

„KARTA PRAW PODSTAWOWYCH UNII EUROPEJSKIEJ”.

PRÓBA OCENY

*Vittorio Possentiemu, katolickiemu
intelektualiście i przyjacielowi*

Niedawno zatwierdzona *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej* może się przekształcić (istnieją ku temu wszelkie dane) w katalizator politycznej instytucjonalizacji jedności Europy. Kościół nie mógł pozostać obojętny wobec tak ważnego wydarzenia. Dlatego wyraził swoje oczekiwania wobec *Karty* jeszcze w czasie jej opracowywania oraz swoją ocenę już po jej zatwierdzeniu i proklamowaniu. Chcę tu przedstawić, skomentować i uzasadnić oczekiwania wobec *Karty* i jej ocenę w kontekście społecznej nauki Kościoła (SNK). Czynię to biorąc za punkt odniesienia oczekiwania i opinie wyrażone przez Papieża i Radę Komisji Konferencji Episkopatów Europy (RKKEE), ponieważ oznaczają one realizację i odnowioną aktualizację tej nauki.

1. Kościół, Unia Europejska i *Karta Praw*

Kościół katolicki zawsze zachęcał do podejmowania wysiłków na rzecz budowania politycznej jedności Europy. W okresie tworzenia tej jedności po drugiej wojnie światowej, począwszy od narodzin Wspólnoty Węgla i Stali, przez Europejską Wspólnotę Gospodarczą aż do obecnie istniejącej Unii Europejskiej (UE), Kościół wielokrotnie chwalił stosowanie zasady pomocniczości w relacjach z krajami członkowskimi i równowagę między poszanowaniem kulturowej różnorodności poszczególnych narodów a promowaniem stanowiących wspólne dziedzictwo wartości i zasad jej założycieli. Europa, jej jedność kulturowa i jej chrześcijańskie korzenie są stale przedmiotem pasterskiej troski Jana Pawła II. Papież zachęca do rozszerzenia UE i włączenia do niej państw Wschodu¹

¹ Nie znam żadnej pracy dotyczącej poglądów Jana Pawła II na temat Europy. Byłoby rzeczą ciekawą ich przestudiowanie. Papież przejawiał zainteresowanie tym tematem już na

Istnieje pewien związek między zasadami dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności SNK z jednej strony, oraz naturą, celami, procesem i funkcjonowaniem UE z drugiej. Istnieje wspólne dobro narodowe, któremu służą państwa narodowe. Ale istnieje również dobro wspólne dla całego kontynentu europejskiego, i co więcej – dla całego świata. UE jest powołana – podobnie jak inne instytucje – do tego, by ułatwiać jak najlepsze służenie temu dobru. Co prawda, sposób rządzenia zależy od charakteru danego narodu, jego historii i jego projektów, ale UE i inne instytucje ponadnarodowe mogą pomóc różnym państwom i ich rządów w przezwycięzeniu pokusy zamknięcia się w sobie i w otwarciu się na większe dobro wspólne i większą solidarność.

Ochrona praw człowieka stanowi istotną część nie tylko dobra wspólnego każdego kraju z osobna, lecz także wspólnego dobra Europy, a przede wszystkim wspólnego dobra całego świata, albowiem teoria i praktyka praw człowieka mają zasięg powszechny i wymagają instytucji, które się nimi zajmują. Teoria praw człowieka powstała i rozwinęła się w Europie i jest dziś powszechnie uznanym elementem jej tradycji religijnej, moralnej, kulturalnej i obywatelskiej. Dlatego Kościół ze szczególną uwagą i zainteresowaniem śledził proces opracowywania i zatwierdzania *Karty*. Od samego początku uznał, że stwarza ona okazję do tego, by bardziej otwarcie wyrazić nie tylko przynależność wszystkich narodów Europy do jednej wspólnej tradycji, ale także zasady i wartości przekazywane w ramach tej tradycji, najlepiej oddające autentycznego ducha Europy. Ducha, który sprawia, że możemy ze spokojem stawić czoło wyzwaniom nowego tysiąclecia².

Karta powstała jako rezultat szczególnej i bezprecedensowej w historii UE procedury, zakończonej zatwierdzeniem i politycznym proklamowaniem dokumentu. Na szczycie w Kolonii (3-4 czerwca 1999 r.) Rada Europejska zleciła zadanie zredagowania projektu *Karty* grupie ekspertów, która przyjęła nazwę Konwentu³ Ukonstytuował się on

początku swojego pontyfikatu, o czym świadczą: wybór Cyryla i Metodego na współpatronów Europy (1980), przemówienie do uczestników kolokwium na temat „Chrześcijańskich korzeni narodów Europy” (6 listopada 1981), Akt europejski w Santiago de Compostella (9 listopada 1982), Synody Biskupów Europy...

² Por. Kard. Ch. Schönborn, *Carta die diritti fondamentali, un'anima per l'Europa*, Il Regno 11/2000, s. 373.

³ Oficjalny tekst zamieszczono w Załączniku IV do wniosków ze szczytu w Kolonii (3-4.06.1999) pod tytułem: *Decyzja Rady Europejskiej na temat opracowania Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej*.

w grudniu 1999 r., a gotowy projekt przedstawił 28 lipca 2000 roku. Rozpoczęty tego dnia okres zgłaszania uwag do tekstu zakończył się na szczycie Rady Europejskiej w Biarritz (13-14 października 2000 r.). Rada jednogłośnie zaaprobowwała projekt i przesała go do Parlamentu Europejskiego i Komisji. Parlament zatwierdził go 14 listopada 2000 r., a Komisja 6 grudnia 2000 roku. Natomiast 7 grudnia 2000 r. w Nicei przewodniczący Parlamentu Europejskiego, Rady i Komisji, podpisali i proklamowali *Kartę* w imieniu swoich instytucji. Do tej pory nie rozstrzygnięto jeszcze, jaki charakter prawny ma mieć ten dokument.

Jednym z przedstawicieli wielu instytucji i stowarzyszeń politycznych, kulturalnych i innych, mających swój wkład w jej opracowanie, był Sekretarz Generalny Komisji Konferencji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej, który przekazał swoje sugestie 8 lutego 2000 roku⁴. W kulminacyjnym momencie narodzin *Karty*, 23 września 2000 roku, w przemówieniu do przewodniczących parlamentów europejskich, zgromadzonych w Rzymie z okazji ich dorocznej konferencji, punkt widzenia Kościoła na temat tej inicjatywy przedstawił Jan Paweł II⁵

Po jej zatwierdzeniu i proklamowaniu *Karta* stała się również przedmiotem licznych opinii wyrażanych przez rozmaite instancje kościelne. Temat ten omawiano w czasie zgromadzenia RKKEE w Lovain (19-22 października 2000 r.), które poświęciło mu specjalną deklarację⁶. Jan Paweł II wyraził swoją opinię w przesłaniu do kardynała Antonio María Javierre Ortás z okazji obchodów 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego (14 grudnia 2000 r.)⁷ W moim odczuciu ważne są również listy przesłane przez patriarchę Moskwy i Wszechrusi, Aleksieja II do arcybiskupa Aten i całej Grecji, Christodulosa, oraz do papieża Jana Pawła II, zawierające szereg refleksji na temat *Europejskiej Karty Praw Podstawowych*. Powodem napisania owych listów były „obawy przed reakcjami, jakie dokument mógłby wywołać wśród wiernych Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, z któ-

⁴ Komisja Konferencji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej, *Proyecto de la Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea*, Charte 4128/00 ADD 2, JUR, Contrib. 232.

⁵ Przemówienie Jana Pawła II do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej (Rzym, 23.09.2000), zob.: „L'Osservatore Romano” 1/2001 (wyd. polskie – wersja internetowa).

⁶ Archiwum informatyczne Rady Komisji Konferencji Episkopatów Europy: *Ecclesia* 3021, 4 listopada 2000 r., rok LX, s. 31.

⁷ Przesłanie Jana Pawła II do kard. Antonio María Javierre Ortás z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego, „L'Osservatore Romano” 3/2001 (wyd. polskie – wersja internetowa).

rych wielu żyje w krajach kandydujących do UE”⁸. Również *Karta Ekumeniczna* zawiera fragment poświęcony *Europejskiej Karcie Praw Podstawowych*.

2. Zapisy Karty dotyczące praw człowieka

Zacznę od stwierdzenia, że istnienie *Karty*, jej polityczne zatwierdzenie i proklamacja, są same w sobie rzeczą pozytywną. Na pochwałę zasługuje fakt, że znalazło się w niej bezpośrednie odniesienie do zasady pomocniczości, zawartej w SNK począwszy od *Quadragesimo anno* Piusa XI. Ale niezależnie od tej wzmianki, *Karta* jako tekst pisany może wprowadzić do konstytucji UE *logos* i element stabilności, a tym samym przyczynić się do wyeliminowania arbitralności i uznaniowości w procesie podejmowania decyzji i do zagwarantowania godności, wolności, równości i solidarności obywateli Europy. Jest ona elementem instytucjonalnego procesu umacniania UE, który utrwala wzajemne więzy i swobodną współpracę między narodami Europy oraz gwarantuje i daje impuls do jej dalszego, pokojowego, sprawiedliwego i solidarnego rozwoju. Niektórzy widzą w *Karcie* kamień węgielny przyszłej Konstytucji Europy⁹

Z drugiej jednak strony, jak stwierdził Jan Paweł II, „mimo wielu chwalebnych wysiłków przygotowany tekst (...) nie zaspokoił słusznych oczekiwań wielu ludzi. Odważniejsza mogła być zwłaszcza obrona praw osoby i rodziny. (...) W wielu krajach europejskich są one zagrożone na przykład przez politykę sprzyjającą aborcji, prawie wszędzie legalnej, przez postawę coraz bardziej tolerancyjną wobec eutanazji, a ostatnio przez pewne projekty ustaw regulujących kwestię technologii genetycznych, ale nie respektujących w dostatecznej mierze ludzkiej godności embrionu. Nie wystarczy opiewać wielkimi słowami godności człowieka, jeśli potem samo prawodawstwo jawnie jej zaprzecza”¹⁰

Zgromadzenie RKKEE wyraziło również swoje rozczarowanie z powodu zbyt laickiego charakteru *Karty* i tego, że w niektórych artykułach zawiera ona zapisy, które zostały określone jako „nie do zaakceptowania”: „Pomijając brak jakiegokolwiek odniesienia do Bo-

⁸ Por. wypowiedź Patriarchy Aleksieja w: *La Nuova Europa*, Rivista Internazionale di cultura (2001/2 marzo-aprile) s. 18-19.

⁹ Por. Emanuele Rossi, *Una Costituzione per l'Europa*, *Il Regno-attualità*, 14/2000, s. 486-497.

¹⁰ Por. Przesłanie Jana Pawła II do kard. Antonio María Javierre Ortás, dz. cyt.

ga, chodzi przede wszystkim o zapis wprowadzający zakaz klonowania istot ludzkich, ale ograniczony do klonowania reproduktywnego; zapis, który dokonując rozróżnienia między «prawem do zawarcia związku małżeńskiego» a «prawem do założenia rodziny» próbuje uprawomocnić – nazywając je rodzinami – formy związków nie będących małżeństwem; zapis, który pomija przyznanie Kościołom i wspólnotom religijnym jako takim właściwej im rangi prawnej i instytucjonalnej”

Choć nie mam zamiaru ograniczać się tylko do wspomnianych zapisów, sądzę, że należy zacząć od skomentowania artykułów odnoszących się do tych konkretnych praw, które – zdaniem Papieża i RKKEE – nie zostały właściwie sformułowane ani zagwarantowane¹¹.

Artykuł 3 mówi, że „każda osoba ma prawo do nienaruszalności psychicznej i fizycznej” i dodaje, że „w ramach medycyny i biologii musi zostać dochowany w szczególności: (...) – zakaz reproduktywnego klonowania człowieka”. Papież i RKKEE dają do zrozumienia, że taki zapis uważają za uproszczony. Mógłby on zostać zrozumiany jako zakaz nie klonowania w ogóle, lecz tylko takiego, które jest określane mianem reproduktywnego, z założeniem, że istnieje różnica między tym ostatnim a możliwym do zaakceptowania klonowaniem dokonywanym w celach terapeutycznych. Takie postawienie sprawy jest sprzeczne z poszanowaniem godności istoty ludzkiej (nawet jeśli znajduje się ona w stadium embrionalnym), a godność ta stanowi etyczną granicę, której nie wolno przekraczać w badaniach. Sprzeczne jest również ze stanowiskiem Parlamentu Europejskiego z 7 września 2000 roku, w którym zdefiniowano klonowanie jako „kreowanie embrionów ludzkich o dziedzictwie genetycznym takim samym jak u innego człowieka żywego lub umarłego w jakimkolwiek stadium jego rozwoju, bez względu na zastosowaną metodę”, z uściśleniem, że „nie ma żadnej różnicy między klonowaniem w celach terapeutycznych a klonowaniem reproduktywnym”¹².

Artykuł 9 mówi, iż „prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z przepisami krajowymi regulującymi korzystanie z nich” Wydaje się, że jest to próba dostosowania się do ewolucji społeczeństwa poprzez objęcie regulacją

¹¹ Por. *La Carta non basta*, Il Regno-attualità, 20/2000, s. 652-653 (w ramce, z podpisem: G.B.).

¹² Rezolucja Parlamentu Europejskiego na temat klonowania ludzi (7 września 2000), (B5-0710, 0751 i 0764/2000).

tych przypadków, w których ustawodawstwa narodowe uznają rozmaite formy małżeństwa zawieranego w celu założenia rodziny. Jest to uznanie ewolucji społeczeństwa i wprowadzenie, choć nie w sposób bezpośredni, przepisów sprzyjających związkom *de facto*, bądź związkom homoseksualnym, sklasyfikowanym jako rodziny. Do powstania wątpliwości przyczynia się przede wszystkim brak dowodów na to, że istnieje zgoda albo żądanie większości, aby zrezygnować z rodziny opartej na małżeństwie. Poza tym, zdaniem biskupów, taka definicja oznacza, iż UE robi ukłon w stronę niektórych zapisów zawartych w ustawodawstwach narodowych, które wychodzą poza klasyczny model rodziny, nieuchronnie ograniczając tę szczególną opiekę, z jakiej korzysta rodzina oparta na małżeństwie, będąca jednym z najbardziej charakterystycznych elementów tradycji europejskiej. UE zajęła więc stanowisko, które jest sprzeczne nie tylko z wielkimi tradycjami religijnymi tworzącymi kulturalną *humus* Europy, ale także z zasadami ustawodawstwa cywilnego, przyjętymi już po charakterystycznej dla nowożytności sekularyzacji instytucji małżeństwa.

Artykuł 10 głosi wolność myśli, sumienia i wyznania. Biskupi Europy uważają, że treść w nim zawarta jest uboga i uproszczona. Można było i należało wzbogacić go o odniesienie nie tylko do indywidualnych, ale także do wspólnotowych form wyrażania i praktykowania wolności myśli, sumienia i wyznania. Nie ma żadnego odniesienia do instytucjonalnego wymiaru właściwego dla Kościołów, wyznań i wspólnot religijnych. Nie wystarczy uznać indywidualne prawo przysługujące pojedynczym osobom. Potrzebne jest uznanie, iż Kościoły i wyznania religijne mają swobodę organizowania się zgodnie z własnymi statutami, bez ingerencji ze strony państw i UE, i działania – jako instytucje religijne – w sposób odmienny od działania tych podmiotów, które wchodzi w ich skład. Dziwi zatem fakt, że w artykule 12 uznaje się podmiotowość prawną związków zawodowych i partii politycznych, a nie robi się tego samego w odniesieniu do Kościołów, wspólnot kościelnych i wyznań religijnych.

3. Tło doktrynalne

Braki dotyczące sformułowania podstawowych praw osoby oraz ich możliwej i pożądanej ochrony prawnej są tylko symptomami intelektualnej słabości samej koncepcji tych praw, ich uzasadnienia, hierarchii i uniwersalności, znaczenia Deklaracji i wreszcie prawomocności władzy politycznej i demokracji. Przemawiając do przewod-

niczających Parlamentów europejskich, Papież powiedział że „w przekonaniu Kościoła, (...) stwarzając człowieka, Bóg wpisał go w porządek relacji, które pozwalają mu na samorealizację. Porządek ten nazywamy porządkiem naturalnym, zaś zadaniem rozumu jest zgłębianie go i coraz dokładniejsze opisywanie. Prawa człowieka nie mogą wyrażać dążeń sprzecznych z naturą człowieka. Mogą jedynie z niej wypływać”

W tym kontekście ważne jest, że we wstępie do *Karty* znalazło się stwierdzenie, iż „Unia (Europejska) stworzona jest na niepodzielnych i uniwersalnych wartościach: godności człowieka, wolności, równości i solidarności” i że „stawia jednostkę w centrum swojego działania” Ważne jest również i to, że w pierwszym rozdziale, zanim jeszcze pojawia się wzmianka o wolności indywidualnej, mówi się o godności ludzkiej, głosząc, że „godność człowieka jest nienaruszalna. Należy ją szanować i chronić”¹³. Niektórzy interpretują to tak, że godność i prawa podstawowe są wartościami uprzednimi w stosunku do jakiegokolwiek działania legislacyjnego. Nie są dziełem prawodawcy, ani nie są dane obywatelom; istnieją uprzednio; muszą być przestrzegane przez wszystkich prawodawców, są bowiem wartościami wyższymi. Ich pierwotna moc wiążąca odsyła w ostatecznym rozrachunku do Stwórcy. Wiara faktycznie widzi w tym tajemnicę Stwórcy i Jego obrazu w człowieku, tajemnicę nadrzędną w stosunku do każdego ludzkiego mniemania i działania. Tylko On jest w stanie nadać godność i prawa przynależne istocie człowieka i niedostępne dla innych. Tym oto sposobem porządek prawny uwzględnia element tradycji chrześcijańskiej, który jest zrozumiały również dla osoby niewierzącej¹⁴.

W związku z tą kwestią stawia się pytanie: czy *Karta* powinna wymieniać Boga z imienia i mówić o odpowiedzialności przed Nim, jak to ma miejsce na przykład w konstytucji Republiki Federalnej Niemiec. Przypuszczalnie nie chciano wspominać imienia Boga, aby uniknąć narzucania przez UE (tzn. instytucję realizującą funkcje ponadnarodowe, ale o charakterze państwowym) jakichkolwiek prze-

¹³ Art. 1.

¹⁴ „Günther Hirsch hat betont, dass diese Grundrechte nicht vom Gesetzgeber geschaffen noch den Bürgern verliehen werden, «vielmehr existieren sie aus eigenem Recht, sie sind seit je vom Gesetzgeber zu respektieren, ihm vorgegeben als übergeordnete Werte». Diese allem politischen Handeln vorangehende Gültigkeit der Menschenwürde verweist letztlich auf den Schöpfer: Nur er kann Rechte setzen, die im Wesen des Menschen gründen und für niemanden zur Disposition stehen” (por. J. Ratzinger, *Europakultur. Europas Kultur und ihre Kirse, Vortrags am 28. November in der Bayerischen Vertretung in Berlin* [in der Reihe „Reden über Europa“], z archiwum internetowego gazety *Die Zeit* 2000/50/Kultur).

konań religijnych. Takiego podejścia i punktu widzenia nie możemy całkowicie odrzucić. Nie ma wątpliwości co do tego, że państwo nie jest absolutem, nie jest zatem źródłem prawdy ani moralności. Nie może dawać początku prawdzie opartej na nim samym, na jakiejś ideologii, czy też na zdaniu większości¹⁵ To chrześcijaństwo – a ściślej mówiąc: jego Założyciel, Jezus Chrystus – wprowadziło ideę świeckości państwa (por. Mk 12, 13-17). Przy takim założeniu, czyż *Karta* nie powinna zagwarantować poszanowania tego, co dla innych jest święte? Co więcej, czy nie powinna zagwarantować poszanowania dla Tego, który jest Święty, dla Boga? Poszanowania będącego czymś racjonalnym również dla osób, które nie chcą w Niego uwierzyć? Kiedy ten szacunek słabnie, społeczeństwo traci coś bardzo istotnego¹⁶.

Abstrahując od tego, czy jest rzeczą właściwą wymienianie imienia Boga czy też nie, pojawia się pytanie, czy można organizować życie polityczne i społeczne bez powoływania się na prawdę, czy tak zwane demokratyczne państwo prawa można sprowadzić tylko do zwykłych procedur i czy może ono godzić się z każdą treścią antropologiczną i etyczną.

Papież, który nie może nie nauczać i nie głosić pełnej prawdy znanej dzięki Objawieniu i rzetelnemu korzystaniu z rozumu, skrytykował brak w tekście *Karty* odniesień do Boga, „który skądinąd jest pierwotnym źródłem godności człowieka i jego fundamentalnych praw. Nie wolno zapominać, że właśnie odrzucenie Boga i Jego przykazań doprowadziło w ubiegłym stuleciu do powstania bałwochwalczych tyranii, które krzewiły kult rasy, klasy społecznej, państwa, narodu czy partii, odrzucając kult Boga żywego i prawdziwego. Właśnie w świetle tragedii, jakie dotknęły XX stulecie, można zrozumieć, że prawa Boga i człowieka albo umacniają się nawzajem, albo razem zostają przekreślone”¹⁷

¹⁵ Por. Vittorio Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti 1991, s. 308 n.; J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Naród. Wolność – liberalizm*, „Kolekcja Communio” 9, Poznań 1994, s. 183-197.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, dz. cyt.

¹⁷ Ta opinia Jana Pawła II na temat *Karty* całkowicie odpowiada temu, czego naucza on w *Veritatis splendor* (nr 99): „Tylko Bóg, najwyższe Dobro, stanowi niewzruszoną podstawę i niezastąpiony warunek moralności, to znaczy przykazań, zwłaszcza przykazań negatywnych, które zabraniają, zawsze i w każdym przypadku, postępowania i czynów sprzecznych z osobową godnością każdego człowieka. Tak więc najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w *prawdzie*: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego. Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i (...) przezwyciężyć różne formy *totalitaryzmu*, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej *wolności* osoby”

Aby zrozumieć myśl Papieża, należy pamiętać, że w Europie istnieją dwie tradycje odnośnie do praw człowieka, posiadające różne punkty wyjścia, różną hierarchię i różne uzasadnienia. Z jednej strony mamy tradycję racjonalistyczną, oświeceniową. Na jej gruncie powstała *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*, którą włączono jako wstęp do nowej konstytucji będącej owocem rewolucji francuskiej (26 sierpnia 1789 r.). Jej fundamentów ideologicznych należy szukać w racjonalistycznym *ius-naturalizmie*, u Johna Locka, w laickim humanizmie i Encyklopedii, u Monteskiusza, Rouseau... Punktem wyjścia tej tradycji jest wolność indywidualna oraz prawa obywatelskie i polityczne; domaga się ona zagwarantowania jakiegoś zakresu autonomii wobec ewentualnych roszczeń absolutystycznych ze strony władzy. Nie można zaprzeczyć, że osiemnastowieczne *Deklaracje*: francuska i amerykańska, zapoczątkowały szybki – zwłaszcza w XX wieku – rozwój działań na rzecz praw człowieka w trzech przynajmniej kierunkach: rozmaite systemy prawne w coraz większym stopniu uwzględniały prawa osoby i prawa obywatelskie, polityczne i społeczne; prawa te ulegały rozszerzeniu w tym sensie, że wprowadzano nowe regulacje dotyczące najróżniejszych sfer życia; podlegały one również internacjonalizacji, to znaczy przenikały do prawa międzynarodowego. *Karta*, która jest przedmiotem naszego zainteresowania, stanowi na razie ostatnie ogniwo tego rozwoju. Stawia przed sobą cele pragmatyczne, a jednocześnie ambitne. Z jednej strony jest ona dziełem, które bardziej odkrywa i kompiluje niż tworzy. Wiele z uznanych w niej praw pojawiło się już w klasycznej *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948 roku oraz w *Konwencji Europejskiej o Ochronie Praw Człowieka* z 1950 r., a przecież umacniały się one począwszy od czasów rewolucji francuskiej i amerykańskiej. Należą do nich: wolność myśli, sumienia i wyznania, wolność słowa i stowarzyszania się, równość wobec prawa, prawo do bezstronnego sądu, domniemanie niewinności, prawo do obrony, zakaz powtórnego sądenia. Z drugiej strony *Karta* zawiera również niemało elementów nowych, które biorą się stąd, że przedstawia ona w innym świetle stare prawa, albo ustanawia nowe, jednak nie przez zatwierdzanie kolejnych regulacji, lecz raczej przez aktualizację ducha deklaracji historycznych. Na przykład tłumaczy prawo do życia poprzez sprecyzowanie implikacji zniesienia kary śmierci. Albo uwzględnia niepokoje związane z biotechnologiami, zabraniając klonowania reproduktywnego i praktyk *eugenicznych*, zwłaszcza tych nastawionych na selekcję ludzi albo na czerpanie dochodów z ludzkiego ciała lub jego części.

Czasami jednak zapomina się o tym, że w Europie istnieje również wcześniejsza od oświeceniowej, klasyczna tradycja *ius-naturalistyczna*, inspirowana, w różnym stopniu, przez objawienie biblijne i kulturę grecko-rzymską¹⁸ Pomiędzy obu tymi tradycjami sytuuje się *ius-naturalizm* oświecony, racjonalny. H. De Groot (Grocjusz) może być uznany za inicjatora przejścia od klasycznego (i tomistycznego) prawa naturalnego do *ius-naturalizmu* laickiego, który cechuje się racjonalizmem, abstrakcjonizmem, antyhistorycyzmem, indywidualizmem, subiektywizmem i radykalizmem¹⁹ Krokiem do przodu na tej drodze są dzieła takich autorów *ius-naturalistycznych*, jak: Pufendorf, Burlamaqui i Vattel. Właśnie taka iluministyczna – to znaczy racjonalistyczna, indywidualistyczna i laicka – wizja prawa naturalnego jest jednym z bezpośrednich źródeł *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku.

Ale ten oświecony *ius-naturalizm* odbiega od klasycznej tradycji, do której odsyła SNK. Kulminację tradycji chrześcijańskiej stanowią dzieła takich autorów, jak: św. Tomasz, Franciszek de Vitoria, Sua-

¹⁸ Por. Vittorio Possenti, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e pensiero, Milano 1983, s. 208; tenże, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Ginesello Balsamo (Milano) 1992, s. 139-155.

¹⁹ Jest on spokrewniony z *ius-naturalizmem* klasycznym ponieważ przypisuje prawo naturalne Bogu. Jego tezę mówiącą, iż prawo naturalne istniałoby „etiamsi daremus – quod sine summo scelere dari nequit – Deum non esse, aut non curari ab eo negotia humana” (*De iure belli ac pacis*, Proleg. 11), znaleźć można już u teologów scholastycznych, takich jak: Grzegorz z Rimini († 1318) i Gabriel Biel († 1495). Jednak oddala się on od nich pod względem ducha i metody. Powodem są okoliczności historyczne: wojna trzydziestoletnia (1618-1648) między katolikami i protestantami. W czasie wojny (która nie ominęła nawet teologii) *ius-naturalizm* chciał oparcia prawa naturalnego na założeniu nieteologicznym, możliwym do zaakceptowania przez wszystkich: na rozumie ludzkim. Fundamentem tego ostatniego był jeszcze wówczas Bóg, ale już nie dla następnych *ius-naturalistów*. Złacyzowali oni rozum ludzki, czyniąc z niego jedyne źródło prawa naturalnego. Ich zdaniem, prawo naturalne opiera się na ludzkiej racjonalności, a nie na Bogu, który w tej sferze okazuje się zbyteczny. Teza mówiąca o tym, że prawo naturalne istnieje bez Boga (którą Grocjusz uznał za przejaw bezbożności) stała się tezą jurystów wieku XVIII: Pufendorfa, Burlamaquiego i Vattela. Prawo naturalne nie ma nic wspólnego z Bogiem, chyba że chodzi o Boga natury albo o Istotę Najwyższą. Ponieważ jest ono konstrukcją rozumową, nie może się opierać na faktach ani na historii, lecz jedynie na wnioskach, jakie można logicznie wyciągnąć z zasad. Nie może być konkretne, lecz jest abstrakcyjne; nie indukcyjne, lecz dedukcyjne. Jego modelem jest matematyka (*De iure belli ac pacis*, Proleg. 39).

Grocjusz nie zajmował się człowiekiem włączonym w obiektywny porządek uniwersalny, gdzie panuje odwieczne prawo Boże, lecz człowiekiem rozpatrywanym indywidualnie, z jego naturalnymi skłonnościami i naturalnymi prawami subiektywnymi. Te ostatnie powinny przeważać nad obiektywnym prawem pozytywnym, ono zaś winno je uznać i chronić. W rzeczywistości, według *ius-naturalizmu* oświeconego, człowiek ma naturę nie społeczną, lecz towarzyską; społeczeństwo nie rodzi się z natury, lecz w wyniku umowy społecznej

rez²⁰ Punktem wyjścia są tu: godność człowieka będącego obrazem Boga i podstawowe prawa nieodłącznie związane z jego naturą, należne człowiekowi tylko dlatego, że jest on człowiekiem. Z tych praw podstawowych wywodzą się prawa obywatelskie i polityczne. *Dekalog*, który jest uniwersalnym kodeksem moralności, może więc być traktowany jako deklaracja podstawowych praw człowieka, deklaracja oczywiście wirtualna i wyrażająca prawa moralne, jeszcze nie pozytywne. Czymże jest w rzeczywistości jakakolwiek deklaracja praw jeśli nie proklamowaniem podstawowych potrzeb moralnych każdego człowieka, to znaczy tego, co należy się człowiekowi jako człowiekowi? Zakazy zawarte w *Dekalogu* – to jedna strona medalu. Na drugiej zostały zapisane prawa człowieka. Na przykład zakaz zabijania: czyż nie jest on innym sposobem wyrażenia prawa każdego człowieka do życia?²¹

W obliczu niektórych problemów teoretycznych (uzasadnienie i uniwersalizacja) oraz praktycznych (legalizacja aborcji i eutanazji, adopcja dzieci przez pary homoseksualne, klonowanie i generalnie bioetyka i inżynieria życia, narkotyki ...) powstałych w związku z teorią praw człowieka, znaczenia nabierają kolejność i hierarchia. Na gruncie tradycji oświeceniowej, zwłaszcza jej współczesnego nurtu postmodernistycznego, występują poważne trudności w znalezieniu uniwersalnego uzasadnienia praw człowieka i w ustaleniu ich obiektywnej hierarchii. Powodem jest utrata wiary w zdolność rozumu do poznania prawdy obiektywnej i uniwersalnej w sferze moralności, antropologii i metafizyki. Właśnie dlatego jednym z zagrożeń niepokojących współczesnego człowieka i społeczeństwo jest *nihilizm* metafizyczny: zanegowanie zdolności do obiektywnego i uniwersalnego poznania bytu oznacza nieuchronną utratę kontaktu z prawdą obiektywną, a tym samym z fundamentem godności człowieka i wszystkich jego praw.

(*pactum unionis*), a państwo – z *pactum subiectionis* wobec władzy. Dlatego prawo naturalne miałyby oznaczać zespół wrodzonych praw subiektywnych i wolności danych jednostce wraz z jej naturą i nie dających się modyfikować przez państwo. Stąd wywodzi się indywidualistyczny i subiektywistyczny charakter *ius-naturalizmu*. Pojmuje on państwo jako wolny i dobrowolny twór, powołany przez jednostki dla ochrony i zagwarantowania ich praw naturalnych, który traci jakiegokolwiek uzasadnienie i może ulec modyfikacji lub likwidacji, kiedy przestaje wypełniać tę podstawową funkcję.

²⁰ Por. Reginaldo Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a s. Tommaso d'Aquino. Saggio storico-critico*, Pontificia Università Lateranense – Città Nuova, Roma 1985; Francesco Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.

²¹ *Veritatis splendor* (nr 11-13). Por. Vittorio Possenti, *La „Veritatis splendor” y la renovación de la vida social y política*, w: Gerardo del Pozo (red.), *Comentarios a la „Veritatis splendor”*, Madrid 1994, s. 739-754.

Negując zdolność do poznania prawdy obiektywnej, „stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia”²². Niestety, dziś istnieje tendencja do ujęć raczej historycystycznych, relatywistycznych i kontraktualistycznych. Często prowadzi to do stwierdzenia, iż ważniejsza jest obrona praw człowieka niż ich uzasadnianie. Panuje przekonanie, iż nie da się przeprowadzić twardego dowodzenia praw człowieka, to znaczy takiego, które będzie przez wszystkich uznane za ważne. Przytacza się dowody probabilistyczne, wśród których wyróżnia się konsensus wokół praw człowieka²³.

Jest to ujęcie interesujące z tej racji, że stara się ocalić niektóre wymogi moralne, takie jak: zakaz zabijania, zakaz czynienia krzywdy drugiemu, czy obowiązek respektowania umów. Nie ulega wątpliwości, iż *Karta* stara się chronić podstawowe wartości moralne. W praktyce jednak tradycja ta nie jest w stanie uniknąć poślizgu w stronę osłabienia podstawowych praw człowieka, na przykład prawa do życia. Świadczą o tym pewne nieadekwatne sformułowania zawarte w *Karcie* oraz pozostawienie „otwartych furtek” umożliwiających dokonywanie zamachów na godność osoby ludzkiej. Na dłuższą metę trudno jest rozumowo uzasadnić sytuację, w której się twierdzi, że nie wiadomo, czym lub kim jest człowiek, a jednocześnie się zaleca, by zawsze szanowano jego godność i podstawowe jego prawa. Nie wydaje się spójnym stwierdzenie, że choć nie wiadomo, czym jest życie, trzeba je chronić... Nic więc dziwnego, że *Karta* pośrednio przekształca w końcu owe prawa podstawowe (na przykład prawo do życia) w „prawa słabe”, to znaczy takie, które są ważne *prima facie*, ale które nie są prawami absolutnymi, a więc dopuszczają możliwość wyjątków w zależności od korzyści i (lub) interesów społeczeństwa bądź grup społecznych. Poza tym okazuje się w końcu, że wychodząc od założeń tej tradycji trudno jest określić, kiedy chodzi o prawa obiektywne, a kiedy o zwykłe skargi, błagania, protesty czy żądania, które są nieuzasadnione albo wręcz niemożliwe do zaakceptowania i moralnie naganne, ponieważ ich przedmiotem jest prawo innej osoby albo jej podstawowe dobro. Różnica między prawem a zwykłym subiektywnym roszczeniem zasa-

²² *Fides et ratio* (nr 90).

²³ Por. N. Bobio, *Presente y futuro de los derechos humanos*, w: Anuario de Derechos Humanos 1 (1982), s. 7-28; Gregorio Peces Barba (red.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989.

dza się na tym, że w przypadku tego drugiego nie da się przedstawić wewnętrznego, uznawanego przez wszystkich wytłumaczenia, natomiast w przypadku tego pierwszego w grę wchodzi wartość, której człowieka nie można pozbawić bez wyrządzenia mu poważnej szkody lub krzywdy, i która w jakimś stopniu wyraża istotę człowieka.

Kościół i niektórzy przedstawiciele tradycji klasycznej mieli problemy z otwarciem się na wkład i pozytywny rozwój, jaki niewątpliwie wniosła *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z okresu rewolucji francuskiej. Głosiła ona przeciw wartości w swej istocie chrześcijańskie, takie jak: wolność, równość i braterstwo, choć zamiar oderwania ich od ich korzeni sprawił, że przybrały one niedorzeczną postać (Chesteron). Skupili się raczej na ich ograniczeniach (indywidualizm, groźba indyferentyzmu...). Jeśli chodzi o nauczanie papieskie, wystarczy przypomnieć brewe *Quod aliquantulum* Piusa VI (10 marca 1791 r.), encyklikę *Mirari vos* Grzegorza XVI (15 sierpnia 1832 r.) i encyklikę *Quanta cura* oraz załączony do niej *Syllabus* Piusa IX (8 grudnia 1864 r.). Musiało upłynąć niemal całe stulecie, by Leon XIII, nie modyfikując zasadniczo nauki poprzedników, rozpoczął proces przenoszenia tego, co w tradycji oświeceniowej najlepsze, na żywną glebę tradycji *ius-naturalistycznej*²⁴. Proces ten uległ przyspieszeniu zwłaszcza po drugiej wojnie światowej. Kamieniem milowym stała się encyklika *Pacem in terris* Jana XXIII (11 kwietnia 1963 r.), która uznając prawa człowieka za integralną część prawa naturalnego, wprowadziła nowy akcent do katolickiej myśli *ius-naturalistycznej*. Takim nowym akcentem były również *Gaudium et spes* i *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II. Szczytowym momentem pozytywnej oceny praw człowieka jest *Centesimus annus* (nr 47) Jana Pawła II, który z głoszenia i obrony praw człowieka uczynił stały element swojej misji w świecie. Nawet protestant Jan Ross, a więc nie-katolik, wygłosił pochwałę jego konsekwentnego zaangażowania w obronę fundamentalnego prawa, jakim jest prawo do życia, i rezultatu tego zaangażowania w postaci sprzeciwu nie tylko wobec aborcji i eutanazji, ale nawet wobec kary śmierci²⁵

²⁴ Por. Josef Punt, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn etc. 1987, s. 175-247.

²⁵ Por. Jan Ross, *Der Papst Johannes Paul II. Drama und Geheimnis*, Berlin 2000. Choć autor pisze o wielkości Jana Pawła II jako człowieka i jako Papieża i nie zajmuje się kwestią prawdy przez niego nauczanej, pokazuje spójność jego nauki nie tylko w odniesieniu do obrony życia, lecz także w odniesieniu do innych tematów, na przykład godności kobiety.

Zaproponowana przez Jana Pawła II nauka społeczna dotycząca praw człowieka wyrasta z klasycznej tradycji *ius-naturalistycznej*, wzbogaconej personalizmem i krytycznie otwartej na to, co wnosi tradycja oświeceniowa. Za fundament praw człowieka uznaje ona godność osoby ludzkiej, to, że jest ona stworzona na podobieństwo Boga, jej doczesne i transcendentne powołanie, i wreszcie Boga Stwórcę i Odkupiciela. Dlatego Papież mówi najchętniej o podstawowych prawach osoby ludzkiej, przynależnych człowiekowi jako takiemu, będących tym samym prawami uniwersalnymi, nawet jeśli człowiek nie poznał ich wszystkich od razu, lecz stawał się ich świadom w czasie historycznym. Twierdzi również, że choć prawa obywatelskie nie muszą się zgadzać w każdym punkcie z prawem moralnym, to ich ostateczna legitymizacja oraz legitymizacja państwa demokratycznego ma charakter moralny: służyć i nie nastawać na godność, ani na podstawowe prawa osoby ludzkiej. Dlatego ich obrona jest jednym z istotnych i niezbędnych wymogów dobra wspólnego. Jak powiedział Jan Paweł II, zwracając się do przewodniczących parlamentów europejskich, „deklaracje praw wyznaczają niejako granice tej nietykalnej sfery, o której społeczeństwo wie, że nie może być polem rozgrywek instytucji ludzkiej władzy. Co więcej, sama władza uznaje, że została ustanowiona po to, aby strzec tej dziedziny, której środkiem ciężkości jest człowiek. Podobnie też społeczeństwo uznaje, że powinno służyć człowiekowi, aby mógł realizować swe naturalne aspiracje jako jednostka i jednocześnie jako istota społeczna. Te aspiracje wpisane w jego naturę są zarazem niezbywalnymi prawami człowieka, do których należy prawo do życia, do nietykalności fizycznej i psychicznej, do wolności sumienia, myśli i religii”

Proponowana przez Jana Pawła II SNK dotyczy również innych praw szczegółowych, takich jak: prawa polityczne, ekonomiczne, socjalne i kulturalne. Są one niekiedy określane mianem praw o mniejszej randze²⁶. Czasami traktuje się je jako przypadkowe następstwo praw podstawowych, jako praktyczne warunki ich doskonałego zastosowania, ale także jako prawa powiązane z realnie istniejącymi warunkami danego narodu i danego czasu. Kościół broni demokracji i egzekwowania tych praw, o ile wyrażają one godność osoby ludzkiej. Odnosi się przy tym z wielkim szacunkiem do autonomii porządku demokratycznego, „docenia demokrację jako system, który zapewnia

²⁶ Międzynarodowa Konwencja Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych (16.12.1966), art. 5, 2.

udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi²⁷ Jest świadomy, iż „nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym. Wkład, który w ów porządek wnosi, polega na takim zrozumieniu godności osoby, jakie w całej pełni objawia tajemnica Słowa Wcielonego²⁸. Z drugiej strony, Kościół zauważa niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą oświeceniowo-liberalna zasada publicznej obojętności wobec prawdy. Z tą zasadą wiąże się bardzo rozpowszechniony dziś pogląd, iż moralność dotyczy sfery prywatnej, i że prawo, oddzielone od moralności, jest tylko narzędziem zewnętrznego regulowania społeczeństwa. Mówi się, że demokracja jest pluralistyczna ze swojej istoty. Trzeba powiedzieć, że jest to słuszne w odniesieniu do poglądów politycznych i do ścierających się interesów. Nie jest natomiast prawdziwe, jeśli chcemy, by demokracja zasadzała się mocno na wartościach. Samo jądro tych ograniczających pluralizm wartości określają prawa podstawowe, zakorzenione w istocie człowieka, wobec której wszystkie instancje muszą mieć charakter służebny. Tych wartości, czy też dóbr fundamentalnych człowieka, usiłują bronić przykazania *Dekalogu*, które rządzą życiem społecznym, gospodarczym i politycznym nie tylko w sferze postaw ogólnych, ale także w odniesieniu do określonych sposobów postępowania i konkretnych zachowań²⁹

Natomiast „w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm³⁰ Istotnie, podstawowe prawa osoby ludzkiej nie są przestrzegane również tam, gdzie istnieją demokratyczne formy rządu. Dowodem jest nie tylko gorsząca sprawa aborcji, lecz także fakt, iż kwestie społeczne rozpatrywane są nie tyle z wykorzystaniem kryteriów sprawiedliwości i moralności w związku z dobrem wspólnym, ile raczej z uwzględnieniem poparcia wyborców lub siły finansowej broniących je grup³¹.

²⁷ *Centesimus annus* (nr 46).

²⁸ Por. tamże (nr 47).

²⁹ Por. *Veritatis splendor* (nr 99).

³⁰ *Centesimus annus* (nr 46).

³¹ Por. tamże (nr 47).

Istnieją wreszcie inne prawa, które są nie tyle zasadami prawa narodów czy normami obligatoryjnymi, lecz postulatami państwa idealnego i postępu na rzecz ogólnej humanizacji. Kościół stać będzie zawsze u boku tych, którzy pragną społeczeństwa coraz bardziej sprawiedliwego i solidarnego, coraz bardziej odpowiadającego godności osoby ludzkiej, wolności, równości i powszechnemu braterstwu.

4. Karta nie odzwierciedla w sposób adekwatny autentycznej duszy Europy

Jak już wcześniej powiedziałem, zapowiedź *Karty* odebrano jako okazję do tego, by wypowiedzieć się na temat tych wartości wspólnego dziedzictwa kulturowego, w których można dojrzeć autentyczną duszę Europy, i do wypracowania tekstu, który stałby się kamieniem węgielnym struktury ustrojowej UE. Doświadczenie uczy, że sama integracja gospodarcza, albo stworzenie ram ustroju politycznego, opartego na zasadach formalnych, nie wystarczy, by kształtować i umacniać świadomość istnienia trwałego procesu zbieżności różnych krajów. Jedność narodu realizuje się na poziomie praktycznego porozumienia i w porządku serca. Dlatego trzeba odkryć i pogłębić świadomość jedności kulturalnej, z której czerpią i którą wzbogacają narodowe i regionalne tradycje kulturowe. Rozpoczęto od integracji gospodarczej; następnym krokiem będzie integracja polityczna. Jednakże pogłębiająca się integracja nie osiągnęłaby aktualnego poziomu, gdyby w poszczególnych narodach i regionach nie istniała ukryta świadomość przynależności do tego samego świata kulturowego, niezależnie od specyficznych cech każdej kultury narodowej, których znajomość jest również częścią naszej wspólnej świadomości. Na kulturę składają się nie tylko wspólny język i historia, lecz także „postawy przyjmowane wobec podstawowych faktów egzystencjalnych, takich jak: narodziny, miłość, praca, śmierć. Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są, w istocie rzeczy, różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji”³².

Na definicję Europy w większym stopniu wpływa jej jedność kulturowa niż jedność geograficzna czy ekonomiczna. Europa jest kolebką idei osoby, prawdy i wolności, idei, które „ojcowie-założyciele” UE uważali za wspólne dziedzictwo europejskie, a które kontynent

³² *Centesimus annus* (nr 24).

zawdzięcza temu, iż od dawna przesiąka on chrześcijaństwem. W samym centrum idei Europy znajduje się człowiek jako osoba i obraz Boga, jego wolność, idea prawdy, prawo naturalne, zawarta w Biblii pamięć o wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, wyznawanego jako Syna Bożego. Na płytszym poziomie znajduje się Oświecenie, rozum praktyczny, naukowo-techniczny i łączący. We wszystkich tych przypadkach rozum stanowi właściwość jednoczącą, zdolną do bycia uniwersalną, choć przekonanie o uniwersalności rozumu nie jest dziś dla Europejczyków tak oczywiste.

Karta ogranicza się do stwierdzenia, że Unia „jest świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa”. Najbardziej pozytywne treści *Karty* byłyby niemożliwe bez kulturalnej *humus* tego dziedzictwa. Dlatego pożądane byłoby bardziej bezpośrednie nazwanie go i nawiązanie do jego chrześcijańskich korzeni. „Europa bowiem nie była wówczas jednością z geograficznego punktu widzenia i tylko dzięki przyjęciu wiary chrześcijańskiej stała się kontynentem, który w ciągu następnych stuleci potrafił szerzyć swoje wartości prawie we wszystkich częściach ziemi, dla dobra ludzkości. Mówiąc o tym, trzeba także zwrócić uwagę na fakt, że ideologie, które w ciągu XX stulecia rozlały wiele łez i krwi, również zrodziły się w Europie, gdy próbowała ona zapomnieć o swoich chrześcijańskich fundamentach”³³

Europa nawiązuje do punktu wyjścia, a raczej do pochodzenia, do ciągle żywej tradycji, która obejmuje filozofię grecką, prawo rzymskie i chrześcijaństwo. W ten sposób nawiązuje również do ukierunkowanej na przyszłość misji wśród innych narodów. Ale to spoglądanie w przeszłość i ta misja nie oznaczają ciągłego zwalczania i tworzenia od nowa, któremu towarzyszy odrzucenie całej przeszłości; oznacza, że w tradycji Europy znajduje swoje odbicie rozwój pierwotnej prawdy, *arche*, która ustanawia początek, która podlega aktualizacji i ciągłej odnowie. Elementy tej *arche* osiągają jedność dzięki dziełu Kościoła i w oparciu o Ewangelię Jezusa Chrystusa. W tym sensie chrześcijaństwo stanowi najbardziej autentyczną duszę Europy, a Kościół katolicki może wraz z innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi przyczynić się do rozwoju dziedzictwa religijnego, duchowego i moralnego Europy, zachęcając ludzi do wysiłku, zarówno w skali narodowej jak i europejskiej, „na rzecz odnowy i umocnienia chrześcijańskiej *humus* kulturalnej, która była w przeszłości (i może być jeszcze w przyszłości) – wraz

³³ Przesłanie Jana Pawła II z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego. „L'Osservatore Romano” 3/2001 (wyd. polskie – wersja internetowa).

z innymi tradycjami – determinującym czynnikiem humanizacji i promowania jedności wszystkich narodów kontynentu europejskiego” Nie chodzi o budowanie nowego chrześcijaństwa, lecz o tchnięcie ducha w proces jednoczenia Europy, aby zapobiec wypaczeniu w postaci struktury bogatej i potężnej gospodarczo, wysoko zaawansowanej technologicznie, ale duchowo jałowej i ubogiej, pozbawionej duszy. Jak mówi Jan Paweł II, „czerpiąc ze swych chrześcijańskich korzeni najważniejsze zasady swej wizji świata, Europa wie, że może patrzeć spokojnie w przyszłość”³⁴.

tłum. Grzegorz Ostrowski

³⁴ Jan Paweł II, Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej, „L'Osservatore Romano” 1/2001 (wyd. polskie – wersja internetowa).