

Michał Gierycz: Integracja europejska – wersja 1.0 vs. 2.0

W Europie w pewnym momencie uznaliśmy istniejące sanktuaria za niepotrzebne. Podkreślając, że wspólna Europa to „projekt świecki” uznano, że dla chrześcijaństwa zasadniczo nie ma w nim miejsca. Chodzi jednak o to, że jest to wysoce nieoczywiste przekonanie – pisze prof. Michał Gierycz w swojej nowej książce „Mała pochwała katolicyzmu”, która dzięki wsparciu Darczyńców ukaże się wkrótce nakładem Teologii Politycznej.

Joseph H. H. Weiler u progu XXI wieku zwrócił uwagę[1], że właściwie w żadnej z istotnych książek „o naturze integracji europejskiej, o jej przeszłości, założeniach teoretycznych, ogólnym przebiegu [nie odnajdziemy] ani jednej wzmianki, choćby najmniejszej aluzji do chrześcijaństwa”[2]. Nawet jeśli obecnie sytuacja wygląda nieco lepiej, to zasadniczy problem pozostał: w ramach nauki o polityce nie traktujemy z intelektualną powagą faktu, że trzej ojcowie-założyciele UE byli wierzącymi chrześcijanami, a konkretnie katolikami. W niektórych podręcznikach odnotowuje się, że „tym, co zbliżało do siebie De Gasperiego, Schumana, a także Adenauera, była ich religia”[3]. Tym niemniej wiary ojców-założycieli nie uznaje się za istotny – choćby w częściowym aspekcie – pryzmat dla rozumienia efektów ich działania. Wbrew tej narracji, chciałbym zaproponować do rozważenia następującą hipotezę średniego zasięgu: to właśnie katolicka wizja człowieka i świata umożliwiła pomyślenie i powstanie pierwszej europejskiej Wspólnoty, głęboko naznaczając jej tożsamość.

W konsekwencji, postępująca od lat 70. XX wieku sekularyzacja europejskiej polityki jest istotnym czynnikiem powodującym transformację idei europejskiej integracji.

Przyjęty model analizy nawiązuje do paradygmatu hermeneutycznie zorientowanej fenomenologii[4]. Punktem wyjścia uczyniono sam fenomen integracji europejskiej w ujęciu jej inicjatora – Roberta Schumana. Przeprowadzona analiza, w swych pierwszych krokach zmierza ku odsłonięciu i zrozumieniu specyficznych cech tego projektu, a następnie przedyskutowaniu niektórych tez dotyczących uwarunkowań umożliwiających jego zaistnienie. W kolejnym kroku, uwzględniając fakt, że również „życie jest tekstem”, który można zinterpretować[5], ukazano dostrzegalne współcześnie problemy z zachowaniem w praktyce politycznej specyficznych cech fenomenu integracji europejskiej. Problemy te wskazują, że dokonana w pierwszej części tekstu próba rozumienia integracji europejskiej jest niewystarczająca, by poszczególne części/ aspekty integracji zrozumieć w świetle całości i specyfiki tego procesu. W konsekwencji, w myśl idei koła hermeneutycznego, w dalszej jego części powrócono do pytania o uwarunkowania projektu integracyjnego, ukazując – zazwyczaj pomijanego lub marginalizowanego w narracji politologicznej – czynnika religijnego. W ramach podsumowania zarysowano potencjalne konsekwencje dla pojednania i integracji w ramach UE związane z marginalizowaniem znaczenia chrześcijaństwa w procesie integracji europejskiej.

Integracja europejska: pojednanie a solidarność

Kiedy Robert Schuman prezentował swoją *Deklarację*, mającą stać się kamieniem węgielnym procesu, którego wciąż jesteśmy uczestnikami, mówił, że jest to „odważny i twórczy akt [...] na rzecz pokoju. Aby pokój

mógł rzeczywiście zaistnieć, musi najpierw powstać zjednoczona Europa”[6]. Jednocześnie dodawał: „[...] zjednoczenie narodów europejskich wymaga, aby wielowiekowy konflikt pomiędzy Francją i Niemcami został zażegnany”[7]. W ten sposób zakreślił coś, co nazwać można byłoby aksjologicznym kołem integracji. Pojednanie między narodami jest podstawą integracji, która jest gwarancją pokoju w Europie. Ów pokój jednak nie jest ostatecznie niczym innym jak prawdziwym pojednaniem. Politycy europejscy nie zatracili świadomości znaczenia tego mechanizmu. Charakterystyczne, że odbierając w 2012 roku Pokojową Nagrodę Nobla dla Unii Europejskiej, ówczesny Przewodniczący Rady Europejskiej Herman van Rompuy stwierdził, że choć „nie jest wykluczone, że i bez Unii pokój zapanowałby w końcu w Europie, [to] jednak nigdy nie byłby to pokój o takim wymiarze. Trwały pokój, a nie wrogie zawieszenie broni”, i dodał „Dla mnie wyjątkową cechą pokoju w Europie jest pojednanie”[8]. Jak się wydaje, relację między pojednaniem i procesem integracyjnym można byłoby zatem przedstawić w formie następującego schematu:



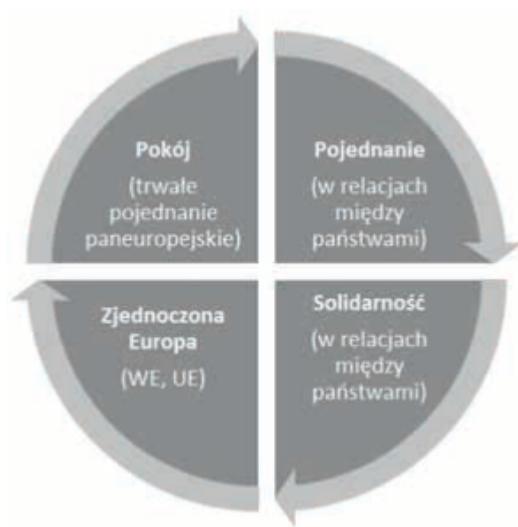
Naszkirowany schemat wymaga jednak dopracowania. Dla Schumana pojednanie w kontekście europejskim znaczyło więcej niż po prostu zbudowanie nowej paneuropejskiej organizacji. Charakterystyczne, że w swojej *Deklaracji* w ogóle nie kładzie on nacisku na powoływaną organizację, a zatem – rzecz można – na formalny wymiar współpracy, lecz na jej substancjalne *meritum*. Kluczowe jest dla niego przewyższenie konfliktu, zjednoczenie narodów, wreszcie – zjednoczona Europa. Jeśli wziąć pod uwagę, że – patrząc od strony formalnej – zapowiadał on organizację zarządzającą węglem i stałą, wydawać się to mogło wręcz pewną formą ideowego kwietyzmu. Nie było nim jednak.

Dla Schumana pojednanie w kontekście europejskim znaczyło więcej niż po prostu zbudowanie nowej paneuropejskiej organizacji

Wbrew przedstawionemu schematowi Schuman miał po prostu świadomość, że droga od pojednania do zjednoczonej Europy

nie jest oczywista ani bezpośrednia. Jak mówił, „Europa nie powstanie od razu jako spójna konstrukcja”[9]. Zjednoczona Europa była dla niego skutkiem wcześniejszych czynów, które mogą być – choć nie muszą – owocem pojednania. Jak mówił, Europa jako spójna konstrukcja „będzie się budować krok po kroku, tworząc w pierwszym rzędzie rzeczywistą solidarność”[10]. Dla Schumana solidarność była adekwatną, choć niekonieczną – wymagającą zatem świadomego działania – konsekwencją i narzędziem pojednania. Uważał, że jeśli pojednanie ma być czymś więcej niż chwilowym rozejmem, to musi przekształcić się w realną troskę o drugiego; o uwzględnianie jego słusznych potrzeb w

toku podejmowania własnych decyzji; o – ciężko tu uciec od religijnych odniesień – praktyczną realizację znanego z Listu św. Pawła do Galatów wezwania „jeden drugiego brzemiona noście”. Solidarność miała zatem stać się niejako praktyczną realizacją pojednania, o ile ma tu chodzić o coś więcej niż o politykę inspirowaną „jakimś sentymentalnym pacyfizmem”[11].



Dlaczego kwestia solidarności była dla niego tak istotna? Dlaczego nie wystarczało przejście od pojednania do konstrukcji europejskiej? Rzec można, iż dlatego, że historia już zweryfikowała negatywnie – dość przywołać Ligę Narodów – takie próby budowy pokoju. Schuman był przekonany, że konieczna jest zmiana kategorii myślenia politycznego: jeśli ciągle interes narodowy będzie jedyną perspektywą podejmowania decyzji, to owoce pojednania szybko zostaną zapoznane w imię wyższych „narodowych” racji. Dlatego właśnie Schuman sceptycznie podchodził do Rady Europy jako instytucji mającej integrować Stary Kontynent, choć niewątpliwie organizacja ta powstała jako owoc pojednania. Był przekonany, że zjednoczona Europa może zaistnieć

jedynie dzięki nowemu sposobowi myślenia i działania: gotowości do podjęcia czynu solidarności. W innym przypadku antagonizmy wcześniej czy później odżyją i idea pokoju europejskiego zostanie tylko niespełnionym marzeniem. Solidarność pojmował on przy tym – warto to uwypuklić – nie tylko *ad intra*, ale również *ad extra*, już w *Deklaracji* podkreślając konieczność solidarności z Afryką.

***Genius* integracji: organizacja oparta na solidarności**

Robert Schuman, proponując nową europejską organizację węgla i stali, odwoływał się do pojęcia „Wspólnoty”. Tego pojęcia – jak zauważa Jürgen Wahl – nie rozumieli ówcześni politycy i komentatorzy. To nie była i nie jest typowa kategoria polityki międzynarodowej.

Pojęcie Wspólnoty odsyła najpełniej do kategorii solidarności. Wspólnota ze swej istoty jest miejscem, w którym problemy jednego stają się udziałem wszystkich; trudności pokonywane są wspólnie, a powodzenie jednego jest ściśle związane z powodzeniem innych. Oddaje zatem fundamentalne dla początków integracji przekonanie, że „kraje europejskie muszą gruntownie przebudować swoje wzajemne stosunki” [12]. Pierwszym wyrazem owej „przebudowy” była gotowość do zrezygnowania z tego, co się zwyciężcom (z racji zwycięstwa) czy przegranym (mimo wszystko) „słusznie należy” i do przedłożenia ponad „interes własny” dobra wspólnego, uwzględniającego również „interes obcych”.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w tej solidarnościowej intuicji zawiera się *genius* powojennego spojrzenia na relacje europejskie: u samych początków integracji dostrzeżono „innego”, w tym wczorajszego zbrodniarza, i uznano za istotne jego potrzeby [13]. Ponadto uznano za właściwe samoograniczenie państw największych,

Wspólnota ze swej istoty jest miejscem, w którym problemy jednego stają się udziałem wszystkich; trudności pokonywane są wspólnie, a powodzenie jednego jest ściśle związane z powodzeniem innych

które w imię wspólnoty interesów z mniejszymi miały odtąd realizować wspólne cele. Wspólnota pomyślana była bowiem jako organizacja, w której państwa działają „bez rozróżniania pozycji, władzy i siły, którą

dysponują”[14]. Choć państwa się od siebie różnią, ostatecznie dobro każdego jest związane z dobrem innych, a zatem – argumentował Schuman – nie ma aż takiego znaczenia, kto ma jaką siłę: wspólne cele muszą i tak uwzględniać interesy wszystkich stron. Warto podkreślić, że w tym przekonaniu tkwiło źródło takich politycznych instytucji, jak jednomyślność w podejmowaniu decyzji czy idea „urzędników ponadnarodowych”, którym w procesie decydowania nie wolno było baczyć na interesy państwa pochodzenia. Nieprzypadkowo też Wspólnoty miały być nierozwiązywalne. Stanowiło to refleks przekonania, że nie pozostają one czymś dodatkowym, przypadłościowym. Przeciwnie – stać się miały konstytutywnym elementem politycznej tożsamości. Wspólnota ze swej istoty nie stanowi bowiem paktu celowego, ale związek życia.

Użycie terminu „Wspólnota” oddawało zatem postulat nowego typu organizacji międzynarodowej, którą z czasem zaczęto nazywać ponadnarodową. Jej fundamentalną zasadę miała stanowić, niejako zinstytucjonalizowana solidarność. Idea ponadnarodowości i idea

solidarności zostały ze sobą ściśle splecione, choć, teoretycznie rzecz biorąc, nie musiały. Ostatecznie struktura imperialna czy struktura dominacji też mogłaby mieć charakter ponadnarodowy. Dla Schumana ponadnarodowość była jednak sposobem instytucjonalizacji solidarności, która stanowiła rację bytu Wspólnoty.

Argumenty za solidarną wspólnotą

Podstawowy problem związany z ideą wspólnoty brzmi: jak nakłonić państwa do pójścia tą drogą? Dlaczego państwa miałyby zrezygnować z rewanżyzmu, uwzględnić w swoim myśleniu interesy innych, do tego mniej znaczących państw? Przecież cała ta idea wydaje się stanowić kpinę z *Realpolitik*, ocierając się o myślenie utopijne. Dlaczego państwa miałyby zatem wykonać ten krok?

Swoistą ramą wywodów Schumana była wiara w „zdrowy rozsądek narodów przekonanych nareszcie, że ich ocalenie tkwi we wzajemnym porozumieniu i we współpracy”[15]. Wymagała ona dobrej argumentacji. W tym kontekście zazwyczaj zwraca się w literaturze uwagę na jeden – lub kilka – z trzech „zdroworozsądkowych” argumentów Schumana: historyczny, ekonomiczny i realistyczny.

Argument historyczny sprowadza się do dwóch konstatacji: pierwszej głoszącej, że „aby pokój mógł rzeczywiście zaistnieć, musi najpierw powstać zjednoczona Europa”[16]; drugiej – podkreślającej, że w przeszłości podejmowano już inne próby budowy pokoju, które doprowadziły ostatecznie do „wojny i związanych z nią zniszczeń”[17]. Podążanie tą samą drogą nie ma zatem sensu – trzeba spróbować w

inny sposób. Schuman miał przy tym świadomość, że z czasem siła tego argumentu będzie słabnąć. Jak zauważał, „trzeba czegoś więcej niż przypominanie tych potworności i nieszczęść”[18].

Podkreśla się nierzadko, że istotnym argumentem za przyjętym sposobem integracji miała być ekonomiczna prosperity. Niewątpliwie legitymizacja przez sukces stanowi istotny sposób usankcjonowania całego procesu integracyjnego. Jak zauważa Jacques Santer, w latach 50. zdawano sobie sprawę z tego, że postulowane przez ojców-założycieli idee i wartości „będą akceptowane przez Europejczyków tylko wówczas, jeśli oni sami będą żyli w dostatku i w świecie sprawiedliwości społecznej”[19]. Niewątpliwie Schuman zgadzał się z ideą podejmowania działań tam, gdzie „nastąpiła psychologiczna dojrzałość, a rozwój technologiczny pozwala przewidzieć spektakularne wyniki”[20]. Miał jednak również świadomość ambiwalencji legitymizacji przez sukces. Oczywiście łatwo być za, jeśli to się opłaca, ale – jak pisał – wiadomo również, że „nie zawsze jest się panem dokonywanych wyborów”[21].

W przypadku idei solidarnej współpracy właściwe pytanie polityczne nie brzmi „ile można zyskać”, ale „ile można stracić”

To spostrzeżenie wydaje się o tyle istotne, że ostatecznie solidarna polityka oznacza często szybko dostrzegalne straty i, ewentualnie, dłu-

godystansowe zyski. W przypadku idei solidarnej współpracy właściwe pytanie polityczne nie brzmi „ile można zyskać”, ale „ile można stracić”. Stąd ostateczny zdroworozsądkowy argument Schumana

odwołuje się – jakkolwiek brzmi to paradoksalnie – do logiki *Realpolitik*. Jak zauważa: narody są dalekie od samowystarczalności i „ta wzajemna zależność powoduje, że [...] nie jest już możliwe cieszyć się z makiawelską złośliwością z nieszczęścia sąsiada”[22]. W innym miejscu wskazuje: „Nasze własne środki nie są już na miarę naszych potrzeb. Jest to gorzka prawda, ale nie możemy nie zdawać sobie z niej sprawy”[23]. Mówiąc wprost – „prawdziwy interes każdego polega na rozpoznaniu i na przyjęciu w praktyce wzajemnej zależności wszystkich. Egoizm już się nie opłaca”[24]. Zwłaszcza współcześnie, w dobie globalizacji, ten argument wydaje się oczywisty.

Sytuacja obecna

Czy jednak rzeczywiście jest to takie proste? Współcześnie Unia Europejska znajduje się w momencie, którego – do pewnego stopnia – spodziewał się Schuman: argument historyczny wydaje się już anachroniczny, a argument ekonomiczny w znacznej mierze przestał działać. Dla Greków, Hiszpanów, Portugalczyków, Węgrów, Cypryjczyków Unia nie jest już synonimem ekonomicznej prosperity. Czy sama świadomość współzależności wystarcza nam do tego, by działać solidarnie, by uwzględniać potrzeby „innego”? Pytanie to wydaje się retoryczne, gdy czołowe firmy europejskie, przy cichym wsparciu europejskich mocarstw, planują wspólnie z Rosją budowę kolejnego rurociągu po dnie Bałtyku, sprzecznego w sposób oczywisty z fundamentalnymi interesami geopolitycznymi państw Europy Środkowo-Wschodniej; gdy setki tysięcy imigrantów traktowane są jako problem kilku państw, a nie problem europejski; gdy w kontekście pandemii kraje członkowskie wprowadzają bariery na handel środkami medycznymi; wreszcie gdy coraz częściej słychać groźby finansowe pod adresem państw politycznie i ekonomicznie słabszych, lub – czego doświadczyła Wielka Brytania – chcących opuścić wspólnotę. Nie

należy ignorować znaczenia tego „zastraszania”. Przypomina ono, że także w ramach Unii odradzać się może „dyktatorskie wykorzystywanie przewagi materialnej”, któremu tak bardzo chciał zapobiec Schuman.

Widać również wyraźnie, że instytucje europejskie – strukturalne oparcie solidarności – zaczynają zawodzić w roli narzędzia solidarności. Nikt chyba nie ma wątpliwości, że realna władza znajduje się poza nimi[25]. Ulrich Beck i Edgar Grande twierdzą wręcz, że Unia Europejska stanowi dzisiaj nowy porządek panowania, który najlepiej oddaje idea imperium. Jej istotą jest akceptacja asymetrii władzy, „zrywająca z fikcyjną równością państw”. Tak jak elementami konstytutywnymi imperiów przednowoczesnych były jednostki feudalne, tak imperiów nowoczesnych – w tym Unii – są państwa o zróżnicowanym poziomie suwerenności (w pełni suwerenne, półsuwerenne i niesuwerenne)[26]. Do podobnych wniosków dochodzi Jan Zielonka[27]. Niezależnie od trafności tych analiz – dokonanych przez czołowych europejskich politologów – widać wyraźnie, że instytucjonalne mechanizmy solidarności zaczynają okazywać się niewystarczające i bardzo poważne jest ryzyko całkowitego zapoznania Schumanowskiej idei „Wspólnoty Równych”[28] w ramach stworzonych z solidarystycznej inspiracji struktury instytucjonalnej. W takiej perspektywie zmiana nazwy ze Wspólnoty na Unię okazałaby się nie tylko zmianą semantyczną.

Zagubiony element

Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego UE wyraźnie wytraca zdolność do działania zgodnie z logiką solidarności, nawet jeśli coraz częściej sięga po solidarnościową retorykę? Odpowiedzi z pewnością może być wiele. Część autorów zwraca uwagę na niemożność realizacji idei solidarnościowej wspólnoty w ramach Unii złożonej z 28 państw. W myśl tej teorii, rzecz można, rozszerzenie okazało się grabarzem solidarności.

Inni autorzy zwracają uwagę na kryzys ekonomiczny, którego doświadczyła UE w ostatnich latach... Warto jednak rozważyć inne wyjaśnienie, które można uznać za jedną z teorii średniego zasięgu. Otóż można bronić tezy głoszącej, że źródłem naszych problemów – dotyczących przecież nie tyle struktur, ile treści przez nie realizowanych – jest konsekwentne zsekularyzowanie europejskiej polityki.

Choć Schuman wierzył w zdrowy rozsądek, miał również świadomość, że argumenty „zdroworozsądkowe” mogą się okazać niewystarczające; że łatwo dostrzegalne straty związane z integracją trudno zrekompensować dalekosiężnymi zyskami

Powróćmy do idei Wspólnoty zaproponowanej przez Schumana. Zaprezentowana powyżej typologia stosowanej przez niego argumentacji wymaga uzupełnienia. Choć Schuman wierzył w zdrowy rozsądek, miał również świadomość, że

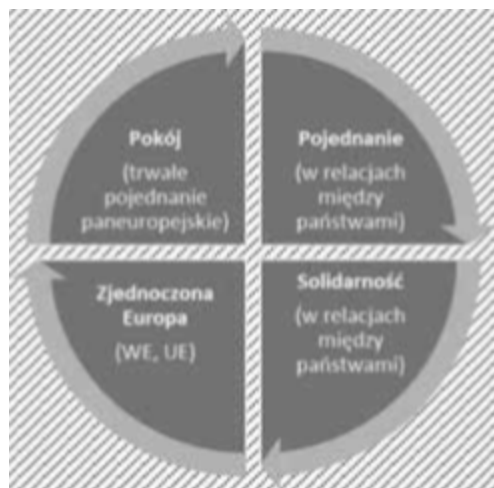
argumenty „zdroworozsądkowe” mogą się okazać niewystarczające; że łatwo dostrzegalne straty związane z integracją trudno zrekompensować dalekosiężnymi zyskami... Z jego pism wyraźnie przebija teza, że proces integracji potrzebuje głębszego motywu; więcej, że on sam był gotów uczynić „krok ku Europie” właśnie dzięki istnieniu znacznie głębszego motywu. W *Dla Europy* notuje: „zmuszeni doświadczeniem, po tylu porażkach, [...] stając w obliczu przerażających zagrożeń, [...] powracamy do chrześcijańskiego prawa szlchetnego, lecz pokornego braterstwa. I wyciągamy rękę do naszych

niedawnych wrogów – co byłoby paradoksem, który zdumiewałby nas, gdybyśmy nie byli chrześcijanami, być może nieświadomymi – nie tylko, aby przebaczać, lecz aby budować wspólnie Europę jutra”[29]. Dalej zaś zauważa, że proces zjednoczeniowy to uczenie się na nowo „chrześcijańskiego braterstwa”[30]. W świetle przytoczonych słów Schumana jest ewidentne, że „odważny i twórczy akt na rzecz pokoju”, jakim była Deklaracja i jego następstwa dokonały się właśnie dzięki zakotwiczeniu w kontekście chrześcijańskim, nie tylko jego twórców, ale i społeczeństw, które brały w nim udział.

Wiarą pozwalającą widzieć we wczorajszym wrogu brata stanowiła – po pierwsze – dla ówczesnych czołowych polityków niejako ostateczny argument za działaniem na rzecz zjednoczonej Europy. Jego znaczenie wobec – jak to opisywał Schuman – „labiryntu problemów i wyborów do dokonania oraz wśród gwałtownych sporów”[31] nie wydaje się łatwe do zakwestionowania. Po drugie – zwłaszcza po niemieckich zbrodniach popełnionych w trakcie II wojny światowej – religia stanowiła niepodważalną społeczną wartość, gwarantując co najmniej ów „zapach z pustej butelki”, który pozwala zachować – lub zrozumieć/uznać – wartość chrześcijańskiego spojrzenia na bliźniego także tym, którzy z wiarą religijną się nie utożsamiają. Po trzecie wreszcie chrześcijaństwo dawało konkretne instrumenty i kategorie myślenia, umożliwiające operacjonalizację idei zjednoczonej Europy, takie jak „solidarność” czy „Wspólnota”. Nieprzypadkowo przywołanie przez Schumana chrześcijańskiego braterstwa ukazywało najgłębsze zakotwiczenie idei solidarności. Jako cnota i wartość moralna, żądająca troski o dobro wspólne, dzielenia się z potrzebującym i współodpowiedzialności, solidarność była niejako wpisana w świadomość ukształtowaną przez chrześcijaństwo[32]. I właśnie na tym fundamencie Schuman oparł cały swój projekt.

Mówiąc inaczej, Schumanowska idea pojednania i integracji europejskiej zakładała i musiała zakładać „uświadomione lub nieświadomione” chrześcijaństwo. Projekt Wspólnoty byłby po prostu niemożliwy do pomyślenia w takiej formie w świecie pogańskim, ale również świecie islamu czy hinduizmu. W tym sensie mają rację Turcy, twierdząc, że Unia to „klub chrześcijański” (nawet jeśli rozumieją to nieco inaczej) [33]: współpraca europejska została zakotwiczona w solidarności zmierzającej jakby do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich – bezinteresowności, przebaczenia i pojednania[34]. Jak zauważa Joseph Weiler, „wówczas, w roku 1950, idea Wspólnoty Równych, mająca stanowić strukturalną podstawę dla długoterminowego pokoju między wczorajszymi wrogami, oznaczała coś więcej niż pomysłowy projekt doświadczonych polityków. Była nie tylko wezwaniem do pokoju w relacjach zewnętrznych [...], lecz także wezwaniem do pokoju wewnętrznego, do przebaczenia, do pokonania zrozumiącej nienawiści. W tym szczególnym kontekście historycznym europejskie pojęcie pokoju przywołuje rozważania o chrześcijańskiej miłości, o łasce, a także związane z nimi wyobrażenia i wartości”[35].

Wracając do naszego wyjściowego etycznego koła integracji, należałoby je przedstawić w sposób zaprezentowany na poniższym schemacie, gdzie deseń, który wypełnia tło, obrazuje chrześcijański kontekst całego projektu.



Zanikająca „Wspólnota Równych”

Powróćmy zatem do refleksji nad obecną sytuacją UE. Nie będzie szczególnie odkrywczym stwierdzeniem, że w ostatnich dwudziestu latach uczyniono na poziomie politycznym wiele, by pozbawić projekt integracyjny kontekstu chrześcijańskiego. Debata nad Traktatem Konstytucyjnym, odrzucenie *invocatio Dei*, a nawet wzmianki o chrześcijańskich źródłach Europy, czy wcześniejsze spory o odwołanie do dziedzictwa religijnego w Karcie Praw Podstawowych – to tylko przejawy głębszego przekonania o sekularnym charakterze Unii i jej wartości. Valery Giscard d’Estaing, kwestionując potrzebę odwołania się w jakiegokolwiek formie do Boga w Traktacie Konstytucyjnym, wyjaśniał, że „Europejczycy żyją w świeckim systemie politycznym”[36]. Punkt widzenia d’Estainga wychodził z niezadkiego w europejskich elitach politycznych założenia[37], że religia, jako kategoria przynależąca co najwyżej do przestrzeni prywatnej, nie ma w zasadzie żadnego znaczenia dla sfery politycznej. Świeckość, zgodnie z jej rozumieniem opisanym w trzecim rozdziale, zdaje się tu pozostawać synonimem swoistej nieprzemakalności obszaru europejskiej polityki: od religii oddziela ją wysoki i głęboko osadzony mur.

Mniej więcej od zakończenia debat o znaczeniu religii w europejskiej polityce coraz bardziej widoczny staje się fakt, że państw europejskich nie stać na to, by spełniać podstawowe wymogi solidarności

Ważne wydaje się pytanie, czy mur świeckości oddziela Unię tylko od – zasadniczo religijnej – reszty świata, czy też wspomaga również budowę murów wewnętrznych. Ciekawą koincydencją wydaje

się bowiem, że mniej więcej od zakończenia debat o znaczeniu religii w europejskiej polityce coraz bardziej widoczny staje się fakt, że państw europejskich nie stać na to, by spełniać podstawowe wymogi solidarności. Zarysowane wyżej problemy ukazują, że choć staramy się coraz mocniej zabezpieczyć prawnie europejską solidarność – lektura prawa pierwotnego unaocznia lawinowy wzrost solidarnościowych odniesień w ostatnich wersjach *Traktatów*[38] – trudno uznać, że państwa UE rzeczywiście są dziś bardziej solidarne, niż była niegdyś Wspólnota.

Oda do radości, nieformalny hymn UE, głosi: *Brüder – überm Sternenzelt Muss ein lieber Vater wohnen* („Bracia – pod nieboskłonem musi mieszkać kochający nas Ojciec”)[39]. Rocco Buttiglione komentuje to w sposób następujący: „Dlaczego Niemiec miałby poświęcać się dla Greków, a Anglik czy Włoch umierać za Gdańsk? Schiller daje bardzo prostą i jednoznaczną odpowiedź: ponieważ jesteśmy braćmi. Ale: czy my chcemy być braćmi? I czy możemy być braćmi, jeśli nie mamy wspólnych korzeni, jeśli nie ma Ojca, który nas

kocha i czyni nas braćmi? Pytanie o chrześcijańskie korzenie nie jest tak abstrakcyjne i dalekie od konkretnych problemów codziennego życia politycznego, jak niektórzy sobie wyobrażają”[40]. I konkluduje: „nie można mieć wspólnego miasta, jeśli nie będziemy mieli sanktuarium”[41]. W Europie tymczasem w pewnym momencie uznaliśmy istniejące sanktuaria za niepotrzebne. Podkreślając, że wspólna Europa to „projekt świecki” uznano, że dla chrześcijaństwa zasadniczo (poza wygrodzonymi obszarami o charakterze rezerwatów[42]) nie ma w nim miejsca. Chodzi jednak o to, że jest to wysoce nieoczywiste przekonanie. Świeckość ma wiele twarzy. Integracja europejska była zawsze „projektem świeckim”. Czym innym jest jednak świeckość pojmowana jako „słuszna autonomia” religii i polityki, czym innym – idea świeckości pojętej jako „ogłoconca z religii przestrzeń publiczna”[43]. Niewątpliwie Schuman reprezentował pierwszy model świeckości: miał pełną świadomość znaczenia publicznej roli chrześcijaństwa. Był świadom jego kluczowej roli w procesie pojednania i kształtowania solidarności, które uczynił etyczną podwaliną i sensem integracji. Jednak to raczej drugi jej model zaczął wyznaczać standardy dzisiejszej Unii...

* * *

Mając świadomość dysproporcji między podejściem do religii charakterystycznym dla – z jednej strony – Roberta Schumana i, szerzej, ojców-założycieli, a z drugiej – współczesnych elit UE, warto sformułować na koniec dwa pytania czy też wątpliwości rodzące się na gruncie dokonanych analiz. Pierwsze ma charakter teoretyczny: czy i przy jakich założeniach można obronić – wysoce problematyczną w perspektywie powyższych ustaleń – tezę, że integracja europejska przetrwa jako „Wspólnota Równych”, której szczególną cechą jest,

dokonane w poszanowaniu prawdy o niełatwej przeszłości i wymogach sprawiedliwości, przebaczenie i pojednanie, jeśli zostanie pozbawiona kontekstu chrześcijańskiego? Drugie pytanie jest praktyczne: czy UE powinna ryzykować sprawdzanie takiej ewentualności?

Michał Gierycz

Fragment pochodzi z książki Michała Gierycza Mała pochwała katolicyzmu, która ukaże się wkrótce nakładem wydawnictwa Teologii Politycznej

[1] Pierwsza wersja tego artykułu opublikowana została pt. *Chrześcijaństwo – zapomniany warunek integracji europejskiej. Perspektywa politologiczna*, w: J. Kulska [red.], *Oblicza pojednania. Faces of reconciliation*, Uniwersytet Opolski, Opole 2016, s. 61–76.

[2] Joseph H. H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 2003, s. 24.

[3] J. Łukaszewski, *Cel: Europa. Dziewięć esejów o budowniczych jedności europejskiej*, Warszawa 2002, s. 197.

[4] Za Helmuthem Plessnerem powiedzieć można, że chodzi tu – generalnie rzecz ujmując – o „rozumienie jako wnikanie w przedmioty, które wyrażając się same, dają same świadectwo o sobie; rozumienie, które zaczyna się od warstwy zmysłowo-naocznej i przenika aż do istotowego rdzenia [...], będąc na każdym etapie jednością naoczności i pojmowania”, H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994, s. 45; perspektywa ta jest pokłosiem Diltheyowskiego założenia, że „hermeneutyka to teoria sztuki rozumienia pisemnie utrwalonych uzewnętrznień życia”; por. W. Dilthey, *Gesamte Schriften*, Bd. 5, s. 332–333, cyt. za: T. Gadacz, *Filozofia XX wieku. Nurty*, t. 1, Kraków 2009, s. 130.

[5] Por. O.F. Bollnow, *Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, „Studia z Filozofii Niemieckiej”, 1994, t. 1, s. 17; cyt. za: T. Gadacz, dz. cyt., s. 131.

[6] R. Schuman, *Deklaracja z 9 maja 1950 roku*, [w:] R. Schuman, *Dla Europy*, przeł. M. Krzeptowska, Kraków 2003, s. 93.

[7] Tamże, s. 94.

[8] H. van Rompuy, J. M. D. Barroso, *Od wojny do pokoju: europejska opowieść*, Oslo 2012, SPEECH/12/930.

[9] R. Schuman, *Deklaracja...*, s. 94.

[10] Tamże.

[11] R. Schuman, *Dla Europy...*, s. 27.

[12] J. Wahl, *Robert Schuman. Ojciec Europy*, Gliwice [brw], s. 46.

[13] Por. M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków–Warszawa 2008, s. 2.

[14] R. Schuman, *Dla Europy...*, s. 19.

[15] Tamże, s. 28.

[16] R. Schuman, *Deklaracja...*, s. 93.

[17] R. Schuman, *Dla Europy...*, s. 26.

[18] Tamże, s. 27.

[19] J. Santer, *Spór cywilizacyjny Europy*, [w:] *Cywilizacyjne zmagania Europy*, Gliwice 2007, s. 23.

[20] R. Schuman, *Dla Europy...*, s. 28.

[21] Tamże.

[22] Tamże, s. 26.

[23] Tamże, s. 19.

[24] Tamże, s. 29.

[25] Na konferencji zorganizowanej przez Uniwersytet Wrocławski *expressis verbis* mówił o tym wiceprzewodniczący Parlamentu Europejskiego Ryszard Czarnecki, Wrocław 18.09.2015 (archiwum autora).

[26] J. Czaputowicz, *Suwerenność*, Warszawa 2014, s. 364.

[27] Por. J. Zielonka, *Europa jako imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, tłum. Anna i Jacek Maziarscy, Warszawa 2004.

[28] J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, tłum. W. Michera, Poznań 2003, s. 82.

[29] R. Schuman, *Dla Europy...*, s. 27.

[30] Tamże, s. 28

[31] Tamże, s. 36.

[32] Por. np. J. Salij OP, *O solidarności trochę teologicznie*, „Znak” 2000, nr 9 (543). Alain Finkelkraut zwraca tymczasem uwagę, że „tym, co dość długo różniło ludzi od innych gatunków zwierząt, było to właśnie, że się wzajemnie nie rozpoznawali”. Zob. A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, przeł. Mateusz Fabjanowski, Warszawa 1999, s. 9.

[33] Choć problemy z akcesją nie ograniczają się do tych kwestii; por. A. Szymański, *Koncepcja jedności w różnorodności a perspektywa członkostwa Turcji w Unii Europejskiej*, [w:] *Jedność europejska*, red. F. Gołębski, Warszawa 2006, s. 149–165.

[34] Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 40, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 363.

[35] J.H.H. Weiler, dz. cyt., s. 82.

[36] M. Ikonowicz, *Co zrobić z invocatio Dei?*, „Przegląd” 2004, nr 10.

[37] De facto takie spojrzenie na rolę religii zaprezentowały elity europejskie już w toku uchwalania Karty Praw Podstawowych. W tym akcie, o znaczącej roli dla określenia tożsamości zjednoczonej Europy,

również nie znaleziono miejsca dla odwołania do chrześcijaństwa.

[38] Por. M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska....*, s. 407–414.

[39] Niestety polski przekład akurat tego nie oddaje poprawnie.

[40] R. Buttiglione, *Can Europe be Saved?*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2014/2015, nr 17/18, s. 15.

[41] Tamże.

[42] Ciekawie na temat takiego traktowania religii w liberalizmie pisze J. Habermas w artykule *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10, s. 240–251.

[43] Nie podejmuję tutaj niezwykle istotnego wątku – co wkracza w miejsce religii w takiej sytuacji. Na ten temat piszę wraz ks. P. Mazurkiewiczem w artykule: *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, [w:] *Polska w Unii Europejskiej*, red. K. A. Wojtaszczyk, Warszawa 2016.