

Ks. Józef Kozuchowski
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Jak chrześcijaństwo może się przyczynić do integracji europejskiej. Analiza stanowiska Berndta Irlenborna

Wprowadzenie

Czy chrześcijańska wiara odgrywa jeszcze centralną rolę w przestrzeni współczesnych politycznych starań o integrację europejską? Czy też może dla dzisiejszej polityki jest jedynie historyczną reminiscencją lub teoretyczną fasadą własnej kultury pamięci w obliczu dystansu czasowego w stosunku do sytuacji po II wojnie światowej, powiększenia się Unii Europejskiej z 6 do 28 współczłonków, przesunięcia środka ciężkości w sferze wpływów politycznych, obecnego sekularyzmu i pluralizmu?¹ Wprawdzie obecne rozumienie Europy jako chrześcijańskiego Zachodu budzi kontrowersje, ale nie znaczy to, że chrześcijaństwo i Europa prezentują się jako odseparowane od siebie sfery. A zatem pytanie, jakie znaczenie ma chrześcijańska wiara dla współczesnego oblicza Europy i dokonującego się w niej procesu zjednoczenia, jest rzeczywiście aktualne i doniosłe. Nic więc dziwnego, że na ten temat od lat toczą się intensywne debaty.

W kwestii tej, czyli perspektywy udziału chrześcijan w dziele integracji Starego Kontynentu, autor artykułu przedstawia stanowisko uznanego współczesnego myśliciela, kierownika Katedry Historii Filozofii na Wydziale Teologicznym w Paderborn, profesora Berndta Irlenborna. Zagadnienie to stanowi specjalny obszar zainteresowań filozofa, a jego ujęcie spotkało się z zainteresowaniem w Niemczech. Jest to sprawa bardzo aktualna, ponieważ wewnątrznie łączy się z takimi problemami, jak: kryzys klasycznej kultury europejskiej w postaci zakwestionowania uniwersalnych wartości (prawdy, dobra, piękna, świętości), zachowanie tożsamości europejskiej, wykreowanie ponadnarodowego państwa w formie federacji, w którym miałyby zapanować pokój bez zastrzeżeń (pokój w sensie

¹ B. Irlenborn, *Christlicher Glaube und europäische Integration*, [w:] *Naturrecht und Kirche in säkularen Staat*, Hrsg. H.G. Niesing, Springer VS, Wiesbaden 2016, s. 179.

teleologicznym²). W artykule zostanie podjęta próba odpowiedzi na to doniosłe pytanie w niejednym kontekście, w tym: funkcji i znaczenia w integracji europejskiej etosu chrześcijańskiego, źródeł dążeń do tej integracji, obowiązującego prawa unijnego, wpływu wiary chrześcijańskiej na proces integracji w perspektywie idei pokoju.

Chrześcijańskie źródła dążeń do integracji i zjednoczenia Europy

Idealny model i dyskusja dotycząca sprecyzowania europejskiej tożsamości wiążą się z kwestią określenia roli chrześcijaństwa w integracji Europy. Wszakże klasyczna teza, że chrześcijaństwo i tradycja grecko-rzymska wyznaczają podstawy zachodnioeuropejskiej kultury, nie jest bezsporna – zauważa Irlenborn³. Były minister kultury Julian Nida-Rümmelin usiłował wykazać, że fundament tożsamości Europy wraz z jego idealnymi wzorcami: autarkią, racjonalnością, humanitaryzmem, karmi się jedynie myśleniem grecko-rzymskim i nowożytno-oświeceniowym, a chrześcijańskie dziedzictwo to regresywna i autorytarno-klezykalna tradycja typowa dla średniowiecza⁴. Naturalnie, takie widzenie objawia całkiem inne wyobrażenie zjednoczonej Europy, aniżeli to, które mieli jeszcze Robert Schuman wraz z Konradem Adenauerem jako ojcowie założyciele (konstruktorzy) europejskiej jedności. Dwukrotny premier Francji i minister spraw zagranicznych tego kraju w swej tzw. deklaracji Schumana z 9 maja 1950 r. położył kamień węgielny pod europejską federację, gdy pod wpływem swego rodaka – komisarza do spraw planowania – Jeana Monneta – zaproponował produkcję stali i węgla kamiennego pod wspólną francusko-niemiecką kontrolą nadzorczą. Motyw tej propozycji i wyobrażenie demokratycznej europejskiej federacji zasadniczo nie były określone ani przez wzorzec polityczny, ani ekonomiczny⁵. Schuman bardzo dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że zjednoczona, pokojowo egzystująca Europa to cel, którego nie da się osiągnąć w krótkim czasie. Współ-

² Jak podkreśla Ingeborn, zrozumienie, że każdy układ o zawarciu pokoju jest kruchą rzeczą doprowadziło do sformułowania dwóch poglądów w tej materii. W pierwszym, definiowanym jako polityczno-temporalne, pokój to czasowe zaprzestanie działań wojennych na określonym obszarze zabezpieczone prawnie. W drugim poglądzie idea pokoju ma charakter teleologiczno-universalny. Pokój ten to cel, który zostanie osiągnięty w przyszłości, ale już jako pokój bez zastrzeżeń. Mówiąc słowami Kanta, jest to wieczny pokój, ponieważ oznacza kres wszystkich wojen, a nie tylko jednej z nich. Por. B. Irlenborn, *op. cit.*, s. 192-195. Interesujące, że chrześcijańskie myślenie rozwinęło rozległą wizję teleologicznej idei pokoju na gruncie judaistycznego pojęcia *Schalom* (*ibidem*, s. 193).

³ *Ibidem*, s. 183. Współcześnie tezę tę w interesujący sposób rozwija znana filozof Angela Ales Bello. Dla niej narodziny filozofii w Grecji to pierwszy cud, a za drugi uważa jej syntezę z chrześcijańską doktryną. Por. A. Alles Bello, *Europa und die Philosophie: keine zufällige Begegnung*, [w:] Ambo Europa eine Seele geben, Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz, I. Jahrgang, 2016, s. 147-151. Zdaniem Irlenborna również myśl oświecenia przynależy do fundamentów zachodniej kultury. Por. B. Irlenborn, *op. cit.*, s. 183.

⁴ J. Nida-Rümmelin, *Europäische Identität. Das normative Fundament des europäischen Einigungsprozesses*, [w:] J. Nida-Rümmelin, W. Weidenfeld, *Europäische Identität, Voraussetzungen und Strategien*, Nomos, Baden-Baden, 2007, s. 29-45.

⁵ B. Irlenborn, *op. cit.*, s. 183-184.

praca gospodarcza dwóch kontrahentów: Niemiec i Francji miała być pierwszym krokiem ku realizacji tego celu⁶. Wizja zjednoczenia i pokoju według Schumana, jak można to odczytać w jego pismach, czerpie swe treści z chrześcijańskiej wiary. W swej książce „Pour l’Europe” pisze, że Europa oznacza urzeczywistnienie demokracji w chrześcijańskim sensie⁷. Dzięki zainspirowaniu się myślą filozoficzną Jacques’a Maritaina wychodzi z założenia, że demokracja swe istnienie zawdzięcza chrześcijaństwu. Jakkolwiek polityka i religia dla Schumana są autonomiczne⁸ i chrześcijaństwo nie jawi się jako forma teokracji, to jednak nie potrafi on sobie wyobrazić demokratycznej Europy bez uwzględnienia chrześcijańskich zasad miłości bliźniego i miłosierdzia. W procesie „budowy Europy” urzeczywistnia się według Schumana demokracja w chrześcijańskim sensie (demokracja zdaniem Schumana będzie chrześcijańska albo w ogóle nie przetrwa i zamieni się w karykaturę w postaci tyranii lub anarchii). To wskazywanie na chrześcijańskie podstawy jedności europejskiej znajduje się również w powojennej myśli politycznej Konrada Adenauera, Alcide De Gasperiego, w analizach teologicznych Romano Guardiniego i pismach chrześcijańskich tak znaczących autorów jak Werner Bergengruen i Reinhold Schneider. Dzisiaj ta doniosła, chrześcijańska wizja w dalekim stopniu została zapomniana. Jeśli w uroczystych przemówieniach o historycznym sukcesie europejskiej integracji historyczne odniesienie do politycznych ojców założycieli wydaje się nieodzowne, to jednak najczęściej nie artykułuje się chrześcijańskiego modelu ich wizji jedności europejskiej. Daje się to zasadniczo uzasadnić tym, że w fundamentalnym europejskim prawie unijnym (*Primärrecht*), począwszy od dokumentów założycielskich aż po dziś obowiązujący traktat z Lizbony, nie znajdujemy żadnego wyraźnego odniesienia do chrześcijańskiego charakteru europejskiej integracji.

Możliwości udziału chrześcijan w dziele integracji w kontekście prawa unijnego

Napięcie pomiędzy wzniosłym chrześcijańskim początkiem integracji naszego kontynentu a przeciwstawną mu trzeźwością narracji obowiązującego dziś prawa unijnego dotyczy zasadniczych kwestii relacji pomiędzy chrześcijaństwem i Europą. Czy chrześcijańska wiara, dzięki temu, że w rozstrzygającej mierze określiła historię Starego Kontynentu i zainspirowała oraz rozkrzewiła ideę europejskiej in-

⁶ *Ibidem*, s. 196.

⁷ R. Schumann, *Für Europa*, Nagiel, Hamburg 1963, s. 65.

⁸ Od II Soboru Watykańskiego Kościół również opowiada się za rozdziałem państwa, wiary i polityki. Podstawowe biblijne uzasadnienie tej kwestii (tego rozdziału) brzmi: „Oddajcie cesarzowi to cesarskie, Bogu to, co boskie” (Mt. 22,21) – mówi Jezus w Nowym Testamencie. Kościół w świetle Biblii jest wprowadzie w świecie (został w nim założony jako społeczność), ale równocześnie nie jest z tego świata. Kościół to nie związek, partia albo czysto ludzka instytucja, lecz powołana do istnienia przez Boga społeczność (wspólnota) dla zbawienia człowieka. Polityczny porządek państwa w jego czasowo ograniczonej postaci ma relatywne znaczenie.

tegracji jest w jakiejś formie politycznie istotna, by musiała jej przysługiwać w preambule traktatów unijnych wzmianka? A może wiara odgrywa raczej prepolityczną funkcję w postaci etosu powiązanego z określonym obrazem człowieka, z którego wypływają postawy i formy uznania, lecz nie są dla polityki nieodzowne? Wreszcie może przypada wierze jedynie postpolityczna funkcja uzasadniająca możliwie niezliczone racjonalne wybory, które są jedynie wyrazem prywatnych decyzji życiowych, ale dla polityki pozostają bez znaczenia?⁹ Dotychczas chyba najwyrazistszym historycznie testem dla tych pytań i relacji między chrześcijaństwem a Europą po II wojnie światowej, według Ingeborna, była debata na temat preambuły projektu unijnej konstytucji z roku 2003¹⁰. Członkowie Europejskiego Konwentu Konstytucyjnego nie potrafili się zdobyć na jednomyślność ani w kwestii odniesienia do Boga, ani na wyraźne odwołanie się do chrześcijańskich korzeni Europy¹¹. W projekcie końcowym znalazł się *passus*, w którym wspomniano wartości humanizmu, powołując się na kulturową, religijną i humanistyczną tradycję Europy. A zatem odniesienie do judeochrześcijańskiego dziedzictwa Europy w preambule zostało w gruncie rzeczy pominięte, jako że nie mogło pojawić się żadne wykluczenie z projektu tzw. Nowej Europy religii niechrześcijańskich. Takie rozstrzygnięcie spotkało się z krytyką nawet ze strony niechrześcijańskich polityków i odebrane przez nich jako wyraz ideologicznego laicyzmu. (Wielki projekt tej konstytucji nie powiódł się, skoro podczas referendum w 2005 roku we Francji i Niderlandach został odrzucony). W następstwie tego rozstrzygnięcia w miejsce naznaczonej duchem chrześcijańskim pierwszej fazy integracji europejskiej wkroczył duch pluralizmu. Podczas dyskusji w konwencji pojawił się bowiem głos, że Europa to nie „chrześcijański klub”. Jednym z argumentów dla przeciwników odniesienia się do dziedzictwa chrześcijańskiego w preambule była postępująca sekularyzacja i erozja chrześcijańskiej wiary w Europie. Tymczasem poważne badania religijności w Europie pokazują, że ten proces erozji ma wprawdzie znaczny zasięg, to jednak porównywalnie wysoka liczba osób pozostaje związana ze wspólnotą Kościoła, jakkolwiek nie można mówić o renesansie konfesjonalnego chrześcijaństwa. Kwestia, jaki wpływ ma faktyczne rozprzestrzenienie przyjętej lub przeżywanej wiary w Europie na normatywny wkład chrześcijaństwa w politykę europejskiej integracji, musi więc pozostać rzeczą otwartą. Można różnie sądzić o tym, jakie znaczenie miałyby *explicite* wyartykułowanie w preambule konstytucji rangi chrześcijaństwa. Owszem, w kontekście autonomii polityki i religii oraz z uwagi na współcześnie panujący pluralizm w europejskich

⁹ W świetle nauczania Jana Pawła II chrześcijaństwo nie tylko w dziedzinie życia politycznego stanowi szczególnie atrakcyjną propozycję dla Europy. „Chrześcijańska inspiracja może przemieniać zbiorowość polityczną, kulturową i gospodarczą we wspólnotę, w której wszyscy Europejczycy czuliby się jak we własnym domu i tworzyliby rodzinę narodów, która mogłaby być owocnym natchnieniem dla innych regionów świata” (Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Europa Kościół w Europie*, Pallotinum, Poznań 2003, s. 123).

¹⁰ B. Irlenborn, *op. cit.*, s. 185.

¹¹ Tureccy reprezentanci konwentu nie mieli wprawdzie żadnego problemu z odniesieniem w preambule do Boga, ale stanowiło dla nich trudność uwzględnienie w niej chrześcijańskiego dziedzictwa. Por. *ibidem*.

społeczeństwach brak wzmianki o chrześcijańskim dziedzictwie (jawiący się jako symptom erozji wiary w Europie) jest przykry. Ostatecznie jednak fakt ten – według Irlenborna – widziany w perspektywie chrześcijańskiego obowiązku dawania świadectwa o wierze i jej znaczeniu w dziele zjednoczenia powinien odgrywać drugorzędne znaczenie¹². W każdym razie chrześcijanie i w takim przypadku nie powinni widzieć powodu do narzekań, gdyż to tylko sprzyja rezygnacji lub trwałemu resentymentowi względem procesu europejskiej integracji. Na rzecz tego procesu mogą rozwijać swą działalność w ramach funkcjonujących aktualnie postanowień prawnych. W traktacie z Lizbony Unia zobowiązuje się do respektowania statusu chrześcijańskich Kościołów i prowadzenia z nimi regularnego dialogu. Z *passu* projektu konstytucyjnego odwołującego się do się do tzw. amsterdamskiej deklaracji z roku 1997 (artykuł 17) wynika, że umożliwia się Kościołom nie tylko dostęp do instytucji unijnych, lecz deklaruje także respektowanie w państwach członkowskich ustalonych tam relacji państwo – Kościół. A zatem prawo unijne nie może, na przykład, zobowiązać ani Anglii, by odeszła od idei Kościoła państwowego, ani Francji do zmiany systemu *laicite*. Jednak konstytucjonaliści zauważają, że z artykułu 17 przywołanej deklaracji nie da się wyprowadzić żadnego ogólnego obszaru prawa (*generelle „Bereichsausnahme”*¹³) dla materii prawnej narodowego prawa kościelnego chronionego przez państwo *Das nationale Staatskirchenrechts* (s. 187). Wiele obszarów, jak na przykład prawo pracy i gospodarki, podlega obowiązującemu prawu unijnemu. Nie ma prawie obszaru prawa unijnego, który nie byłby objęty jurysdykcją Trybunału Europejskiego. W przyszłości się okaże, czy narodowego prawa kościelnego chronionego przez państwo nie spotka podobny los, to znaczy, czy pozostanie samodzielne, czy też pod wpływem presji dostosuje się do ponadnarodowego prawa Unii lub wytworzy się stopniowo jednolite europejskie prawo religijne, które będzie funkcjonować jako nadrzędne „ramowe prawo” dla poszczególnego prawa kościelnego respektowanego przez państwo (*nationale Staatskirchenrecht*). Tego typu polityczno-prawne aspekty w przypadku relacji między religią i polityką w Unii są doniosłe. Każą one jednak, nie bez pewnej nuty niepokoju, postawić ważne pytanie: jakie stanowisko przyjmie Unia Europejska w ogólności i Trybunał Europejski w szczególności w swych religijno-politycznych odniesieniach i rozstrzygnięciach w przyszłości. Jeśli uwzględnilibyśmy obecnie światopoglądowe podstawy takich rozstrzygnięć, należałoby wówczas wyróżnić hipotetycznie trzy możliwe stanowiska.

¹² *Ibidem*, s. 186.

¹³ *Bereichsausnahme* – gospodarczy lub inny obszar (np. administracji, zarządzania), który nie może być uchwycony przez niektóre normy albo przepisy prawne. Dla przykładu – działania niemieckich służb stojących na straży bezpieczeństwa państwa i obywateli nie podlegają europejskiemu prawu. W obszarach tych normy prawa europejskiego nie znajdują możliwości swego zastosowania. Dodajmy – w całej Unii stosuje się prawo europejskie. Są jednak obszary lub zakresy, w których prawo europejskie nie jest stosowane, mimo iż obszar ten podlega Unii. Każde bowiem państwo ma prawo do rządzenia sobą. Wspomnijmy o administracji, która jest jakby sferą intymną państwa, do której prawo europejskie nie ma wstępu. To jest tzw. *Bereichsausnahme*.

- (a) stanowisko sekularyzmu, które *implicite* jest krytyczne wobec religii lub nawet antyreligijne, skoro rozumie religię jako zagrożenie dla świeckiego państwa prawa;
- (b) stanowisko zdystansowanej neutralności wraz z tendencją traktowania religii jako dziedziny prywatnej, jak to ma miejsce we francuskim systemie laickości;
- (c) stanowisko otwartej neutralności, w przypadku której państwo mimo swego rozdziału od religii zainteresowane jest jej udziałem w publicznym dyskursie. Zaangażowanie tego typu Kościoła państwo wspiera, jak to się dzieje np. w Niemczech.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia należałoby krytycznie się odnieść przede wszystkim do pierwszego stanowiska, ponieważ ono kończy się ideologizacją polityki. Ponadto krytycznie trzeba spojrzeć na stanowisko drugie, które ujawnia tendencję do tłumienia publicznego znaczenia religijnych poglądów.

Odróżnienie pomiędzy religią a polityką w chrześcijańskim rozumieniu tworzy ramy pozwalające bliżej naświetlić relację wiary do europejskiej integracji i możliwości jej ugruntowania¹⁴. Nie sposób sobie wprost wyobrazić, by chrześcijańska religia w dziele tym nie odgrywała znaczącej roli, skoro – mówiąc słowami jednego z najwybitniejszych przedstawicieli mądrościowej koncepcji filozofii w Niemczech w XX w. – Josefa Piepera – dotąd współtworzyła „duszę” Europy (dzięki której ona żyje i odróżnia się od innych kultur), czyli wartości specyficznie zachodnioeuropejskie¹⁵. Z religijnego przesłania, które akcentuje, jak bardzo zasadne jest afirmatywne zwrócenie się do świata, rozwinęła się po katastrofie II wojny światowej idea zjednoczonej Europy¹⁶. „Doczesność jest ugruntowana teologicznie” (*theologisch begründete Weltlichkeit*) – podkreśla Pieper. Dla zachodniej kultury charakterystyczny jest wewnętrzny związek doczesności, czyli także polityki i religii: doczesność ma swe źródło i początek w religii, znajduje również w niej swą siłę afirmatywną i kształtującą. Rzeczywiście zjednoczona Europa w swej tożsamości nie może być pomyślana w oderwaniu od chrześcijaństwa. Fakt ten nie pozwala na to, by separować od siebie religię i państwo. Obwieszczenie miłości Boga i bliźniego to posłannictwo, które otrzymali i mają realizować chrześcijanie niezależnie od tego, w jakim aktualnie żyją politycznym

¹⁴ B. Irlenborn, *op. cit.*, s. 186-188.

¹⁵ J. Pieper, *Was heißt Christliche Abendland?*, [w:] *idem, Tradition als Herausforderung*, Kösel Verlag 1963, s. 39.

¹⁶ Chrześcijaństwo nie uczy pogardy dla tego świata, przeciwnie – uwrażliwia na jego wartość. Świat jest stworzeniem Bożym i miejscem Wcielenia Boga, dlatego stał się przestrzenią naszego spełnienia jako stworzeń. Z tej racji, że Kościół jest również w świecie, implikuje to relatywną wartość politycznego porządku, ale nie przekreślenie rangi państwa. W swej politycznej społeczności chrześcijanie powinni się angażować dla dobra bliźnich i cierpiących nędzę. To zaangażowanie jest z chrześcijańskiego punktu widzenia nieodzowne w związku państw Unii Europejskiej.

systemie lub ustroju państwowym – akcentuje Irlenborn¹⁷. W każdym bowiem politycznym kontekście, a zatem, czy to w komunistycznym reżimie, w zlaicyzowanej Francji, albo w kościele państwowym w Anglii lub w przyjaznych religii Niemczech, obowiązuje chrześcijan ta sama zasada: żyć swą wiarą i stosownie do danych okoliczności prawnych trudzić się, usilnie zabiegać i nakłaniać do jej sprawy. To posłannictwo odnosi się również do ponadnarodowej społeczności, tj. do Unii Europejskiej. Naturalnie chrześcijanie są wolni w wyrażaniu swych poglądów w stosunku do aktualnej unijnej polityki i określaniu politycznych programów oraz form działania, kreowanych z myślą o jednoczeniu się Europy. Z chrześcijańskiej perspektywy patrząc, istnieje tylko jedna dyrektywa w tym względzie, a mianowicie faworyzowanie polityki wspierającej szacunek dla godności ludzkiej i rozwój religijnego życia w stosunku do tej polityki, a nie tej, która usiłuje ograniczać prawa wolności i tłumić życie religijne. Czy istnieje równocześnie przesłanka, którą w dziele europejskiej integracji chrześcijanie mają w sposób szczególny się kierować, wziąć ją sobie do serca, traktować jako rzecz o zasadniczym znaczeniu? Oczywiście taka przesłanka istnieje. Ma ona swe źródło w dążeniu do ustanowienia pokoju bez zastrzeżeń na świecie, zainicjowanym w dziele zjednoczenia Europy przez Schumana.

Wpływ wiary chrześcijan na proces integracji w perspektywie idei pokoju. Idea pokoju jest centralna dla europejskiej integracji¹⁸

Od Homera i Heraklita poprzez Platona aż do Kanta panował pogląd, że nie pokój, lecz wojna i przemoc stanowią źródłowy i oczywisty stan wśród ludzi. O pokój, jako przerwę lub zażegnanie naturalnego stanu wojennego, należy ciągle na nowo walczyć; nie wynika on sam z siebie, tak samo, gdy dochodzi do głosu z natury niepohamowana żądza agresji pomiędzy ludźmi i państwami. Nieustannie zagraża nam – narodom i państwom – to, że możemy popaść w pozbawiony prawa stan natury, w którym, jak Kant konstatuje w swym dziele *Zum ewigen Frieden*, człowiek obcy, nawet jeśli zachowuje się biernie, już przez to wyrządza krzywdę, że pojawił się blisko nas i naszej posiadłości¹⁹. We współczesnym myśleniu europejskim żywe jest przeświadczenie o kruchości każdej zawartej umowy pokojowej. Nie dziwi więc, dlaczego Ingeborn akcentuje i ostrzega, iż rzeczą wątpliwą w najwyższym stopniu jest zbytne zaufanie do proponowanych obecnie niektórych wersji europejskiej integracji. Nasuwa się właśnie pytanie, czy preferowanie proble-

¹⁷ B. Irlenborn, *op. cit.*, s. 187-188. Por. Także: B. Irlenborn, *Europäischer Friede, christlicher Glaube*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 29. 12. 2016, s. 3-4.

¹⁸ Tę myśl przywołuje Irlenborn w wielu miejscach swych rozważań w *Christlicher Glaube und europäische Integration*, m.in. na s. 195.

¹⁹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, [w:] *Gesammelte Schriften*, Band VIII; hrsg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, s. 341.

matycznych wzorców tej integracji: politycznego i czysto ekonomicznego (unii gospodarczej i walutowej), a równocześnie zaniedbanie centralnej dla europejskiej integracji idei pokoju nie przyczyniły się do dzisiejszego kryzysu tożsamości Unii.

Jak aktualna jest obecnie i pozostanie w przyszłości, a także doniosła idea pokoju w chrześcijańskim rozumieniu, stanie się bardziej zrozumiałe, jeśli się ją odczyta rozlegle, to jest tak, jak wyobrażał to sobie Schuman. Dla niego pokój to nie tylko czasowa nieobecność wojennej przemocy, ale również trwała możliwość współżycia ludzi ze sobą w Europie i poza jej granicami na zasadach sprawiedliwości i solidarności. Chrześcijańska wiara nie jawi się w tym względzie jako przeszkoda europejskiego procesu zjednoczenia, ale przeciwnie – oferta szczególnej pomocy w jego urzeczywistnianiu. Wiara ta umacnia dynamikę uniwersalizacji (czyli dążenia do pokoju w jego teleologicznym sensie) przez to, że u jej podstaw znajduje się pojednanie, sprawiedliwość i solidarność. Inny warunek pokoju sam w sobie prosty, ale faktycznie podstawowy i wymagający, to zrozumienie, że to, co różni poszczególne osoby, narody i ludy, mniej znaczy niż to, co łączy. Deklaracja Schumana ze swą teleologiczną ideą pokoju wpisuje się w europejską tradycję projektów pokojowych. Do niej z pewnością przynależy już najśłynniejszy europejski plan pokoju z wczesnego Oświecenia. Jest to traktat pod tytułem „Plan wiecznego pokoju” (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*) pióra opata Charles’a-Irénéa Castela de Saint-Pierre’a z roku 1713. Ideę tego traktatu naświetlającą perspektywę Europy zjednoczonej jako związku narodów podjął I. Kant²⁰. W dziele *Zum ewigen Frieden* (1795) nakreślił chyba najbardziej znaczący projekt tzw. teleologicznego modelu pokoju. Jednak idea takiego pokoju, która przewija się w różnych projektach późnego XVII i XIX stulecia została zburzona za sprawą dwóch wojen światowych w XX w. W obliczu największego historycznego poróżnienia narodów Schuman znowu wraca do teleologicznej idei pokoju w ramach nowego planu zjednoczenia Europy w deklaracji z 9 maja 1950 r. Śmiałości zarysowanej w niej wizji pokoju rozwijanej z myślą zjednoczenia Europy (bezpośrednio nawiązującej do katastrofy II wojny światowej i francuskich doświadczeń), nie można byłoby zrozumieć, według Irlenborna, bez jej osadzenia w chrześcijańskim etosie przebaczenia. To, że o tym osadzeniu nie ma bezpośrednio mowy ani w tekście deklaracji Schumana, ani w późniejszych traktatach unijnych, wiąże się z autonomią polityki i religii. Zdaniem Irlenborna Schumana europejska wizja pokoju pod tym względem wydaje się chrześcijanom godna uwagi, ponieważ *implicite* chrześcijański charakter łączy z *explicite* czysto politycznym programem bez popadania w sprzeczność. Szumanowska deklaracja pokazuje, że teleologiczna propozycja pokoju dla Europy może być otwarta zarówno na chrześcijańską interpretację, jak i na koncepcję polityczno-sekularną. To może stać się bardziej zrozumiałe w centralnym aspekcie teleologicznej idei pokoju, a mianowicie oczekiwania uniwersalizacji własnej tożsamości, która

²⁰ B. Irlenborn, *Europäischer Friede...*, s. 5.

ściśle łączy się z urzeczywistnieniem upragnionej idei pokoju w jej teleologicznym sensie. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, zgodnie z przesłaniem listu do Galatów (3, 28), nie istnieją już Żydzi, ani Grecy, niewolnicy lub wolni, mężczyźni albo kobiety, ponieważ wszyscy są kimś jednym w Chrystusie. Oznacza to, że chrześcijańska tożsamość określona jest przed wszystkimi innymi formami samoidentyfikacji (jest nadrzędna w stosunku do nich), ponieważ ma ona wymiar uniwersalny, z którym chrześcijanie powinni identyfikować siebie i swoje życie²¹. W tej uniwersalizacji tkwi teleologiczny ideał pokoju: ciągle potęgujący się proces tworzenia wspólnoty o zasięgu ogólnoludzkim dzięki przezwyciężaniu obcości i inności drugiego człowieka z uwagi na telos szczególnej pozycji chrześcijańskiej tożsamości w stosunku do innych jej odmian²².

W centrum dyskusji o chrześcijańskim dziedzictwie Europy znajduje się kwestia, czy w ogóle mogłaby zostać pomyślana i zrealizowana nowożytna idea wspólnoty wykraczającej ponad narodową świadomość i łączącej narody bez odniesienia do zawartego w chrześcijańskiej wierze uniwersalizmu wraz z typowym dla niego potencjałem pokoju. W odniesieniu do tej wizji pokoju i rozumienia zjednoczonej Europy jako rzecznika pokoju światowego chrześcijanie, jak słusznie podkreśla Irlenborn, mogą wspierać projekt europejskiej integracji i zaznaczać swój udział w coraz bardziej postępującym zbliżeniu prowadzącym rzeczywiście do pokojowej egzystencji w świecie. Nie oznacza to ani teologizacji polityki, ani polityzacji teologii. Chrześcijanie w tym współdziałaniu muszą jasno sobie zdawać sprawę z tego, że z ich punktu widzenia ten cel, pomimo wszelkich postępów w jego realizacji, nie może być zrealizowany w sposób wyłącznie polityczno-świecki, ani filozoficzny, lecz przez zaufanie do „wielkiego artysty natury”, czyli Stwórcy wszechświata²³. Z perspektywy wiary jest nie do pomyślenia dynamika wolnego od zastrzeżeń pokoju bez powiązania z Bogiem i bez gotowości do nawrócenia w sensie oczekiwania eschatologicznego sądu. Jak Jezus po swym zmartwychwstaniu życzy swoim uczniom przede wszystkim pokoju i w swym przesłaniu poleca im ten pokój nieść dalej w świat, tak również zadaniem chrześcijan jest, by przez

²¹ B. Irlenborn, *Christlicher Glaube...*, s. 198-200.

²² Jak podkreśla Irlenborn, „również laickopolityczna wersja teleologicznej idei pokoju zakłada uniwersalizację własnej tożsamości. W jej świetle można by telos europejskiej integracji, czyli politycznej uniwersalizacji w ten sposób sformułować, że obywatele Unii dają pierwszeństwo własnej europejskiej tożsamości w stosunku do każdego rodzaju narodowej przynależności. Nie istnieją już zasadniczo Niemcy lub Francuzi, Europejczycy zachodni albo wschodni, Baskowie czy też Bawarczycy, ponieważ wszyscy stanowią jedno jako Europejczycy. Uniwersalizacja nie jest przy tym równoznaczna z homogenizacją. Uniwersalizacja ma na względzie hierarchię samoidentyfikacji, ale nie zniesienie lub zniwelowanie różnorodności” (B. Irlenborn, *Christlicher Glaube...*, s. 199). Trudno jest jednak zgodzić się z takim stanowiskiem. Z punktu widzenia realizmu poznawczego rzecz się ma odwrotnie. Pierwotnie istniejemy jako przedstawiciele danego narodu (Niemcy, Polacy, itd.), a wtórnie jako Europejczycy. Jesteśmy również przede wszystkim Polakami Francuzami, itd., a potem Europejczykami. Ukształtowali naszą osobowość rodzice, szkoła, Kościół i formowała ją kultura narodowa, twórczość wybitnych rodaków. Innymi słowy, europejskość jest nabudowana na tożsamości narodowej. Gdyby nie było tej pierwszej, nie moglibyśmy wykreować tożsamości europejskiej. Również poczucie europejskości wyrasta z doświadczenia pierwotnej tożsamości narodowej.

²³ *Ibidem*, s. 198-200.

różnorodne formy miłości bliźniego i społecznego zaangażowania okazywać się posłańcami pokoju w jednoczącej się Europie. Być posłańcem pokoju oznacza jednak również bycie świadkiem wiary gotowym ręczyć, że najwyższą formę uniwersalizacji i swego samorozumienia wyraża (opisuje) nie polityczna, lecz chrześcijańska tożsamość. Chrześcijanie mają być krytyczni w stosunku do polityki, jeśli ta w odniesieniu do wielkiej idei wolnego od zastrzeżeń pokoju, pojednania i zbliżenia mylnie chciałaby rozumieć siebie jako doktrynę zbawczą, pomniejszając rolę religii, czy też redukując jej funkcję do sfery prywatnej. Jednocześnie chrześcijanie w swym zaangażowaniu na rzecz pokoju muszą zadawać pytanie, czy dynamika politycznej jedności Europy jako pokojowego dążenia (ruchu przeciwstawnego podziałowi kontynentu na terytoria i państwa narodowe) nie zakłada w silniejszym jeszcze stopniu konfesjonalnej jedności. Czy można zresztą z chrześcijańskiego punktu widzenia aprobować europejską jedność mającą za cel bezwarunkowy pokój, nie zdając sobie jasno sprawy z tego, że polityczna dynamika mogłaby nie nieść ze sobą coraz silniejszej konfesjonalnej jedności? Tak czy inaczej chrześcijańskie zaangażowanie w pluralistyczno-świeckim społeczeństwie Europy ciągle się będzie spotykać ze sprzeciwem – przypomina Irlenborn²⁴. Jednak pomimo tego faktu jest ono nieodzowne. Wynika to nie tylko z samego obowiązku wiary, lecz także z perspektywy jednoczącej się Europy, która odrzuca sekularyzm jako rzecz samooczywistą i jest zainteresowana religijnym wkładem istotnie przyczyniającym się do pokoju w świecie.

Funkcja i znaczenie chrześcijańskiego etosu w integracji europejskiej²⁵

Współczesna społeczność polityczna, pomimo swego świeckiego profilu, może być współokreślana przez chrześcijańską wiarę, skoro pryncypia i treści chrześcijaństwa w procesie nowożytnej sekularyzacji zostały przełożone na polityczne przekonania i prawne normy – podkreśla Ingeborn²⁶. Takie pochodzące z wiary świeckie treści (*säkulare Derivate*) określają zresztą kulturalne oblicze zachodnich społeczeństw, mimo iż treści te w swym pochodzeniu przez wielu ludzi nie są rozpoznawalne. Przykładów tego stanu rzeczy można przytoczyć wiele, m.in. szacunek dla godności i niepowtarzalności życia ludzkiego od chwili poczęcia do ostatniego momentu egzystencji, solidarność z cierpiącymi nędzę, szukającymi pomocy w państwie opiekuńczym, troska o pokój, wezwanie do aktów przebaczenia, pojednania, miłosierdzia, akcentowanie szczególnej wartości świętowania,

²⁴ *Ibidem*, s. 200.

²⁵ Pojęcie *etos* oznacza uznawaną hierarchię wartości albo zespół norm i zwyczajów charakterystycznych dla określonej grupy, czy jednostki. Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 342.

²⁶ B. Irlenborn, *Europa als christliches Abendland?* Unveröffentlichtes Manuskript [udostępniony autorowi artykułu w lipcu 2017 r.], s. 10.

umożliwiającego przeżywanie niedzieli jako dnia wolnego od pracy i sposobności do doskonalenia duchowego. *Explicite* i *implicite* wpływ etosu chrześcijańskiego na świeckie społeczeństwo nie spadł naturalnie, by tak rzec, wprost z nieba, lecz jest rezultatem świadectwa życia i zaangażowania chrześcijan w ich wierze. Bez tego rodzaju wkładu nie byłby możliwy właściwy dla europejskiej integracji proces pokoju i pojednania, począwszy od jej pierwszych planów we wczesnej nowożytności, aż do epoki powojennej. I bez chrześcijańskiej siły płynącej z wiary brakowałoby dzisiejszej Europie (pomimo wszelkiej sekularyzacji i dechrystianizacji) istotnego źródła dla jej wnętrza, dla prepolitycznego etosu, którym karmi się świadomość moralna i prawna obywateli naszego kontynentu i daje poczucie tożsamości²⁷. Zdaniem Irlenborna oprócz chrześcijaństwa istnieją jeszcze dwa inne zasoby (*Ressourcen*) tego etosu: racjonalizm oświecenia, jak również krytycznie odnoszący się do religii nowożytny humanizm. Jednak trudno nie bez żadnych zastrzeżeń odnieść się do tych odmian etosu. Humanizm, który opiera się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach podważa sens etosu w źródłowym znaczeniu, właściwym dla łacińskiej cywilizacji. Humanizm ten prowadzi do nihilizmu i moralnej dekadencji człowieka, gdyż powoduje jego zepchnięcie w doczesność i absurd, kwestionuje naszą podmiotowość, stawia pod znakiem zapytania godność ludzką i sens ludzkiego bytu. Trzeba też podkreślić, jak bardzo odpowiada on za konsekwentną depersonalizację człowieka (strukturalizm i modernizm) z pozbawieniem go wszelkich lub większości atrybutów bytu osobowego, co skutkuje gorzkimi następstwami w życiu społecznym w postaci aborcji, eutanazji, eksperymentowania na embrionach czy testowania alternatywnych form życia społecznego²⁸. Wbrew temu, co sądzi Irlenborn, niejednoznacznie prezentuje się oświeceniowa myśl w swym określaniu jakości etosu europejskiego, jak to można wykazać m.in. na przykładzie odniesienia się jej do natury ludzkiej i prawa naturalnego. Z pewnością pozytywnie wyróżnia się stanowisko Kanta, który w swoich dziełach jednoznacznie okazuje szacunek dla natury każdego człowieka, począwszy od chwili jego poczęcia. Natomiast ci neokantyści, którzy zradykalizowali jego wizję, nie okazują bezwarunkowego respektu dla natury ludzkiej i jej godności, i z tego tytułu na przykład aborcja nie jest dla nich uchybieniem wobec godności człowieka. Na szczęście większość myślicieli oświecenia uznawała prawo naturalne w interpretacji Arystotelesa i Tomasza z Akwinu²⁹. Słusznie natomiast filozof akcentuje, iż chrześcijańska wiara ma szczególnie duży udział w tworzeniu europejskiego etosu ze względu na jej radykalne zorientowanie na przykazanie miłości i uniwersalistyczne uzasadnienie godności ludzkiej. Czy jednak taki, jak on określa, prepolityczny etos dla jednoczącej się

²⁷ *Ibidem*, s. 10-11.

²⁸ P.S. Mazur, *W kregu pytań o człowieka*, Fundacja Servire Veritas Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2008, s. 204-205.

²⁹ R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, [w:] *idem*, *Philosophische Essays*, Reclam, Universal – Bibliothek, Stuttgart 2007, s. 49.

Europy jest nie tylko możliwy, ale i konieczny? Jego zwolennicy argumentują, że bez tegoż etosu jako integrującego i normatywnego czynnika konsensusu brakowałoby europejskiej integracji świadomości wspólnoty. Tylko taki rodzaj łączącej narracji umożliwia obywatelom Unii rozumienie własnej europejskiej tożsamości jako właśnie coraz bardziej europejskiej. Dla przeciwników tak rozumianej narracji wszelkie usiłowania, które ustalają i zakładają taką bazę tożsamości, są iluzoryczne i wykluczone. Sprzeczne są dla nich tradycje i oczekiwania poszczególnych państw członkowskich obliczone na to, że zostanie znaleziony zdolny do konsensusu i wykraczający ponad mglistą formułę model dla takiej tożsamości. Według nich w ten sposób wznoszony fundament tożsamości byłby antypluralistyczny. (W Europie zawsze istniała wielość kulturowych form i tak musiałyby pozostać również w przyszłości). Zdaniem Irlenborna, mają oni dzisiaj łatwość formułowania mowy obrończej politycznego pluralizmu. Owszem, byłoby rzeczą naiwną nie zauważać tego rodzaju światopoglądowego stanowiska, ale też nie należy go gloryfikować przy równoczesnym relatywizowaniu religii chrześcijańskiej. Już z racji swego znaczenia w historii chrześcijaństwo powinno nadal wspierać stabilizację preopolitycznego etosu w Europie, jakkolwiek bez roszczenia sobie strategicznie lub politycznie monopolu w tym względzie. Niemniej, zdaniem Irlenborna, z perspektywy chrześcijańskiej tradycji pozostaną nieodzowne dla Europy i polityki przynajmniej trzy aspekty tejże tradycji. Pierwszy – pielęgnowanie wiary w Boga oraz przeświadczenia, że bez poprawnego poglądu na temat transcendencji zagraża człowiekowi odgrywanie roli Boga we własnym życiu. Drugi – przewyciężanie egoizmu, czyli wyłącznego skierowania na siebie, połączonego z żywym pragnieniem, by drugiego człowieka, pomimo jego dla nas obcości, szanować i kochać jako bliźniego i stworzenie Boże od momentu jego zaistnienia. Trzeci – solidarność z żyjącymi w biedzie (nawet jeśli to sprawia ból i niesie ze sobą straty finansowe), dążenie do formowania świata na wzór nauki Chrystusa również w małych sprawach³⁰. Chrześcijańskie oddziaływanie na Europę nie jest samo z siebie dynamicznym trwałym stanem i dlatego może zmaleć do wymiaru samego tylko dziedzictwa przeszłości. W jakim stopniu Europa pozostanie chrześcijańska zależy przede wszystkim od konkretnego zaangażowania chrześcijan na wszystkich płaszczyznach, od kreatywności jednostki w społeczeństwie obywatelskim w odniesieniu do społecznych projektów, aż po dialog chrześcijański na płaszczyźnie politycznej, prowadzony np. przez komisję reprezentującą Konferencję Episkopatu Europejskiej Wspólnoty w Brukseli (COMECE). Powraca pytanie, jakiej Europy chcemy? Z perspektywy chrześcijańskiej z pewnością winna to być Europa, która nie zapomina o własnej historii i o chrześcijań-

³⁰ Dodać tu trzeba jeszcze jeden aspekt tradycji chrześcijańskiej, który po oświeceniu jest kwestionowany, ale o którym nie można zapomnieć. Chodzi o uniwersalne wartości i równocześnie naczelne cele ludzkiego życia: prawda, dobro, piękno i świętość. Człowiek żyje po to, by poznawał prawdę, realizował dobro, tworzył piękno (myśl grecka) i stał się świętym (chrześcijaństwo), ponieważ prawda, dobro i piękno nie wystarczy. Cel ludzkiego życia jest transcendentny, w historię człowieka wkracza Bóg i wspomaga w realizacji naszego naturalnego celu, jakim jest osiągnięcie szczęścia na zawsze.

skim w niej udziale, która wspiera ideę transcendentnego charakteru religii i nie sprowadza jej do poziomu prywatnego poglądu. Powinniśmy pragnąć Europy, która realizuje wynikające z chrześcijańskich zasad (z naszego podobieństwa do Boga i miłości bliźniego) cele: pokoju i solidarności wśród ludów w obrębie ich granic i ponad nimi. Bez chrześcijańskiego zaangażowania bowiem Europa może się okazać jako inna, jako niestety Europa kulturowego relatywizmu, która coraz bardziej zajmuje się wyzwaniem ze strony islamu, koncentrowaniem się na walucie, gospodarce i innych wartościach utylitarnych, a której chrześcijańskie korzenie usychają. Taka Europa z chrześcijańskiego punktu widzenia chyliłaby się ku zapaści, którą przeczuwali niegdyś ojcowie inicjatorzy integracji w czasach powojennych. Atrofia ta mogłaby ogarnąć otwartą jeszcze do dziś na religię polityczną społeczność. Takiej zsekularyzowanej Europie z powodu utraty jej wewnętrznej spoiwa, którym jest etos, zagrażałaby pustka duchowa i obumarcie. Jest to możliwy scenariusz, który już po wojnie uwzględniał znany teolog Romano Guardini (np. w *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*), a w naszych czasach ostrzegął przed nim papież Benedykt XVI³¹. Jaka będzie ostatecznie Europa w przyszłości, zależy nie od decyzji w Brukseli, lecz od zaangażowania, żywej wiary i gotowości jej wyznawania przez chrześcijan w środowiskach, w których żyją. Pomimo destrukcji wiary na znacznej części terytorium Unii nie ma powodów do pesymizmu, jeśli tylko ludzie nie utracą odwagi, by jako chrześcijanie żyć swą wiarą, inspirować się nią w działaniu i w ten sposób kultywować etos chrześcijański³².

Pr. Józef Kozuchowski

**A Possible Contribution of Christianity to the European Integration.
An Analysis of Bernd Irlenborn's Stance**

Abstract

In the paper, the ideas of Bernd Irlenborn, the contemporary German philosopher are presented concerning the outlook of the possible participation of Christians in the European integration. The problem is tackled, first of all, in the aspect of the function and significance of the Christian ethos therein, next, in the light of the valid European law, and the perspectives of peace. The problem is related to, otherwise no taken into account in the matter at hand, the Christian sources of tending towards the European integration. Christians happen to contribute to the European integration especially when cultivating the pivotal factor of the European integration and identity, i.e. that of their ethos as well as the message of peace cherished either doctrinally (reconciliation,

³¹ J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Herder, Freiburg 2005, s. 78.

³² B. Irlenborn, *Europa als christliches Abendland?*, s. 9-11.

justice, solidarity), or by the vivid faith, or concrete attitudes and actions (engagement). The lack of the Christian bearing and this character of the European integration are easily perceptible. Nevertheless, Christians not only can but must back up the project of the European integration, and that both because of their mission, and their contribution to the project of the European integration being indispensable and their presence unreplaceable. It can be doubted, whether the idea of the community of nations in the bond of peace could be realized unconditionally, viz. without some objections possibly raised on the part of theology.

In the article, it is attempted to explain why two theses by Irlenborn seem to be controversial: that of the ideas of Enlightenment and antireligious humanism forming the European ethos, and that of being a European as tantamount to being above national identity.

Keywords: Bernd Ingeborn, Christianity, European integration, European identity.