
José Casanova

Religia i świeckie tożsamości w procesie jednoczenia Europy

Od czasu podpisania w 1957 roku traktatu rzymskiego, który ustanowił Europejską Wspólnotę Gospodarczą oraz zapoczątkował trwającą wciąż integrację kontynentu, zachodnioeuropejskie społeczeństwa przeszły szybką, drastyczną i z pozoru przynajmniej nieodwracalną sekularyzację. Pod tym względem można mówić o Europie postchrześcijańskiej. Jednocześnie proces integracji europejskiej, ekspansja UE na wschód oraz prace nad wspólną konstytucją skłaniały do postawienia zasadniczych kwestii dotyczących europejskiej tożsamości i roli, jaką odgrywa w niej chrześcijaństwo. Co konstytuuje „Europę”? Gdzie i jak należy wyznaczyć terytorialne i kulturowe granice Europy? Najbardziej kontrowersyjnymi i budzącymi największe obawy problemami, o których jednak rzadko dyskutuje się wprost, są przyjęcie Turcji do Unii oraz integracja imigrantów spoza Europy, którzy są w przeważającej większości muzułmanami. Chciałbym tu rozważyć wzajemne relacje między tymi zjawiskami.

Stopniowa, choć nierówna sekularyzacja Europy jest niepodważalnym faktem społecznym¹. Rosnąca wciąż większość jej mieszkańców nie uczestniczy już – a przynajmniej nie uczestniczy regularnie – w tradycyjnych praktykach religijnych, zachowując jednak w relatywnie wysokim stopniu indywidualne przekonania religijne. Pod tym względem powinno się mówić raczej o „odkościelnieniu” Europy czy religijnej indywidualizacji, niż o sekularyzacji. Grace Davie scharakteryzowała tę europejską sytuację jako „wiarę bez przynależności”². Zarazem jednak spora liczba Europejczyków nawet w najbardziej zeświecczonych krajach określa się mianem „chrześcijan”, wskazując na przyjmowaną *implicite*, rozproszoną i ukrytą chrześcijańską tożsamość kulturową. W tym sensie Danièle Hervieu-Léger ma również rację, prezentując przeciwstawną charakterystykę sytuacji

1 Por. D. Martin, *A General Theory of Secularization*, London 1978, oraz A. Greeley, *Religion in Modern Europe at the End of the Second Millenium*, London 2003

2 G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford 1994; Idem, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000

w Europie jako „przynależność bez wiary”³. W przypadku większości Europejczyków „świecka” i „chrześcijańska” tożsamość kulturowa łączą się ze sobą w sposób skomplikowany, rzadko podlegający werbalizacji.

Socjologicznie najciekawszym problemem jest tu nie stopniowy spadek religijności wśród mieszkańców Europy, lecz fakt, że spadek ów jest interpretowany w kategoriach zgodnych z paradygmatem sekularyzacyjnym. Towarzyszy mu zatem „sekularyzacyjna” samoświadomość, która pojmuje go jako coś „normalnego” i „postępowego”, to znaczy jako quasi-normatywną konsekwencję bycia „nowoczesnym” i „oświeconym” Europejczykiem.

To właśnie ta „świecka” tożsamość, obecna zarówno wśród elit jak i zwykłych ludzi, paradoksalnie czyni z religii i niemal zupełnie już pogrzebanej chrześcijańskiej tożsamości Europy palący i niepokojący problem w kontekście wyznaczania geograficznych granic i określenia kulturowej tożsamości tworzącej się Unii Europejskiej.

Chciałbym zbadać niektóre przyczyny powodujące, że religia staje się zagadnieniem niepokojącym. Przyjrę się czterem aktualnym debatom: na temat roli katolickiej Polski, przyjęcia Turcji do UE, integracji imigrantów pochodzących spoza Europy oraz miejsca Boga czy chrześcijańskiej spuścizny w tekście nowej europejskiej konstytucji.

Katolicka Polska w postchrześcijańskiej Europie: świecka normalizacja czy wielkie apostołskie zadanie?

Fakt, że katolicka Polska „powtórnie wstępuje do Europy w momencie, gdy zachodnia część kontynentu porzuca swą chrześcijańską, cywilizacyjną tożsamość, spowodował niepokój zarówno wśród polskich katolików, jak i zeświecczonych Europejczyków. W 2003 roku analizowałem skomplikowane wzorce zbieżności i rozbieżności w religijnym rozwoju Polski i Zachodu w perspektywie historycznego długiego trwania⁴. Wystarczy powiedzieć, że w epoce komunizmu polski katolicyzm przeżył niezwykle rozkwit, gdy tymczasem Europa Zachodnia przechodziła proces drastycznej sekularyzacji. Ponowne włączenie katolickiej Polski do zsekularyzowanej Europy może być zatem postrzegane jako „trudne wyzwanie” bądź jako „wielkie apostołskie zadanie”. Antycypując groźbę sekularyzacji, środowiska reprezentujące katolicyzm integralny przyjęły negatywną postawę wobec Unii. Za sprawą nawoływań papieża kierownictwo polskiego Kościoła powitało

3 D. Hervieu-Léger, *Rola religii w integracji społecznej*, „Res Publica Nowa” 1/2006, s. 42-52

4 J. Casanova, *Das katholische Polen in säkularisierten Europa*, „Transit” Heft 25 (2003)

z kolei integrację europejską jako wielkie apostołskie zadanie.

Lęki „eurofobów” mogą wydawać się całkowicie uzasadnione w sytuacji, gdy podstawowa przesłanka paradygmatu sekularyzacyjnego – im nowocześniejsze społeczeństwo, tym bardziej zeświecczone – wydaje się pewnikiem także w Polsce. Jako że modernizacja w sensie dochodzenia do europejskiego poziomu w dziedzinie politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturalnej jest jednym z celów integracji kontynentu, większość obserwatorów jest skłonna zakładać, że taka modernizacja doprowadzi do sekularyzacji także w Polsce, kładąc kres polskiej religijnej „wyjątkowości”. To, by Polska stała się wreszcie „normalnym” krajem europejskim, jest w końcu jednym z celów „euroentuzjastów”.

Polski episkopat przyjął mimo to entuzjastycznie papieskie zadanie apostołskie i wielokrotnie podkreślał, że jednym z jego celów, po tym jak Polska dołączy już do Unii, będzie „przywrócenie Europy chrześcijaństwu”. Choć z punktu widzenia zachodnich Europejczyków takie przesłanie może brzmieć absurdalnie, znalazło ono oddźwięk w tradycji polskiego mesjanizmu. O ile jednak nie nastąpi radykalna zmiana w europejskim świeckim *Zeitgeist*, podobny wysiłek ewangelizacyjny ma niewielkie szanse powodzenia. W najlepszym razie letnia (jeśli nie otwarcie wroga) odpowiedź Europy na wezwania Jana Pawła II do odrodzenia chrześcijaństwa wskazuje na trudności tego zadania.

Sugerowałem, że mniej ambitne, choć nie mniej trudne zadanie apostołskie mogłoby przynieść równie wspaniałe efekty. Niech Polska udowodni, że teza sekularyzacyjna jest błędna. Niech *Polonia semper fidelis* zachowa swą katolicką tożsamość i tradycję, wchodząc jednocześnie z sukcesem do Europy i stając się w ten sposób „normalnym” państwem europejskim. Taki rezultat, o ile okaże się możliwy do osiągnięcia, mógłby sugerować, że zmierzch religii w Europie nie musi być teleologiczną koniecznością związaną z procesem modernizacji, lecz z historycznym wyborem, jakiego dokonali Europejczycy. Nowoczesna, religijna Polska mogłaby zmusić Europejczyków do przemyślenia raz jeszcze ich własnych sekularyzacyjnych przesłanek i zdania sobie sprawy, że to nie Polska pozostaje oderwana od nowoczesnych trendów, ale raczej sama Europa oderwała się od reszty świata. Tylko taki prowokacyjny scenariusz mógłby przełamać czar, w jakim sekularyzm więzi europejski umysł oraz nauki społeczne.

Czy demokratyczna muzułmańska Turcja mogłaby kiedykolwiek dołączyć do europejskiego chrześcijańskiego klubu, albo kto tu jest naprawdę rozdarty?

Podczas gdy groźba chrześcijańskiej krucjaty ze strony Polski nie wzbudza obaw zeświecczonych Europejczyków przekonanych o możliwości zasymilowania polskiego katolicyzmu na stworzonych przez siebie warunkach, perspektywa dołączenia Turcji do Unii Europejskiej generuje znacznie większe lęki zarówno u chrześcijan, jak i niechrześcijan. Są to jednak lęki, które niełatwo zwerbalizować, przynajmniej publicznie. Turcja cierpliwie puka do europejskich bram od 1959 roku i wciąż otrzymuje uprzejmą odpowiedź, że powinna dalej czekać, podczas gdy spóźnialscy, jeden za drugim, są zapraszani do wejścia w kolejnych falach akcesji.

Założenie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali w 1951 roku przez sześć państw (Belgia, Holandia, Luksemburg, Francja, Włochy i Niemcy Zachodnie) i jej rozszerzenie do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej albo „wspólnego rynku” w 1957 roku miało swój fundament w postaci dwóch historycznych procesów pojednania: między Francją i Niemcami, które od 1870 roku aż po 1945 były albo w stanie wojny, albo przygotowywały się do niej, oraz między protestantami i katolikami w ramach chrześcijańskiej demokracji. Rządzący albo w każdym razie mający wpływ na władze chadecy we wszystkich sześciu krajach odegrali kluczową rolę w początkowym stadium procesu integracji europejskiej. Zimna wojna, plan Marshalla, NATO i nowo utworzona oś Waszyngton-Rzym tworzyła geopolityczny kontekst dla tych dwóch aktów pojednania. Dwa wrogi sobie kraje, Grecja i Turcja, będące jednak członkami NATO, wystąpiły (jedno w czerwcu, drugie w lipcu 1959 roku) z wnioskiem o przyjęcie do EWG. Również w lipcu 1959 roku pozostałe kraje zachodnioeuropejskie utworzyły EFTA, jako alternatywne zrzeszenie gospodarcze. Jedynie Hiszpania generała Franco pozostała poza tymi pierwszymi zachodnioeuropejskimi stowarzyszeniami i aliansami.

EWG zawsze jasno dawała do zrozumienia, że kandydaci do niej muszą spełniać bardzo ściśle wymagania polityczne i ekonomiczne. Irlandia, Wielka Brytania i Dania formalnie złożyły wniosek o przyjęcie w 1961 roku, ale zostały przyjęte dopiero w 1975 roku. Hiszpania i Portugalia były jednogłośnie odrzucane dopóki rządziły w nich autorytarne reżimy, jednak w momencie, gdy ich demokracje wydawały się lepiej skonsolidowane, otrzymały jasne kryteria i ściśle określone daty możliwego członkostwa. Oba kraje wstąpiły do Unii w 1986 roku. W międzyczasie (rok 1981) Grecja uzyskała członkostwo, a wraz z nim

prawo weta wobec przyjęcia Turcji. Jednak nawet po tym, jak Grecja i Turcja weszły w fazę quasi-odprężenia stosunków, a Grecja wyraziła gotowość popierania wejścia Turcji w zamian za oddanie całego Cypru, Turcja wciąż nie uzyskała jednoznacznej odpowiedzi, a jedynie wskazówkę, by nadal stać na końcu kolejki. Upadek muru berlińskiego raz jeszcze zmienił priorytety i kierunek rozszerzenia Unii na wschód. W 2004 roku dziesięciu nowych członków, w tym osiem państw postkomunistycznych plus Malta i Cypr, weszło wspólnie do UE. Praktycznie całe terytorium średniowiecznego chrześcijaństwa, to znaczy katolicka i protestancka Europa, będzie odtąd zjednoczona w nowym kształcie. Jedyne katolicka Chorwacja i neutralna Szwajcaria będą wyłączone, a prawosławna Grecja i turecki Cypr będą jedynym „obcym” religijnie elementem. Prawosławne Rumunia i Bułgaria mają być następne w kolejce, jednak bez określonej daty wejścia. Jeszcze mniej jasne jest to, kiedy rozpoczną się poważnie negocjacje w sprawie przyjęcia Turcji.

Pierwsze otwarte (choć jeszcze nieformalne) dyskusje o kandydaturze Turcji w trakcie szczytu w Kopenhadze w 2002 roku wzbudziły nerwowość w różnych sektorach europejskiej „publiczności”. Szeroka debata ujawniła, w jak wielkim stopniu problemem jest sam islam i jego wypaczone wizerunki jako „innego” cywilizacji zachodniej, a nie zakres, w jakim Turcja była gotowa spełnić ściśle wymagania ekonomiczne i polityczne stosowane wobec wszystkich innych członków. Chęć i gotowość Turcji do ich spełnienia nie ulega wątpliwości zwłaszcza teraz, gdy jej nowy i już oficjalnie „nieislamski” rząd podtrzymał jednogłośnie stanowisko wszystkich poprzednich „świeckich” rządów. Turecka „publiczność”, zarówno świecka jak i muzułmańska, mówiła jednym głosem. Nowy rząd był z pewnością najbardziej reprezentatywnym demokratycznym rządem w całej najnowszej historii Turcji. Osiągnięto, jak się zdaje, szeroki kompromis wśród ludności, wskazujący, że Turcja, gdy chodzi o dołączenie do Europy, a zatem do „Zachodu”, nie jest już „rozdartym krajem”. Spełnia dwa spośród trzech wymagań przedstawionych przez Samuela Huntingtona odnośnie do tego, jak kraj rozdarty wewnętrznie może powtórnie określić swoją cywilizacyjną tożsamość. Po pierwsze polityczna i ekonomiczna elita musi entuzjastycznie popierać takie posunięcie. Po drugie obywatele muszą być przynajmniej skłonni zadowolić się nim. Jedyne trzecie wymaganie nie zostało jeszcze najwyraźniej spełnione: dominujące elementy cywilizacji przyjmującej, najczęściej Zachodu, muszą być skłonne do przyjęcia konwertyty.

Marzenie Kemala, „ojca wszystkich Turków”, o stworzeniu w Turcji nowoczesnego świeckiego państwa narodowego okazało się niełatwe do spełnienia. Jednak możliwość, że

demokratyczne tureckie państwo rzeczywiście reprezentujące swą muzułmańską ludność dołączy do UE, dziś po raz pierwszy staje się realna. „Sześć strzał” kemalizmu (republikanizm, nacjonalizm, sekularyzm, racja stanu, populizm i reformizm) nie mogło prowadzić do powstania sensownej demokracji reprezentacyjnej. Projekt zbudowania takiego państwa odgórnie wydawał się ostatecznie skazany na porażkę, ponieważ był zbyt świecki dla islamistów i zbyt turecki dla Kurdów. Tureckie państwo, w którym zbiorowe tożsamości i interesy grup stanowiących przeważająca większość nie znajdują publicznego wyrazu, nie może stać się prawdziwie reprezentacyjną demokracją, nawet jeśli zbudowane jest na fundamencie nowoczesnych świeckich i republikańskich zasad. Jednak demokracja muzułmańska jest tak samo możliwa w dzisiejszej Turcji, jak chrześcijańska demokracja pół wieku temu w Europie Zachodniej. Wciąż muzułmańska, ale oficjalnie już nie islamistyczna partia sprawująca obecnie władzę była wielokrotnie oskarżana o „fundamentalizm” i podważanie świeckich zasad kemalowskiej konstytucji, która zakazuje istnienia „religijnych” i „etnicznych” partii, jako że religia i etniczność są formami tożsamości, którym nie pozwala się zaistnieć w publicznej przestrzeni reprezentacji zsekularyzowanej Turcji.

Można się zastanawiać, czy demokracja nie staje się aby „grą” niemożliwa w momencie, gdy potencjalnym większościom nie pozwala się wygrywać wyborów, a cywilni świeccy politycy wzywają na pomoc demokracji wojsko, by otrzymało w ryzach owe potencjalne większości zagrażające świeckiej tożsamości i władzy. Praktycznie w każdym kraju kontynentalnej Europy działały w takim czy innym okresie partie o charakterze religijnym. Wiele spośród nich, zwłaszcza tych katolickich, niespecjalnie sprzyjało demokracji, zanim doświadczenie faszyzmu nie zmieniło ich w partie chrześcijańsko-demokratyczne. Póki ludziom nie zezwoli się na grę *fair*, może być im trudno docenić jej reguły i przyswoić demokratyczny habitus. Można się zastanawiać, kto tu jest prawdziwym „fundamentalistą” – „muzułmanie”, którzy chcą publicznego uznania dla swej tożsamości oraz prawa do mobilizacji dla realizowania swych ideałów i materialnych interesów, czy „sekularyści” postrzegający fakt noszenia przez wybranego zgodnie z prawem reprezentanta parlamentarnego muzułmańskiej chusty jako groźbę dla tureckiej demokracji i świętą obrazę świeckich zasad kemalowskiego państwa? Czy Unia Europejska mogłaby zaakceptować publiczną reprezentację islamu w obrębie swoich granic? Czy „świecka” Europa może przyjąć „muzułmańską” demokratyczną Turcję? Oficjalnie odmowa przyjęcia Turcji uzasadniana jest nieprzestrzeganiem w pełni przez ten kraj praw człowieka. Widać jednak

niezbyt subtelnie wyrażane oznaki, że świecka z pozoru Europa jest nadal zbyt chrześcijańska, by wyobrazić sobie muzułmański kraj jako część europejskiej wspólnoty. Można się zastanawiać, czy Turcja stanowi groźbę dla zachodniej cywilizacji, czy raczej jest niechętnie przyjmowanym wspomnieniem po ledwo co wypartej, trudnej do zwerbalizowania i przepojonej lękiem „białej” chrześcijańskiej tożsamości.

Szeroka debata toczona w Europie na temat przyjęcia Turcji pokazała, że to Europa jest właściwie rozdarta, głęboko podzielona co do własnej kulturowej tożsamości, niezdolna do odpowiedzi na pytanie, czy europejską jedność, a zatem i zewnętrzne bądź wewnętrzne granice Europy powinno się określać za pomocą wspólnego dziedzictwa chrześcijaństwa i cywilizacji Zachodu, czy też za pomocą świeckich wartości liberalizmu, uniwersalnych praw człowieka, demokracji politycznej oraz tolerancyjnej i akceptującej różnice wielokulturowości. Rzecz jasna świeckie, liberalne europejskie elity publicznie nie mogły podzielać papieskiej definicji cywilizacji europejskiej jako *ex definitione* chrześcijańskiej. Zarazem jednak nie mogły wyartykułować przyjmowanych *implicite* „kulturowych” wymagań, które czynią wejście Turcji do Unii tak trudnym problemem.

Obraz milionów tureckich obywateli już zdomowionych w Europie, będących często imigrantami w drugim pokoleniu, którzy jednak nie „pochodzą” z Europy i pozostają w rozkroku między dawną ojczyzną i społeczeństwem, które nie chce ich w pełni zasymilować, czyni tylko problem bardziej widocznym. Gastarbeiterzy mogą z sukcesem włączyć się w system ekonomiczny. Mogą nawet zyskać prawo do głosowania (przynajmniej na poziomie lokalnym) i stać się modelowymi czy chociaż normalnymi obywatelami. Ale czy mogą spełnić niepisane kryteria kulturowego członkostwa w Europie, czy też mają pozostać „obcy”? Czy Unia Europejska może stworzyć nowe warunki dla tego typu wielokulturowości, którą jej członkom tak trudno zaakceptować?

Czy Unia Europejska może otworzyć się na i przyjąć do siebie imigranckiego „innego”? Próba porównania z perspektywy amerykańskiego doświadczenia imigracji.

Na przestrzeni epoki nowoczesnej to Europa Zachodnia były tak naprawdę głównym regionem wysyłającym emigrantów w świat. W fazie kolonialnej europejscy koloniści, misjonarze, przedsiębiorcy i zarządcy zasiedlili wszystkie zakątki globu. Ocenia się, że w epoce industrializacji od lat osiemdziesiątych wieku XIX aż po lata dwudzieste wieku XX

około 85 milionów Europejczyków wyemigrowało do obu Ameryk, Afryki Południowej, Australii i Oceanii; aż 60 proc. spośród nich znalazło się w samych Stanach Zjednoczonych. W ciągu ostatnich dziesięcioleci ten strumień odwrócił swój bieg i wiele zachodnioeuropejskich społeczeństw stało się centrami globalnej imigracji. Porównanie ze Stanami Zjednoczonymi, tym paradygmatycznym społeczeństwem imigranckim (mimo, że od końca lat dwudziestych do końca sześćdziesiątych stało się ono relatywnie zamknięte dla imigrantów) ujawnia kilka charakterystycznych różnic we współczesnym zachodnioeuropejskim doświadczeniu imigracji.

Choć odsetek zagranicznych imigrantów w wielu krajach europejskich (Wielka Brytania, Francja, Holandia, Niemcy Zachodnie przed zjednoczeniem) utrzymujący się na poziomie 10 proc. jest zbliżony do odsetka obcokrajowców urodzonych na terenie Stanów Zjednoczonych, większość z tych krajów wciąż ma trudności z uznaniem się za społeczeństwa imigranckie czy postrzeganiem drugiego pokolenia imigrantów jako członków własnego narodu bez względu na ich prawny status. Tym, co różni je od siebie, a także odróżnia od Stanów Zjednoczonych, są jednak sposoby, w jakie próbują one regulować i wmontowywać we własny system religie imigrantów, zwłaszcza islam. Europejskie społeczeństwa mają znacząco różne struktury prawne i instytucjonalne w odniesieniu do stowarzyszeń religijnych, bardzo odmienne od siebie polityczne procedury uznania przez państwo, regulowania i pomocy dla grup wyznaniowych, jak również odmienne normy dotyczące tego, kiedy i gdzie można publicznie manifestować religijne wierzenia i praktyki.

W sprawach religii imigrantów kraje europejskie, podobnie jak Stany Zjednoczone, starają się powielić swój model oddzielenia Kościoła od państwa oraz wzory regulujące działalność ich własnych mniejszości religijnych. Etatystyczny i świecki model francuski wraz z towarzyszącą mu polityczną kulturą opartą na laickości wymagają ścisłej prywatyzacji religii, wyeliminowania elementów religijnych z publicznego forum, kładąc jednocześnie nacisk na to, by grupy religijne tworzyły pojedyncze scentralizowane struktury, które mogłyby podlegać przepisom nałożonym przez państwo i były dla niego partnerem w dyskusji wedle tradycyjnego modelu konkordatu z Kościołem katolickim. W przeciwieństwie do tego Wielka Brytania, wspierając oficjalny Kościół anglikański, pozostawia jednak większą wolność stowarzyszeniom religijnym, które w sytuacji, gdy chcą zmian w nauczaniu religijnym czy zasadach żywienia dzieci, mają do czynienia bezpośrednio z władzami lokalnymi oraz radami szkolnymi bez konieczności odwoływania się do rządu

centralnego. Niemcy, zgodnie z modelem zakładającym wielość centralnych instytucji religijnych, usiłowały stworzyć quasi-oficjalną instytucję islamską, co czasem pozostawało w zbieżności z dążeniami rządu tureckiego do sterowania własną diasporą. Jednak wewnętrzne podziały w społeczności tureckich imigrantów oraz publiczne wyrażanie i mobilizacja konkurujących ze sobą tożsamości (świeckich i islamskich, alewickich i kurdyjskich) podważyły w kontekście niemieckiej demokracji wszelkie projekty ustanowienia odgórnych instytucji. Holandia zgodnie z tradycyjnie przyjętym wzorcem „filarowy” była jeszcze do niedawna zaangażowana w tworzenie regulowanego przez państwo, ale samodzielnego muzułmańskiego „filaru”. Ostatnio jednak nawet liberalnie myślący Holendrzy wyrażają wątpliwości, a Holandia wydaje się skłonna ustanowić bardziej restrykcyjne prawodawstwo wyznaczające jasne granice, w których może tolerować nieeuropejskie, nienowoczesne normy i obyczaje.

Jeśli spojrzeć na Unię Europejską jako całość, istnieją jednak dwie zasadnicze różnice w stosunku do Stanów Zjednoczonych. Przede wszystkim w Europie islam i imigracja to niemal synonimy. Zdecydowana większość imigrantów w niemal wszystkich państwach UE, z wyjątkiem Wielkiej Brytanii, to muzułmanie, a przygniatająca większość europejskich muzułmanów to imigranci. To utożsamienie pojawia się w sposób jeszcze bardziej widoczny w tych przypadkach, gdy większość muzułmańskich imigrantów pochodzi z jednego regionu, na przykład z Turcji w przypadku Niemiec, czy z Maghrebu w przypadku Francji. Pociąga to za sobą nałożenie różnych wymiarów „inności”, które zaostrza problem granic, przystosowania i inkorporacji. „Inność” związana z imigracją, wymiarem religijnym czy rasowym oraz „inność” będąca synonimem braku wszelkich przywilejów socjalnych – wszystko to tworzy jedność.

Dla kontrastu w Stanach Zjednoczonych muzułmanie stanowią najwyżej 10 proc. wszystkich nowych imigrantów. Ten odsetek prawdopodobnie jeszcze się zmniejszy, biorąc pod uwagę ściśle restrykcje dla arabskiej imigracji nałożone po 11 września przez coraz bardziej represywne amerykańskie ustawodawstwo w dziedzinie bezpieczeństwa. Od czasu, gdy Biuro Spisu Powszechnego, Urząd ds. Imigracji i Naturalizacji oraz inne agencje rządowe nie mogą gromadzić informacji na temat wyznawanej religii, nie istnieją godne zaufania szacunki dotyczące liczby muzułmanów w USA⁵. Te, które są dostępne, podają liczbę od 2,8 miliona do 8 milionów. Co więcej ocenia się, że od 30 do 42 proc. wszystkich muzułmanów w Stanach Zjednoczonych to konwertyci afroamerykańscy, co jeszcze bardziej utrudnia

5 K.I. Leonard, *Muslim in the United States. The State of Research*, New York 2003

scharakteryzowanie islamu jako obcej, nieamerykańskiej religii. Ponadto imigracyjne wspólnoty muzułmańskie w USA są niezwykle różnorodne pod względem obszaru pochodzenia, rodzaju islamskiej tradycji oraz wskaźników społeczno-ekonomicznych. W rezultacie dynamika relacji każdej z nich z innymi wspólnotami, z muzułmanami afroamerykańskimi i imigrantami nieislamskimi pochodzącymi z tych samych regionów oraz z miejscową ludnością amerykańską zależą od wielu czynników socjo-ekonomicznych i wzorców osiedleńczych i są znacznie bardziej skomplikowane niż wszystko to, co można odnaleźć w Europie.

Druga zasadnicza różnica dotyczy roli religii i religijnych tożsamości w życiu publicznym i strukturze społeczeństwa obywatelskiego. Bez względu na indywidualne różnice społeczeństwa zachodnioeuropejskie są głęboko zsekularyzowane, ukształtowane przez hegemoniczny reżim wiedzy, jakim jest sekularyzm. Jako społeczeństwa liberalno-demokratyczne tolerują one i szanują indywidualną wolność wyznania. Jednak na skutek nacisku na uczynienie religii sprawą prywatną, który stał się w nich oczywistą cechą samookreślenia nowoczesnego świeckiego społeczeństwa, mają one znacznie większy kłopot z przyznaniem religii jakiejś prawomocnej funkcji w przestrzeni publicznej oraz w organizacji i mobilizacji grupowych tożsamości. Zorganizowana muzułmańska tożsamość i jej publiczna reprezentacja stały się więc źródłem lęku nie tylko ze względu na odmienność islamu jako religii niechrześcijańskiej i nieeuropejskiej, ale głównie dlatego, że ta religijność ma swego „innego” w postaci europejskiego sekularyzmu. W tym kontekście pokusa utożsamienia islamu i fundamentalizmu staje się jeszcze bardziej nieodparta. Islam z definicji staje się „innym” dla zachodniej świeckiej nowoczesności. Zatem problemy, jakie stawia przyjęcie muzułmańskich imigrantów, zostały świadomie czy nieświadomie powiązane z pozornie bliskimi i niepokojącymi zagadnieniami dotyczącymi roli religii w sferze publicznej, które wydawały się europejskim społeczeństwom rozwiązane przez przyjęcie zasady prywatności wierzeń religijnych.

W przeciwieństwie do tego Amerykanie są w widoczny sposób bardziej religijni od Europejczyków i stąd występuje pewna presja na imigrantów, by przystosowali się do amerykańskich norm religijnych⁶. Zwykle jest tak, że imigranci są bardziej religijni w Ameryce niż kiedyś w swojej ojczyźnie. Ale, co jeszcze bardziej znaczące, zarówno w przeszłości jak i dziś religia oraz religijne tożsamości obecne w życiu publicznym

6 J. Casanova, *Beyond European and American Exceptionalisms. Towards a Global Perspective*, [w:] G. Davie, P. Heelas, L. Woodhead (red.), *Predicting Religion*, Aldershot 2003

odgrywają istotną rolę w procesie przyjmowania nowych imigrantów. Teza Willa Herberga, zgodnie z którą od dawnego europejskiego imigranta „oczekiwano nie tylko zachowania dawnej religii (tak jak nie oczekiwano zachowania dawnego języka i narodowości), ale sytuacja wyglądała wręcz tak, iż to głównie przez religię on czy raczej jego dzieci i wnuki odnajdywały swoje miejsce w amerykańskim życiu” wciąż się sprawdza w przypadku nowych imigrantów⁷. Teza ta zakłada, że zbiorowe tożsamości religijne były jednym z podstawowych sposobów nadawania kształtu wewnętrznemu pluralizmowi społeczeństwa amerykańskiego.

W charakterze sprostowania do tej tezy powinno się jeszcze dodać, że nie tylko religia, jak sugerowałoby studium Herberga, i nie tylko rasa, jak wskazują współczesne studia nad imigracją, ale religia i rasa w swych wzajemnych skomplikowanych powiązaniach nadawały strukturę amerykańskiemu doświadczeniu, gdy chodzi o przyjmowanie imigrantów, i stanowią klucz do „amerykańskiej wyjątkowości”. Dziś raz jeszcze jesteśmy świadkami różnego rodzaju kolizji, ale i wspólnego działania procesów tworzenia tożsamości religijnej i rasowej, procesów, które prawdopodobnie będą miały znaczący wpływ na obecny i przyszły kształt amerykańskiej wielokulturowości. Religia i rasa stają się raz jeszcze dwoma krytycznymi wskaźnikami identyfikującymi nowych imigrantów jako możliwych do zasymilowania lub podejrzanie „obcych”.

Ze względu na podważającą wszystko logikę rasową, tak wszechobecna w amerykańskim społeczeństwie, dynamika procesu formowania tożsamości religijnych pełni podwójnie pozytywną rolę, jeśli chodzi o przyjmowanie imigrantów. Biorąc pod uwagę zinstytucjonalizowaną akceptację dla religijnego pluralizmu, afirmacja religijnych tożsamości ulega wzmocnieniu wśród nowych przybyszów. Ta afirmacja jest dodatkowo wzmocniana przez wspólną dla większości grup imigranckich obronną reakcję przed przypisaniem statusu rasowego, a zwłaszcza przed rasową stygmatyzacją. Pod tym kątem samookreślenie w kategoriach rasy albo nadanie pewnej rasowej tożsamości reprezentuje konkurencyjny sposób organizacji amerykańskiego społeczeństwa wielokulturowego. Jedną z oczywistych przewag religijnego pluralizmu nad pluralizmem rasowym polega na tym, że we właściwej konstytucyjnej strukturze jest on łatwiejszy do pogodzenia z założoną równością i niehierarchiczną różnorodnością, a zatem z rzeczywistym multikulturalizmem.

Amerykańskie społeczeństwo wkracza w nową fazę rozwoju. Tradycyjny model asymilacji przekształcającej europejskich członków narodu w amerykańskich *ethnics* nie

⁷ W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Chicago 1983, s. 7-28

może już służyć jako model w sytuacji, gdy imigracja nabiera charakteru w dosłownym sensie ogólnoświatowego. Ameryka skazana jest na bycie „pierwszym globalnym społeczeństwem”, na które składają się wszystkie światowe religie i cywilizacje, w sytuacji gdy religijne i cywilizacyjne tożsamości ponownie zyskują wpływ na światowej scenie. W tym samym momencie, gdy politolodzy w rodzaju Samuela Huntingtona obwieszczają nieuchronne zderzenie cywilizacji w polityce globalnej, w samej Ameryce następuje nowe, eksperymentalne spotkanie między cywilizacjami i wzajemne „docieranie” się światowych religii⁸. Amerykański pluralizm religijny rozszerza się i wchłania je wszystkie w taki sam sposób, w jaki wcześniej przyjmował religie dawnych emigrantów. Ma tu miejsce skomplikowany proces wzajemnego dostosowania. Inne religie – hinduizm, buddyzm – „amerykanizują” się tak jak wcześniej katolicyzm czy judaizm i przez to przekształcają amerykańską religię, podczas gdy religijne diaspory w Ameryce służą równocześnie za katalizator przemian starych religii w ich cywilizacyjnych kolebkach. W taki właśnie sposób amerykański katolicyzm miał wpływ na transformację światowego katolicyzmu, a amerykański judaizm odmienił judaizm na całym świecie.

Instytucjonalizację rozszerzającego się religijnego pluralizmu ułatwia podwójne zastrzeżenie zawarte w pierwszej poprawce do konstytucji USA, gwarantujące brak „panującej” religii, a zatem ścisłą separację kościoła i struktur państwowych oraz autentyczną neutralność świeckiego państwa, jak również „wolne wyznawanie” religii w społeczeństwie obywatelskim. To ostatnie uwzględnia także ścisłe restrykcje, jeśli chodzi o interwencję państwa czy wprowadzanie prawnych regulacji w dziedzinie wyznaniowej. To ta kombinacja całkowicie świeckiego państwa i konstytucyjnie chronionego wolnego wyznawania religii w społeczeństwie odróżnia amerykański kontekst instytucjonalny od europejskiego. W Europie na jednym krańcu spektrum mamy Francję, gdzie świeckie państwo nie tylko ogranicza i reguluje kult religijny, ale właściwie narzuca społeczeństwu republikańską ideologię laickości, zaś na drugim krańcu Anglię, gdzie państwowy Kościół współlistnieje z systemem zapewniającym tolerancję dla mniejszości religijnych, a wyznawanie religii w społeczeństwie nie podlega zbyt wielu prawnym regulacjom.

Wszystkie europejskie społeczeństwa jako demokracje liberalne szanują prywatny charakter religijności, w tym także islamskiej, traktując ową prywatność jak jedno z praw

8 Faktycznie jednym z najbardziej wątpliwych aspektów argumentacji Huntingtona jest jego natawistyczna antyimigrancka postawa sprzeciwiająca się wielokulturowości – postawa uzasadniania koniecznością obrony czysto „zachodniej” z założenia cywilizacji Stanów Zjednoczonych przed hybrydyzacją.

człowieka. Publiczne i zbiorowe manifestowanie islamskiej religijności przez imigrantów jest z trudem tolerowane w większości tych społeczeństw właśnie dlatego, że islam postrzega się jako religię nieeuropejską. Uzasadnienia takiego stanowiska są różne w różnych krajach oraz grupach społecznych i politycznych. W przypadku antyimigranckiej, ksenofobicznej, nacjonalistycznej prawicy, którą we Francji reprezentuje Jean-Marie Le Pen, a w Austrii Jörg Haider, przekaz jest jasny. Islam nie daje się zasymilować i jest niemile widziany po prostu dlatego, że stanowi „obcą” religię imigrantów. Taką natywistyczną i zwykle rasistowską postawę da się jasno odróżnić od konserwatywnego „katolickiego” stanowiska, którego paradygmatycznym wyrazem była wypowiedź kardynała z Bolonii, który stwierdził, że Włochy powinny przyjmować imigrantów wszystkich ras i regionów na ziemi, ale szczególnie ciepło tych, którzy są katolikami – aby zachować katolicką tożsamość kraju.

Liberalni zsekularyzowani Europejczycy patrzą krzywo na tak otwarte wyrażanie rasistowskiej bigoterii i religijnej nietolerancji. Gdy jednak chodzi o islam, ujawniają wszystkie ograniczenia i uprzedzenia nowoczesnej świeckiej tolerancji. Wśród liberalnych polityków czy zeświecczonych intelektualistów nie usłyszy się najprawdopodobniej ksenofobicznych czy antyreligijnych twierdzeń. Politycznie poprawne stanowisko wygląda mniej więcej tak: „Przyjmujemy wszystkich imigrantów niezależnie od rasy i religii o tyle, o ile respektują i przyjmują nasze nowoczesne europejskie normy”. Bezpośredni sposób artykulacji tych norm może różnić się w zależności od kraju. Kontrowersje wokół muzułmańskiej chusty w wielu europejskich społeczeństwach i miażdżące poparcie, jakie wśród francuskich obywateli (w tym także najwyraźniej wśród francuskich muzułmanów) zyskały uchwalone niedawno restrykcje zabraniające noszenia chust i innych widocznych symboli w szkołach jako „zagrożających spójności narodu”, może być skrajnym przykładem antyliberalnego sekularyzmu. Jednak *de facto* podobny trend w kierunku restrykcyjnego prawodawstwa dotyczącego muzułmańskich imigrantów dostrzec można w liberalnej Holandii – tego typu ustawy uchwała się tam właśnie w imię obrony liberalnej tradycji tolerancji przed zagrożeniem ze strony antyliberalnych, fundamentalistycznych i patriarchalnych obyczajów odtwarzanych i przekazywanych młodszemu pokoleniu muzułmańskich imigrantów.

W charakterystyczny sposób wyraził to francuski premier Jean-Pierre Raffarin, przemawiając na forum parlamentu w obronie zakazu noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych. Niemal jednym tchem określił Francję jako „starą ziemię

chrześcijańską” oraz przywołał niepodważalne pryncypium laickości, wzywając wyznawców islamu, by przyjęli zasady sekularyzmu, tak jak uczyniły to wszystkie inne religie w kraju. „Dla niedawno przybyłych – mówię tu o islamie – sekularyzm jest szansą, szansą na to, by stać się religią Francji”⁹. Muzułmańska chusta i inne religijne symbole, dodał, zostały słusznie zakazane w szkołach, ponieważ „nabierają znaczenia politycznego”, gdy tymczasem zgodnie z zasadą prywatności religia „nie może być projektem politycznym”. Czas pokaże, czy restryktywne prawodawstwo przyniesie zamierzony efekt zatrzymania pochodzącego „radykałnego islamu”, czy raczej doprowadzi do odwrotnego skutku – jeszcze bardziej radykalizuje wyalienowaną i niedostosowaną społeczność imigrancką.

Pozytywne uzasadnienie dla takich antyliberalnych restrykcji, które można usłyszeć wśród liberałów, mówi o pożądanej emancypacji młodych dziewcząt – jeśli trzeba, to nawet wbrew ich woli – od płciowej dyskryminacji i patriarchalnej kontroli. Na tym właśnie zamordowany liberalny polityk Pim Fortuyn zbudował swą antyimigrancką platformę, która odniosła sukces wyborczy w Holandii – jej kampania przynosi teraz owoce w postaci nowych restrykcyjnych ustaw. Podczas gdy od konserwatywnych i religijnych ludzi oczekuje się, że będą tolerować zachowania, które uznają za moralnie naganne, takie jak homoseksualizm, sekularystycznie nastawieni liberalni Europejczycy otwarcie twierdzą, iż europejskie społeczeństwa nie powinny tolerować religijnych zachowań czy kulturowych zwyczajów, które są moralnie naganne, jeśli przeciwstawiają się one nowoczesnym, liberalnym, europejskim normom. Tym, co ma uzasadniać nietolerancyjną tyranję zeświecczonej liberalnej większości, nie jest tylko demokratyczna zasada rządów większości, ale raczej teleologiczne założenie wbudowane w teorię modernizacji, że jeden zespół norm jest reakcyjny, fundamentalistyczny i antynowoczesny, podczas gdy drugi jest postępowy, liberalny i nowoczesny.

Czy Europie potrzebne są w konstytucji odniesienia do Boga albo chrześcijańskiego dziedzictwa czy raczej nowa świecka „religia obywatelska” oparta na oświeceniowych pryncypiach?

Ściśle rzecz biorąc, nowoczesne konstytucje nie potrzebują transcendentnych odniesień. Brak też empirycznego potwierdzenia dla argumentu, że normatywna integracja nowoczesnych, bardzo zróżnicowanych społeczeństw wymaga jakiejś „religii obywatelskiej”.

9 E. Sciolino, *Debate Begins in France on Religion in the Schools*, „The New York Times”, 4.2.2004

W zasadzie istnieją trzy różne sposoby podejścia do sporu, jaki wywołało brzmienie preambuły do nowej konstytucji europejskiej. Po pierwsze można uniknąć wszelkich kontrowersji poprzez zrezygnowanie w ogóle z projektu napisania preambuły, która przedstawiałaby światu tożsamość i polityczną rację istnienia Unii Europejskiej. Ta opcja byłaby jednak porażką o tyle, że cel i podstawowe uzasadnienie istnienia nowej konstytucji wydają się mieć charakter pozaprawny – jest nim społeczna integracja kontynentu, wzmocnienie wspólnej europejskiej tożsamości i przeciwdziałanie deficytowi demokratycznej legitymizacji¹⁰.

Drugie rozwiązanie polegałoby na zwykłym wyliczeniu fundamentalnych wspólnych wartości, które tworzą europejski „zazębiający się sens” (*overlapping consensus*) – ich wyliczenie albo w charakterze oczywistych prawd, albo społecznych faktów bez podejmowania bardziej kontrowersyjnego wysiłku ustanowienia normatywnej podstawy lub wyznaczenia genealogii tych europejskich wartości. Tę opcję wybrali sygnatariusze amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, obwieszczając: „Uznajemy te prawdy za oczywiste...”. Jednak mocny efekt retoryczny tej pamiętnej frazy wynikał z przyjętej wiary w Boga-Stwórcę, który wyposażył ludzi w ich niezbywalne prawa, wiary podzielanej zarówno przez republikańskich deistów, protestantów z głównego nurtu, jak i członków radykalnych sekt pietystycznych. W dzisiejszym postchrześcijańskim i ponowoczesnym kontekście nie jest łatwo proklamować takie oczywiste „prawdy” bez dyskursywnego uzasadnienia. Proklamacja Karty Fundamentalnych Praw Unii Europejskiej z 2000 roku usiłowała stworzyć podobny efekt za pomocą otwierającego paragrafu: „Świadoma swego duchowego i moralnego dziedzictwa Unia oparta jest na niezbywalnych wartościach ludzkiej godności, wolności, równości i solidarności”. Jednak proklamowanie tych wartości jako podstawowego faktu społecznego, jako normatywnej ramy, na którą zgadzają się wszyscy Europejczycy, nie mogło mieć pożądanego efektu w postaci ugruntowania wspólnej politycznej tożsamości europejskiej. Proklamacja powtarza po prostu deklaracje istniejące w większości narodowych konstytucji europejskich, Europejską Konwencję Praw Człowieka oraz, co najważniejsze, Powszechną Deklarację Praw Człowieka ONZ. Nie podejmując bezpośrednio drażliwej kwestii „duchowego i moralnego dziedzictwa” Europy i jego dyskusyjnej roli w powstaniu tych z założenia „uniwersalnych wartości”, deklaracja raczej nie

¹⁰ Zostało to szczególnie mocno podkreślone przez Dietera Grimma w jego wystąpieniu *Integracja przez konstytucję – prawne i symboliczne perspektywy konstytucji europejskiej*, które było jednym z głównych punktów konferencji pod tytułem *Ku Unii Europy – aspekty kulturowe i prawne* zorganizowanej w New School University w Nowym Jorku 5 marca 2004 roku.

będzie miała pożądanego efektu w postaci określenia tych wartości jako wyłącznie, szczególnie czy po prostu i tylko „europejskich”.

Trzecią, najbardziej odpowiedzialną opcją byłoby stawienie czoła trudnemu i polemicznemu zadaniu określenia na drodze otwartej publicznej debaty politycznej tożsamości nowej Unii Europejskiej. Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Co tworzy nasze duchowe i moralne dziedzictwo oraz zakreśla granice naszych zbiorowych tożsamości? Jak elastyczne wewnętrznie i otwarte na zewnątrz powinny być te granice? W każdych okolicznościach byłoby to niezwykle skomplikowane zadanie, pociągające za sobą wysiłek zbadania oraz dojścia do ładu z wieloma problematycznymi i sprzecznymi aspektami europejskiego dziedzictwa w jego wewnątrznarodowym, wewnątrz europejskim i globalnokolonialnym wymiarze. Tak skomplikowane zadanie staje się jeszcze trudniejsze na skutek sekularystycznych uprzedzeń, które uniemożliwiają nie tylko ocenę dziedzictwa judeochrześcijańskiego (ocenę krytyczną, ale uczciwą i ugruntowaną w refleksji), ale nawet jakiegokolwiek publiczne odniesienie do tego dziedzictwa, uzasadniając to twierdzeniem, że odniesienia do religii mogą dzielić i być kontrproduktywne albo po prostu stanowią pogwałcenie pewnych sekularyzacyjnych postulatów.

Celem moich wywodów nie jest stwierdzenie, że nowa europejska konstytucja powinna zawierać odniesienie do jakiejś transcendentnej zasady albo do chrześcijańskiego dziedzictwa, ale po prostu wskazanie, że spory sprowokowane przez możliwe wprowadzenie takiego odniesienia do tekstu konstytucji zdają się świadczyć o tym, iż sekularystyczne założenia czynią z religii problem i w ten sposób wykluczają możliwość uporania się z kwestiami wyznaniowymi w sposób pragmatyczny i delikatny zarazem. Po pierwsze w pełni zgadzam się z Bronisławem Geremekiem, że każda genealogiczna rekonstrukcja europejskiej idei czy europejskiego imaginarium, która czyni odniesienie do starożytności grecko-rzymskiej i oświecenia, wymazując jednocześnie pamięć o roli średniowiecznego chrześcijaństwa w tworzeniu Europy jako pewnej cywilizacji ujawnia albo historyczną ignorancję albo represywną amnezję¹¹.

Po drugie niezdolność do otwartego uznania chrześcijaństwa jako jednego z konstytutywnych składników kulturalnej i politycznej tożsamości Europy oznacza, że może zostać zmarnowana wielka historyczna szansa trzeciego pojednania – obok dwóch już osiągniętych: między protestantami i katolikami oraz między wojującymi państwami narodowymi – i zakończenia starych wojen wokół oświecenia, religii i sekularyzmu. Uznanie

11 B. Geremek, *Welche Werte für das neue Europa?*, „Transit” Heft 26 (2003/2004)

odniesienia do chrześcijaństwa za zagrożenie dla świeckich tożsamości oraz przesadna i stronnicza reakcja dążąca do wyeliminowania jakichkolwiek publicznych wzmianek o religii chrześcijańskiej zadaje kłam sekularystycznym twierdzeniom, jakoby tylko świecka neutralność mogła zagwarantować indywidualną wolność i kulturowy pluralizm. Narzucone milczenie oznacza nie tylko próbę wymazania chrześcijaństwa czy jakiegokolwiek innej religii ze zbiorowej pamięci, ale także wyłączenie ze sfery publicznej centralnego składnika indywidualnej tożsamości wielu Europejczyków. Aby zagwarantować równy dostęp do europejskiej przestrzeni publicznej i niezakłóconą komunikację, Unia Europejska musiałaby stać się nie tylko postchrześcijańska, ale także postsekularna.

W końcu uprzywilejowanie świeckich tożsamości i świeckiej samoświadomości w genealogicznej afirmacji wspólnych europejskich wartości, jakimi są godność, równość, wolność i solidarność, może nie tylko przeszkodzić w osiągnięciu pełnego zrozumienia genezy tych wartości oraz skomplikowanych procesów ich społecznej instytucjonalizacji i jednostkowego przyswajania, ale także uniemożliwić krytyczne i refleksyjne samorozumienie świeckich tożsamości. David Martin i Danièle Hervieu-Léger znakomicie pokazali, że element religijny i świecki są ze sobą nierozzerwalnie związane w historii Europy, że różne wersje europejskiego oświecenia wiążą się z różnymi wersjami chrześcijaństwa, a kulturowe matryce zakorzenione w poszczególnych tradycjach religijnych i związanych z nimi układach instytucjonalnych wciąż kształtują i dostarczają (zwykle nieświadomie) kodu dla rozmaitych świeckich europejskich praktyk. Świadome i refleksyjne uznanie takich chrześcijańskich kodów nie oznacza, że trzeba zaakceptować twierdzenia papieża czy innej władzy kościelnej jako jedynych strażników i prawomocnych zarządców chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Oznacza to jedynie akceptację prawa każdego Europejczyka, urodzonego w Europie bądź przybyłego spoza niej, do uczestnictwa we wciąż trwającym zadaniu definiowania, odnawiania i przekazywania tego dziedzictwa. Im bardziej sekularystyczna samoświadomość usiłuje wyprzeć to religijne dziedzictwo ze świadomości zbiorowej, tym bardziej (o ironio!) reprodukuje się ono podświadomie i kompulsywnie w publicznych świeckich kodach zachowań – francuski laicki etatyzm jest tu dobrym przykładem.

Cztery zagadnienia analizowane w tym tekście – włączenie katolickiej Polski do postchrześcijańskiej Europy, włączenie Turcji do Unii Europejskiej, uznanie imigrantów spoza Europy za pełnoprawnych członków społeczeństw, które ich przyjmują, oraz Unii Europejskiej, a także zadanie napisania nowej konstytucji europejskiej, która zarówno

odzwierciedla wartości Europejczyków, jak i umożliwia im bycie jednym europejskim *demos* – są same w sobie wysoce problematyczne. Usiłowałem jednak pokazać, że pozbawiona refleksji tożsamość świecka oraz sekularystyczna samoświadomość czynią z tych zagadnień jeszcze bardziej niepokojące i z pozoru niemożliwe do rozwiązania „religijne” problemy.

Przełożył Michał Warchał

Tekst powstał w ramach projektu

Reflection Group: the Spiritual and Cultural Dimension of Europe.

Pierwotnie ukazał się w numerze 1/2006 „Res Publici Nowej” dzięki uprzejmości

Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.