczynił się do wzrostu krytyki chrześcijaństwa i jego roli. Zapominano o kulturowej roli Kościoła katolickiego a zamiast tego zaczęto podkreślać jego słabości i grzechy. Coraz częściej pojawiały się opinie, że chrześcijaństwo zawiodło, a zbudowana na jego fundamencie kultura nie spełnia oczekiwań współczesnego człowieka. Popularność zyskiwać zaczął pogląd, że „czas religii już minął. To na nich ciąży odpowiedzialność za liczne konflikty i cierpienia. Religie nie zdołały ani uczynić człowieka lepszym, ani zbudować pokoju na świecie. Religia w samej swej istocie zawiodła”<sup>97</sup>.

Jednym z ważniejszych efektów zmian, jakie przyniosła kontrkultura było podważenie stanowiącego fundament dla kultury Zachodu przekonania, że istnieje tylko jedno właściwe rozumienie moralności, a więc także jeden system prawd i norm moralnych obowiązujących wszystkich ludzi. Doprowadziło to do skrajnego subiektywizmu, który jest groźny dla kultury, bo powoduje, że bardzo trudne (lub wręcz niemożliwe) staje się sprawne, racjonalne i efektywne funkcjonowanie społeczeństw. Do tego potrzebna jest bowiem zgoda przynajmniej w kwestii podstawowych faktów i zasad postępowania. Tymczasem dziś w kulturze Zachodu, przyjmuje się, że „u podstaw wolności leży prawo definiowania własnej koncepcji istnienia, celów wszechświata i tajemnicy ludzkiego życia”<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> R. N. Baer, S. Rouvillois, *W matni New Age. New Age – kultura i filozofia*, Kraków 1996, s. 307.

<sup>98</sup> R. Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, op. cit., s. 66.

Przyjęcie obrazu rzeczywistości propagowanego przez kontrkulturę spowodowało też, że w wielu środowiskach za największego wroga wolności i postępu uznano chrześcijaństwo. To antychrześcijańskie stanowisko w trafny, choć nieco przerysowany sposób zrekonstruował Krzysztof Karoń. Przytoczmy zatem dłuższy cytat z jego tekstu: „We współcześnie obowiązującej wizji historii kultury wszechobecna jest idea wolności i ta idea ma tylko jednego wroga – chrześcijaństwo. Jeśli w jakiegokolwiek dziedzinie – moralności, obyczajowości, życiu rodzinnym, społecznym, w polityce, gospodarce, nauce, kulturze, sztuce itp. – pojawiały się tendencje do poszerzania obszaru wolności, to zawsze trafiały one na opór chrześcijaństwa, z którym musiały podejmować walkę. Walka o postęp musi oznaczać dechrystianizację kultury.”

Najpierw chrześcijaństwo zniszczyło wspierały dorobek kultury antycznej, potem wspierało nieludzki feudalizm, średniowieczna scholastyka sparaliżowała ludzką myśl miazmatami dogmatyzmu, a gdy próbował wyzwolić ją renesansowy humanizm, zdusiła go jezuicka kontreformacja wspierająca kolonializm i imperializm. Dopiero dzięki ideom oświecenia i filozofii pozytywnej oddzielono kościół od państwa, wprowadzono powszechną oświatę i otwarto drogę ku wolności.

Mimo to ciemnoty i zabobonu nie udało się wytepić całkowicie, przetrwały one w wielu sferach życia i w dalszym ciągu chrześcijaństwo przeciwstawia się postępowi, torując drogę nietolerancji, antysemityzmowi i obyczajowemu obskurantyzmowi, broniąc faszystowskiego modelu patriarchalnej rodziny i ksenofobicznego nacjonalizmu, a przede wszystkim hamując wyzwolenie seksualne i odmawiając zwykłemu czło-



wiekowi prawa do radości życia i najprostszycy przyjemności. Zadziwiająca jest żywotność reakcyjnego chrześcijaństwa, dlatego walka z nim nie ustaje, a raczej zdaje się przybierać na sile, łącząc – ponad podziałami – wszystkie siły postępu”<sup>99</sup>.

Tak jednostronna, przesadnie krytyczna, a przez to niesprawiedliwa ocena chrześcijaństwa oraz jego kulturowej roli ma duży wpływ na stosunek do Kościoła katolickiego prezentowany dziś w Unii Europejskiej.

Przyglądając się ideom, na których budowana jest Unia Europejska dostrzec można jeszcze jedną istotną wskazówkę wyjaśniającą, dlaczego współczesna Europa tak szybko odwróciła się od chrześcijaństwa. Pozwala ona także zrozumieć dlaczego, mimo że pierwsi twórcy idei zjednoczonej Europy<sup>100</sup> chcieli budować Unię na fundamencie chrześcijaństwa, to jednak projekt ten szybko stał się z gruntu antychrześcijański.

Za dokument, który stoi u podstaw Unii Europejskiej uważany jest zazwyczaj tak zwany *Plan Schumana* z 9 maja 1950 roku. A to dlatego, że *Plan* ten umożliwił utworzenie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali i był podstawą Traktatów Rzymskich. Traktaty te podpisane 25 marca 1957 roku powoływały Europejską Wspólnotę Gospodarczą i w ten sposób zapoczątkowały proces, który doprowadził do powstania Unii Europejskiej.

---

<sup>99</sup> K. Karoń, *Prawdziwa historia kultury europejskiej*, <http://www.historiasztuki.com.pl/www.historiasztuki.com.pl/index-kultura.php#up> (dostęp 9.08.2018).

<sup>100</sup> Mamy na myśli przede wszystkim takie postaci jak: Robert Schuman, Alcide de Gasperi i Konrad Adenauer.

Jednak współczesna Unia Europejska budowana jest na całkowicie odmiennych podstawach ideowych. Ich twórcą był żyjący w latach 1907-1986 włoski komunista Altiero Spinelli<sup>101</sup>. Spinelli – jak czytamy na stronie Parlamentu Europejskiego – „jest jednym z ojców-założycieli Unii Europejskiej. To on kierował pracami nad wnioskiem Parlamentu Europejskiego dotyczącym traktatu w sprawie federalnej Unii Europejskiej – zwanym także *Planem Spinello*. W 1984 r. został on przyjęty przez Parlament i stał się ważnym źródłem inspiracji dla wzmocnienia traktatów UE w latach 80. i 90.”<sup>102</sup>.

Głównym dziełem Spinello, a zarazem podstawą jego *Planu* był *Manifest z Ventotene* napisany w 1941 roku<sup>103</sup>. Jest to obecnie najważniejsza ideowa podstawa działania Unii Europejskiej. Najlepiej świadczy o tym fakt, że we wstępie do *Białej księgi w sprawie przyszłości Europy*, którą przedstawił 1 marca 2017 roku przewodniczący Komisji Europejskiej, Jean-Claude Juncker to właśnie *Manifest z Ventotene* wskazany został jako

---

<sup>101</sup> „O tym, jaki jest polityczny profil współczesnej Unii Europejskiej świadczy fakt, że główny budynek Parlamentu Europejskiego w Brukseli nosi imię Altiero Spinello [...]. Nadano je w 1993 r., a więc w chwili, gdy wprowadzający Plan Spinello Traktat w Maastricht unieważnił leżący u podstaw Traktatów Rzymskich Plan Schumana. Robert Schuman, którego [...] przedstawia się jako jednego z ojców Unii nie został w Brukseli jakoś specjalnie uhonorowany”. (Krzysztof Karoń, *Prawdziwa historia kultury europejskiej*, op. cit.).

<sup>102</sup> *Altiero Spinelli: niestrudzony federalista*, [https://web.archive.org/web/20160603092611/http://europa.eu/about-eu/eu-history/founding-fathers/pdf/altiero\\_spinelli\\_pl.pdf](https://web.archive.org/web/20160603092611/http://europa.eu/about-eu/eu-history/founding-fathers/pdf/altiero_spinelli_pl.pdf) (dostęp 9.08.2018).

<sup>103</sup> „W trakcie pobytu na Ventotene Spinelli [...] sporządził manifest, w którym zarysował podstawy swojej wizji federalizmu i przyszłości Europy. Manifest ten jest jednym z pierwszych dokumentów, w którym przedstawiono argumenty na rzecz europejskiej konstytucji”. (Ibidem).

pierwsze ideowe źródło Unii. Czytamy tam: „Przez pokolenia Europa była zawsze przyszłością. Po raz pierwszy idea ta pojawiła się w manifeście Altiero Spinello i Ernesto Rossiego, więźniów politycznych osadzonych przez reżim faszystowski na wyspie Ventotene podczas drugiej wojny światowej. *Manifest z Ventotene* wzywał do stworzenia wolnej i zjednoczonej Europy, w której znikną dotychczasowe podziały, a byli sojusznicy i wrogowie będą ze sobą współpracować, aby nie dopuścić do powrotu «dawnych absurdów» Europy. Sześćdziesiąt lat temu członkowie założyciele UE, zainspirowani tą wizją pokojowej wspólnej przyszłości, rozpoczęli przełomowy proces ambitnej integracji europejskiej [...] i wytyczyli ścieżkę integracji dla nowych członków, aby zjednoczyć Europę i ją wzmocnić”<sup>104</sup>.

Tymczasem nie ulega wątpliwości, że przesłanie *Manifestu* jest nie tylko wyraźnie antychrześcijańskie, lecz skierowane wprost przeciw Kościołowi katolickiemu. Świadczy o tym wiele jego fragmentów. Szczególnie istotny wydaje się początek III części *Manifestu* zatytułowanej *Powojenne zobowiązania – Reforma społeczna*. Czytamy tam: „Wolna i zjednoczona Europa jest konieczna do umocnienia współczesnej cywilizacji, dla której epoka totalitaryzmu stanowiła stagnację. Koniec tego okresu spowoduje natychmiastowe ożywienie historycznego procesu walki z nierównościami i przywilejami w społeczeństwie. Wszystkie stare konserwatywne struktury, które utrud-

---

<sup>104</sup> *Biała księga w sprawie przyszłości Europy*, [https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/biala\\_ksiega\\_w\\_sprawie\\_przyszlosci\\_europy\\_pl.pdf](https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/biala_ksiega_w_sprawie_przyszlosci_europy_pl.pdf) (dostęp 9.08.2018).

niały ten proces upadną lub będą w stanie zapaści. Wykorzystanie tego kryzysu będzie wymagało decyzyjności i odwagi.

Aby odpowiedzieć na nasze potrzeby,  europejska rewolucja musi być socjalistyczna. To znaczy, mieć za cel wyzwolenie klasy robotniczej i stworzenie dla niej bardziej humanitarnych warunków życia”<sup>105</sup>.

Przyjęcie takich ideowych podstaw pozwala zrozumieć, dlaczego Unia Europejska w swojej polityce jest konsekwentnie antychrześcijańska. Zgodnie bowiem z założeniami ideologii reprezentowanej przez Spinellego religia zniewala człowieka. To religijne zniewolenie polega przede wszystkim na tym, że chrześcijaństwo ogranicza dostępne człowiekowi możliwości wyboru, bo wymaga od niego przestrzegania zasad moralnych zebranych w Dekalogu. Poza tym, przyjmując niezmiennie dogmaty, religia chrześcijańska nie nadąża za duchem czasu i czyni z ludzi fundamentalistów, których poglądy dawno już się zdezaktualizowały. Propozycja dla współczesnego Europejczyka jest więc następująca: zamiast trwać przy „tradycyjnej religii” (w ten sposób coraz częściej nazywany bywa nie tylko Kościół katolicki, ale także wszystkie inne wspólnoty chrześcijańskie) i propagowanych przez nią normach oraz wartościach należy podążać za tym co nowe, a przez to lepsze.

Podsumowując tę część rozważań stwierdzić trzeba, że:

1. różnice między Kościołem katolickim i Unią Europejską dotyczą fundamentalnych kwestii światopoglądowych;
2. Unia Europejska prowadzi konsekwentną politykę przyjmując podejmuje regulacje prawne i konkretne działania

---

<sup>105</sup> *Manifest z Ventotene*, <https://www.polonaiainstitute.net/expert-analyses/manifest-z-ventotene-1941/> (dostęp 9.08.2018).

pozostające w sprzeczności z doktryną i nauczaniem Kościoła;

3. W sytuacji, gdy Unia Europejska na różnych płaszczyznach kontestuje lub wprost odrzuca nauczanie Kościoła katolickiego zachowuje on niezrozumiałą powściągliwość. Nie tylko nie przeciwstawia się wprowadzaniu niezgodnych z jego doktryną regulacji prawnych, ale właściwie nie broni, a często nawet publicznie nie wyraża swojego stanowiska. Taka postawa Kościoła spowodowała, że Unia Europejska w niezwykle krótkim czasie wyeliminowała to wszystko, czego przez wieki nauczał Kościół katolicki ze wszystkich sfer życia społecznego. Doszło nawet do tego, że współcześnie pojawiają się – na razie w publicystyce – próby odróżniania „wartości Europejskich” (bazujących na chrześcijaństwie) od antychrześcijańskich „wartości Unii Europejskiej”<sup>106</sup>.

Można zatem stwierdzić, że współczesny Kościół katolicki zachowuje się w niezbyt zrozumiały sposób: rezygnuje z obrony swojego nauczania, które – co warto pamiętać – uważa nadal za prawdę objawioną przez Boga i skierowaną do wszystkich ludzi. Aby wyjaśnić, dlaczego tak się dzieje trzeba cofnąć się do Soboru Watykańskiego II i podjętych na nim decyzji.

---

<sup>106</sup> Zob. np.; P. Tomczyk, *Wartości biblijne czy unijne?* <https://naszdzienik.pl/polska-kraj/185489,wartosci-biblijne-czy-unijne.html> (dostęp 10.08.2018).

## **Sobór Watykański II – od „polityki dwóch mieczy” do „neutralności światopoglądowej”**

Odpowiedź na pytanie dlaczego mogło tak szybko dojść do wyrugowania chrześcijańskiego systemu wartości ze wszystkich sfer życia wymaga ukazania roli Kościoła katolickiego w tym procesie. Teza, którą stawiamy jest następująca: tak gwałtowne przemiany były możliwe ponieważ Kościół katolicki na II Soborze Watykańskim ostatecznie odrzucił zasady, które przez wieki były podstawą jego funkcjonowania w zachodniej cywilizacji. Mamy na myśli zwłaszcza ideę państwa chrześcijańskiego oraz będącą metodą jej realizacji tak zwaną „politykę dwóch mieczy”. Co więcej, po Soborze Kościół zdaje się skłaniać ku akceptacji postulatu oddzielenia sfer religii i polityki. W ten sposób ostatecznie pozbawia się narzędzi, za pomocą których mógłby obronić to, co stanowi chrześcijańskie dziedzictwo kulturowe Europy.

To dosyć mocna teza, ale da się ją uzasadnić. Aby to zrobić trzeba przywołać główne modele relacji między państwem i Kościołem katolickim. Jak podaje prof. Jacek Bartyzel do niedawna wyróżniano trzy możliwe formy takich relacji:

1. Cezaropapizm – podporządkowanie sfery religii przez władzę świecką. Państwo jest nominalnie chrześcijańskie, ale, ponieważ o funkcjonowaniu wspólnot religijnych decyduje władza polityczna, faktycznie pogańskie;
2. Hierokrację, czyli zawładnięcie sferą świecką przez kapłanów;
- „3. Właściwe państwo chrześcijańskie realizujące jedność katolicką narodu w duchu swoich ustaw i w działaniu etycznym, ale suwerenne i autonomiczne w zakresie swoich kompetencji.

W modelu tym, bazującym na założeniu, że religia katolicka zawiera objawione prawdy, które wskazują ludziom właściwy cel ich życia i skuteczne a zarazem dopuszczalne sposoby jego realizacji władza świecka i kościelna współpracują ze sobą dla dobra obywateli stosując to, co nazywano potocznie «polityką dwóch mieczy»<sup>107</sup>.

Wspomniana „polityka dwóch mieczy” po raz pierwszy sformułowana została w liście papieża Gelazego I Afrykańczyka (492-496) do cesarza Bizancjum. Papież pisał tam: „Dwie są oczywiście, Cesarzu Auguście, naczelne władze, które rządzą tym światem: uświęcona powaga biskupów i zwierzchność cesarska, lecz z nich obu o tyle większe jest brzemię ciężące na kapłanach, że oni mają zdać sprawę przed sądem Boskim nawet za samych królów rządzących ludźmi. Wiesz przecież, Najłaskawszy Synu, że choć godność Twoja oddaje Ci władzę nad rodzajem ludzkim, to jednak schyłasz pokornie czoło przed ludźmi odpowiedzialnymi za sprawy Boskie i od nich oczekujesz środków zapewniających Ci zbawienie. Wiesz także to, że gdy chodzi o przyjmowanie Boskich sakramentów i należyte udzielanie ich, powinieneś wedle kanonu religii, okazać się raczej podległym, a nie rozkazywać. Tedy w tych sprawach zależysz od ich decyzji, a nie możesz żądać, aby oni podporządkowali się Twojej woli”<sup>108</sup>.

„Polityka dwóch mieczy” stosowana konsekwentnie do połowy XX wieku pozwalała na zachowanie chrześcijańskiego

---

<sup>107</sup> Cytat za: Jacek Bartyzel, „Dwa miecze”. *Relacja Kościół–Państwo w tradycyjnym nauczaniu i w historii Christianitas*, <http://www.legitymizm.org/dwa-miecze> (dostęp 10.08.2018)

<sup>108</sup> Cytat za: Ibidem.

charakteru Europy i jej kultury. Sytuacja ta uległa zasadniczej zmianie, gdy w II połowie XX wieku środowiska lewicowe i liberalne upowszechniły czwartą formę relacji państwo-Kościół. Model ten opierał się na zupełnie odmiennym od dotychczasowych obrazie religii i jej społeczno-kulturowej roli. Dotychczas funkcjonujące modele uznawały religię za coś, co doskonali i rozwija człowieka. Natomiast ta nowa koncepcja relacji państwo-Kościół bazowała na założeniu, że idee religijne szkodzą ludziom, dlatego państwo ma obowiązek chronić obywateli przed ich oddziaływaniem. Dla realizacji tego celu niezbędna jest „wroga separacja” Kościoła i państwa. Ten nowy model to zatem po prostu ateistyczne państwo świeckie, czyli takie, które w swoim funkcjonowaniu nie uwzględnia istnienia Boga i religii. Jednak środowiska lewicowe i liberalne wolą określać go formułą „neutralność światopoglądowa państwa”.

Tymczasem, co przekonująco pokazał Joseph Weiler<sup>109</sup> owa formuła neutralności światopoglądowej państwa oparta jest na błędnych założeniach. Weiler pisze: „Istnieje naiwne przekonanie, że państwo jest naprawdę neutralne, jeśli jest laickie. Przekonanie to jest fałszywe [...]. Jeśli rozwiązanie konstytucyjne zdefiniuje się jako wybór między laickim a religijnym charakterem państwa, to w sposób oczywisty w alternatywie między tymi stanowiskami nie ma stanowiska neutralnego. Państwo, które rezygnuje z wszelkiej symboliki religijnej, nie zajmuje stanowiska bardziej neutralnego niż państwo, które opowiada się za określona formą symboliki religijnej”<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Amerykański prawnik pochodzenia żydowskiego specjalizujący się w prawie konstytucyjnym, międzynarodowym i unijnym.

<sup>110</sup> J. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Poznań 2003, s. 40.



Za wzorcowy model relacji państwo-Kościół Weiler uznaje państwo, które nazywa agnostycznym. Podstawowe zadanie takiego państwa polega na tym, że jest ono gwarantem zarówno wrażliwości religijnej (wolności do religii), jak i wrażliwości laickiej (wolności od religii). Zatem, co raz jeszcze podkreśla Weiler: „Wykluczenie wrażliwości religijnej [...] nie jest [...] opcją agnostyczną i nie ma nic wspólnego z neutralnością. Oznacza po prostu uprzywilejowanie [...] określonej wizji świata przy czym stanowisko to przedstawia się jako neutralność”<sup>111</sup>.

Warto też przypomnieć, że jeszcze na początku XX wieku papież Pius X w encyklice *Vehementer nos* z 11 lutego 1906 roku krytycznie ocenił postulat oddzielenia Kościoła od państwa nazywając go „poglądem absolutnie fałszywym” oraz „najbardziej szkodliwym błędem”. Swoje stanowisko uzasadnił za pomocą 4 argumentów. Twierdził, że postulat ten jest:

1. przede wszystkim „wyrazem wielkiej niesprawiedliwości wobec Boga, gdyż Stwórca człowieka jest także Tym, który ufundował ludzkie społeczności i utrzymuje je w istnieniu, tak jak utrzymuje nasze istnienie.
2. oczywistą negacją porządku nadprzyrodzonego. Ogranicza on działanie państwa do pościgu za pomyślnością ogółu jedynie w tym życiu, jakby był to wyłączny cel politycznych społeczności.
3. wywraca porządek, opatrnościowo ustanowiony przez Boga w świecie, który wymaga harmonijnego porozumienia między dwoma społeczeństwami (państwem i Kościołem). I choć obydwaj, zarówno świeckie jak i religijne społec-

---

<sup>111</sup> Ibidem.

czeństwo, korzystają z właściwej sobie sfery, to ów boski porządek sprawuje władzę nad nimi.

4. Ostatecznie [...] wyraża wielką krzywdę samemu społeczeństwu świeckiemu, ponieważ nie może ono dalej funkcjonować, lub trwać długo, gdy należne miejsce nie jest pozostawione religii, która jest najwyższym rządcą i królewskim nauczycielem we wszystkich zagadnieniach dotyczących praw i obowiązków ludzi”<sup>112</sup>.

Trudno zatem zrozumieć dlaczego na Soborze Watykańskim II Kościół katolicki dokonał zasadniczej zmiany swojego stanowiska w tej kwestii. Faktem jest jednak, że to zrobił. Aby się o tym przekonać wystarczy przytoczyć fragment soborowej Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis Humanae*, gdzie znajdziemy teoretyczne uzasadnienie takiej decyzji:

„1. [...] Sobór święty oświadcza [...], że prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie. [...]

Wolność religijna, której ludzie domagają się dla wypełnienia obowiązku czci Bożej, dotyczy wolności od przymusu w społeczeństwie cywilnym [...]

2. Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej.

Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludz-

---

<sup>112</sup> Polskie tłumaczenie tekstu *Encykliki* podają za:

<https://gloria.tv/article/nBVhqbTnGtas348LJRABRYCX1> (dostęp 12.08.2018).

kiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne. [...]

Prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; korzystanie zaś z tego prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowywany jest sprawiedliwy ład publiczny<sup>113</sup>.

Szczególnie istotne w kontekście naszych rozważań jest to ostatnie sformułowanie. Jego analiza pokazuje bowiem, że zdaniem autorów dokumentu możliwe jest zachowanie sprawiedliwego ładu publicznego bez odwołania się do prawdy, którą głosi Kościół katolicki. Jeśli jednak zaakceptuje się taki punkt widzenia to zasadne stają się pytania: czy i do czego potrzebne jest w życiu społecznym nauczanie Kościoła?, czy głosząc takie poglądy Kościół katolicki sam nie wyeliminował się z debaty na temat zasad, na których opierać się ma funkcjonowanie współczesnej Europy?, oraz jakie są najważniejsze społeczne i polityczne konsekwencje takiej postawy współczesnego Kościoła?

Argumentacja oparta na interpretacji jednego tekstu jest jednak bardzo słaba i niezadowolająca. Odpowiadając na powyższe pytania wzmocnimy ją zatem przytaczając i analizując fragmenty dokumentów i wypowiedzi Papieży oraz komentarze specjalistów dotyczące skutków II Soboru watykańskiego.

---

<sup>113</sup> Polskie tłumaczenie tekstu *Deklaracji* podaję za: <http://apologetyka.katolik.pl/dignitatis-humanae-deklaracja-o-wolnosci-religijnej/> (dostęp 12.08.2018).

Najpierw jeden istotny komentarz. W swojej książce dotyczącej funkcjonowania Kościoła katolickiego w XX wieku prof. Marcin Karas wskazuje, że na Soborze dokonana została zasadnicza zmiana sposobu, w jaki Kościół określał swoje aspiracje do bycia jedyną prawdziwą religią. „W dokumentach Vaticanum II sformułowane zostały zasady nowej eklezjologii, otwartej na dialog ekumeniczny i wzajemne zbliżenie pomiędzy wyznaniem chrześcijańskimi. W miejsce tradycyjnej nauki o tożsamości jedynej prawdziwej religii z widzialnym Kościołem rzymskokatolickim – Kościół Chrystusowy jest tożsamy (est) z Kościołem Rzymskim – przyjęto doktrynę, że «jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu Wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski... ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w (subsistit in) Kościele katolickim, rządzone przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (communio), choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej» [II Sobór Watykański, *Lumen gentium*, 1964, nr 8.]”<sup>114</sup>.

Można bez większej przesady uznać, że zmiana ta oznacza w praktyce rezygnację Kościoła katolickiego ze statusu jedynej prawdziwej religii. Aby lepiej dostrzec i zrozumieć konsekwencje, do których zmiana ta doprowadziła trzeba odwołać się do cytowanego już wcześniej dokumentu, jakim jest adhortacja *Ecclesia in Europa*. A to dlatego, że będąc dokumentem,

---

<sup>114</sup>M. Karas, *Z dziejów Kościoła – ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Sandomierz 2008, s. 231.

który opisuje sytuację Kościoła niemal 40 lat po Soborze adhortacja pokazuje rzeczywiste efekty soborowych decyzji.

Adhortacja opublikowana została w cztery lata po II Zgromadzeniu Specjalnym Synodu Biskupów (1-23 października 1999 roku), czyli po ostatnim z kontynentalnych synodów, przygotowujących Kościół do Wielkiego Jubileuszu roku 2000. Stanowi zatem zbiór zasad, na których opierać się ma funkcjonowanie Kościoła katolickiego w XXI wieku. Tymczasem znajdujemy w niej między innymi następujące stwierdzenia: „Budując «wspólny europejski dom» trzeba uznać, że gmach ten winien się opierać także na wartościach, które objawiły się w pełni w tradycji chrześcijańskiej. Świadomość tego przynosi korzyść wszystkim.

«Kościół [...] nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym» Europy, pragnie zatem konsekwentnie respektować słuszną autonomię porządku cywilnego”<sup>115</sup>.

Ten fragment wskazuje jasno dwie istotne kwestie. Przede wszystkim wartości głoszone Kościół katolicki, które przez wieki stanowiły fundament zachodniej cywilizacji, w dokumencie zostały uznane za jedną z możliwych alternatyw dla współczesnej Europy. Zaś deklarując „respektowanie słusznej autonomii porządku cywilnego” Kościół sam pozbawia się jakichkolwiek politycznych narzędzi, za pomocą których mógłby chronić respektowanie głoszonych przez siebie zasad i wartości.

Warto zatem na zakończenie przedstawić:

---

<sup>115</sup> Adhortacja *Ecclesia in Europa*, op. cit. punkt 19.

## **Konsekwencje współczesnych relacji między Kościołem katolickim a Unią Europejską**

Najważniejsze z tych konsekwencji znajdziemy zapisane wprost w tekście adhortacji. Czytamy tam: „W różnych częściach Europy potrzeba nowego głoszenia Ewangelii: wzrasta liczba ludzi nie ochrzczonych, [...] również dzieci z rodzin o tradycji chrześcijańskiej nie zostały ochrzczone, czy to na skutek panowania komunizmu, czy ze względu na szerzącą się obojętność religijną. Faktycznie Europa należy obecnie do tych miejsc tradycyjnie chrześcijańskich, w których konieczna jest nie tylko nowa ewangelizacja, ale w pewnych przypadkach również pierwsza ewangelizacja.

Również na «starym kontynencie» są rozległe obszary społeczne i kulturalne, na których jest konieczna prawdziwa misja ad gentes<sup>116</sup>.

Cytat ten pokazuje, że współcześnie mamy do czynienia z kryzysem Kościoła katolickiego, który z kolei powoduje kryzys Europy i jej kultury. Choć bowiem Unia Europejska prowadząc swoją politykę twierdzi, że odrzuca chrześcijaństwo w imię wolności człowieka i dla jego dobra, to w rzeczywistości jest to tylko nie poparta faktami deklaracja. Co więcej, podejmując w sferze polityki i kultury liczne antychrześcijańskie działania<sup>117</sup> Unia generuje wiele nowych problemów, z którymi

---

<sup>116</sup> Ibidem, punkt 46.

<sup>117</sup> O skali tych działań najlepiej informują coroczne raporty publikowane przez Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians (Obserwatorium Nietolerancji i Dyskryminacji wobec Chrześcijan w Europie). Raporty te dostępne są między innymi na stronie internetowej:

<http://www.intoleranceagainstchristians.eu/>

nie potrafi sobie poradzić. Dzieje się tak ponieważ odrzucając chrześcijaństwo Europa burzy fundament, na którym została zbudowana. Jan Paweł II pisał o tym wprost: „Wiara chrześcijańska należy w sposób radykalny i decydujący do fundamentów kultury europejskiej. Chrześcijaństwo [...] nadało kształt Europie, zaszczipiając w niej [...] podstawowe wartości. [...]

Jednak dzisiejsza Europa, w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa [...] głęboki kryzys wartości. Choć dysponuje większymi środkami, sprawia wrażenie, że brakuje jej rozmachu, by wypracować wspólny plan i przywrócić motyw nadziei swoim mieszkańcom”<sup>118</sup>.

W innym swoim tekście Jan Paweł II wyjaśnił, dlaczego współczesny kryzys europejskiej kultury jest wyjątkowy. Jego zdaniem decyduje o tym fakt, że źródłem tego kryzysu jest to, co Papież nazwał „błędem antropologicznym”. Istotę tego błędu Jan Paweł II określił już w latach 90. XX wieku. W punkcie 17 opublikowanej wtedy encykliki *Centessimus Annus* napisał: „Błąd ten [...] kryje się w koncepcji ludzkiej wolności oderwanej od posłuszeństwa prawdzie, a zatem również od obowiązku poszanowania praw innych ludzi. Treścią wolności staje się wówczas miłość samego siebie posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, miłość, która prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości”<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Adhortacja *Ecclesia in Europa*, op. cit., p. 108.

<sup>119</sup> Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II *Centesimus annus (Setna rocznica)*, Rzym 1 maja 1991, p. 48

Kryzys ideologiczny, powodujący problemy współczesnej Unii Europejskiej związany jest zatem ściśle z kryzysem w Kościele katolickim. Niestety kryzys ten narasta. Aby się o tym przekonać trzeba sięgnąć do tekstów dotyczących pontyfikatów następców Jana Pawła II. Zaczniemy od Benedykta XVI. W cytowanych już wcześniej rozmowach z Peterem Seewaldem znajdujemy bardzo ważną wymianę zdań:

„Peter Seewald, *Czyżby tragedią Soboru Watykańskiego II stało się danie asumptu do wewnętrznego rozłamu trwającego do dzisiaj?*

Benedykt XVI: Nie zaprzeczę. [...] Za daleko poszliśmy w teologię i nie zastanowiliśmy się nad tym, jakie implikacje pociągną te sprawy za sobą na forum zewnętrznym”<sup>120</sup>.

Problemy współczesnego Kościoła pogłębia fakt, że następca Benedykta XVI, papież Franciszek konsekwentnie „otwiera” Kościół starając się dostosować go do oczekiwań współczesnego świata. Takie otwarcie to jednak droga donikąd, bo jak zauważył już w latach 90. XX wieku Leszek Kołakowski „Kiedy czytamy niektórych krytyków Kościoła, odnosi się wrażenie, że poczuliby się usatysfakcjonowani dopiero wtedy, gdyby papież jasno powiedział: nie ma Boga, nie ma zbawienia, aborcja jest w porządku, podobnie jak homoseksualne małżeństwa, a Kościół katolicki jest lewicowa partią polityczną”<sup>121</sup>.

Podążając drogą „otwarcia na świat” Kościół ponosi więc niemal wyłącznie straty. Systematycznie rezygnuje z waż-

---

[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html) (dostęp 12.08.2018).

<sup>120</sup> P. Seewald, Benedykt XVI. *Ostatnie rozmowy*, op. cit., s. 168.

<sup>121</sup> L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności*, op. cit., s. 49.



nych elementów swojego nauczania, a mimo to dalej nie zyskuje uznania i akceptacji w oczach unijnych elit. Dlaczego zatem papież Franciszek konsekwentnie prowadzi go w tym kierunku? W prosty, a zarazem przekonujący sposób wyjaśnia to włoski pisarz katolicki Antonio Socci. W swoim *Liście do papieża Franciszka* pisze między innymi: „Twoi zwolennicy twierdzą, że postępując w ten sposób zamierzasz sprowadzić na powrót do Kościoła tylu ludzi, ilu go opuściło. Mówią też, że jesteś jak Dobry Pasterz, który szuka owcy zagubionej, by ją sprowadzić do owczarni. Lecz nigdy nie słyszano, by w tym celu należało zniszczyć owczarnię. Nigdy nikt nie uważał, że aby doprowadzić ludzi do Ewangelii, potrzeba zaprzeczyć albo wyrzucić do góry nogami samą Ewangelię. Spośród tylu świętych i wielkich papieży, którzy ewangelizowali całe narody i kontynenty, żaden z nich nie dopuścił się rozwodnienia czy sprzeniewierzenia się nauce wiary. Przeciwnie, Jezus przestrzegał nas przed solą zwietrzałą, bowiem, gdy straci ona swój smak, na nic się nie przyda, jedynie na wyrzucenie. Powinniśmy być solą dla świata, a sól pali w miejscach zranionych. Podobnie jak Prawda. Należy wybrać: z Nim lub przeciw Niemu. Zbawienie lub zatrącenie. Jezus jest znakiem sprzeciwu, a więc i przyczyną konfliktu<sup>122</sup>.

Jak widać Socci bardzo krytycznie ocenia kierunek, w którym Franciszek prowadzi dziś Kościół. Uważa, że Papież zbyt koncentruje się na sprawach ziemskich zapominając o tym, co nadprzyrodzone. Socci pisze: „wydaje się, że w «Two-

---

<sup>122</sup> A. Socci, *Ostatnie proroctwo. List do papieża Franciszka o Kościele w czasach ostatecznych*, tłum. ks. Robert Skrzypczak, Kraków 2016, s. 155.

im» Kościele zagadnienia selekcji śmieci i utylizacji odpadów są istotniejsze od tragedii całych narodów, które w przeciągu niewielu lat porzuciły wiarę. Bijesz na alarm w sprawie globalnego ocieplenia, podczas gdy Kościół od dwóch tysięcy lat przestrzega przed ogniem piekielnym”<sup>123</sup>.

W swoim *Liście Socci* wskazuje również „program naprawczy”, którego wdrożenie pozwoliłoby wyjść Kościołowi z kryzysu, w którym się znalazł. Jego zdaniem „przede wszystkim należy głosić ludziom Tego Jedyneho, który może ich zbawić, bo to naprawdę ma wartość, jak niestrudzenie uczył Jezus: «Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić?» (Mk 8, 36). Powinieneś zatem zmienić kierunki Twego pontyfikatu. Zamiast zajmować się selekcją śmieci, broń zdrowej nauki katolickiej przed atakami świata i nowoczesności; zamiast uporczywie przestrzegać przed zmianami klimatycznymi, przestrzegaj ludzkość przed przeraźliwą groźbą wiecznego potępienia; zamiast encykliki na temat gatunków robaków i płazów, napisz nową, poświęconą prześladowanym chrześcijanom i nienawiści świata do Zbawiciela”<sup>124</sup>.

Socci uzasadniając proponowaną receptę na wyprowadzenie kościoła z kryzysu przywołuje między innymi wypowiedź kardynała Josepha Ratzinger z jego opublikowanego wywiadu z Vittorio Messori. Kardynał przestrzegał w nim: „w wyłączenie socjologicznej – pozbawionej wizji nadprzyrodzonego misterium – koncepcji Kościoła, nawet chrystologia zatracca swoje odniesienie do Boskości. Okazuje się jedynie ludzkim

---

<sup>123</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 199.

projektem. Ewangelia staje się tylko Jezusem-projektem, projektem społeczno-wyzwoleńczym. Projektem czysto historycznym, ograniczonym wyłącznie do ziemskiej rzeczywistości, tylko pozornie religijnym, w swej istocie zaś ateistycznymi<sup>125</sup>.

Nie wydaje się jednak by papież Franciszek zamierzał zmienić swoje stanowisko. Kryzys Kościoła katolickiego i będący jego konsekwencją kryzys współczesnej Europy będą się więc chyba nadal pogłębiać.

### Podsumowanie

Teza, że odrzucenie przez Kościół katolicki „polityki dwóch mieczy” doprowadziła do kryzysu tożsamości, który obserwujemy we współczesnej Unii Europejskiej to z pewnością spore uproszczenie. Nie ulega jednak wątpliwości, że zmiany, które dokonały się w nauczaniu i sposobie funkcjonowania Kościoła katolickiego po II Soborze watykańskim znacznie przyspieszyły proces kulturowych przemian w Europie. Mam na myśli zwłaszcza to, co podkreślał Leszek Kołakowski, gdy pisał: „Kościół posoborowy [...] przyjął założenia państwa liberalnego zwłaszcza w odniesieniu do wolności religijnej. To znaczy – wolności innych, nie samego Kościoła”<sup>126</sup>.

Wycofanie się Kościoła ze sfery polityki miało bardzo poważne konsekwencje. Wszak instytucje Unii Europejskiej przygotowując swoje dokumenty musiały odnosić się do ja-

---

<sup>125</sup> V. Messori, *Raport o stanie wiary: z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Warszawa-Ząbki 2005, s. 40.

<sup>126</sup> L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności*, op. cit., s. 20.

kichś podstawowych pojęć, zasad i wartości. Szybko okazało się, że marksiści kulturowi, realizujący zaczerpniętą z pism Antonio Gramsciego zasadę „marszu przez instytucje” chętnie zajęły miejsce zwolnione przez Kościół. A ponieważ rewolucja kontrkulturowa nie oddziaływała wystarczająco szeroko wsparli rozwijającą się w tym czasie ideologię gender.

W tej perspektywie przyszłość Unii Europejskiej i Kościoła katolickiego nie wyglądają zbyt optymistyczne. Przede wszystkim z tego powodu, że realizowany obecnie model wzajemnego współistnienia między nimi nie daje zadowalających rezultatów. Dzieje się tak dlatego, że między Unią i Kościołem istnieje zasadnicza, a zarazem niemożliwa do usunięcia różnica. Kościół katolicki to wspólnota religijna, która ma wskazywać cele nadprzyrodzone. Natomiast struktury polityczne tworzące Unię Europejską dążą do realizacji skończonych, ziemskich celów. Świadomość tej różnicy połączona z przekonaniem, że obie wspólnoty służą dobru człowieka stała u podstaw „polityki dwóch mieczy” przez wieki kształtującej kulturę Europy.

II Sobór watykański pokazał, że Kościół katolicki, rezygnując z tego modelu relacji państwem zapomniał o ważnej przestrodze, którą w 1945 roku wygłosił Gilbert Keith Chesterton. Brzmiała ona następująco: „Kościół nie może iść z duchem czasów – z tego prostego powodu, że duch czasów donikąd nie idzie. Kościół może co najwyżej ugrzęznąć w bagnie razem z duchem czasów, by razem z nim cuchnąć i gnić. [...] Zaś Kościół ma dziś to samo zadanie, co wtedy – ocalić jak najwięcej światła i wolności, stawiać opór światu, który ściąga Go nisko, ku swojemu poziomowi, i czekać na lepsze czasy. Nie chcemy

Kościoła który – jak to piszą gazety – zmienia się wraz ze światem. Chcemy Kościoła, który zmieni świat”<sup>127</sup>.

Również papież Franciszek zdaje się nie pamiętać o tym, że cele Kościoła i cele instytucji politycznych nie mogą być ze sobą tożsame. Tymczasem, jak przypomina cytowany już Antonio Socci: „prawdziwy Kościół, to nie ten, którego chwali świat, nie ten, który podoba się wrogom Chrystusa, to nie ten, któremu świat poświęca filmy i tysiące stron pochlebstw, ale ten, którego świat prześladuje i krzyżuje. Wielki arcybiskup Fulton Sheen mówił w 1957 roku: «Jeśli nie byłbym katolikiem, a chciałbym zrozumieć, który Kościół w dzisiejszym świecie jest najbardziej prawdziwy, szukałbym takiego, który nie zgadza się z tym światem. Szukałbym Kościoła znienawidzonego przez świat»”<sup>128</sup>.

Także współczesna Unia Europejska zapatrzona w ideały liberalnej demokracji i ograniczająca ideowe oddziaływanie Kościoła katolickiego przez traktowanie go jako jednej z wielu instytucji światopoglądowej, z których zdaniem nie musi się zbytnio liczyć zapomina o ważnej przestrodze, którą w 1993 roku, a więc w roku formalnego powstania Unii sformułował Leszek Kołakowski. Warto ją zatem przytoczyć na zakończenie:

„Demokracja wcale nie rozwiązuje wszystkich problemów społecznych. Demokracja jest zbiorem instytucji, które mają kanalizować konflikty społeczne i nie dopuszczać do tego,

---

<sup>127</sup> Gilbert Keith Chesterton (Londyn 1945, art. w *New Witness*), cytat za: <http://www.fronda.pl/blogi/z-glebokosci-wolam-do-ciebie-panie/chcemy-kosciola-ktory-zmieni-swiat,41949.html> (dostęp 13.08.2018).

<sup>128</sup> A. Socci, *Ostatnie proroctwo. List do papieża Franciszka o Kościele w czasach ostatecznych*, op. cit., s. 136-137.

żeby przeradzały się w gwałt i przemoc. Demokracja jest całkowicie do pogodzenia z korupcją, wyzyskiem, kłamstwem, obłudą i różnymi formami niesprawiedliwości. To chyba trzeba założyć. Nie ma także sporu co do tego, że demokracja wymaga pewnych warunków kulturalnych. Nie może być liberalnego społeczeństwa analfabetów. To się nie uda”<sup>129</sup>.

[Robert T. Ptaszek]

---

<sup>129</sup> Leszek Kołakowski, *Kościół w krainie wolności*, op. cit., s. 22.

## **Rozdział IV: TEORIOPOLITYCZNE UWARUNKOWANIA RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W UNII EUROPEJSKIEJ**

„Každy Twój wyrok przyjmę twardy  
Przed mocą Twoją się ukorzę  
Ale chroń mnie, Panie, od pogardy  
Od nienawiści strzeż mnie, Boże”

[Natan Tanenbaum - *Modlitwa o wschodzie słońca*, 1980]

### **Dominium**

Badania społeczne, w ramach których usytuowane są nauki o polityce, pozwalają tym ostatnim na wyjaśnienie relevantnych cech społeczeństwa w obszarze dominującej kultury politycznej w Unii Europejskiej. Tę na potrzeby tekstu rozumie się jako element kultury społeczeństwa w relacji do cech tegoż konstytuujących, a mających charakter polityczny poprzez odnoszenie się do reguł rządzenia i zarządzania. Nacisk zostanie położony na wyraz psychologiczny kultury politycznej, a więc ogół zachowań, ale także przekonań i postaw wobec działań decydentów i instytucji, wynikających z rywalizacji o prawo do kreowania wyobraźni na temat wartości i ideałów życia politycznego. Już samo pojęcie dominacji kultury zakłada istnienie konkurencyjnych zestawów zachowań i działań politycznych. Istotne będzie więc zbadanie czy wypracowane przewagi po-

krywają się z realnymi podziałami w społeczeństwie oraz reprezentują uśrednioną wolę polityczną obywateli UE. Kontradykcyjny charakter zjawisk politycznych zwykliśmy odczytywać poprzez rywalizację podmiotów, których aktywność obserwujemy jako element współzawodnictwa organizującego polityczne wspólnoty. Te z definicji mają wymiar przestrzenny i publiczny, co znajduje realne odzwierciedlenie w procesie anektowania przestrzeni publicznej, przede wszystkim zaś jej miejskiej struktury. Duże miasta europejskie stanowią zwykle oś przepływu i transformacji zachowań społecznych, mających zdefiniowany rdzeń polityczności. Są one siedzibą instytucji politycznych, religijnych oraz naukowych, a to nie pozostaje bez wpływu na przekształcenia w ramach dominującego formatu kultury politycznej. Relacje międzykulturowe pozostają funkcją specyficznych form polityki wyznawczej, w ramach której szczególne miejsca przypada polityce migracyjnej oraz polityce naukowej. Musimy przy tym zaznaczyć, że sama istota międzykulturowych stosunków społecznych nie wiąże się bezpośrednio i wyłącznie z ruchami migracyjnymi. Wydaje się wręcz, że funkcjonowanie tradycyjnych narodów europejskich dostarcza daleko większej wiedzy o różnicach kulturowych i dążeniach uniwersalistycznych dzisiejszych organizacji politycznych. Sama zaś kwestia pojawienia się w dyskursie uchodźców i imigrantów jest tylko skutkiem wypracowanego modelu relacji wewnątrz starej europejskiej struktury. W interesującym nas przypadku koncentrować będziemy się na analizie jego elementów z zastosowaniem modelu metateorii i teorii polityki.



## Tubylec vs Intruz

Najprostszym znanym od dawna podziałem społecznym pozostaje ten na swoich i obcych, a więc *tubylców* i *intruzów*. Pojęcie *intruz* nie oznacza bezpośrednio kogoś, kto dąży do sprzeniewierzenia się miejscowym (miejskim) regułom, a raczej kogoś definiowanego poprzez inność jaką reprezentuje, a ta może być całkowicie niekonfrontacyjna. Tym niemniej opisuje ją przecież odmienność od tego, co zastane, przynajmniej taka hipoteza towarzyszyć musi pierwszej interakcji. Zatem *intruz* to ten, który nie zjawia się u siebie, lecz z samym i całym sobą. W pewien sposób dokonuje on rysy na gładkiej do tej pory tafli<sup>130</sup>. Czy zatem, jak pyta siebie Andrzej Leder, podmiot reprezentowany jest przez własne znaczące, choć nie może być nigdy całkowicie z nimi utożsamiany?<sup>131</sup> Wędrujący stając się współuczestnikiem, chcąc nie chcąc zaczyna reprezentować znaczące, których treść odczytujemy z jego wypowiedzi<sup>132</sup>. Leder powątpiewa w jedną charakterystyczną tożsamość podmiotu<sup>133</sup>, ponieważ jest on w pewnym zakresie nierozpoznaną potencjalnością. Przyjmuje widoczne/słyszalne identyfikacje dla innego znaczącego (odbiorcy znaku). Tak jest jednak w teorii, ponieważ praktyka dyskursu wcale nie gwarantuje prawa do bycia wysłuchanym. Wówczas uświadamiamy sobie, że to *intruz* faktycznie identyfikuje *tubylca*, który przez język odnosi się do Innego. Nie chodzi tu o inność w sen-

---

<sup>130</sup> Zob. A. Leder, *Rysa na tafli: teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2016.

<sup>131</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>132</sup> Por. ibidem, s. 19.

<sup>133</sup> Ibidem, s. 18.

sie eksplikatywnym, a właśnie ontologicznym. Pojęcie wyróżniające *intruza* musi spełniać kryterium odniesienia, możliwe do empirycznego odnalezienia w dostępnym nam świecie. Używający go wykonuje więc gest wskazania, rzuca światło na ściśle skonkretyzowany obiekt. Można by to odnieść do pojęć *signifikacji* i *referencji* używanych przez Paula Ricoeura, jako metajęzyka samego dyskursu<sup>134</sup>. „Dyskursy jako ramy poznawcze służą więc przede wszystkim do intencjonalnego kształtowania powszechnie podzielanych wyobrażeń i sensów, zgodnie z określonymi celami”<sup>135</sup>. Tu pojawia się jeszcze teleologiczny wymiar ludzkich dziejów. Dyskurs nie tylko tłumaczy nasze pryncypialnie rozumiane dążenia, ale wręcz je reprezentuje w procesie ubiegania się o wszystko<sup>136</sup>. Foucault zauważał, że losy człowieka opisywane przez historię składają obietnicę powrotu<sup>137</sup>, nie mają dającego się wyselekcjonować celu, bowiem historia nie posiadając ogólnych praw historyczności skazuje człowieka na przygodność<sup>138</sup>. Nasze podmiotowe doświadczenie nie jest więc przekazywane bezpośrednio innemu podmiotowi, choć upubliczniony zostaje jego sens<sup>139</sup>. Diltheyowskie *Verstehen* zakłada jednak umiarkowaną zdolność do wcielania się w rolę innego podmiotu. Wyjaśnienie poprzez język oraz wytwarzanie odzwierzęca byt człowieka<sup>140</sup>. Rozpo-

---

<sup>134</sup> Por. D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricoeura*, „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XLI, zeszyt 4, 2013, s. 131-152.

<sup>135</sup> D. Howarth, *Dyskurs*, Warszawa 2008, s. 15.

<sup>136</sup> M. Foucault, *Porządek dyskursu*, Gdańsk 2002, s. 8.

<sup>137</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006, s. 330.

<sup>138</sup> *Ibidem*, s. 332.

<sup>139</sup> Por. D. Michałowski, M. Otrocki, op. cit., s. 136, 137.

<sup>140</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, op. cit., s. 307.

znanie przybysza mieści się w utrwalonym kodzie kulturowym, który reprezentowany jest w języku polityki.

Jeśli założyć, że sam akt przybycia nie wytwarza żadnego komunikatu, to również pojęcie inności nie reprezentuje *intruza*, nie posiadając wypełniającej go treści, pozostaje pustym znaczącym. Jednak sam już etap jego identyfikacji odbywa się w oparciu o utrwalone kody polityczne, tak więc sam moment dostrzeżenia wikła go w nominalny antagonizm. Słownik języka polskiego uznaje arbitralnie *intruza* za „osobę niechętnie widzianą w jakimś środowisku”. Zatem przeciwieństwo kogoś, kto jest mile widziany. Zdajemy sobie sprawę, że określenia tego typu reprezentują jedynie opis zachowania wobec kogoś, kto przybywa z innego miejsca, względnie pojawia się ponownie, będąc ze znanego odbiorcy powodu „niemile widziany”. Pamiętać musimy, że współcześnie mamy do czynienia z domniemaniem przybycia kogoś podobnego, porównywalnego intruza, reprezentującego według naszych uproszczonych kryteriów to samo. Czy jednak już sama taka identyfikacja oznacza takiegoż wykluczenie? Każdy perswazyjny publiczny komunikat zasadza się na arbitralnym ujęciu pojęć służących identyfikacji problemu czy zjawiska. Odczytanie *intruza* dostępnymi w ramach obowiązującego kodu kulturowego wyobrażeniami z założenia umiejscawia go poza wspólnotą, jednak nie jest to par excellence wykluczenie, ponieważ złożony proces przyjęcia toczy się przecież od chwili przybycia. Problemy rodzą się prawdopodobnie wówczas, kiedy pomija się istotne jego fazy. W języku polityki człowiek nie reprezentuje wyłącznie samego siebie, pozostając składową zjawisk i procesów. Jego wędrówka niesie potencjalnie przyczyny/skutki zdarzeń powstających po jego przybyciu. Niezależnie od faktu, że trud-

no czasem taką racjonalną przyczynę wskazać. Zwłaszcza w sytuacji jego anihilujących zachowań. Agnieszka Kołakowska za takie uważa terroryzm, gdzie jedni traktują jego akty za przejaw tego kim są terroryści, inni zaś upatrują to w tym, kim są ich wrogowie<sup>141</sup>. W tym miejscu pojawia się okazja na zadanie pytania: kto jest bardziej radykalny: my czy oni? Społeczeństwa Wschodu i Zachodu Europy właśnie w obrazie Innego wzajemnie przypisują sobie skłonności do zachowań skrajnych. Szczególnie chętnie Zachód, powołując się na dramatyczną pamięć zbrodni XX wieku w Europie, przestrzega przed nową falą nacjonalizmu, widoczną w byłych strefach wpływu Związku Sowieckiego. Owo napiętnowanie musiałoby jednak dla przyzwoitości zawierać konstatację, że nazizm i faszyzm nie były produktem słowiańskich kultur politycznych, a biologiczny antysemityzm niemiecki pod względem poznawczym nie powinien być zrównywany z kulturowym antysemityzmem w II RP<sup>142</sup>. Analizując tę sytuację należałoby dokonać falsyfikacji hipotezy dopasowania desygnatu do politycznie wypracowanego pojęcia. Właściwe odczytanie historii państw wschodnioeuropejskich wskazuje na brak podstaw do twierdzenia o skłonności do zachowań radykalnych społeczeństw będących w swoich dziejach prześladowanymi przez dwudziestowieczne totalitaryzmy. Własne kody kultury są ze zrozumiałych względów narzędziem obserwacji innych, tym niemniej status epi-

---

<sup>141</sup> A. Kołakowska. *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2015, s. 213-215.

<sup>142</sup> Zob. więcej: Ł. Młyńczyk, *Political cognition. Can scientific paradigms change cognitive status of anti-Semitism and the Holocaust in the history of the Jewish people?*, [in] *Jews – „Przegląd Narodowościowy-Review of Nationalities”* (Special Issue), Nr 6 (2016), s. 11-54. DOI: 10.1515/pn-2016-0001.

stemiczny indywidualnych doświadczeń postrzeżeniowych budzi pewne wątpliwości. Używając obostrzeń zawartych przez Poppera<sup>143</sup> coraz trudniej jest w naukach społecznych odróżnić od siebie pojęcia uniwersalne, od tych które przechowują się w pamięci wskutek osobistych doświadczeń. Chodzi więc o fakt przyporządkowania własnych obserwacji innego narodu do kategorii przeżycia odtwórczego, a wówczas wiedza ta mieści się w subiektywnym świecie doznań i procesów psychicznych (Popperowski 2 Świat)<sup>144</sup>. Zatem nie jest to dowód uzyskania wiedzy obiektywnej, ponieważ nie pozwala neutralnie zrekonstruować właściwej sytuacji problemowej. Jest jedynie sprawozdaniem z własnej, często naiwnej obserwacji, obciążonej dodatkowo uteoretyzowaniem. Uchwycenie istoty politycznych zachowań społecznych, koniecznie uwzględniając w tym historię narodów, pozwala widzieć fundamentalne różnice, które uniemożliwiają proste przyporządkowanie społecznego desygnatu do promowanego pojęcia. W obrazie Innego – uchodźcy, imigranta – można widzieć bezpośrednie zagrożenie dla tradycyjnej tkanki społecznej, jak ma to miejsce w Europie Środkowo-Wschodniej. Jan Zielonka przytomnie zauważa brak przesłanek naukowych na twierdzenie, że poza nielicznymi przypadkami postaw otwarcie rasistowskich, posiadamy jakiegokolwiek solidne dowody na uznawanie ksenofobii jako głównego powodu politycznych postaw antyimigranckich<sup>145</sup>. Zachodnia perspektywa zdradza także swoje prawdziwe motywy. Chodzi w nich o krytykę zachowań, jakie

---

<sup>143</sup> K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 2002, s. 80-81.

<sup>144</sup> A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 230.

<sup>145</sup> J. Zielonka, *Kontrrewolucja. Liberalna Europa w odwrocie*, Warszawa 2018, s. 33-34.

przynależały do wokabularza społeczeństw ulegających radykalnym inspiracjom politycznym. Następuje tu przeniesienie pedagogicznej funkcji własnej winy narodów Europy Zachodniej, prawdopodobnie błędnie identyfikujących skłonności do radykalizmu wśród nowych członków europejskiej Wspólnoty<sup>146</sup>.

W internetowym wydaniu „Krytyki Politycznej” opublikowano tekst mieszkającej i pracującej w Berlinie polskiej nauczycielki Urszuli Ptak, będącej świadkiem reakcji samych Niemców na konsekwencje *Willkommenskultur* i jak ten konkretny aspekt wpływa na ocenę szesnastu lat polityki Angeli Merkel na urządzie kanclerskim. Głos ten jest o tyle funkcjonalny, że stanowi ogląd osoby było niebyło obcej w przywołanym państwie. Można z niego wywnioskować, że rozwiązania instytucjonalne w odniesieniu do sposobów redefinicji kultury debaty publicznej w obliczu narastającego problemu zachowań imigrantów, jak choćby w trakcie Sylwestra 2015 w Kolonii, nie tyle pozwalają na utrzymanie jej na dotychczasowych warunkach, ile mocno ją upośledzają. Relacjonowała ona, że opinia publiczna otrzymywała strzępy informacji, wskazujące na powszechność niewłaściwych zachowań „rdzennych Niemców”, jak również tonujące zapewnienia, że agresywne i seksualnie nacechowane postępowanie młodych mężczyzn jest typowe dla każdej nacji, a także konieczności przeciwdziałania odpowiedzialności zbiorowej uchodźców<sup>147</sup>. Najbardziej istotna dla

---

<sup>146</sup> Por. W. Łukowski, *Polityka samczego narcyzmu* [Rozmowa prof. Wojciecha Łukowskiego z red. Elizą Olczyk], „Plus Minus – Rzeczpospolita” 27-28 października 2018.

<sup>147</sup> U. Ptak, *Rachunek strat. Niemieckie potyczki z uchodźcami*, „Krytyka Polityczna”, 11 września 2018,

opisu kultury politycznej zachodniej Europy okazała się jednak ostatnia obserwacja:

„Po czwarte, kodeks dziennikarzy niemieckich uczuła na takie sprawy. Punkt 12.1 został zmieniony w 2017 roku, a i tak dalej budzi ogromne kontrowersje (często pada choćby zarzut o autocenzurę). Obecnie brzmi on następująco: *W doniesieniach na temat przestępstw należy zwracać uwagę, że przywoływanie przynależności etnicznej sprawcy lub podejrzanego, przynależności religijnej i do innych mniejszości nie powinno prowadzić do dyskryminujących uogólnień jednostkowego błędnego zachowania. Przynależność nie powinna być przywoływana, za wyjątkiem powstania uzasadnionego interesu publicznego. Szczególnie należy mieć na uwadze, że przywoływanie pochodzenia może prowadzić do szerzenia się uprzedzeń wobec mniejszości*”<sup>148</sup>.

Obie strony debaty starają się wyjaśniać zjawisko przy użyciu jednego czynnika. Istnieje daleka paralelność w przypisaniu konkretnej nacji czy religii skłonności do szerzenia przemocy oraz terroru, jak również wskazywanie na alienację wywołującą określony stan psychiczny przybyszów, których nie chce definiować się jako odmiennych pod względem cywilizacyjnym. Mamy tylko jedną z prawdopodobnych przyczyn, choć jednocześnie targa nami pragnienie zamknięcia wnioskowania w jednym dostępnym punkcie, reprezentującym nasze dążenie do uniwersalizacji osobistego rozumienia. Jan Sowa stwierdza,

---

<http://krytykapolityczna.pl/swiat/rachunek-strat-niemieckie-potyczki-z-uchodzcami/>, dostęp: 26.10.2018

<sup>148</sup> Ibidem.

że: „umysł ludzki dobrze się czuje, gdy może wskazać jedną zasadniczą przyczynę jakiegoś wydarzenia, co nie trudno wytłumaczyć w kategoriach ewolucyjnego kształtowania się naszych systemów poznawczych”<sup>149</sup>. Owa monokausalność lansowana była przez Maxa Webera przy okazji omówienia wpływu etyki protestanckiej na rozwój kapitalizmu<sup>150</sup>. Wielość przyczyn nie zniechęca jednak poszukujących do próby stworzenia teorii wszystkiego, którą zdeponuje się w tym, co Leszek Kołakowski wątpiaco nazywał „książką par excellence”<sup>151</sup>. Oczywiście możemy sądzić za wielkim polskim filozofem, że to właśnie wyznawcy religii takich wątpliwości nie mają, a takie święte księgi posiadające w ich własnym mniemaniu „Całą Prawdę” istnieją<sup>152</sup>. Bezkonkurencyjność tego rodzaju wiedzy nie zostaje zarezerwowana dla religijnego oglądu rzeczywistości. Powszechna stała się relacja nauki i religii, a w dominium politologii znalazł się fundamentalny problem tego, co polityczne, wyrażony teologicznym pochodzeniem pojęć politycznych. Carl Schmitt uważał, że najistotniejsze pojęcia za zakresu nauki o państwie to nic innego jak zsekularyzowane pojęcia teologiczne<sup>153</sup>. Niemniej jednak wbrew ocenie Schmitta współcześni reprezentanci nauki o polityce tę tradycję odrzucają, a deklaratywna areligijność lub łatwiejsza antyreligijność uznane zostały za credo nowoczesnego badacza nauk społecz-

---

<sup>149</sup> J. Sowa, *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011, s. 105.

<sup>150</sup> Ibidem. Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

<sup>151</sup> L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 280.

<sup>152</sup> Ibidem.

<sup>153</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 60.



nych. Jego treść wypełnia diagnoza i redukcja religii do czynnika przemocy wobec jednostek i grup. Tyle że ich faktyczna aktywność nadal nie jest wolna od zachowań na wskroś religijnych. Czym innym jak nie teologizowaniem polityki są paralelne do biblijnej apokalipsy lewicowa gnoza antropogenicznego globalnego ocieplenia, a z drugiej prawicowa aksjologia jako odpowiedź na ekspansję islamu do Europy<sup>154</sup>? Wszechmocny Bóg zastąpiony w dostępnej nam rzeczywistości przez wszechmocnego prawodawcę, a w samej nauce o polityce ogromny wpływ wywierali i nadal wywierają naukowcy ostentacyjnie przechodzący na poziom doktrynerski, reprezentujący stworzone aksjomaty. Podążając tym tropem należy przywołać pogląd Ronalda Dworkina, uważającego że niezależne od istnienia boga osobowego zasady przestrzegane przez ludzi religijnych winny posiadać podstawy racjonalnego wyboru, nie zaś być aktem odwzorowania boskich zdarzeń<sup>155</sup>. Wiara w reprezentowaną zasadę staje się również elementem działań zaangażowanego naukowca, a niespodzianką będzie fakt, że nie dotyczy to wyłącznie badaczy nauk społecznych i humanistów. Dowód naukowy nabiera na znaczeniu w wyniku prezentowania niezachwianej ufności w jego prawdziwość i obowiązywanie.

Ponownie pojawia się arbitralność, wyrażona tym razem roszczeniem do zarządzania debatą i dostępnymi pojęciami. W interesującym nas pojęciu *intruz* dekodowane są wszelkie uprzedzenia wobec przeciwników politycznych, a sama

---

<sup>154</sup> Zob. szerzej na temat istoty *analogii* w teologii politycznej Carla Schmitta: A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona: teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017, s. 61-65.

<sup>155</sup> R. Dworkin, *Religia bez Boga*, Warszawa 2014, s. 35.

osoba obcego wykorzystywana jest do wskazywania wad tu-bylców. Pełni on rolę lustra, w którym przeglądają się wszystkie polityczne obozy. Ich prawdziwy konflikt nie toczy się o osobę Innego, ponieważ nie reprezentuje on żadnej atrakcyjnej ideologii, nie ma bowiem cech wspólnych dla miejscowych oponentów. To, co łączy adwersarzy stanowi dlań przedmiot przetargu, celem pełnej kontroli nad desygnatami wyznawanych poglądów. Nie pozostaje to bez wpływu na przedmiot badań społecznych. W naukach o polityce mieszają się porządki debaty naukowej i politycznej, reprezentowanej przez dyskurs medialny. Niestety ze szkodą dla jakości procesów wnioskowania naukowego. Im większy napływ *intruzów*, tym silniejsza potrzeba ich taksonomii. Te ostatnie są w czasach nam obecnych funkcją bieżącego kontrolowania debaty, która nie tyle opisuje procesy charakterystyczne dla konkretnej polityki publicznej, ile może prowokować zachowania polityczne właśnie poprzez ich permanentne recenzowanie. W szerszym ujęciu wpisuje się to w charakter kultury politycznej z uwzględnieniem kategorii czasu i miejsca. Identyfikacja podmiotu jest więc warunkiem koniecznym autodeklaracji politycznej. Wydaje się, że właśnie klauzula ta stanowi najszersze możliwe, a więc doczesne pojęcie opisujące ludzką tożsamość. Z tego właśnie powodu religia nie jest elementem antagonistycznym, lecz składową intelektualnej formacji politycznej. Zawiera się w niej, pomimo wrażenia jakby wypełniała cały opis jednostki w jej zachowaniu.

Polityka naukowa reprezentuje w pewien sposób domenę polityki wyznaniowej. Nie chodzi z zrozumiiałych względów o same instytucje religijne, a jedynie o zagwarantowanie wolności sumienia i wyznania oraz równości praw obywateli

niezależnie od wyznania i światopoglądu, choć ważne dla wielu staje się, kiedy jednak deklarują oni dystans wobec tego, co religijne. O ile oczywiście założymy, iż twierdzenie o opresyjnej roli religii w nowoczesnym społeczeństwie zachodnim jest zdaniem w założeniu uniwersalnym, nie zaś *explicite* dedykowanym chrześcijanom. Edukacja społeczna nominalnie uwzględnia kategorię poprawności politycznej, bowiem tworzy w otoczeniu deklaracji wolności obszar chroniony dla przedstawicieli mniejszości religijnych, etnicznych czy seksualnych. Wytworzona w ten sposób ekskluzywna sfera wolności wyłącza heteroseksualnych mężczyzn, rdzennych Europejczyków czy chrześcijan, a dosłownie katolików. W USA toczą się obecnie debaty na temat praw dopuszczania do debaty białych starszych mężczyzn określane mianem „Old White Man Syndrome”. Nazywa się ich pojęciem *grumpy* (zrędlivi)<sup>156</sup>. Stosowny opis ma zadośćuczynić walce z patriarchalnym modelem dominacji starszego pokolenia białych mężczyzn w świecie polityki czy nauki. Mark Lilla dowodzi, że obsesja amerykańskiej lewicy na punkcie polityki tożsamości doprowadziła do sprzeciwu społeczeństwa, które wyniosło na najwyższy urząd w świecie zachodnim Donalda Trumpa<sup>157</sup>. Stosowne analogie można by przyjąć w odniesieniu do mapy wyborczej w państwach członkowskich Unii Europejskiej. Nowa lewica zapomina, że świat kultury reprezentowany w wysokim stopniu przez Hollywood, pomimo spadku popularności dawnych gwiazd, uosabia również ten negowany habitus, na którego czele stoją zamożni, ale

---

<sup>156</sup> H. Olen, *President Trump and the age of the grumpy old white man*, „Washington Post”, 13 June 2018.

<sup>157</sup> Zob. M. Lilla, *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, New York 2017.

nie najmłodszy producenci filmowi o jasno zarysowanym kolorze skóry. Należy jednak w tym miejscu zaznaczyć, że samo określenie „*old white man*” służy właściwie wyłącznie opisowi poglądów (identyfikacji), a nie ocenie tego, kto skąd się wywodzi. Nie jest to więc z definicji epitet rasistowski<sup>158</sup>, lecz kulturowy, podkreślający dominację konkretnych zestawów opinii. Szczególnie chętnie podnosili to zwolennicy studiów kulturowych kierując swój zarzut w stronę tradycyjnej humanistyki naukowej<sup>159</sup>. Chodzi zatem o nieuzasadniony według oponentów dostęp do przywilejów pomimo faktu, że postulatywnie widziany przez środowiska lewicujące świat podlega nieodwracalnym zmianom, eliminującym stare kody kultury politycznej. Widać w tym obrazie wiele analogii do pozycji dawnych arystokratów w porządkach absolutystycznych, co Hannah Arendt dostrzegła na podstawie obserwacji czynionych przez Tocqueville’a, zdaniem którego: „(...) Francuzi nie nawidzili tracących władzę arystokratów [w przeddzień Rewolucji Francuskiej – przyp. autorzy] bardziej niż kiedykolwiek przedtem właśnie dlatego, że gwałtownej utracie rzeczywistego znaczenia nie towarzyszył dostrzegalny upadek ich fortun”<sup>160</sup>. Ilustracją tego uznaje się rozwarstwianie ekonomiczne działające na korzyść 70 czy 80 latków kosztem średniego po-

---

<sup>158</sup> Można uznać, że mamy do czynienia z kwestią otwartej symboliki politycznej, tym niemniej zawężającym zdolność rozumienia motywacji tych, którzy się na ów symbol powołują. Por. M. Kuź, *Voegelinowska koncepcja symboli politycznych. Teoria i zastosowania*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 51/2016, s. 108; DOI:10.15804/athena.2016.51.06.

<sup>159</sup> I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm: retoryka władzy*, Warszawa 2007, s. 83.

<sup>160</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2014, s. 44.

kolenia<sup>161</sup>, a także utrzymujący się pomimo relatywnie zaawansowanego wieku znaczący ich wpływ w polityce, co było udziałem najważniejszych kandydatów amerykańskich wyborów prezydenckich. Mieszczą się w tym zbiorze Donald Trump czy Bernie Sanders, a nawet Hilary Clinton, która pomimo adekwatnej do wyzwań współczesności retoryki, reprezentuje tradycyjnie męski, zinstytucjonalizowany styl myślenia o najwyższym urzędzie w państwie, bliższy raczej jej słynnemu małżonkowi, rodzinie Bushów czy zmarłemu niedawno Johnowi McCain (zdobywanie doświadczeń poprzez polityczne zaangażowanie i pracę dla instytucji publicznych od wczesnych lat studenckich lub karierę wojskową). Idąc tym tropem można by używając narzędzi paradygmatu feministycznego zakładać, że płęć w polityce jest wyrazem dominującej kultury politycznej, której etos zaprogramowali dorośli biali mężczyźni. Mamy więc coś, co Michael Kimmel - amerykański profesor socjologii i *gender studies* określił (w ślad za szwedzkim filmem dokumentalnym dziennikarki Evin Rubar [przyp. – autorzy.] mianem *gender war*<sup>162</sup>. Opisane realia amerykańskie mają bezpośrednie przełożenie na konstytutywne elementy europejskiej kultury politycznej. Nominalnie liberalne stanowisko współczesnych protagonistów kultury inkluzyjnej już na poziomie metanarracji staje się zwyczajnie autorytatywne. Zakłada bowiem zadekretowanie zwiększenia udziału opinii, a tym z kolei przyznaje się status praw nauki nie tyle nawet na mocy ich

---

<sup>161</sup> Por. H. Olen, *op. cit.*

<sup>162</sup> M. Kimmel, *Trump's angry white men*, „The World Today”, December & January 2017/2018; <https://www.chathamhouse.org/publications/twt/trump-s-angry-white-men>, dostęp: 26.10.2018.

procentowej obecności w obiegu myśli, lecz wskutek normatywnie definiowanego obrazu rzeczywistości. Modernizacja dosięga więc kodów kultury politycznej, a te podlegają rekonfiguracji uwzględniającej nowego ducha epoki. Pociąga to za sobą określone skutki dla reprezentantów starego porządku, wypychanych poza mainstream akceptowanych reguł. Zachowania takie mają znamiona antyliberalne, bo za takie należy już uznać samą eliminację jednych grup kosztem drugich, nie uzasadniając powodu faworyzowania mniejszości kosztem większości społeczeństwa. Jeżeli zachowania części ludzi nie mogą być otwarcie recenzowane i poddawane krytyce, to mamy do czynienia z radykalnym naruszeniem wolności<sup>163</sup>. Argumenty wskazujące na majoryzację przestrzeni publicznej wspierane zarzutami o rasizm, seksizm, mowę nienawiści czy islamofobię mają gwarantować prawo do używania w debacie „najbardziej plugawych oskarżeń”<sup>164</sup>, formułowanych w stronę demokratycznie wybranych polityków.

---

<sup>163</sup> Wyobraźmy sobie przez moment idealną równość stron w debacie, kiedy wskazuje się na haniebne i przestępcze zachowania europejskich i amerykańskich duchownych wobec dzieci czy obyczaje przemocy seksualnej i gwałtów w rodzinie. W tym ostatnim przykładzie owa równość nie zostaje zachowana, zwłaszcza kiedy zauważymy, że te same środowiska progresywne potępiają, skądinąd słusznie, takie praktyki w rodzinach chrześcijańskich, to jednak traktują to jako pomówienie, względnie mowę nienawiści wymierzoną w oskarżanych za to samo muzułmanów w Europie. Bez względu na prawdziwość owych supozycji mają one taki sam status obrazy dla tych, wobec których są pomówieniem i rodzajem niesprawiedliwej odpowiedzialności zbiorowej, choć niekoniecznie chcemy to przyznać.

<sup>164</sup> A. Kołakowska, *Będzie jeszcze gorzej* (rozmawia red. Michał Płociński), „Plus Minus - Rzeczpospolita”, z dn. 31 grudnia 2016–1 stycznia 2017.

Spójrzmy jeszcze na problem przenoszenia woli awangardy na wolę ludu posługując się kategorią zastępstwa ideologicznego. Widoczne jest to w utrwalonym społecznie przekonaniu, że państwo stanowi zewnątrz wobec obywatela, a ten zwrótnie odczytuje swoją rolę jako podporządkowanego tegoż interesom. Nie ma więc naturalnego odczuwania państwa jako „my”<sup>165</sup>. W rozważaniach tych odnajdziemy metateoretyczną istotę politycznego definiowania *intruza*. Owo zastępstwo nie odnosi się bezpośrednio do przedstawicielskiego modelu rządów, ale właśnie do sytuacji oznaczania podstaw politycznego imaginarium, kiedy nie mający kompetencji, względnie nie chcący tego dokonać osobiście obywatel, zbywa swoje prawo do wyrażania poglądów na rzecz formacji. Nie musi to być wcale zgodne oświadczenie woli. W polityce jest zwykle tak, że kto nie zabiera głosu, zostaje bezwiednie wcielony w obszar poglądów uznawanych za reprezentatywne dla jego społeczności. Mechanizm ten opisuje Tomasz Sawczuk na przykładzie zarządzania podmiotowością ludu przez Prawo i Sprawiedliwość:

„Partia Jarosława Kaczyńskiego nie mogłaby zaakceptować poglądu, że należy prowadzić taką politykę, jaką popiera większość – byłoby to niezgodne z jej moralną wrażliwością. Przyjęła za to, że należy wysłuchać niewysłuchanych, włączyć do obiegu politycznego tych, którzy do tej pory pozostawali na marginesie życia publicznego (...)”<sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup> J. Kuisz, *Koniec pokoleń podległości. Młodzi Polacy, liberalizm i przyszłość państwa*, Warszawa 2018, s. 135.

<sup>166</sup> T. Sawczuk, *Nowy liberalizm. Jak zrozumieć i wykorzystać kryzys III RP*, Warszawa 2018, s. 182.

Zrozumiałym będzie, że pod taką deklaracją kryje się uzurpacja. Alexis de Tocqueville, opisując demokrację w Ameryce zauważał, że największą formą zniewolenia jest odcięcie ludzi od wpływu na sprawy małej wagi, kiedy decydenci nie wierząc w rozsądek obywatela wyręczają go, a jednocześnie powierzają społeczeństwu nominalne rządy państwem<sup>167</sup>. Zwrócenie się do wykluczonego elektoratu nie tyle czyni go podmiotem, ale właściwie jeszcze mocniej go uprzedmiotawia, ponieważ wskutek rozbudowanych działań redystrybucyjnych pozbawia się wielu ludzi prawa wyboru. Wdzięczność zastępuje legitymizację. Strach przed powrotem do poprzedniego stanu będzie prawdopodobnie najbardziej dojmującym uczuciem wyborczym wśród dużej części biorców treści politycznych. Widzimy więc, że taka formuła retoryczna oparta o eksponowanie podmiotowości w warstwie abstrakcji aprecjonuje lud, utożsamiając go z suwerenem, ale w politycznej empirii uzależnia go od woli elity partyjnej, zastępującej obywatela nie tylko w instytucjach władzy, ale nawet w samym procesie jej selekcji oraz treści. Suweren zostaje zwolniony ze swoich obowiązków, otrzymując coś na kształt obligacji władzy. Zjawiskiem tłumaczącym swoistą kontrrewolucję idei ma być w przekonaniu dotychczasowych elit populizm, a inwektywa ta bywa nadawana zbyt pośpiesznie, o czym pisze Jan Zielonka<sup>168</sup>. Populizm nie tyle jest postawą czynną ile właściwie bierną, językiem reprezentacji obiektów. Mówi się to, co ów mógłby uważać. Spełnia więc funkcję opisu jego oczekiwań, nawet jeśli nie potrafił ich zwerbalizować. Zielonka słusznie konstatuje, że moralizatorska retoryka nie jest obca żadnej z reprezentatywnych ideologii poli-

---

<sup>167</sup>A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 456.

<sup>168</sup>J. Zielonka, *op. cit.*, s. 35.



tycznych, a sami politycy chętnie sięgają po figury słowne mające na celu podkreślać manichejskie oblicze świata<sup>169</sup>. Z tej perspektywy nie możemy mówić o deprawacyjnej funkcji polityki, lecz co najwyżej o złej naturze ludzi. Polityka przeszukuje dostępny świat wartości, w celu ulepszenia własnej organizacji<sup>170</sup>. Jest to oczywiście wygodny wykręt, mający uzasadniać narzucenie partykularnej wizji rzeczywistości jako obiektywnej potrzeby. Język polityki pełni zatem funkcję dyspozytora społecznych nastrojów. Problem nie leży w tym, że nastroje i emocje są wzburzane, ale właśnie w fakcie, iż są one pacyfikowane aby nie pozostawić miejsca na nowe wyobrażenia. Obywatel nie doświadcza sytuacji granicznej, jaka wiązałaby się z osobistym zmierzeniem się z problemem wywoływanym w publicznej przestrzeni. Kanalizowanie afektów eliminuje bunt mogący mieć charakter twórczy i refleksywny<sup>171</sup>, a jedynym przejawem rewolucji w demokracjach uznaje się wybory, a te stały się tylko pozorną wymianą elit. Zakłada się bowiem, że społeczeństwo ze swej natury ma charakter retrospektywny, a prospektywność możliwa jest tylko w zakresie, który nie zmienia wykształconej przewagi, uzasadniającej samą siebie. Świadomie eliminuje się ryzyko poprzez jego hiperbolizację. Wszędzie stawiane są znaki ostrzegawcze. Człowiek zmieniony zostaje w obywatela, nie musi nawet wiedzieć kim jest, ważniejsza ma być wykształcona w nim myśl kim nie powinien się stać. Zarówno rządzące od lat liberalne elity, jak i konserwa-

---

<sup>169</sup> Ibidem. s. 36.

<sup>170</sup> Por. T. Sawczuk, *op. cit.*, s. 192.

<sup>171</sup> Por. U. Beck, *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009, s. 11-20.

tywni populiści, produkują cały zasób politycznego myślenia. Spójrzmy na Polskę. W pierwszym przypadku nie wypadało się temu sprzeciwiać, co stopniowo zacierało w dorastającym pokoleniu zdolność politycznego angażowania się. Format wolności negatywnej, często mylnie określany apolitycznością, wypełnił cały wymiar doczesnego świata młodego pokolenia, skupionego na sobie i trosce o malejące możliwości konsumpcyjne. Było to efektem celowego działania premiera Donalda Tuska, które Robert Krasowski nazwał „polityką ciepłej wody w kranie”, a kryła się pod tym stwierdzeniem polityka bez idei<sup>172</sup>. Stanowiło to w założeniach gwarancję reelekcji. W warunkach „dobrej zmiany” społeczeństwo nie ma także możliwości protestu, bowiem ten został zawłaszczony przez władzę i jej gorliwą opozycję. Obywatele zostają zwolnieni z artikulacji potrzeb, a walka sił dobra i zła ma wypełnić ich cały ogląd rzeczywistości. Nie zostaje nic więcej, monopol elit względem mas zostaje zachowany. To jednak nie oznacza, że sam monopol idei we współczesnych państwach demokratycznych jest zjawiskiem pożądanym, zwłaszcza że koszty jego utrzymywania bywają bardzo wysokie. Potrzebny jest zatem przeciwnik, ponieważ strony wzajemnie siebie legitymizują. Przykład kolejnych rządów III RP pozwala na wyodrębnienie ukształtowanego duopolu kultury politycznej. Obie strony, lewicowo-liberalna oraz konserwatywno-narodowa, musiały posiadać świadomość koniecznego niedopuszczenia nadmiernej ilości obywateli do debaty. Pierwsi więc nie pozwalali się im wypowiadać, konsekwentnie ignorując głos i nie zasięgając opinii, drudzy zaś profilaktycznie zaczęli wypowiadać się za i w imieniu ludu. Nietrudno zgadnąć, że efekt tego był dokładnie iden-

---

<sup>172</sup> Por. T. Sawczuk, *op. cit.*, s. 183-184.

tyczny. Nie od dziś wiemy, że o problemach elit decydują masy, ponieważ trzeba je w możliwy sposób dezaktywować. Jeśli władza tego nie uczyni, to efektem może być rewolta. Liczebność nie musi być najważniejszą cechą sukcesu politycznej. Podobnie w debacie nie wygrywają najgłośniejsi. Sukces bywa przeważnie udziałem tych, którzy dopuszczają do głosu wybranych mówców i argumenty. Przydatną umiejętnością staje się zagłuszanie krytyki, najlepiej poprzez odwołanie się do nie naruszalnych reguł, z założenia dostarczających zestawu uniwersalnych zastrzeżeń, które nie mogą być przedmiotem refleksji.

### **Wolna konkurencja?**

Otwarcie wyrażana wątpliwość progresywnych środowisk wobec rzekomo dominujących postaw religijnego zaangażowania, a co za tym idzie wpływu religii na procesy podejmowania najważniejszych decyzji politycznych, rozpoznana jest przez te pierwsze nie tyle jako element opozycji wobec nowoczesnego państwa, ile ograniczenie wolności osób indyferentnych religijnie. Warto przyjrzeć się obu problemom. Zaczniemy od kwestii przesądów i ich wpływu na współczesne nam wszystkim, a bliskie progresistom, schematy akulturacji. Kulturowy *spillover* zastąpił dawne zjawiska wielokulturowości. Tymczasem już prawie 230 lat temu Edmund Burke opisywał procesy dotyczące zmian wywołanych przez Rewolucję Francuską, wskazując na istotne i pragmatyczne traktowanie przesądów w epoce tryumfu Rozumu<sup>173</sup>. Gertrude Himmelfarb za-

---

<sup>173</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji, i o poczynaniach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, zawarte*

uważała, że dla Burke'a zabobon współistniał na jednym kontinuum z religią<sup>174</sup>. Pisał on: „człowiek jest ze swej natury zwierzęciem religijnym”<sup>175</sup>. Czy zatem jedynie brak umiejętności racjonalizowania świata skłania do żarliwych postaw religijnych? Czy nie chodzi o fakt, że postawa ateistyczna oferuje w większości bezalternatywny świat, który w praktyce nie stanowi również oazy wolności? Burke nawiązując do zmian w porewolucyjnej Francji stwierdzał:

„Dlatego, zanim pozbawimy naszą religię naturalnych ludzkich objawów szacunku i zastąpimy je pogardą, tak jak wy to zrobiliście, i czyniąc tak naraziliście się na zasłużone kary, chcielibyśmy, by ukazano nami inną religię, która mogłaby zająć jej miejsce. Wtedy podejmiemy decyzję”<sup>176</sup>.

Oczywiście przekładając to na język doczesności, chodziło Burke'owi o zachowanie tradycyjnego ładu politycznego, ukształtowanego jako zwyczajowy obraz społeczeństwa, wraz z jego wewnętrznymi podziałami. Przekonanie, że na poziomie decyzji politycznych można złamać zwyczajowy porządek, a w konsekwencji wytworzyć w społeczeństwie przywiązanie do wartości, które deklaratywnie mają uniwersalny charakter stanowi o arbitralnym traktowaniu kategorii wolności. Idąc tym tropem dyskusyjna byłaby każda użytkowa jej definicja. Co w niczym nie przeszkadza, aby uważać ją za fundament autorytatywnie

---

*w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, Warszawa 2008, s. 164.

<sup>174</sup> G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności: brytyjskie, francuskie i amerykańskie oświecenia*, Warszawa 2018, s. 128.

<sup>175</sup> E. Burke, *op. cit.*, 168.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

proponowanego politycznego imaginarij. Tymczasem przesąd był nawykiem określonej moralności, co wchodziło z kolei w skład ludzkiej natury<sup>177</sup>. Będące w opozycji antynaturalistyczne widzenie człowieka pozwalało na bieżąco przepracowywać kolejne zmiany kanonu wartości, uznając - przywiązanie do tego, co zastane - za wroga nowoczesności. W zasadzie chodziło więc o rywalizację rozumu i zmysłu. Rozum odbierający wszelkie złudzenie nie ma zdolności do wytwarzania nawyków, które organizować mogą polityczną organizację społeczeństwa. Podpowiedzi jakie podsuwa pozwalają na redukcję doświadczeń człowieka, a jego szczęście ma wzrastać wraz z kolejnym odrzuconym złudzeniem. Tym szczęściem określa się istotową wolność człowieka, który nominalnie nie jest w nic uwikłany. Pojawia się klasyczna wolność negatywna. W świecie negocjowanych wartości, a w zasadzie ich relatywizacji, widzi się podstawę nowoczesnego ustrukturyzowania społeczeństwa, gdzie niemożność budowania hierarchii znajduje się na czele współczesnych zbiorowych potrzeb. Postawy wyrażające daleko posunięty permissywizm nie stanowią jedynie obyczajowej nowinki, ponieważ z każdym kolejnym uznaniem równoważności zachowania odstającego od przyjętej normy utracona zostaje prawdopodobnie bezpowrotnie okazja do jego odrzucenia. Nie chodzi nawet o fakt, że granice akceptowalności zostają usunięte, ale o sytuację napiętnowania samego odwołania się do normy określonej jako opresyjna. Czy wobec tego tracimy punkt odniesienia i jaką w zasadzie rolę pełni współczesna polityka? Można by ostrożnie określić jej współczesne zadanie jako narzędzie regulowania pola debaty. Istotą tego będzie hipoteza o prawdopodobnym dążeniu do

---

<sup>177</sup> Ibidem, s. 164.

reprezentowania kluczowym pojęć politycznych, mających za zadanie kształtować nowe imaginarium. Proponujemy postawić kolejne pytanie. Kto konkuruje z kim i o co? Rafał Matyja opisuje reguły kształtujące polityczną wyobraźnię przypominając za Johnem Grayem istotną rolę zarówno bezpieczeństwa jak i kulturowej tożsamości. Dostarczanie poczucia tożsamości, jak twierdzi Matyja, ma charakter konfliktowy, wzmagający postawy niechęci i pogardy wobec obcych, wyrażający się wzbierającym lękiem<sup>178</sup>. Konflikt wewnętrzny, będący funkcją jednostkowej wolności negatywnej, kieruje do zbiorowego odrzucenia wszelkich form opresyjności kulturowej. W Unii Europejskiej, jak wskazuje Andrzej Bryk, ten trend można zaobserwować wraz z dojściem do władzy pokolenia 1968 r., kiedy to podjęto zdecydowane i często skuteczne próby emancypacji spod wpływów opresji panującej kultury, używającej innego języka do opisu rzeczywistości<sup>179</sup>. Powstałe po 1968 roku oceny kultur narodowych w Europie Zachodniej<sup>180</sup>, jak również po 1989 roku w Europie Środkowo-Wschodniej miały wspólny rdzeń wskazujący na niedemokratyczny i nierównościowy schemat relacji społecznych, uznające dotychczasowy porządek za niemoralny. Można zatem dziwić się, że tak bezrefleksyjnie potwierdzono moralny status Zachodu po upadku

---

<sup>178</sup> R. Matyja, *Wyjście awaryjne. O zmianie wyobraźni politycznej*, Kraków 2018, s. 74.

<sup>179</sup> A. Bryk, *Ta droga nie biegnie przez Auschwitz* [Rozmowa prof. Andrzeja Bryka z red. Tomaszem Pietrygą], „Plus Minus – Rzeczpospolita”, 6-7 października 2018.

<sup>180</sup> R. Mohr, *Miłość do rewolucji. O tym, co prawdziwe, a co fałszywe*, [w:] red. D. Cohn-Bendit, R. Dammann, Maj '68. Rewolta, Warszawa 2008, s. 30-34.

państw demokracji ludowej, określając go jako modelowy<sup>181</sup>. Zapewne przypuszczano, że zachodnioeuropejski typ państwa ma zdolności autopoietyczne, a więc sam wytwarza pożądane przez resztę wartości, na czele których stoi równość, co czyni go z kolei *par excellence* moralnym. Kultury polityczne w większym stopniu zależą więc od rozumienia kultury jako takiej, niż ich typowo politycznych właściwości. Absolutyzująca równość dotyka bezpośrednio problemu wolności. Obecność religii we współczesnych relacjach społecznych opisywana jest zazwyczaj przez kategorię wolności sumienia. W ramach pogłębiających się procesów emancypacyjnych przyjęliśmy, że zestawy indywidualnych subiektywnych systemów wartości reprezentują identyczny status moralny<sup>182</sup>. Z tego dopiero domniema się prawo do wolności od wpływu jakiegokolwiek religijnej moralności, bowiem ta ostatnia rości sobie prawo do bycia uniwersalną i obiektywną. Biorąc pod uwagę zarysowaną sytuację uprawnionym będzie oczekiwać, że jako taka podda się ona konfrontacji w ramach wolnorynkowej konkurencji idei. I w tym miejscu pojawia się zasadniczy kłopot. Ewentualna atrakcyjność religijnej aksjologii zakłada ponownie jej tendencję do bycia nadrzędną, a nie jedną z wielu. To z kolei powtórnie czyni ją opresyjną dla nowej postępowej kultury politycznej. W efekcie stosuje się ekstraordynaryjne reguły oceny, a te pozwalają unieważnić klauzulę wolności sumienia, zastępując ją „sumieniem wyższej konieczności”. Areligijność zyskuje nadrzędność nad religijnością *sensu stricto*. Pozorna wolność dotyka ludzi na wskroś religijnych, ponieważ zmuszani są oni do zatrzymania konstytutywnych form własnej społecznej wrażeń

---

<sup>181</sup> Por. J. Kuisz, *op. cit.*, s. 67.

<sup>182</sup> Por. A. Bryk, *Ta droga nie biegnie przez Auschwitz...*

liwości w sferze intymnej. Równolegle aprobowany jest publiczny wyraz antyreligijności. Nie będzie specjalnie odkrywczym twierdzić, że narzędzia polityki wyznaniowej przejęte zostały przez ludzi oficjalnie deklarujących się jako areligijni. Ich deklaratywnym celem jest powściągnięcie przemocy, a jej sprzyjają rzekomo psychologiczne typy religijne i narodowe. Twierdzenie o niemożliwości funkcjonowania liberalnych zasad państwa z silnie rozbudowanym czynnikiem religijnym w społeczeństwie należy jednak uznać za ahisteryczne. Gdyby przyjąć maksymalnie obiektywną miarę wobec tragedii XX-wiecznej Europy zasadnym będzie twierdzić, że zmaterializowały się nieliberalne (totalitarne) idee polityczne, nie zaś religijne. Chrześcijaństwo i judaizm nie stanowiły dlań odniesienia<sup>183</sup>, chyba że w formie przedmiotu prześladowania. Apologeci nowej kultury najpewniej ignorują świadomość historyczną narodów środkowoeuropejskich, tworząc jej nowe wcielenie, gdzie problem winy ma charakter ogólnoeuropejski. Od teraz nie jest już istotne kto był oprawcą, lecz gdzie szukał inspiracji<sup>184</sup>. Dowody na paralelność czynu i idei w najnowszych dziejach Europy nie mają statusu naukowego, lecz są zbiorem opinii ignorujących ich historyczne uzasadnienie. Są motywowane politycznymi korzyściami, a z racji tego, że oceny moralne nie są już zobiektywizowaną miarą, nie można potępiać takiego stanu rzeczy. Nie przeszkadza to europejskim postępowcom w pedagogicznym powoływaniu się na aksjologię chrześcijańską. Żądają od chrześcijan akceptacji konkurencyjnej religijności w Europie, która przynajmniej potencjalnie

---

<sup>183</sup> Por. H. Arendt, *Religia a polityka*, [w:] eadem, *Salon berliński i inne eseje*, Warszawa 2008, s. 177.

<sup>184</sup> A. Bryk, *Ta droga nie biegnie przez Auschwitz...*



stanowić może źródło konfrontacji z ludźmi napływającymi w ostatnich latach do państw UE. Fundamentalizm równościowy w wydaniu nowoeuropejskim staje się opozycją wobec porządku klasycznie liberalnego. Ten ostatni ma prawo do kontestacji grup uprzywilejowanych z jakiegokolwiek powodu, także w imię fałszywie rozpoznawanej równości. Oczekiwanie wyzbycia się własnej tożsamości może powodować reakcje obronne. Niezależnie od tego, że ukształtowane postawy religijne nie są ani atrakcyjne moralnie ani społecznie popularne. W tym obrazie zwycięża poznawczy aksjomat zakładający, że wszystkie narody i państwa europejskie miały podobne biografie. Porównywalnie próbuje się oceniać ich polityczne aktywności. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem europeizacji losu narodów. Suma taka zmazuje grzechy jednych, a równocześnie rozdaje udziały w zbiorowej winie. To nic innego jak internacjonalizacja odpowiedzialności. W sposób bezpośredni funkcję taką spełnia nowe europejskie muzeum Dom Historii Europejskiej, nazywane: „miejscem do debaty, stawiania pytań i refleksji nad historią Europy”<sup>185</sup>. Już samo zeuropeizowanie historii unieważnia wiele narodowych dyskursów naukowych, a w konsekwencji pozwala temu obiektowi spełniać rolę pedagogiczną, a nie edukacyjną. Refleksja temu towarzysząca prawdopodobnie wyeliminuje większość wydarzeń jako zbyt bolesnych. Wziąwszy pod uwagę obiektywny fakt, że nie znamy punktu docelowego integracji europejskiej, liczyć się będzie „hic et nunc”. Nowo wytworzona europejska kultura politycz-

---

<sup>185</sup> <http://www.europarl.europa.eu/visiting/pl/bruksela/dom-historii-europejskiej>; dostęp 08.11.2018.

na, uwzględniająca silny wpływ kultury indywidualizmu, podnosi status ontologiczny Europejczyka do rangi absolutu<sup>186</sup>.

### Liberałowie i ich wrogowie

Wielu spośród nas przyzwyczyło się uważać liberałów za dawców i obrońców uniwersalnego, areligijnego kodu kultury politycznej. Wskutek zagrożenia ze strony innej religii, świat zachodni zdecydował się częściowo przewartościować obiektywną potrzebę utrzymywania ukształtowanej na przełomie XVII i XVIII wieku wielkiej separacji teologii politycznej i nowożytnej politycznej filozofii<sup>187</sup>. Co więcej wiara w postępujące procesy sekularyzacji w islamie nie ma większych podstaw, bowiem jak uważa Mark Lilla, jego intensywność jest wynikiem potęgi teologii politycznej<sup>188</sup>.

„Teologia polityczna odpowiada na wszystkie pytania, które istota ludzka zadaje sobie w życiu społecznym i indywidualnym. Porzucenie teologii politycznej oznacza gigantyczną zmianę społeczną. Dlatego więcej nadziei wiąże z przekształceniami samej islamskiej teologii politycznej niż z ewentual-

---

<sup>186</sup> Por. R. Michalak, *Szwedzki nurt islamoseptycyzmu. Uzasadnienie postulatu deszariatyzacji*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk, Seria „Politologia religii” [T.4], Zielona Góra 2017, s. 304-305.

<sup>187</sup> Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg*, Warszawa 2009, s. 98-111.

<sup>188</sup> M. Lilla, *Czy religia jest wrogiem polityki? Relacja z debaty „Dziennika i „Europy” z udziałem Marka Lilli, Mirosławy Grabowskiej i Tadeusza Bartosia*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/73342,czy-religia-jest-wrogiem-polityki.html>; dostęp: 09.11.2018.

nym przyjęciem przez państwa islamskie politycznego systemu w zachodnim stylu”<sup>189</sup>.

Legitymizowanie władzy poprzez objawienie we współczesnej Unii Europejskiej zyskuje na znaczeniu raczej z powodu obaw o zbyt intensywny rozwój fundamentalizmu religijnego, niż znaczących ruchów desekularyzacyjnych. Stąd twierdzenia o wzroście wpływów instytucjonalnego chrześcijaństwa należałoby zestawić z tendencją do rezygnacji z modelu państwa wyznaniowego w Europie. Nie zmienia to faktu, że w obrębie samego chrześcijaństwa obserwować można interesujące deklaracje polityczne o wyższości jednej konfesji nad drugą. Wyrazistym przykładem było formalne odrzucenie przez Sejm RP uchwały o jubileuszu 500-lecia reformacji, przy jednoczesnym uczczeniu 100-lecia objawień fatimskich. W obu przypadkach najistotniejszą rolę odegrały dwie posłanki, otwierając deklarując swoje rzymskokatolickie wyznanie. Szczególnie symptomatycznym głosem w debacie o reformacji była uwaga poseł Anny Siarkowskiej o niestosowności radosnego świętowania wydarzenia, które podzieliło Kościół. Zupełnie przy tym zapominając, że tego typu deklaracja przedstawia całkowicie ahistoryczny obraz rozwoju Europy ostatnich 500 lat, a przy okazji w jednym zdaniu<sup>190</sup> „falsyfikuje” twierdzenie Maxa Webera o wpływie etyki protestanckiej na rozwój kapitalizmu. Przyjęcie powyższego punktu widzenia czyniłoby dalsze rozważania bezcelowymi. Jakkolwiek należy wyraźnie zaznaczyć niewielki

---

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> „Uważam, że radosne świętowanie wydarzeń, które podzieliły Kościół, to niedobry pomysł. Dziękuję”. Debata sejmowa 14 grudnia 2017 roku. <https://www.youtube.com/watch?v=WCs9EvI3lrs>; dostęp: 09.11.2018.

zakres oddziaływania instytucjonalnego chrześcijaństwa na współczesne decyzje podmiotów politycznych w UE oraz brak realnych podstaw do zmiany tego zjawiska. Dostrzegamy niewątpliwie pewne społeczne oczekiwanie wzrostu znaczenia polityczności, wynikające z instynktownie odczuwanego konfliktu pomiędzy zwolennikami republikanizmu a europejskimi technokratami. Słowem wyłom w monolocie nowoczesnej kultury politycznej dokonują oponenti alienującego się zbiurokratyzowanego porządku Unii Europejskiej. Istotne będzie zwrócenie uwagi na to, że zarówno katolicycy integralności, jak i lewicowo-liberalny establishment w państwach unijnych, równoległe oczekują bezalternatywnego uznania ich świadomości politycznej. Oba te podmioty postrzegają relacje międzykulturowe przez dominujący w nich odnośnik, mający odpowiednio teocentryczny i antropocentryczny charakter.

Czy współczesna demokracja liberalna faktycznie dba o naszą wolność? Demokracja połączona z liberalizmem nominalnie stanowi stan społecznie pożądany, a praktyka funkcjonowania tego modelu państw pozwala twierdzić o względnej koegzystencji obu kategorii. Tym niemniej nie sposób całkowicie abstrahować od tego, że jak twierdzi Erik von Kuehnelt-Leddihn, obok wolności i tolerancji możemy mieć w takim ustroju nadmiar ciemienia, a nawet totalitaryzmu, kiedy wprowadza się restrykcyjne prawo reprezentujące dobro wspólne, ale już nie wolność jednostki<sup>191</sup>. Co więcej uważamy z oczywistych względów prześladowania mniejszości etnicznej, rasowej czy religijnej za niedemokratyczne, choć moglibyśmy sobie wyobrazić konsensus większości w tej sprawie. Widzimy

---

<sup>191</sup> E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, Warszawa 2012, s. 13-14.

więc, że wolność i demokracja nie warunkują siebie wzajemnie, lecz co najwyżej mogą się skutecznie ograniczać. Elementem konstytutywnym współczesnych kultur politycznych są relacje religii i polityki. Demokrację i religię w sposób szczególny łączy kwestia wiary, bowiem o ile część ludzi może sobie racjonalizować wiele spraw, najpowszechniejszym jest jednak przeświadczenie, że wyznawana wiara (religijna bądź świecka) tłumaczy jednostce wszystkie jej irracjonalne kroki<sup>192</sup>. Umysł polityczny i umysł religijny muszą ponadto stanąć w pewnym momencie przed dylematem: czy to, co dlań niezbędne może przetrwać bez instytucji przymusu. Demokracja ma jednak ewidentną zaletę, a jest ją zdolność wyborczego reagowania na błędy rządzących. Istnieje więc większościowy sposób na deklaratywną nieomylność przywódców, mogącą prowadzić do ucisku. Popper przypominał o niemożności stworzenia konstytucji zapobiegającej pomyłkom, w demokracji chodziło więc od zawsze o unikanie tyranii, a nie o rządy ludu, z boskiego namaszczenia i mającego moralne uzasadnienie<sup>193</sup>. W ten sposób, choć może to być ustrój sprzeczny z głoszonymi przez siebie prawami, to jednak zachowuje mechanizm weryfikacji decyzji politycznych. Wielu krytyków podniesie, że ma on wyłącznie charakter zmiany personalnej, a nadto dokonywanej w obiegu zamkniętym. Jan Zielonka dodaje, że demokracja po tryumfie roku 1989 „(...) potwornie się zdegenerowała, stając się głównie zestawem procedur pozbawionych politycznej treści, pa-

---

<sup>192</sup> Por. ibidem, s. 84-85.

<sup>193</sup> K. R. Popper, *Popper o demokracji: jeszcze raz o społeczeństwie otwartym i jego wrogach*, [w:] *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów. Wyboru tekstów dokonał i wstępem opatrzył Leszek Balcerowicz*, Poznań 2012, s. 337.

mięci historycznej i celu etycznego”<sup>194</sup>. Odzyskiwanie polityczności nie jest wprost zależne od ustroju demokratycznego (demokracji liberalnej), co więcej już sam Carl Schmitt podnosił, że liberalizm poprzez neutralizację i odpolitycznienie zaneogował idee państwa i polityczności<sup>195</sup>. Współczesna demokracja liberalna została odrzucona przez przeciwników, ponieważ wskutek promowania wolności negatywnej usuwającej obywatela z przestrzeni decyzji, stała się oligarchiczna. Trudno jednak zaprzeczać, że przy wszystkich ułomnościach, może kreować obecność obywateli, a ci mogą uczestniczyć w tym, co polityczne. Istotą dominującej europejskiej kultury politycznej jest wykreowana apolityczność. Przy czym należy to rozumieć jako antytezę „polityczności” będącej w uproszczeniu formą tożsamości zbiorowej, powodującej konieczność rozpoznania zachowania pod kątem przyczyny oraz celu, a ten może być zrealizowany w pełni w sposób wyłącznie polityczny<sup>196</sup>. To jakby rewers populizmu. Świadomość polityczności, której funkcją będzie prawo społeczeństw do zakorzenienia swoich potrzeb w tym, co polityczne, artykułuje samą siebie w publicznych działaniach. Społeczeństwa nacjonalistycznie lub religijnie usposobione mogą czuć się spychane poza mainstream pożądanymi wartościami politycznymi. Poważniejszą kwestię oznacza jednak pozbawienie większości wspólnoty europejskiej prawa do polityczności. Stan ten obrazuje narzucenie formy politycznej, która dba o zachowanie wytworzonej próżni. Podporządkowanie procedurom stanowi najbardziej pożądaną cnotę poli-

---

<sup>194</sup> J. Zielonka, *op. cit.*, s. 105.

<sup>195</sup> C. Schmitt, *op. cit.*, s. 232.

<sup>196</sup> Zob. Ł. Młyńczyk, *Między kreatywnością a próżnowaniem. Polityczność dwóch typów idealnych*, Warszawa 2015.

tyczną w UE. Obywatele mają ograniczane szanse rozpoznania własnej tożsamości politycznej, prawdopodobnie z powodu niewiary decydentów w dalsze utrzymanie teleologicznego konsensusu. Politycy są więc strażnikami niskiej świadomości politycznej, gwarantującej im brak konkurencji. Rzecz nie idzie tak naprawdę o wartości zagnieżdżone w kulturze politycznej, ale o monopol na wytwarzanie tego, co polityczne. Obywatel UE w niedosłowny sposób przymuszany jest do korzystania z wolności negatywnej, ma być wolny od treści polityki, zanurzyć się w konsumpcji. Przeszkodą w realizacji takiego celu może być religijność, a więc okoliczność organizowania konkurencyjnej świadomości publicznej. Andrzej Szahaj mówi tu o wyzbytym z uwiadu religijności hiperindywidualizmie połączonym z narcyzmem, gdzie jednostka stanowi cenny komercyjny łup, bowiem produkuje informacje o sobie, nawet jeśli nie ma nic istotnego do powiedzenia<sup>197</sup>. Nasza wytworzona zdolność do bycia hiperkonsumentem stopniowo pozbawia nas wolności, kiedy mnożą się rozmaite uzależnienia. Zyskiwanie wielu okoliczności „do” może wzbudzać w człowieku fałszywe przeświadczenie o niczym nieograniczonej swobodzie decydowania o sobie. Szahaj dodaje, że w „turbokapitalizmie informacyjnym” otrzymujemy „złudne poczucie wartości, zarazem zabiera nam się wolność oraz zdolność do tworzenia prawdziwej wspólnoty”<sup>198</sup>. Summa summarum pozbawieni jesteśmy najbardziej konstytutywnej cechy organizującej nas w społeczeństwo, a więc polityczności. Odpowiedzią może być liberalna forma polityki, z jej pragmatycznym podejściem do religii.

---

<sup>197</sup>A. Szahaj, *Epidemia narcyzmu*, „Plus Minus – Rzeczpospolita” 3-4 listopada 2018.

<sup>198</sup>Ibidem.

Liberalizm polityczny wyraża się w formach udostępnienia maksymalnie pełnego zestawu ideałów etycznych, przy jednoczesnej trosce o utrzymanie niskiego potencjału do siłowego ich forsowania<sup>199</sup>. Czy wobec tego, jak słusznie skądinąd pyta Tomasz Sawczuk, okresowe stawanie się ideologią, szkodzi istotowym cechom samej religijności? Gdyby przyjąć za ostateczny cel powszechny wybór określonej religijnej moralności, wyrażający się masowym stosowaniem jej reguł, to czy nie spełnione byłoby jej społeczne nauczanie, choć za cenę niskiej jej transcendentności. Polityzacja religii odbiera tej drugiej pozaczasowość<sup>200</sup>. Proces ten czyni ją programem działania, mogącym tracić na popularności wraz ze zmianami zachodzącymi w obszarze progresywnej kultury politycznej. Liberalizm umożliwia wybór, który zostaje odrzucany przez wyznawców religii, ponieważ odbiera jej przesłaniu nimb uniwersalności. Zasadnym będzie więc pytać o refleksję nad zmianą statusu religijności Polaków, narodu ponadprzeciętnie pobożnego, wyrażający się spadającą liczbą powołań kapłańskich oraz coraz większą absencją w obrzędach liturgicznych. Wnikliwa obserwacja zjawisk politycznych we współczesnej Unii Europejskiej nie może abstrahować od wykorzystywania religii do zarządzania społeczną wyobraźnią. Stała się ona takim samym narzędziem politycznym jak każda dostępna ideologia. W organizacji politycznej dzisiejszej Europy szukamy odwzorowania aksjologii chrześcijańskiej czy islamskiej na podobnych przecież warunkach. Wyznawców największych religii monoteistycznych odróżnia skala cierpliwości wobec oczekiwania na postulowane zmiany świata doczesnego. Truizmem będzie

---

<sup>199</sup> Por. T. Sawczuk, *op. cit.*, s. 192.

<sup>200</sup> Por. *ibidem*, s. 193.



twierdzić, że takie są dokonywane jedynie przez zachowania istotowo polityczne. Niezależnie od siebie zarówno religia jak i nauka dążą do prawdy, z kolei polityka zmierza do materializacji tego, co sama wytwarza, zawierając w sobie zestawy różnych racjonalności<sup>201</sup>. Tym niemniej to właśnie polityka ma cechy relewantne. Nie sposób jej zredukować wyłącznie do składowej ogólnej kultury, jako całości ludzkiego myślenia i działania<sup>202</sup>. Zyskuje wyższość nad pozostałymi dziedzinami życia społecznego. Dokonuje procesów adaptacji nauki oraz religii, nadając im sankcję użyteczności. Jeśli dla nauki prawda jest niezrealizowanym nigdy zobowiązaniem, dla religii zaś niepoznawalną ideą, to polityka bierze tylko to, co jest efektem doczesnych starań odpowiednio naukowców i wyznawców - wiedzę mającą cechę stosowności.

Religijni strażnicy doktryny we współczesnych relacjach ze społeczeństwem popełniają prawdopodobnie błąd o charakterze *argumentum ad traditionem*. W konsekwencji przyjmowane są założenia o niskim wpływie doczesności na postawy obywatelskie wierzących. Kardynał Carlo Maria Martini pisał w korespondencji z Umberto Eco, że: „myśli się nieraz i pisze, że życie ludzkie jest dla katolików najwyższą wartością. Takie ujęcie jest co najmniej niedokładne. Nie jest ono zgodne z Ewangelią (...). Życiem mającym dla Ewangelii wartość najwyższą nie jest życie fizyczne ani nawet psychiczne (bios i psyche), lecz udzielone człowiekowi życie boskie (określane ter-

---

<sup>201</sup> Por. A. Laska, *Teoria polityki: próba ujęcia integralnego*, Bydgoszcz 2017, s. 104-112.

<sup>202</sup> L. Strauss, *Uwagi do pojęcia polityczności Carla Schmitta*, „Kronos” nr 3/2008, s. 60.

minem zoe)”<sup>203</sup>. Życie osób religijnych, zapewne poza nielicznymi przypadkami, nie dąży jedynie ku eschatologii. Jako ludzie zachodniej cywilizacji odkładamy sprawy ostateczne na bliżej nieokreśloną przyszłość, zwykle bardzo odległą, a taką wyznacza choćby paruzja. Problemem, z którym nie potrafi sobie poradzić żadna polityka wyznaniowa sprowadza się do jednostkowych doczesnych starań o bycie uznanym. Usankcjonowanie pojedynczego prawa stoi w pewnej sprzeczności z oczekiwaniem zasad dla całej grupy wyznawców. Współcześni liberałowie są często nie ze swojej winy rozpoznani takimi, jakimi chcą ich zobaczyć nie-liberałowie. Skłonni są oni oczekiwać obrony praw będących skutkiem politycznego kompromisu, a bardziej wymuszenia. Tymczasem kluczowa musi być tu świadomość, że liberał kwestionuje wszystko, co wprowadza pod pozorem wolności jej zaprzeczenie. Tak należy postrzegać także wymóg oczyszczenia przestrzeni politycznej z tego, co religijne. Warto odpowiedzieć na ewentualny zarzut o uniwersalistyczne postrzeganie rzymskiego katolicyzmu jako reprezentatywnego dla aksjologii chrześcijańskiej. Pomimo rozwoju silnie indywidualistycznych kultur państwowych wspólnota pozostaje punktem odniesienia dla większości kościołów chrześcijańskich, w związku z tym uwagę o tworzeniu „definicji dla klimatu umiarkowanego” można określić jako bezpodstawną. Wolna jednostka stoi w opozycji do ekspresywnej duchowości wspólnoty, jak również wymogu areligijności życia społecznego. W tym drugim przypadku istotnym problemem będzie zmuszanie jednostki do zastąpienia indywidualnej przyjemności wymaganiem powstrzymywania się od

---

<sup>203</sup> U. Eco, C. Maria Martini, *Czym jest i gdzie się zaczyna życie człowieka*, „Plus Minus – Rzeczpospolita”, 10-12 listopada 2018.

zachowań, jakie mogłyby w konsekwencji szkodzić wspólnocie, tej obecnej i przyszłej<sup>204</sup>. Pojawia się więc sprzeczność w momencie gdy religie (boska i świecka) pragną reprezentować wspólnoty, a nie indywidualne wartości. Tu z kolei objawia się dylemat czy jednostkowe czyny składają się na wiedzę o niej samej, czy są wtórną cechą społeczną? Nie potrafimy oszacować stopnia oddziaływania tożsamości zbiorowych. Obecność innych warunkuje istnienie wspólnoty religijnej, ale jest również nieodzowna dla jednostki, która w procesie uznania potrzebuje uznających. Trudno jednak czytać to jako zaproszenie do budowania wspólnoty. To zdecydowanie publiczność.

Pamiętać musimy o tym, że wolność sumienia ma pozornie charakter wolności pozytywnej „do”, kiedy w zasadzie mamy do czynienia z wolnością negatywną. Może to być swoboda „od” uwiądu państwa. Inną interesującą formę znajdujemy w dawniej religijnej powinności wspólnego przeżywania i współodczuwania, a dziś w świecie bez Boga może to być widziane jako wolność od niewiary. Publiczne formuły wyznawania wiary, a co za tym idzie odzwierciedlenie reguł moralnych w świecie polityki, wyparte zostały deklaracją wolności od religii. Przyczyny tego wymuszenia można wyprowadzić z intencjonalnie wybiórczego opisu zjawisk religijnych, a ten skutek hiperbolizacji reprezentuje ich skrzywiony obraz. Istotne dla liberałów założenia legalizmu wymagałyby jednak braku odstępstw od zasady, tak aby nie traktować na specjalnych warunkach historycznie niezakorzenionych mniejszości wyznaniowych. Sawczuk piszący o pragmatycznych relacjach liberalizmu i religii optuje za nieignorowaniem tradycji religijnych takich państw jak Polska, której zaferowano natarczywą pro-

---

<sup>204</sup> Por. *ibidem*.

mocję świeckiej formy państwa<sup>205</sup>. Będzie to możliwe, kiedy uzmysłowimy sobie, że nie oznacza to wcale powstania państwa wyznaniowego, a jedynie tegoż ostatniego należną pluralizację. Na lewo i prawo od liberalizmu sytuują się oczekiwania, aby polityka gwarantowała nie tylko przewagę wyznawanej doktryny świeckiej bądź religijnej, ale wręcz wyłączność pod hasłem uniwersalnej wizji społeczeństwa. Dobrze zjawisko to ilustrują współczesne manifestacje. Zarówno religijna procesja jak i parada równości anektują przestrzeń dla podkreślenia własnej swoistości oraz moralnej wyjątkowości. Dodatkowo następuje reifikacja aksjologicznych przeciwników, których traktuje się jako maszerujące transparenty, a ich treści są ostentacyjnie ignorowane. Mają być przezroczyści.

### **Naukowa kultura polityczna**

Tytuł podrozdziału stanowi prowokacyjną odpowiedź na traktowanie tez kultury pokolenia '68 roku nie tylko jako uniwersalnych, znajdując uzasadnienie w politycznych działaniach jej apologetów, ale wręcz naukowych. Właśnie ta ostatnia kwalifikacja stanowi interesujące wyzwanie dla przedstawicieli nauk o polityce. W ramach przedmiotu poznania zmuszeni są oni do rozstrzygnięcia czy to polityka nadała temu zjawisku nimb naukowości, czy może mamy rzeczywiście do czynienia z tezami nauki, która przyjęła swoje twierdzenia w toku rozwoju współczesnego społeczeństwa. Od czego zależy więc skuteczność praw nowej kultury politycznej oraz ich ewentualny uniwersalny status? Formalnym warunkiem jego potwierdzenia musiałby być stosowny dowód naukowy, względnie po-

---

<sup>205</sup>T. Sawczuk, *op. cit.*, s. 201.

prawność wnioskowania. Identyfikacji podlegają zatem ukształtowane prawa społeczne, będące wyrazem trwałej dominacji emancypującej się kultury, wyzwolonej od zależności religijnej, uważającej wypracowane reguły za naukę, a nie doktrynę. Istotą owe przeświadczenia jest jednak postfaktyczna kwalifikacja naukowa, bowiem można przypuszczać, że to nie dziedzina i towarzysząca jej teoria spełniła formalne wymogi, lecz pośrednio zostały one tak określone na mocy ilościowej obecności w dociekaniach reprezentantów badań społecznych. Trudno mieć zastrzeżenia do chęci określania się przez nich naukowcami. Analogiczne zarzuty towarzyszą akademickiej aktywności kreacjonistów, pozostających w sporze z naturalistami. Tym niemniej nie chodzi nam o dowód na istnienie Boga, a wyłącznie o fakt, że religia stanowi obiektywny zasób społeczny w domenie tego, co polityczne. W obu interesujących nas przypadkach religia świecka oraz religia boska są elementami obowiązującej kultury politycznej. Według Immanuela Wallersteina „dominujący w nowoczesnym świecie wariant humanizmu - oparty na wartościach zachodniego chrześcijaństwa (przekształconych w wartości Oświecenia) – jest z poznawczego punktu widzenia samopotwierdzającą się doktryną, której można zarzucić, że stanowi zbiór czysto subiektywnych przekonań<sup>206</sup>. Na drugim biegunie zaczął dominować europejski uniwersalizm naukowy. Schmittowska polemiczność pojęć dobrze tłumaczy przypadki deklarowania naukowości jako wprawy apolitycznej postawy w kontrze do oponentów, którym

---

<sup>206</sup> I. Wallerstein, *op. cit.*, s. 65.

przypisuje się postawy skrajnie upolitycznione<sup>207</sup>. Sawczuk przypominał za Johnem Greyem, że kryteria estetyczne wypełniać powinny nasz osąd obecności religii w życiu współczesnego społeczeństwa<sup>208</sup>. Z kolei Piotr Nowak przywoływał Schmitta wskazującego, że powszechna tolerancja w liberalizmie oznacza jedynie kontrast o wyłącznie estetycznym wymiarze<sup>209</sup>. Schmitt właśnie katolicyzm uznawał za zachodnią odpowiedź na odpolityczniające działania liberalizmu i kapitalizmu<sup>210</sup>. Postawmy uzupełniające pytanie o cel usunięcia cech tego, co polityczne z obiegu nauki. Mamy więc już dwa zastrzeżenia niezbędne dla czystości funkcji naukowej. Nie może być w niej wpływu religijności ani polityczności. Niestety to oczekiwanie nie będzie niczym więcej niż dążeniem do nowej formy kulturowego imperializmu. Dominujące stanowisko w obiegu myśli nauk społecznych wartościująco odrzuca dwie najistotniejsze tożsamości społeczne, przesądzając o nienaukowości tego, co religijne oraz polityczne<sup>211</sup>. Już samo twierdzenie, że nauka musi być wolna od wpływu cech obu wspomnianych zjawisk jest *par excellence* wartościującym, więc nienauko-

---

<sup>207</sup> Por. P. Nowak, *Hodowanie troglodytów. Uwagi o szkolnictwie wyższym i kulturze umysłowej człowieka współczesnego*, Warszawa 2014, s. 137.

<sup>208</sup> T. Sawczuk, *op. cit.*, s. 204.

<sup>209</sup> P. Nowak, *Hodowanie troglodytów*, *op. cit.*, s. 138.

<sup>210</sup> U. Lodovici, *Carl Schmitt, Jacques Maritain i koncepcja sekularyzacji*, „Pro Fide Rege et Lege” 2017 nr 1-2 (77-78), s. 149.

<sup>211</sup> Interesujące jest to, że w obszarze nauk o ziemi obserwujemy wprowadzenie do dowodu naukowego problemu oddziaływania społecznego oraz konsensusu politycznego. Pojęcia nie są więc wyłącznie pochodną badania, ale przekonania o ich doniosłości oraz mają postać prewencyjnego ostrzeżenia. Zob. Ł. Młyńczyk, *Konflikt pomiędzy nauką a wiarą w polityczno-ideologiczny konsensus w sprawie globalnego ocieplenia*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 22/2017, s. 171-187.

wym. Stosując Popperowską regułę uzasadnienia zdania przez inne zdanie, dotarliśmy wbrew temu, co ów sądził, do początku, a tym byłoby rozpoznanie, że jakość twierdzeń naukowych zależy od decyzji politycznych. Są one ostatecznym dostępnym nam formatem rozstrzygnięcia w naukowej doczesności. Nie ma bowiem lepszych i gorszych nauk społecznych. Dokładnie analogicznie należałoby odrzucić wszystkie koncepcje opierające prawa społeczne na wszechstronnym wpływie ekonomii. Przekonanie, że czynniki ekonomiczne stanowią obiektywne kryteria poznawcze nie jest oparte na żadnym silniejszym dowodzie naukowym. Co więcej tworzą mylne wyobrażenie, jakoby były nośnikami ścisłej wiedzy (ekonomia obrazowana arytmetyką), ale choć bazują na liczbach, to jednak tych desygnatem są żywe podmioty, dobra naturalne oraz artefakty, i ich wzajemny obieg. Jest więc ekonomia nauką społeczną, ergo muszą jej towarzyszyć identyczne dolegliwości metodologiczne. Weźmy choćby pod uwagę następujące oczekiwanie: „trzeba zmienić przedmiot debaty publicznej z uchodźców, protekcyjizmu i wojen tożsamościowych na rzeczy, które są bliższe życia: niskie płace, kiepska jakość pracy, nierówności dochodowe. Być może uda się to zrobić nam, ekonomistom”<sup>212</sup>. Pytanie czy owa zmiana podyktowana jest obiektywną, czy subiektywną potrzebą naukową, a dalej potrzebą polityczną. Realne problemy społeczne nie muszą być obrazowane kwantytatywnie. Zwłaszcza kiedy czynnik finansowy ma reprezentować całą

---

<sup>212</sup> H. Szymborska, *Kapitalizm się chwieje*. „*Kolejny kryzys może być tak głęboki, że zatopi wszystkie łodzie*” [Rozmowa dr Hanny Szymborskiej z red. Grzegorzem Sroczyńskim], <http://next.gazeta.pl/next/7,151003,24144057,rozmowy-sroczyńskiego-kapitalizm-sie-chwieje-kolejny-kryzys.html>; dostęp: 17.11.2018.

społeczną wyobraźnię. Nie jest to przecież formalny warunek ich naukowości. Przekonanie, że badania ilościowe lepiej spełniają kryteria wiedzy społecznej od ich jakościowego ujęcia, jest tylko przekonaniem. Nawet jeśli tworzy się statystyki podkreślające wartość tychże statystyk właśnie. Wybór konkretnego zjawiska społecznego będzie każdorazowo oparty na subiektywnym przeświadczeniu o jego uniwersalnej wartości poznawczej. To rodzaj mniemania, gdzie musi pojawić się wątpliwość czy wiedza jest niezależna od przypuszczenia o niej samej. Obecność religii instytucjonalnej nie przesądza o nie-naukowym statusie badaczy. Dowodem na to jest przyjęcie tradycyjnego schematu poznawczego z elementami ontologii, epistemologii oraz metodologii na uczelniach katolickich. „Nauka nie jest katolicka tak samo jak nie jest francuska czy belgijska. Należy do tych, którzy ją uprawiają, a uniwersalność ta jest dobrodziejstwem i fundamentem wykraczającym poza kultury i opcje filozoficzno-polityczne”<sup>213</sup>. Piotr Mazurkiewicz idzie w innym kierunku, dowodząc że każdy uniwersytet etymologicznie jest „katolicki”, oznaczający zbiorowość nauczycieli i uczniów oraz powszechność i wszechstronność studiów<sup>214</sup>. Model kooperacji polityki wyznaniowej i jej naukowej odpowiedzialności musi zakładać dbałość religijnych badaczy o to, aby sama nauka nie miała postaci „uwyznaniowionej”<sup>215</sup>. Nie może więc w naukach społecznych, w tym naukach o polityce dominować apologetyka wyznania, a moralność stanowić wyłączone

---

<sup>213</sup> D. Lambert, *Ryzykowne spotkanie teologii z nauką*, Kraków 2018, s. 250.

<sup>214</sup> P. Mazurkiewicz, *Europa jako Kinder Niespodzianka*, Kraków 2017, s. 50.

<sup>215</sup> Pojęcie przyjęte za Dominique’iem Lambertem, *Ryzykowne spotkanie teologii...*, s. 250.



zobowiązanie obywatela wyznającego wiarę. Działania polityków mogą być pochodną własnych przekonań. Rozpatrzmy przykład Polski. W najnowszym rozporządzeniu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego Jarosława Gowina wśród ośmiu dziedzin nauki znalazły się nauki teologiczne z jedną dyscypliną – nauki teologiczne<sup>216</sup>. Można by dodać do tego, że w obszarze nauk humanistycznych wyróżniono nauki o kulturze i religii, a w naukach społecznych odrębne prawo kanoniczne<sup>217</sup>. W porównywalnej klasyfikacji według OECD do nauk humanistycznych zaliczono między innymi łącznie filozofię, etykę i religię, a w ich obrębę teologię oraz religioznawstwo jako dwie odrębne dyscypliny nauki<sup>218</sup>. Wyjaśnienie opierające się na większej integracji i ekonomice nauk nie wyklucza domniemania o innych powodach. Jeśli przyjąć motywacje związane własnym religijnym zaangażowaniem ministra Gowina, czemu wielokrotnie dawał wyraz, to uzasadnienia są dwa. Albo chodzi o osobiste przekonanie o zasadności wyodrębnienia dziedziny i dyscypliny nauk teologicznych z jednoczesnym usunięciem religioznawstwa. Albo o użyteczną funkcję nauki w jej mariażu z religią, służącemu realizacji idei królestwa bożego lub ideału wartościowego życia i umożliwienia zbawienia poprzez pożądaną organizację porządku politycznego ludzi wierzących. To abstrakcyjne oczekiwanie pozornie może się wydawać pu-

---

<sup>216</sup> *Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych*, Dz. U. 2018 poz. 1818.

<sup>217</sup> Ibidem.

<sup>218</sup> *Wykaz dziedzin nauki i technik według klasyfikacji OECD*, [https://www.ncbr.gov.pl/fileadmin/user\\_upload/import/tt\\_content/files/2\\_wykaz\\_dziedzin\\_nauki\\_i\\_teknik\\_wedlug\\_klasyfikacji\\_oecd.pdf](https://www.ncbr.gov.pl/fileadmin/user_upload/import/tt_content/files/2_wykaz_dziedzin_nauki_i_teknik_wedlug_klasyfikacji_oecd.pdf); dostęp 17.11.2018.

blicznie nieużyteczne, ponieważ ideały teologii nie stanowią istotnej cechy działań polityków reprezentujących religijną aksjologię w Europie. Przy hipotezie tej możemy oprzeć się jednak wyłącznie na strategii hermeneutycznej, wspartej empatycznym rozumieniem (*Geisteswissenschaften*)<sup>219</sup>. Przywołane powyżej polityczne decyzje mogą być odpowiedzią na próby postrzegania religii jako zjawiska naturalnego, dostępnego wyłącznie w świecie ludzkim, a zatem podlegające prawom fizyki i biologii. Politologia lokująca siebie jako dążącą do naukowej prawdy (na wzór nauk ścisłych) dodatkowo traktuje religię jako zjawisko polityczne, będące funkcją poznawania społeczeństwa. Nie sposób jednoznacznie przesądzić, czy działania instytucjonalne resortu nauki mają zapobiegać odczarowaniu religii, czyli rozpoznaniu jej jako pozbawione fenomenu zjawisko społeczne, a może chodzi o promowanie pożądaną przez władzę moralności. Fascynującym zdaje się w tym miejscu rozstrzygnięcie o właściwym zakwalifikowaniu działań ministerstwa do polityki naukowej jednakowoż polityki wyznaniowej. Obserwacja nowej prawicy w Unii Europejskiej pozwala przypuszczać, że istota politycznej religijności miesza z jednej strony tradycyjne przywiązanie do zasad, z drugiej zaś pragmatyczne do nich podejście, łączące w sobie troskę o ich wypełnianie i racjonalne uzasadnienie dla nieprzestrzegania<sup>220</sup>. Na tle tych zmian rozwiązania przyjęte przez polskiego ministra nauki wyglądają anachronicznie, a mimo to w oficjalnych założeniach reformy zawsze podkreślał on konieczność podnoszenia konkurencyjności (nowoczesności) polskiej nauki. W tym

---

<sup>219</sup> Por. I. Wallerstein, *op. cit.*, s. 77.

<sup>220</sup> Por. Ł. Kobeszko, *Prawica zrywa z przeszłością*, „Plus Minus – Rzeczpospolita”, 17-18 listopada 2018.

jednym konkretnym elemencie stała się ona bezkonkurencyjna. Naukowa kultura polityczna szczególnie w obszarze badań społecznych stanowi duże wyzwanie dla dzisiejszych naukowców. Zakładając separację w ramach ogólnej humanistyki naukowej *humanities* oraz *social science* musielibyśmy pamiętać, że pierwsze dotyczą egzegezy wartości, dobra i piękna, a od drugiej wymagamy wiedzy weryfikowalnej lub falsyfikowalnej. Oznacza to konsekwencje dla funkcjonowania polskiej myśli humanistycznej i politologicznej w obiegu naukowym. Pierwsza wywodząca się z tradycji polskiej reprezentować może pojmowanie historii i kultury narodu w sposób nie do zaakceptowania dla zachodnioeuropejskich badaczy<sup>221</sup>. Wyjątkowość polskiej historii i jej analizy spotyka się ze sprzeciwem europejskich naukowców uznających biografie narodów za dalece paralelne pod względem historycznych doświadczeń. Nauki o polityce w rodzimym wydaniu skazywane są na mimikrę. Naśladownictwo badań anglosaskich ma w założeniu decydentów gwarantować wejście do naukowego mainstreamu. Po pierwsze politolodzy mają rezygnować z doświadczeń wypracowanych w ramach rodzimej metodologii, jak choćby interpretacja humanistyczna czy wyjaśnianie integralne. Po drugie przyjąć reguły w konsekwencji jeszcze bardziej ograniczające ich udział. Publikowanie wszystkiego w języku angielskim ogranicza percepcję w macierzystym społeczeństwie, a przede

---

<sup>221</sup> Tym trudniej jest przyjąć do wiadomości, że w obszarze naukowej kultury Zachodu mogły się rozwijać prace badawcze w interesującej nas tematyce, takie jak metaanaliza pojęć w kontekście historycznym i lingwistycznym dokonywana przez Erica Voegelina. Czy status wiedzy przez niego otrzymywany rzeczywiście należałoby uznać za nienaukowy i nie dający się praktycznie zastosować? Por. E. Voegelin, *Poszukiwanie ładu*, Warszawa 2017, s. 77-86.

wszystkim zostanie odrzucone przez świat jako jedno z wielu konkurujących wyjaśnień. Obiektywność wyników badań społecznych przy zastosowaniu klauzuli *ceteris paribus* może polegać na pewnej uniwersalności procedur empirycznych. Wiara w obiektywność ich wyniku jest najwyżej naiwnym empiryzmem. Reguła oceny polegająca na obiektywizacji wiedzy pochodzącej z dostępnego doświadczenia opiera się na wierze, że eksperyment taki daje pożądany wynik. Nie jest natomiast konsekwencją żadnego naukowego doświadczenia. Dziwić zatem musi postępowanie najwyższych czynników w resorcie nauki, skazujących polską humanistykę naukową na degradację, a jednocześnie emancypujących nauki teologiczne. Przy czym równolegle podkreśla się i dekretuje nienaukowość popularnych na zachodzie gender studies. Pod względem ściśle teoriopoznawczym trudno byłoby bronić obu przypadków na identycznym poziomie. Tym niemniej akurat symetryczne i wzajemne zwalczanie uniwersyteckiego statusu nauk teologicznych i gender studies nie jest niczym innym jak ideologicznie motywowanym prawem polityków do wyodrębniania według nich istotnych cech uniwersalizmu naukowego. Odbijają one w publicznej debacie istotę współczesnej polityki wyznaniowej. Problemy tożsamości dotyczą w równym stopniu europejskich partii prawicowych jak i lewicowych. Dzisiejsza lewica w państwach europejskich waha się pomiędzy poszukiwaniem rozumienia rzeczywistości w kategoriach ekonomicznej walki klas i dominacji kapitału a sprawami równouprawnienia mniejszości, migracji i wielokulturowości. Bolesnym ideowym doświadczeniem dla europejskich progresistów była konstatacja niektórych polityków, że nieograniczona migracja sprzyja wielkim kapitalistom, a szkodzi materialnie rdzennym mie-

szańcom państw przyjmujących<sup>222</sup>. W ramach obowiązującego formatu polityki naukowej można prowadzić dotychczasowe badania nauk społecznych, ale grozi nam sytuacja, że nie będą one mogły z powodów ideologiczno-obyczajowych formułować finalnych wniosków. Perspektywa ekonomiczna oraz studiów kulturowych osobno prowadzić będzie do rozbieżnych konkluzji. Strumień badań kieruje się zastępczo na problem marginalny dla bieżących relacji międzykulturowych. Strach przed niepożądanym zjawiskiem jest wystarczającym uzasadnieniem dla emancypacji nowego paradygmatu badań społecznych. Nauka nie dąży do budowania nowoczesnych teorii i praw społecznych, ponieważ może się zadowolić opisem zagrożeń rasistowskich, ksenofobicznych i islamofobicznych. Nacjonalizm wbrew deklaracjom oponentów stał się problemem nie przez wagę zjawiska czy oczywiste historyczne uzasadnienie, ale wskutek jego atrakcyjności dla budowy i wzmacniania politycznego imaginariu istniejących organizacji społeczeństwa.

### Podsumowanie

Polityka wyznaniowa okazuje się być szczególną perspektywą badawczą w realiach Unii Europejskiej. Dostarcza narzędzi poznawczych dla pełniejszego rozumienia przemian kulturowych państw w UE. Swoista wiara w skuteczność procesów integracyjnych zamazuje realne problemy generowane przez nową kulturę polityczną. W imię eliminowania źródeł szowinizmu redukuje się istotę religijności i polityczności, mylnie przypisując im odpowiedzialność za wzmożenie nastro-

---

<sup>222</sup> Por. K. Tyszka-Drozdowski, *A oni wciąż walczą z faszyzmem*, „Plus Minus - Rzeczpospolita” 17-18 listopada 2018.

jów dezintegracyjnych. Remedium na to ma być osłabienie tożsamościowych instynktów religijnych i politycznych w społeczeństwach państw członkowskich. W sojuszu z deklaratywną naukowością dekretuje się nowe społeczne przykazania, a ich realizacja ma ostatecznie doprowadzić do ukształtowania nowoczesnego obywatela. Pozbawionego hierarchii wartości, konsumenta zaprogramowanych treści kulturowych, być może nieskłonny do ewaluacji dostępnej mu rzeczywistości.

[*Łukasz Młyńczyk*]

## Informacja o autorach

**Piotr Mazurkiewicz** - kapłan archidiecezji warszawskiej, profesor w zakresie nauk o polityce i katolickiej nauki społecznej, kierownik Katedry Teorii Polityki i Myśli Politycznej w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Główne obszary badawcze: filozofia polityki, etyka polityczna, katolicka nauka społeczna, integracja europejska, wolność religijna, religia w życiu publicznym. Ważniejsze publikacje: *Kościół i demokracja* (2001), *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji* (2001), *Przemoc w polityce* (2006), *W krainie bezżenności* (2014), *Europa jako kinder niespodzianka* (2017), *Dwie wieże i minaret. Szkice z katolickiej nauki społecznej* (2017), *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu. Raport z badania postaw młodzieży wobec totalitaryzmu* (współautor - 2018).

**Robert T. Ptaszek** - doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Dialogu Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Filozofii KUL.

Należy między innymi do Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL oraz Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (oddział Societa Internazionale Tommaso d'Aquino). Główne kierunki badań: filozofia religii, filozofia kultury, alternatywne ruchy religijne, dialog międzyreligijny.

Autor książek: *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Lublin 2015; *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa–Radzymin 2017; Pomysłodawca serii wydawniczej *Religijność Alternatywna*, w ramach której pod jego redakcją naukową ukazały się następujące książki: *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, Lublin 2012; *Ezoteryzm w zachodniej kulturze*, Lublin 2013; *Ezoteryczne tropy w kulturze Zachodu*, Lublin 2013; *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samozbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, Lublin 2014; *„Wieczność, gdzie Śmierci nie ma...”. Dawne oraz współczesne eschatologie i wizje światów duchowych*, Lublin 2015.

Redaktor naczelny czasopisma naukowego: „Drohiczyński Przegląd Naukowy. Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego”. Redaktor tematyczny „Roczników Kulturoznawczych” wydawanych przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Opublikował ponad 150 artykułów, recenzji i haseł encyklopedycznych.

**Łukasz Młyńczyk** - doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie nauk o polityce. Profesor Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zakład Teorii Polityki Instytut Politologii UZ. Członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych i Wiceprezes Oddziału PTNP w Zielonej Górze. Główne obszary badawcze: teoria i metateoria polityki; teoria nauki i metodologia badań politologicznych; teoria integracji europejskiej; relacje polityki i polityczności.



Członek Redakcji i redaktor tematyczny czasopism naukowych: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”; „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”.

Autor książki *Miedzy kreatywnością a próżnowaniem. Polityczność dwóch typów idealnych* oraz kilkunastu artykułów polsko i anglojęzycznych w politologicznych czasopismach naukowych.

Współredaktor prac zbiorowych: *Adónde vas, Espana? Przemiany polityczne w Hiszpanii i Ameryce Łacińskiej na przełomie XX i XXI wieku* (ze Stefanem Dudrą i Ryszardem Michalakiem 2017); *Polityczne uwarunkowania religii. Religijne uwarunkowania polityki* (ze Stefanem Dudrą i Ryszardem Michalakiem 2017); *Aspekty metodologiczne oraz teoretyczne w subdyscyplinach politologii* (2013).

Ekspert i komentator mediów ogólnopolskich.

## **Bibliografia:**

- Altiero Spinelli: niestrudzony federalista*,  
[https://web.archive.org/web/20160603092611/http://europafathers/pdf/altiero\\_spinelli\\_pl.pdf](https://web.archive.org/web/20160603092611/http://europafathers/pdf/altiero_spinelli_pl.pdf) (dostęp 9.08.2018).
- H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2014.
- H. Arendt, *Religia a polityka*, [w:] eadem, *Salon berliński i inne eseje*, Warszawa 2008.
- R. N. Baer, S. Rouvillois, *W matni New Age. New Age – kultura i filozofia*, Kraków 1996.
- J. Bartyzel, „Dwa miecze”. *Relacja Kościół–Państwo w tradycyjnym nauczaniu i w historii Christianitas*, <http://www.legitymizm.org/dwa-miecz> (dostęp 10.08.2018).
- U. Beck, *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009.
- H. Belloc, *Mity i fakty o historii Kościoła*, tłum. Jan J. Franczak, Kraków 2018.
- H. Belloc, *Wielkie herezje*, tłum. Jan J. Franczak, Kraków 2016.
- Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, tłum. Jacek Jurczyński, Kraków 2016.
- Biała księga w sprawie przyszłości Europy*,  
[https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/biala\\_ksiega\\_w\\_sprawie\\_przyszlosci\\_europy\\_pl.pdf](https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/biala_ksiega_w_sprawie_przyszlosci_europy_pl.pdf) (dostęp 9.08.2018).
- R. Brague, *Sur la religion*, Flammarion, Paris 2018.

- A. Bryk, *Ta droga nie biegnie przez Auschwitz* [Rozmowa prof. Andrzeja Bryka z red. Tomaszem Pietrygą], „Plus Minus – Rzeczpospolita”, 6-7 października 2018.
- E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji, i o poczynaniach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, zawarte w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, Warszawa 2008.
- Chcemy kościoła, który zmieni świat, Gilbert Keith Chesterton (Londyn 1945, art. w New Witness), <http://www.fronda.pl/blogi/z-glebokosci-wolam-do-ciebie-panie/chcemy-kosciola-ktory-zmieni-swiat,41949.html> (dostęp 13.08.2018).
- Council of the European Union, *EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief*, Luxembourg, 24 June 2013, <https://eeas.europa.eu/sites/eeas/files/137585.pdf> (dostęp: 03.09.2018).
- Decision of the President of the European Commission of 6 May 2016 on the Special Envoy for the promotion of freedom of religion or belief outside the EU*, <https://www.janfigel.eu/aboutjf> (dostęp: 03.09.2018).
- Dignitatis Humanae – Deklaracja o wolności religijnej <http://apologetyka.katolik.pl/dignitatis-humanae-deklaracja-o-wolnosci-religijnej/> (dostęp 12.08.2018).
- Dom Historii Europejskiej, <http://www.europarl.europa.eu/visiting/pl/bruksela/dom-historii-europejskiej>, (dostęp 12.11.2018).
- R. Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. Małgorzata Samborska, Kraków 2018.

- Z. Drozdowicz, *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, Poznań 2000.
- R. Dworkin, *Religia bez Boga*, Warszawa 2014.
- Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/13/UE z dnia 10 marca 2010 r. w sprawie koordynacji niektórych przepisów ustawowych, wykonawczych i administracyjnych państw członkowskich dotyczących świadczenia audiowizualnych usług medialnych.
- U. Eco, C. Maria Martini, *Czym jest i gdzie się zaczyna życie człowieka*, „Plus Minus – Rzeczpospolita”, 10-12 listopada 2018.
- Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II *Centesimus annus (Setna rocznica)*, Rzym 1 maja 1991 p. 48  
[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html) (dostęp 12.08.2018).
- Encyklopedia PWN: <https://encyklopedia.pwn.pl>.
- Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram* (Św. Augustyn, *Epistula ad Probam*, 130, c.15, § 28, <http://www.newadvent.org/fathers/1102130.htm>) (dostęp: 31.08.2018).
- Europa zjednoczona w Chrystusie*, wybór i oprac. L. Sosnowski i G. Turowski, Kraków 2002.
- M. Foucault, *Porządek dyskursu*, Gdańsk 2002.
- M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006.
- M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, Warszawa 2017.
- A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006.

- G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności: brytyjskie, francuskie i amerykańskie oświecenia*, Warszawa 2018.
- D. Howarth, *Dyskurs*, Warszawa 2008.
- S. P. Huntington, *Kim jesteście? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007.
- S. P. Huntington, *The Clash Of Civilizations And The Remaking Of World Order*, 1996.
- M. Karas, *Z dziejów Kościoła – ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX I XX wieku*, Sandomierz 2008.
- K. Karoń, *Prawdziwa historia kultury europejskiej*,  
<http://www.historiasztuki.com.pl>  
[www.historiasztuki.com.pl/index-kultura.php#up](http://www.historiasztuki.com.pl/index-kultura.php#up) (dostęp 9.08.2018).
- M. Kimmel, *Trump's angry white men*, „The World Today”,  
December & January 2017/2018;  
<https://www.chathamhouse.org/publications/twt/trump-s-angry-white-men>,  
dostęp: 26.10.2018.
- Ł. Kobeszko, *Prawica zrywa z przeszłością*, „Plus Minus – Rzeczpospolita”, 17-18 listopada 2018.
- A. Kołakowska, *Będzie jeszcze gorzej* (rozmawia red. Michał Płociński), „Plus Minus - Rzeczpospolita”, z dn. 31 grudnia 2016–1 stycznia 2017.
- A. Kołakowska. *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2015.
- L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009.
- L. Kołakowski, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011.
- Kompendium lat 60-tych*, <http://kompendium-60.blogspot.com/2013/02/8-hippie.html> (dostęp 8.08.2018).

- J. Krukowski, *Stosunek Unii Europejskiej do religii i kościołów*,  
[http://www.stowarzyszeniekanonistow.pl/index.php/art  
ykuly/biuletyn-nr-20/24-stosunek-unii-europejskiej-do-  
religii-i-kocioow](http://www.stowarzyszeniekanonistow.pl/index.php/art<br/>ykuly/biuletyn-nr-20/24-stosunek-unii-europejskiej-do-<br/>religii-i-kocioow) (dostęp 25.07.2018).
- E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*,  
Warszawa 2012.
- J. Kuisz, *Koniec pokoleń podległości. Młodzi Polacy, liberalizm  
i przyszłość państwa*, Warszawa 2018.
- M. Kuź, *Voegelinowska koncepcja symboli politycznych. Teoria  
i zastosowania*, „Athenaeum. Polskie Studia  
Politologiczne”, vol. 51/2016, s. 108;  
DOI:10.15804/athena.2016.51.06.
- D. Lambert, *Ryzykowne spotkanie teologii z nauką*, Kraków  
2018.
- A. Laska, *Teoria polityki: próba ujęcia integralnego*, Bydgoszcz  
2017.
- A. Leder, *Rysa na tafli: teoria w polu psychoanalitycznym*,  
Warszawa 2016.
- M. Lilla, *Bezsilny Bóg*, Warszawa 2009.
- M. Lilla, *Czy religia jest wrogiem polityki? Relacja z debaty  
„Dziennika i „Europy” z udziałem Marka Lilli, Mirosławy  
Grabowskiej i Tadeusza Bartosia*,  
[http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/733  
42,czy-religia-jest-wrogiem-polityki.html](http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/733<br/>42,czy-religia-jest-wrogiem-polityki.html);      dostęp:  
09.11.2018.
- M. Lilla, *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, New  
York 2017.
- J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963.

- U. Lodovici, *Carl Schmitt, Jacques Maritain i koncepcja sekularyzacji*, „Pro Fide Rege et Lege” 2017 nr 1-2 (77-78).
- W. Łukowski, *Polityka samczego narcyzmu* [Rozmowa prof. Wojciecha Łukowskiego z red. Elizą Olczyk], „Plus Minus – Rzeczpospolita” 27-28 października 2018.
- Manifest z Ventotene*,  
<https://www.poloniainstitute.net/expert-analyses/manifest-z-ventotene-1941/> (dostęp 9.08.2018).
- S. Manon, *Les trois ordres. Pascal*, <https://www.philolog.fr/les-trois-ordres-pascal/> (dostęp: 30.08.2018).
- J.-L. Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, Grasset, Paris 2017.
- R. Matyja, *Wyjście awaryjne. O zmianie wyobraźni politycznej*, Kraków 2018.
- P. Mazurkiewicz, *Europa jako Kinder niespodzianka*, Kraków 2017.
- V. Messori, *Raport o stanie wiary: z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Warszawa-Ząbki 2005.
- R. Michalak, *Szwedzki nurt islamosceptycyzmu. Uzasadnienie postulatu deszariatyzacji*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk, Seria „Politologia religii” [T.4], Zielona Góra 2017.
- D. Michałowski, M. Otrócki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricoeura*, „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XLI, zeszyt 4, 2013, s. 131-152.

- Ł. Młyńczyk, *Konflikt pomiędzy nauką a wiarą w polityczno-ideologiczny konsensus w sprawie globalnego ocieplenia*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 22/2017.
- Ł. Młyńczyk, *Między kreatywnością a próżnowaniem. Polityczność dwóch typów idealnych*, Warszawa 2015.
- Ł. Młyńczyk, *Political cognition. Can scientific paradigms change cognitive status of anti-Semitism and the Holocaust in the history of the Jewish people?*, [in] *Jews – „Przegląd Narodowościowy-Review of Nationalities”* (Special Issue), Nr 6 (2016), s. 11-54. DOI: 10.1515/pn-2016-0001.
- R. Mohr, *Miłość do rewolucji. O tym, co prawdziwe, a co fałszywe*, [w:] red. D. Cohn-Bendit, R. Dammann, Maj '68. Rewolta, Warszawa 2008.
- P. Moskal, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012.
- P. Nowak, *Hodowanie troglodytów. Uwagi o szkolnictwie wyższym i kulturze umysłowej człowieka współczesnego*, Warszawa 2014.
- H. Olen, *President Trump and the age of the grumpy old white man*, „Washington Post”, 13 June 2018.
- B. Pascal, *Myśli*, 829, Warszawa 1989.
- Pew Research Center, *Europe's Growing Muslim Population*, <http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (dostęp: 03.09.2018).
- Jan Paweł II, *Akt europejski*, Santiago de Compostella, 9 listopada 1982 r., <https://pielgrzymi.files.wordpress.com/2009/10/akt-europejski.pdf>. (dostęp: 12.11.2018).
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.



- Pius X, *Vehementer Nos – O Rozdziale Państwa od Kościoła*,  
<https://gloria.tv/article/nBVhqbTnGtas348LJRABRYCX1>  
(dostęp 12.08.2018).
- Pius XII, *Letter to President Harry S. Truman, 26.08.1947*,  
[https://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf\\_p-xii\\_lett\\_19470826\\_have-just.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470826_have-just.html) (dostęp: 28.08.2018).
- Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak,  
Zielona Góra 2015.
- K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 2002.
- K. R. Popper, *Popper o demokracji: jeszcze raz o społeczeństwie otwartym i jego wrogach*, [w:] *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów. Wyboru tekstów dokonał i wstępem opatrzył Leszek Balcerowicz*, Poznań 2012.
- Posynodalna adhortacja apostołska „*Ecclesia in Europa*” (*Kościół w Europie*) Ojca Świętego Jana Pawła II, Rzym 28 czerwca 2003.
- U. Ptak, *Rachunek strat. Niemieckie potyczki z uchodźcami*,  
„Krytyka Polityczna”, 11 września 2018,  
<http://krytykapolityczna.pl/swiat/rachunek-strat-niemieckie-potyczki-z-uchodzcam/>, dostęp: 26.10.2018
- R. T. Ptaszek, *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa-Radzymin 2017.
- J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, tłum. Ryszard Zajączkowski, Kielce 2004.
- Religare*  
(<https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/en/news/finding-ways-foster-religious-freedom>) (03.09.2018).

*Rewolucja w Kościele katolickim? Pierwszy rok pontyfikatu papieża Franciszka*, Strasburg 3 listopada 2014, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,2485,parlament-europejski-o-pontyfikacie-franciszka.html> (dostęp 8.08.2018).

*Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych*, Dz. U. 2018 poz. 1818.

J. Rydzewska, *Chesterton. Obrońca wiary*, Ząbki 2004.

T. Sawczuk, *Nowy liberalizm. Jak zrozumieć i wykorzystać kryzys III RP*, Warszawa 2018.

C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.

Secretariat of the Commission of the Bishops Conferences of the European Community, *An Overview Report on Bioethics in the European Union*, Brussels 2009.

J. W. Sire, *Światy wokół nas. Wprowadzenie do podstawowych koncepcji światopoglądowych*, tłum. Andrzej Gandecki, Katowice 1991.

Słownik społeczny, B. Szlachta (ed.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

A. Socci, *Ostatnie prorocтво. List do papieża Franciszka o Kościele w czasach ostatecznych*, tłum. ks. Robert Skrzypczak, Kraków 2016.

J. Sowa, *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.

L. Strauss, *Uwagi do pojęcia polityczności Carla Schmitta*, „Kronos” nr 3/2008.

- A. Szahaj, *Epidemia narcyzmu*, „Plus Minus – Rzeczpospolita” 3-4 listopada 2018.
- H. Szymborska, *Kapitalizm się chwieje*. „Kolejny kryzys może być tak głęboki, że zatopi wszystkie łodzie” [Rozmowa dr Hanny Szymborskiej z red. Grzegorzem Sroczyńskim], <http://next.gazeta.pl/next/7,151003,24144057,rozmowy-sroczyńskiego-kapitalizm-się-chwieje-kolejny-kryzys.html>; dostęp: 17.11.2018.
- A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976.
- P. Tomczyk, *Wartości biblijne czy unijne?*  
<https://naszdzienik.pl/polska-kraj/185489,wartosci-biblijne-czy-unijne.html> (dostęp 10.08.2018).
- Traktat z Amsterdamu zmieniający Traktat o Unii Europejskiej, Traktaty Ustanawiające Wspólnoty Europejskie i Niektóre związane z nim Akty,  
[http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat\\_amsterdamski\\_PL\\_1.pdf](http://oide.sejm.gov.pl/oide/images/files/dokumenty/traktaty/Traktat_amsterdamski_PL_1.pdf).(dostęp:12.11.2018)
- Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej* - tekst skonsolidowany uwzględniający zmiany wprowadzone Traktatem z Lizbony. Tekst polski za stroną:  
<https://www.arslege.pl/status-kosciolow-stowarzyszen-lub-wspolnot-religijnych/k40/a10656/> (dostęp: 25.04.2018)
- K. Tyszka-Drozdowski, *A oni wciąż walczą z faszyzmem*, „Plus Minus - Rzeczpospolita” 17-18 listopada 2018.
- E. Voegelin, *Poszukiwanie ładu*, Warszawa 2017.
- I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm: retoryka władzy*, Warszawa 2007.

- Wartości europejskie* z prof. Mirosławem Piotrowskim – historykiem, politykiem, posłem do Parlamentu Europejskiego – rozmawia ks. Ireneusz Skubiś  
<https://opoka.org.pl/biblioteka/X/XU/niedziela201421-wartoscieu.html> (dostęp 8.08.2018)
- M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.
- J. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Poznań 2003.
- What is gender mainstreaming?,  
<http://eige.europa.eu/rdc/eige-publications/what-gender-mainstreaming>, (dostęp: 12.11.2018).
- A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona: teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017.
- Wyjaśnienia dotyczące Karty Praw Podstawowych (2007/C 303/02)), Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 303/17,  
[https://bip.ms.gov.pl/Data/Files/\\_public/bip/prawa\\_czlowieka/onz/karta---wyjasnienia.pdf](https://bip.ms.gov.pl/Data/Files/_public/bip/prawa_czlowieka/onz/karta---wyjasnienia.pdf) (dostęp: 31.08.2018).
- Wykaz dziedzin nauki i technik według klasyfikacji OECD*,  
[https://www.ncbr.gov.pl/fileadmin/user\\_upload/import/tt\\_content/files/2\\_wykaz\\_dziedzin\\_nauki\\_i\\_techNIK\\_wedlug\\_klasyfikacji\\_oecd.pdf](https://www.ncbr.gov.pl/fileadmin/user_upload/import/tt_content/files/2_wykaz_dziedzin_nauki_i_techNIK_wedlug_klasyfikacji_oecd.pdf); dostęp 17.11.2018.
- J. Zielonka, *Kontrrewolucja. Liberalna Europa w odwrocie*, Warszawa 2018