

Michał Gierycz

## **QUID PRO QUO RELIGII I POLITYKI. O DAWNYM I WSPÓŁCZESNYM ZAPOŻYCZANIU KATEGORII RELIGIJNYCH PRZEZ POLITYKĘ W EUROPIE\***

### **WPROWADZENIE – RELIGIA A ROZUMIENIE POLITYKI**

**W** POLITOLOGII EUROPEJSKIEJ KWESTIE religijne nie cieszą się szczególną atencją. Polska nie stanowi wyjątku w tej materii<sup>1</sup>. Jak trafnie zauważył Joseph Weiler w odniesieniu do badań nad procesem integracyjnym, 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”<sup>2</sup>. Nie inaczej jest w innych gałęziach badań nad polityką. Darmo szukać w europejskiej literaturze politologicznej odpowiedników prac będących na porządku dziennym w Stanach Zjednoczonych, a analizujących wielorakie związki religii i polityki<sup>3</sup>.

---

\* Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

<sup>1</sup> Choć, w rzeczy samej, mogłaby. Zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę tak religijność polskiego społeczeństwa, jak również niewątpliwy udział Kościoła i, szerzej, religii w procesie zmian systemowych. Znamienne wydaje się, iż ta ostatnia kwestia – zupełnie oczywista dla Amerykanów (przykładowo były prezydent USA Bill Clinton w kontekście ruchu Solidarności zauważył, iż Gdańsk był miejscem „where God and democracy were together at center stage”, [w:] M. Albright, *The Mighty and the Almighty*, New York 2007, s. IX), po raz pierwszy została wnikliwie zanalizowana właśnie przez badacza amerykańskiego: por.: G. Weigel, *Ostateczna rewolucja*, Poznań 1995.

<sup>2</sup> J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, tłum. W. Michera, Poznań 2003, s. 24.

<sup>3</sup> Dość wspomnieć w tym kontekście niedawną głośną książkę M. Albright, *The Mighty and the Almighty*, New York 2007. O odległości myślenia w Europie i USA o roli religii w polityce świadczy również fakt pojawiania się publikacji, których głównym celem jest wytłumaczenie Europejczykom szczególnej pozycji religii w polityce USA – por.: S. Bates, *God's own country*, London 2007, gdzie we wstępie autor, Brytyjczyk, wyjaśnia, iż: „the purpose of this book is to try and explain to readers in the UK [...], how America comes to be the sort of religious place it is – an aspect of society that is so like ours and yet that Europeans find hardest to understand”. I dalej: „So alienated are many Eu-

Źródła swoistej „religijnej katarakty” europejskiej politologii trafnie zdiagnozował Ernst Wolfgang Böckenförde. Zwraca on uwagę, iż choć „przez tysiąclecia myślenie i teorie porządku politycznego w społeczeństwie były związane z wyobrażeniami religijnymi, a w czasach chrześcijańskich – również teologicznymi”<sup>4</sup>, to współczesna nauka o polityce wywodzi się z charakterystycznego dla przełomu XIX i XX w. rozumienia naukowości, wedle którego „nauki polityczne i społeczne miały się opierać wyłącznie na racjonalnych, empirycznie weryfikowalnych stwierdzeniach i na gruncie tego założenia poznawać i wyjaśniać zjawiska społeczne i przejawy porządku”<sup>5</sup>. W konsekwencji swej genezy, politologia „wzięła w nawias” pytanie o Boga, stając się „nauką ateistyczną we właściwym znaczeniu”<sup>6</sup>. Böckenförde zwraca jednak uwagę, iż pozostając na gruncie osiągnięć nauki przyznać trzeba, iż „kwestia Boga pozostaje pytaniem otwartym”. W konsekwencji, nie można jej pominąć w ramach teorii politycznej<sup>7</sup>. Nie polemizując z tą trafną uwagą, zauważyć również warto, iż sam fakt istnienia religii jako istotnego, a niekiedy wręcz podstawowego elementu tożsamości indywidualnych i zbiorowych, powoduje, iż politologia nie może ignorować tego fenomenu w procesie wyjaśniania zjawisk politycznych, bez narażenia się na groźbę bezzasadnie zawężonego lub wręcz błędnego diagnozowania i wyjaśniania badanych zjawisk. Dodajmy ponadto, iż aprioryczna negacja znaczenia teologii, czy szerzej, religii dla teorii politycznej oznaczałaby odcięcie się od, już dziś klasycznych, prac z zakresu nauki o państwie i polityce (*vide* dzieła Webera czy Schmitta). Tymczasem, jak zwraca uwagę przywołany powyżej Böckenförde, już ich naukowa doniosłość stanowi wystarczający powód, dla którego nie można zaakceptować „wykluczenia teologii z teorii politycznej i zerwania z nią relacji. Należy raczej uznać ją za czynnik teorii politycznej, którego nie należy pomijać – i to nie tylko teorii spekulatywnej, ale właśnie opartej na doświadczeniu”<sup>8</sup>.

---

ropeans from current Bush administration that some assume that its strange deployment of religious rhetoric and its occasional pursuit of religiously motivated policies is some novel aberration in US life [...] What I'm hoping to show in this book is that US religion's relationship with politics did not start with George W. Bush [...] Indeed, it is quite possible to trace very similar strands in US thought and society stretching right back to the Pilgrim Fathers”.

<sup>4</sup> E.W. Böckenförde, *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, „Teologia Polityczna” 2005–2006, nr 3, s. 301.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 302.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 303.

Przyjmując powyższe założenie, chciałbym w niniejszym artykule zająć się charakterystycznym dla polityki w Europie fenomenem *quid pro quo*. Warto poczynić w tym miejscu jedną uwagę semantyczną. O ile formuła *qui pro quo* jest dziś synonimem nieporozumienia, o tyle zastosowana w tytule artykułu formuła *quid pro quo* znaczy po prostu tyle co „coś (dane, otrzymane) za coś innego”<sup>9</sup>. W tym znaczeniu formuły tej używa Ernst Kantorowicz, definiując ją w ramach teorii politycznej jako proces „przejmowania pojęć teologicznych w celu zdefiniowania państwa”<sup>10</sup>. Chciałbym przyjrzeć się temu procesowi w odniesieniu do europejskiej polityki „wczoraj i dziś”.

Niniejszy artykuł ma dwa podstawowe cele. Po pierwsze, chciałbym pokrótce pokazać, iż polityka europejska od swych początków – a zatem od monarchii średniowiecznych – zapożyzczała pojęcia religijne w celu zdefiniowania podstawowych instytucji wspólnoty politycznej. Odwołanie się do klasycznych, ale w istocie mających wciąż nikłe przełożenie na refleksję nad europejską polityką, prac Ernsta Kantorowicza i Carla Schmitta<sup>11</sup> powinno pozwolić ukazać, w jaki sposób chrześcijańskie pojęcia pomagały kształtować nasze myślenie o państwie, tak „przed wiekami”, jak i całkiem niedawno – w odniesieniu do państwa narodowego.

Drugi cel niniejszego artykułu odnosi się do współczesnej sytuacji politycznej. Wykorzystując odnalezione u Schmitta i Kantorowicza instrumentarium badawcze, chciałbym, w odwołaniu do prowadzonych przeze mnie badań<sup>12</sup>, pokusić się o zarys odpowiedzi na pytanie o to, czy również dziś, w odniesieniu do najnowszego politycznego organizmu – Unii Europejskiej, tworzonej w znacznym stopniu już w „postchrześcijańskim” świecie, można zaobserwować, charakterystyczne dla wielowiekowej tradycji europejskiej polityki, zjawisko zapożyczania pojęć teologicznych w celu zdefiniowania wspólnoty politycznej.

---

<sup>9</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, <http://www.slownik-online.pl>, odczyt z dn. 9.11.2009.

<sup>10</sup> E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 15.

<sup>11</sup> Dość zauważyć, iż zazwyczaj są to prace w ogóle nieprzywoływane w toku edukacji studentów w ramach kształcenia politologicznego.

<sup>12</sup> Prowadzonych w ramach objętych grantem Ministerstwa Nauki prac nad doktoratem, których owocem jest opublikowana niedawno książka *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków–Warszawa 2008.

## RELIGIA A INSTYTUCJE POLITYCZNE – WNIOSKI ZE STUDIÓW NAD MONARCHIĄ I PAŃSTWEM NARODOWYM

W odniesieniu do monarchii średniowiecznej zjawisko *quid pro quo* analizuje wspomniany Ernst Kantorowicz. Wskazując na szeroki wachlarz wzajemnych zapożyczeń Kościoła i państwa w okresie średniowiecza, swoją książkę poświęca, utrzymującej się w Anglii przez długie wieki, formule „dwóch ciał króla”. Formuła ta, dodajmy, odegrała niebagatelną rolę w historii Anglii podczas sądu nad Karolem Stuartem. Jak zauważa E. Kantorowicz uśmiercono tam „jedynie” ciało naturalne „bez wywierania większego wpływu czy czynienia nieodwracalnej szkody Królewskiemu ciału wspólnotowemu”<sup>13</sup>.

Jak można było pozbawić życia króla, a jednocześnie zachować jego ciało przy życiu? By to zrozumieć, warto wsłuchać się w głos angielskich prawników z XVI w. Twierdzili oni, iż „Król ma w sobie dwa Ciała, a mianowicie ciało naturalne i Ciało wspólnotowe. Ciało naturalne (jeśli jest rozważane samo w sobie) jest ciałem śmiertelnym, podlegającym wszystkim niemocom, które przynależą mu z natury lub z przypadku [...] Ale jego Ciało wspólnotowe jest Ciałem, którego nie można zobaczyć czy dotknąć, składającym się z polityki i rządu i przeznaczonym do kierowania ludem i zarządzania dobrem publicznym. To Ciało zupełnie pozbawione jest [...] naturalnych skaz i niedojrzałości”<sup>14</sup>. W konsekwencji, Król nie może czynić „rzeczy grzesznych i złych [...] gdyż wszystkie te władze pochodzą z niemocy [...], podczas gdy święte duchy i anioły [...] posiadają więcej władzy niż my. Tak więc władza króla jest większa”<sup>15</sup>. Gdyby ktoś chciał wyrazić wątpliwość względem powyższej implikacji, zwracając uwagę, iż jednak ciało naturalne może pchać Króla w stronę słabości, spotkałby się z radykalnym i głęboko uzasadnionym sprzeciwem prawników. W toku swych jurydycznych analiz doszli oni bowiem do niepodważalnego wniosku, iż choć Król ma dwa ciała, to jednak „Jego Ciało wspólnotowe, które zostało przyłączone do ciała naturalnego, usuwa niedoskonałości ciała naturalnego [...] gdyż jest większe”<sup>16</sup>, zgodnie z zasadą *quia magis signum trahit ad se minus dignum*. Dodajmy jeszcze, dla pełniejszego zarysowania teologicznych analogii w angielskiej jurysprudencji, iż samobójstwo jednego z poddanych było uznawane nie tylko za zbrodnię względem Natury [jako sprzeczne

<sup>13</sup> E. Kantorowicz, op.cit., s. 18.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 7.

z prawem do przetrwania i życia] i Boga [sprzeczne z szóstym przykazaniem], ale również za poważne przestępstwo względem króla, który w konsekwencji takiego czynu „był Głową, która straciła jeden ze swych mistycznych członków”<sup>17</sup>.

Nie wnikając w szczegóły definicyjne dwóch ciał Króla, które angielska doktryna rozwinęła w sposób zaiste imponujący<sup>18</sup>, zauważyć trzeba, iż:

- spekulacje angielskich prawników w odniesieniu do podstawowych instytucji politycznych mają charakter krypto-teologiczny. Jak podkreśla E. Kantorowicz, „wystarczy tylko zastąpić dziwaczny obraz Dwóch Ciał odpowiedniejszym terminem teologicznym Dwóch Natur, aby w przejmujący sposób odczuć, że analizowany język elżbietańskich prawników wykorzystuje stylistykę teologiczną”<sup>19</sup>;
- Kluczowe pojęcia dla nauki o państwie zapożyczone są tutaj z teologii. Jak zauważa w podsumowaniu interesującej nas tu części swojej analizy Kantorowicz, „doktryna teologiczna oraz stwierdzenia prawa kanonicznego uczące, iż Kościół [...] stanowi »*corpus mysticum*, którego głową jest Chrystus« zostały ewidentnie przeniesione przez prawników ze sfery teologicznej na obszar państwa, którego głową jest król”<sup>20</sup>. I jak podkreśla w podsumowaniu dalszej analizy: „Juryści przenieśli na Księcia i państwo najistotniejsze społeczne, organiczne i korporacyjne elementy, służące zwykle do wyjaśniania relacji między Chrystusem a Kościołem, to jest: Chrystus jako oblubienica Kościoła, jako głowa mistycznego ciała oraz Chrystus stanowiący ciało mistyczne”<sup>21</sup>.

Zatrzymajmy na moment refleksję nad monarchią średniowieczną i przenieśmy się do refleksji nad państwem narodowym. Zdumiewająco podobną do Kantorowicza obserwację poczynił Carl Schmitt w odniesieniu do państwa narodowego. W swojej *Teologii politycznej* udowadnia on tezę, iż „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”<sup>22</sup>. Analogia pojęciowa oznaczała przy tym dla niego, iż znaczenia przypisywane danemu pojęciu prawnemu we wspólnocie politycznej odpowiadają w swej struk-

<sup>17</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>18</sup> W pewnym miejscu swoich rozważań Kantorowicz niejako sprawdza „królewskie credo” w kontekście jego „ortodoksyjności”. Doktryna Dwóch Ciał Króla przechodzi niemal bez szwanku, wykazując jedynie pewne zagrożenie monoteletyzmem. Por.: ibidem, s. 14–15.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 13

<sup>20</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000, s. 60.

turze i treści pojęciu teologicznemu. Carl Schmitt ukazuje to wyraźnie na przykładzie idei państwa. Dowodzi, iż koncepcja państwa sekularyzuje ideę wszechmocnego Boga, odwzorowując jego wszechmoc, wszechobecność, jedność natury w wielości osób czy wreszcie miłosierdzie. Jak zauważa, „państwo ingeruje w każdą sprawę: raz jako *deus ex machina*, mocą pozytywnego prawodawstwa, aby rozstrzygnąć daną kontrowersję [...] innym znów razem jako uosobienie miłosierdzia i dobroćliwości, za sprawą ułaskawienia lub amnestii okazując wyższość wobec swych własnych praw. W każdym przypadku mamy do czynienia z tą samą niewytłumaczalną jednością państwa, które jest prawodawcą, wykonawcą praw, strażnikiem, instancją łaski i zarazem opiekunem”<sup>23</sup>. A zatem znaczenia zawarte w pojęciu Boga i sama struktura tego pojęcia w sposób ewidentny posiadają swe analogie w pojęciu państwa<sup>24</sup>. Schmitt, podobnie jak Kantorowicz, zauważa kryptoteologiczny język nauki o państwie, jak również, wychodząc od zauważenia analogii pojęciowych, stawia tezę o zapożyczeniu kluczowych dla konstrukcji politycznej pojęć z obszaru religii.

Dodać trzeba, iż ani Kantorowicz, ani Schmitt nie ograniczają analizy zapożyczenia do zdiagnozowania analogii pojęciowej czy treściowej. Obaj poszukują możliwych kanałów transmisji. Żaden z nich nie przyjmuje w tej materii przesadnie prostych rozwiązań. Przykładowo, choć Kantorowicz stwierdza, iż „stosowanie kryptoteologicznego żargonu nie było cechą konkretnego prawnika okresu Tudorów ani też nie ograniczało się do małej grupy sędziów”<sup>25</sup>, a wręcz przeciwnie, było zjawiskiem powszednim i powszechnym, to podkreśla jednocześnie, iż nie należy z tego wnioskować, „że prawnicy świadomie zapożyczali z dokumentów wczesnych soborów”<sup>26</sup>. Podobnie Schmitt, choć zauważa zarysowaną powyżej analogię pojęć, podkreśla, iż nie chodzi o proste odwzorowania. W pewnym miejscu pisze wprost: „nie można uznać za dobry przykład teologii politycznej argumentacji, „zgodnie z którą XVII-wieczna monarchia potraktowana została jako polityczna realność odzwierciedlająca kartezyjańskie pojęcie Boga”<sup>27</sup>.

Schmitt proponuje inne wyjaśnienie zapożyczenia. Jak pisze, zgadza się „z takim poglądem, który mówi, że historyczno-polityczna treść monarchii odpowiada stanowi świadomości ludzi w Europie Zachodniej w owych czasach, a prawna forma tej historycznej i politycznej rzeczywistości wyrażała się w pojęciu, którego

<sup>23</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>25</sup> E. Kantorowicz, op.cit., s. 16.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>27</sup> C. Schmitt, op.cit., s. 68.

struktura zgadzała się ze strukturą pojęć metafizycznych<sup>28</sup>. Schmitt uważa zatem, że pojęcia religijne zostają niejako zapośredniczone i pojawiają się w systemie prawnym państwa poprzez pojęcia polityczne danej społeczności. Teologiczne analogie pojawią się zaś dlatego, iż pojęcia polityczne zasadzają się na określonej świadomości religijnej – stanowiącej najgłębszą podstawę dla struktury tworzonych pojęć politycznych. Wykorzystanie treści religijnych następuje zatem niebezpośrednio, ale pośrednio. Sekularyzacja pojęć religijnych związana jest z wypowiedzeniem ich treści w kategoriach politycznych, co następuje wskutek określonego ukształtowania świadomości społecznej. Dla Schmitta, uznającego, iż państwo rodzi się w efekcie wojen religijnych, a zatem w momencie, gdy naczelne idee kształtujące społeczne postrzeganie świata mają charakter religijny, powyższe wyjaśnienie wyczerpywało zagadnienie.

Analiza Kantorowicza, która niewątpliwie nie przeczy przekonaniu Schmitta o pośredniości zapożyczenia, zwraca naszą uwagę na jeszcze inny element w procesie transmisji pojęć i znaczeń z religii do polityki. Mianowicie, Kantorowicz podkreśla w kontekście analizowanego przezeń problemu, iż „nie można [...] wykluczyć możliwości, że w celu wzmocnienia władzy królewskiej w Anglii Tudorów przeniesiono tam w sposób bezpośredni i wprowadzono pojęcie korporacyjności oraz inne terminy definiujące władzę papieską<sup>29</sup>. Kantorowicz wskazuje w ten sposób, iż proces transmisji pojęć religijnych może się dokonywać niejako „bezpośrednio”. Nie w tym jednak sensie, iż dane pojęcia przenoszone jest wprost z teologii. Chodzi mu raczej o to, iż możemy mieć do czynienia z wykorzystaniem przez politykę pojęć zsekularyzowanych czy częściowo zsekularyzowanych w łonie samego Kościoła. Kantorowicz opisuje szczegółowo ten proces na przykładzie pojęcia *corpus mysticum*, które – przypomnijmy, juryści angielscy zapożyczyli dla opisu ciała królewskiego<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>29</sup> E. Kantorowicz, op.cit., s. 15.

<sup>30</sup> Kantorowicz wskazuje, iż pojęcie *corpus mysticum*, pierwotnie oznaczające Eucharystię – konsekrowaną Hostię, z czasem przeniesione zostaje na wspólnotę Kościoła, a następnie – ciągle w łonie Kościoła – zamienia się w „abstrakcję prawną”, „osobę mistyczną”, pojęcie przypominające albo nawet synonimiczne z „osobą fikcyjną” [...] którą juryści wprowadzili do myśli prawniczej, a którą można odnaleźć u podstaw tak wielu teorii politycznych średniowiecza”. Spostrzeżenie Kantorowicza odsłania zatem, iż również Kościół może mieć swój istotny udział w procesie zapożyczenia pojęć. Nie tyle w sensie ich tworzenia (to oczywiście też), ile wstępnej sekularyzacji, ułatwiającej „przechwycenie” danego pojęcia przez świecką przestrzeń.

Podsumujmy poczynione dotychczas ustalenia.

Po pierwsze, analizy Schmitta i Kantorowicza – wykazujące zapożyczenia z religii (teologii) do polityki pojęć kluczowych dla nauki o państwie – odsłaniają, iż w swych fundamentach europejska polityka pozostawała w szczególnym związku z religią; a zatem, iż związek polityki i chrześcijaństwa w Europie to coś dużo głębszego i istotniejszego niż model „sojuszu tronu z ołtarzem”. W świetle przedstawionych analiz widać wyraźnie, iż w religii odkrywamy podskórny nurt kształtujący nie tylko moralność, ale również nasze rozumienie państwa i instytucji politycznych.

Po drugie, odwołując się do naszkicowanych powyżej analiz, odkryć możemy metodę badawczą pozwalającą śledzić religijne zapożyczenia w polityce. Fakt zapożyczenia wiąże się w pierwszym rzędzie z odkryciem analogii pojęć. Tym niemniej, wydaje się, iż w nawiązaniu do prac przywołanych autorów wyróżnić należy jeszcze dwa warunki uznania jej za zapożyczenie: po pierwsze, stwierdzenie wcześniejszego występowania danego pojęcia w przestrzeni religijnej niż politycznej; po drugie, odkrycie kanałów transmisji z jednej przestrzeni do drugiej.

Droga zapożyczenia wieść może niejako trzema kanałami. Po pierwsze – poprzez kulturę, świadomość danego społeczeństwa. Wyznacza ona, jak się wydaje, na ile zapożyczane pojęcia są pojęciami osiowymi danego systemu politycznego<sup>31</sup>. Do zapożyczenia, po drugie, przyczynić się może Kościół dokonując wstępnej sekularyzacji. Warto, myśląc już w kontekście dalszych analiz, zwrócić uwagę, iż począwszy od końca XIX w. Kościół, szukając dróg komunikacji ze świeckim państwem, wypracował tzw. katolicką naukę społeczną (KNS), która czerpiąc inspirację z teologii, próbuje niejako „z definicji” sekularyzować nauczanie Kościoła: wypowiadać je w języku nauk świeckich tak, by mogło zostać przyjęte niezależnie od stanowiska religijnego. W procesie dokonywania zapożyczenia dostrzec wreszcie trzeba trzeci, niezbędny element: niebagatelną rolę odgrywali w nim politycy/prawnicy, którzy ostatecznie formułowali dane pojęcie w języku polityki i prawa. Konkludując, uznać wypada, iż proces transmisji kategorii religijnych do polityki przebiegać może trzema kanałami: kulturowym, eklezjalnym i politycznym.

---

<sup>31</sup> Schmitt podkreślał, iż w XX w. niemożliwe byłoby stworzenie analizowanej przezeń idei państwa, a wręcz, iż państwo umiera. Zwracał w ten sposób uwagę na wymywanie się źródłowej dla tej idei świadomości religijnej. Por.: P. Kaczorowski, *Państwo w czasach demokracji*, Warszawa 2005, s. 307.



## RELIGIA A ZASADY SYSTEMOWE UNII EUROPEJSKIEJ – ZARYS PROBLEMATYKI<sup>32</sup>

Czas zadać pytanie o najnowsze dzieło europejskiej polityki – Unię Europejską. Przypomnijmy, by móc podążać za Schmittem i Kantorowiczem w odkrywaniu *quid pro quo* musimy najpierw dostrzec możliwość zapożyczenia z obszaru religii jakiejś istotnej zasady porządku politycznego. W konsekwencji, zacząć wypada od pytania o to, czy porządek polityczny UE daje nam po temu jakiejkolwiek przesłanki. Pozostawiając na boku, jasno wyrażoną przy okazji dyskusji nad Traktatem Konstytucyjnym, niechęć elit europejskich do odwoływania się *expressis verbis* do dziedzictwa chrześcijańskiego w procesie określania tożsamości Unii, zauważmy, iż niektóre z jej zasad przewodnich określane są mianem „zasad kościelnych”, nawet przez polityków europejskich dalekich od związków z Kościołem. Dość przywołać w tym kontekście wypowiedź Giscarda d’Estaing na temat zasady pomocniczości. Publicznie twierdził on, iż jest to zasada wymyślona przez Kościół katolicki<sup>33</sup>. Z drugiej strony, zauważyć można, iż pewne zasady działania Unii Kościół traktuje jako pokłosie swojego dziedzictwa. Kwestia solidarności jest tu zupełnie oczywista<sup>34</sup>. Warto jednak zauważyć, że dotyczy to również zasady jedności w różnorodności. W *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II wskazywał, iż to od Kościoła katolickiego „pochodzi wzorzec istotnej jedności w różnorodności kulturowych form wyrazu [...] poczucie tego, co jednoczy, ponad tym, co różni”<sup>35</sup>. Nie szukając zatem w tym miejscu innych tropów<sup>36</sup>, przyjrzyjmy się pokrótce jedynie dwóm zasadom: pomocniczości i jedności w różnorodności, które *inter alia* zdają się naprowadzać na fenomen analogii pojęciowej. Za ich wyborem przemawia fakt, iż właśnie te zasady, w przeciwieństwie na przykład do solidarności, wprowadzone zostały do polityki

---

<sup>32</sup> Paragraf ten nawiązuje do mojej książki *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków–Warszawa 2008, gdzie znacznie bardziej szczegółowo analizuję naszkicowaną tu jedynie problematykę.

<sup>33</sup> Valery Giscard d’Estaing, *Europa pod ścianą*, wywiad Jędrzeja Bieleckiego, „Rzeczpospolita” 26/27.11.2005.

<sup>34</sup> Por.: Commissio Episcopatum Communitatis Europensis, *Solidarity is the soul of European Union*, [http://www.comece.org/upload/pdf/com\\_solidar\\_040424\\_en.pdf](http://www.comece.org/upload/pdf/com_solidar_040424_en.pdf), odczyt z dn. 5.03.2007.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska ‘Ecclesia in Europa’ Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i do diakonów, do zakonników i do zakonnicy oraz do wszystkich wiernych świeckich po synodzie biskupów o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (dalej: *Ecclesia in Europa*), [116], [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2006, s. 719.

<sup>36</sup> Na temat zasady solidarności piszę szeroko we wspomnianej wyżej książce.

unijnej *expressis verbis* dopiero w latach 90. wraz z przekształcaniem się EWG w Unię Europejską, a zatem w momencie, gdy definitywnie zakończony był etap konsensusu wśród elit europejskich odnośnie wartości chrześcijaństwa i wywodzących się zeń zasad dla procesu integracyjnego<sup>37</sup>.

Na wstępie dostrzec trzeba, iż obydwie z analizowanych zasad na długo przed pojawieniem się w Unii stanowiły przedmiot refleksji i praktyki Kościoła. Zasady pomocniczości nie można zrozumieć bez odniesienia do antropologii chrześcijańskiej i związanej z nią podmiotowości człowieka<sup>38</sup>. Analiza jej treści jest w literaturze naukowej nieodmiennie związana z definicją podaną przez Piusa XI<sup>39</sup>, stanowiącą jeden z „kamieni milowych” katolickiej nauki społecznej. Przedstawia się ją w ramach KNS jako zasadę prawnonaturalną, odnoszącą się do wszystkich form życia społecznego. Ma ona na celu chronienie podmiotowości człowieka poprzez, z jednej strony, gwarantowanie pierwszeństwa jemu i wspólnotom mu najbliższym w działaniu na rzecz dobra wspólnego; z drugiej strony, gwarantowanie pomocy „wyższych” poziomów społecznych w sytuacji, gdy jednostka (lub wspólnota niższego rzędu) nie jest w stanie wypełnić istotnych dla dobra wspólnego działań.

Jedność w różnorodności stanowi zasadę kulturowej tożsamości Kościoła. Odnosi się ją do jedności wiary w różnorodności kulturowych form jej wyrazu i łączy dziś głównie z pojęciem inkulturacji, a niegdyś m.in. akomodacji. Zasada ta wyraża przekonanie, iż jedność Kościoła nie oznacza jednolitości, uniformizmu. Za o. de Lubac powiedzieć można, iż chodzi tu raczej o „pluriformizm”. Jedność w różnorodności wskazuje zatem w Kościele na fakt, iż niezmienny kanon wartości może być rozmaicie (pod względem formy) „inkarnowany” w poszczególnych kulturach<sup>40</sup>.

Biorąc pod uwagę ogólne rozumienie powyższych zasad w Unii, a przede wszystkim przedmiot, do którego się je odnosi, stwierdzić można, iż dostrzegalne są w prawie unijnym istotne analogie z rozumieniem tych zasad na gruncie katolicyzmu. Odwołując się do Traktatów po modyfikacjach Traktatu Lizbońskiego, bez trudu zauważyć można, iż pomocniczość uznana jest w Unii za zasadę systemową i odnoszona do poszanowania podmiotowości obywatelskiej i kompetencji

<sup>37</sup> Co było na swój sposób specyfiką sytuacji lat 50. Por.: R. Schuman, *Dla Europy*, Kraków 2003.

<sup>38</sup> Por.: M. Spiecker, *Zasada pomocniczości: podstawy antropologiczne i konsekwencje polityczne*, „Społeczeństwo” 1995, nr 1.

<sup>39</sup> W. Böttcher, J. Krawczyński, *Europas Zukunft: Subsidiarität*, Aachen 2000, s. 22.

<sup>40</sup> Por.: M. Gierycz, „United in Diversity”: *The Church's Experience and the European Union's Identity Motto*, „European Diversity and Autonomy Papers” 02/2008, EURAC – Bolzano.

bliższych obywatelowi poziomów władzy, jak również, iż odnosi się do wszystkich poziomów życia wspólnotowego<sup>41</sup>. Jedność w różnorodności odnosić natomiast można zasadnie do kulturowej tożsamości Unii, opartej o jedność wokół europejskich wartości (a zatem swoistego europejskiego *credo*) i różnorodności form kulturowych (kultur narodowych)<sup>42</sup>. Szczególna atencja wobec zasad i wartości europejskich<sup>43</sup> pozwala przy tym uznać, że istnieje swoiste aksjologiczne *credo* integracji. Unia, uznając prawo Państw Członkowskich do kierowania się własnymi kanonami aksjologicznymi, wymaga minimalnego poszanowania wspólnych wartości<sup>44</sup>. W konsekwencji, europejska różnorodność prezentować się zdaje w myśl Traktatów nie tylko jako specyficzność w sprawach kultury czy języka, ale również jako pełnoprawność rozmaitych inkarnacji uniwersalnych (przynajmniej w kontekście europejskim) zasad aksjologicznych w ramach różnorodnych tożsamości państw narodowych. Stopień możliwej różnorodności jest przy tym ograniczony przez owe fundamentalne zasady i wartości.

Dostrzegając generalne podobieństwo treściowe analizowanych zasad w porządku politycznym i teologicznym, zauważyć przy tym trzeba, iż nieco głębsze wejrzenie w rozumienie tych zasad w prawie unijnym, wskazuje, iż ich interpretacja w Unii nie jest po prostu adaptacją pojęć teologicznych czy etycznych w porządku politycznym, lecz że występują istotne semantyczne różnice między eklezyjalnym i politycznym ujęciem analizowanych zasad. Nie wnikając w tym miejscu w szczegóły<sup>45</sup>, zwróćmy uwagę na najistotniejsze rozbieżności.

Pomocniczość, w świetle polizbońskiej definicji zawartej w art. 5 TUE<sup>46</sup> (nieodbiegającej zasadniczo od tej zawartej uprzednio w art. 5 TWE), wbrew deklaracjom z preambuły tego samego Traktatu, skoncentrowana jest nie tyle wokół podmiotowości obywateli, ile wokół efektywności działań wspólnotowych. W konsekwencji zamiast wspierać czy gwarantować rozwój kompetencji niższego szczebla (co jest niejako sercem pomocniczości), wspiera przenoszenie kompetencji na

<sup>41</sup> Por.: M. Gierycz, *Zasada pomocniczości w Traktacie z Lizbony – źródła i znaczenie modyfikacji*, [w:] M. Brzezińska, R. Zenderowski, *Traktat Lizboński – co po Irlandii?*, Warszawa 2009.

<sup>42</sup> Por.: M. Gierycz, „*United in Diversity*”...

<sup>43</sup> Zwróćmy uwagę, iż m.in. jedyny wprowadzony przez TL passus w preambule TUE dotyczy właśnie wspólnych wartości, ponadto Traktat ten wprowadza w art. 2 TUE katalog wartości unijnych, jak również nadaje status prawa pierwotnego Kartce Praw Podstawowych.

<sup>44</sup> Por.: S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001, s. 36.

<sup>45</sup> Czynię to szerzej w książce *Chrześcijaństwo i Unia Europejska...*, op.cit., r. III i IV.

<sup>46</sup> Por.: *Wersja skonsolidowana Traktatu o Unii Europejskiej*, Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 115/13 z 9.05.2008.

szczebel unijny<sup>47</sup>. Charakterystyczne, iż obowiązuje ona jedynie w obszarze kompetencji dzielonych – a zatem z definicji nie odnosi się do obszarów już przez Unię przejętych. W istocie jej dynamika wydaje się być jednokierunkowa<sup>48</sup> i w gruncie rzeczy sprzeczna z podstawową intuicją klasycznie rozumianej pomocniczości.

W odniesieniu do jedności w różnorodności zauważyć natomiast trzeba, iż koncepcja „inkarnacji aksjologii” zakłada istnienie metafizyki wartości, charakterystycznej dla konstrukcji metapolitycznych stojących u podstaw systemu konstytucyjnego państwa narodowego. Tymczasem, w Unii Europejskiej wartościom nie przypisuje się ontologicznego statusu obiektywnie istniejących własności, a jedynie status kulturowo-historyczny. Szczególnie wyraźnie widać to właśnie w Traktacie Lizbońskim, w którym podstawowe wartości (w tym prawa człowieka) w myśl preambuły ugruntowane są nie tyle w godności osoby, ile w „kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwie Europy”<sup>49</sup>. W kontekście jedności w różnorodności oznacza to, iż wspomniane aksjologiczne *credo* integracji jest w swej istocie czymś plastycznym, zmiennym, mogącym zostać istotnie zredefiniowanym w przyszłości. W pewnym sensie jest nie tyle „wyznawane”, co „tworzone”; przypominać się zdaje nie tyle „skałę”, ile raczej „piasek” – nawet jeśli jeszcze nie całkiem sypki.

Mając w pamięci owe różnice, tym bardziej zapytać trzeba o kanały transmisji. Kanał kulturowy jest na swój sposób oczywisty. Nawet najbardziej zeświecczone społeczeństwa europejskie wciąż jeszcze pozostają pod wpływem skutków wielowiekowej ewangelizacji<sup>50</sup>. Tym niemniej, w aksjologicznym *credo* Unii odbijać się zdają najmocniej zmiany w świadomości moralnej współczesnych społeczeństw, których reprezentanci formowali aksjologiczny kodeks Unii. Występujący w Karcie Praw Podstawowych zakaz jednej jedynie formy klonowania<sup>51</sup> wynikać się zdaje m.in. z faktu, iż w niektórych państwach Unii dopuszczalne jest tworzenie hybryd ludzko-zwierzęcych<sup>52</sup>. Podobnie, następująca w KPP redefinicja małżeństwa (nie

<sup>47</sup> Zob.: M. Gierycz, *Zasada pomocniczości w Traktacie z Lizbony...*

<sup>48</sup> W tym kontekście warto zwrócić uwagę, iż w ramach kompetencji dzielonych niektóre kompetencje oznaczone są klauzulą „wykonywanie tych kompetencji [przez Unię – MG] nie może doprowadzić do uniemożliwienia Państwom Członkowskim wykonywania ich kompetencji”, zdającą się świadczyć o przewidywanym przez twórców Traktatu potencjalnym kierunku przepływu kompetencji „ku górze” pod rządami zasady pomocniczości.

<sup>49</sup> Por.: *Preambuła*, [w:] *Wersja skonsolidowana Traktatu o Unii Europejskiej*, Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 115/13 z 9.05.2008.

<sup>50</sup> Por.: J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 9–42.

<sup>51</sup> Chodzi o klonowanie reprodukcyjne.

<sup>52</sup> P. Mazurkiewicz, *Wokół Karty...*

odnosząca go już w sposób konieczny do relacji mężczyzny i kobiety) ma swoje źródła w odmiennym traktowaniu związków homoseksualnych w poszczególnych państwach członkowskich. Rzec zatem można, iż, z jednej strony, aksjologiczne *credo* Unii zdaje się nas informować o kulturowej kondycji Starego Kontynentu; z drugiej zaś odślania fakt, jak istotną rolę w modyfikacjach znaczeń zasad zapożyczanych z refleksji religijnych odgrywać może sam unijny proces polityczny, w którym ostateczny kształt prawa wynika z kompromisu między kilkudziesięcioma państwami członkowskimi. Prześledźmy to bliżej na przykładzie zasady pomocniczości.

Zasada pomocniczości, jak już wskazano powyżej, została wstępnie zsekularyzowana w ramach katolickiej nauki społecznej, która dostosowała ją do potrzeb demokratycznego systemu politycznego. Na jej zastosowanie, choć nie zawsze przywołując samą nazwę, w odniesieniu do procesu interakcyjnego wskazywał na długo przed Maastricht Kościół katolicki. Do dyskursu politycznego w UE wprowadził ją na dobre Helmut Kohl<sup>53</sup>. Niemieckie stanowisko w sprawie pomocniczości na konferencji międzyrządowej odzwierciedlało generalnie strukturę znaczeniową tej zasady w chrześcijańskiej etyce społecznej<sup>54</sup>. H. Kohl był przy tym zdeterminowany do wprowadzenia tej zasady do porządku prawnego UE. Jak notuje Collette Matuzelli w odniesieniu do dyskusji przed Maastricht, nawet Francuzi, choć nie do końca wiedzieli co oznacza kategoria pomocniczości w polityce, mieli świadomość, iż jest to postulat tak zasadniczy dla Niemców, że nie będą się mogli bez niego obejść<sup>55</sup>.

Tym niemniej, w toku negocjacji na przedstawioną przez delegację niemiecką propozycję adaptacji pomocniczości do potrzeb procesu integracyjnego, przedstawiono co najmniej dwie odmiennie propozycje rozumienia tej samej zasady. W skrócie rzecz ujmując, Brytyjczycy dążyli do redukcji poziomów jej obowiązywania do relacji UE – państwo członkowskie; z drugiej strony, Francuzi i sam J. Delors jako przewodniczący Komisji starali się wpisać „dośrodkową” dynamikę do istoty pomocniczości, bojąc się, iż konsekwentne zastosowanie promowanej przez niemieckie landy koncepcji może zagrozić efektywności procesu integracyjnego<sup>56</sup>. Niewątpliwie, za każdą z tych interpretacji stały jakieś racjonalne przesłanki, choć nie każda we właściwy sposób posługiwała się pojęciem pomocniczości.

<sup>53</sup> Choć oczywiście nie można zapomnieć o propozycji Spinello z lat 80.

<sup>54</sup> Por.: M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia...*, s. 360–372.

<sup>55</sup> C. Mazzucelli, *France and Germany at Maastricht*, New York–London 1997, s. 78.

<sup>56</sup> Por.: M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska...*, s. 360–372.

Poszukiwanie kompromisu między tymi koncepcjami okazało się, *nolens volens*, modyfikacją adaptacji zaproponowanej przez niemiecką delegację, a w konsekwencji utraceniem lub przynajmniej radykalnym zredukowaniem podstawowej moralnej intuicji zawartej w zasadzie pomocniczości – troski o podmiotowość osoby.

Kazus pomocniczości w UE wyraźnie pokazuje, jakie znaczenie może mieć współcześnie proces polityczny dla sposobu zapożyczenia zasady z obszaru refleksji religijnej przez przestrzeń polityczną. Poszukiwanie rozwiązania „kompromisowego” w sytuacji, gdy jedynie jedna (czy po prostu niestanowiąca większości) strona spośród siadających do stołu, w ramach realizacji swoich interesów, adaptuje daną zasadę do potrzeb polityki w taki sposób, by wyrażała ona prawidłowo zawarte w niej pierwotnie intuicje moralne, a inne, realizując odmienne interesy, próbując dostosować do nich interpretację zapożyczanej zasady, powodować może znaczące modyfikacje w toku translacji. We wspomnianym przypadku nie miał przy tym znaczenia fakt, iż pomocniczość w tradycji europejskiej ma jednoznaczne konotacje semantyczne i została przełożona skutecznie na język świecki w ramach katolickiej nauki społecznej – po prostu na nowo ją zdefiniowano.

## WKŁAD NAUK O POLITYCE W ANALIZĘ FENOMENU SEKULARYZACJI

Z naszkicowanych powyżej problemów płynąć się zdają dwa podstawowe wnioski dla współczesnych relacji religii i polityki. Po pierwsze, stwierdzić wypada, iż znaczące historię europejskiej polityki zjawisko *quid pro quo* nie zanikło również obecnie. Podobnie jak przed wiekami również dziś religia i kategorie z niej wywodzone mają znaczenie dla naszego rozumienia i definiowania wspólnoty politycznej. Również w Unii Europejskiej zapożyczamy istotne zasady systemowe z przestrzeni religijnej. Gdy jeszcze weźmiemy pod uwagę, iż niniejszy szkic nie odnosi się do wszystkich z zapożyczonych z obszaru refleksji religijnej zasad systemowych UE (np. nie podejmuję istotnego wątku zasady solidarności<sup>57</sup>), a jedynie do tych najistotniejszych wprowadzonych po 1990 roku, za w pełni zasadne uznać przyjdzie stwierdzenie, iż również w podkreślającej swą świeckość Unii Europejskiej nie jesteśmy w stanie zrozumieć bez chrześcijaństwa. Podkreśliśmy, w odniesieniu do

---

<sup>57</sup> A podkreślić trzeba, iż formowała ona fundamenty procesu integracyjnego od lat 50. Por.: M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska...*, s. 74–175.

obu z pokrótce omówionych powyżej zasad spełnione zostały trzy kryteria pozwalające stwierdzić zapożyczenie: analizowana zasada była przedmiotem refleksji religijnej przed rozpoczęciem procesu integracji europejskiej; istniał semantyczny związek między znaczeniem danej zasady na gruncie refleksji religijnej i unormowań lub praktyki politycznej; wskazać można kanał transmisji danej zasady z porządku religijnego do politycznego.

Tym niemniej, i to drugi wniosek, zauważyć trzeba istotną różnicę między zapożyczeniami dokonującymi się „niegdyś” i współcześnie. O ile w przypadku monarchii i państwa narodowego zapożyczenie miało charakter nieomal dokładnego odwzorowania, o tyle współcześnie zdaje się mieć jedynie charakter podobieństwa. Kantorowicz mógł analizować „ortodoksyjność” dwóch ciał Króla, wskazując jak unikało zagrożeń popadnięcia w jakąkolwiek herezję – a zatem ukazując, iż w pełni adaptowało chrześcijańskie (ortodoksyjne!) rozumienie Dwoch Natur Chrystusa. Podobnie czynił Schmitt w odniesieniu do państwa narodowego. Dziś, nawet w przypadku zasad z zakresu etyki społecznej, możemy mówić o jedynie częściowym odwzorowaniu. W znacznej części sens zapożyczonych zasad czy kategorii zostaje zmodyfikowany.

Warto, w ramach podsumowania, spróbować dokonać konfrontacji powyższych spostrzeżeń z analizami procesu sekularyzacji prowadzonymi na gruncie filozofii i socjologii. Biorąc pod uwagę trzy kanały transmisji, uznać przyjdzie, iż stwierdzona „nieortodoksyjność” zapożyczeń kierować nas musi do pytania o religijną kondycję społeczeństw. W tym kontekście zauważyć najpierw wypada, iż wnioski z dokonanych analiz wydają się współgrać z najnowszymi wnioskami socjologów religii. Z ich analiz wynika, że sekularyzacja, w znaczeniu zmniejszania się osób aktywnych religijnie, na Zachodzie generalnie rzecz biorąc utrwała się<sup>58</sup>, co ma swoje przełożenie na kondycję moralną naszej cywilizacji<sup>59</sup>. Od strony refleksji teoretycznej i filozoficznej potwierdza to wielu współczesnych autorów<sup>60</sup>. Przepro-

---

<sup>58</sup> Por.: P. Norris, R. Ingelhart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Kraków 2006, s. 131–146. Autorzy zdecydowanie bronią tezy, iż „tradycyjne wierzenia religijne i zaangażowanie w zinstytucjonalizowane formy religii [...] charakteryzują się systematycznym spadkiem w całej Europie Zachodniej” (s. 135), sugerując, iż wiele wskazuje na upodobnianie się USA do Europy Zachodniej w tej materii (s. 141–146).

<sup>59</sup> Por.: ibidem, s. 299, gdzie autorzy zwracają uwagę, że wraz z sekularyzacją państw bogatych i rosnącą religijnością uboższych „pojawiła się rosnąca przepaść między systemem wartości w krajach bogatych i biednych”.

<sup>60</sup> Najdobitniej czyni to chyba Joseph Ratzinger w książce *Europa Benedykta w kryzysie kultur* (tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005). Stawia w niej tezę, iż jesteśmy w Europie świadkami fundamentalnej kulturowo-etycznej „próby napędu”: „jeśli z jednej strony chrześcijaństwo znalazło swoją

wadzone powyżej analizy zdają się nam potwierdzać to zjawisko od strony nauk o polityce. Zwłaszcza kazus kreowania aksjologicznego kanonu Unii i związane z nim modyfikacje na zasadzie jedności w różnorodności pokazują wyraźnie polityczny wymiar odnotowywanej przez socjologów sekularyzacji.

Poniekąd paradoksalnie, gdyż w pewnym sensie wbrew powyżej przywołanym stwierdzeniom, analizy socjologiczne wskazują również, iż choć społeczna i polityczna rola religii się zmniejsza, to jednak nie można mówić o jej śmierci czy zaniku. Przeciwnie, jak podkreśla Jose Casanova, prywatyzacja religii jest „historyczną opcją”, nieoznaczającą jednak koniecznego zaniku społecznego i politycznego znaczenia religii nawet w społeczeństwach poddanych sekularyzacyjnym tendencjom<sup>61</sup>. Również w tym wypadku widać zbieżność analizy socjologicznej i politologicznej. Obserwacja procesu politycznego potwierdza, iż również w Unii Europejskiej, jak powiedziałaby Huntington, „religion matters”. Zasady mające swe źródła w religii wciąż odgrywają znaczącą rolę w procesie kształtowania obszaru polityki europejskiej.

Analiza politologiczna nie tylko jednak potwierdza na właściwym sobie gruncie główne linie wniosków socjologów religii. Badania nad procesem politycznym pozwalają również ukazać, co widać choćby w naszkicowanym przypadku tworzenia definicji pomocniczości, jak trend sekularyzacyjny wpływa na sposób, w jaki „religia ma znaczenie”. Przypomnijmy, pomocniczość w ramach negocjacji politycznych wokół TUE została tak zmodyfikowana, iż zatraciła nieomal swoje podmiotowe przyporządkowanie. Ciężko nie zauważyć, iż podziały polityczne w rozumieniu pomocniczości były powiązane z podziałami światopoglądowymi. Naprzeciw niemieckich chadeków stali francuscy socjaliści. Brakowało przy tym nie tylko konsensusu światopoglądowego, ale również spójnej wizji kierunku rozwoju procesu integracyjnego (rola Brytyjczyków). W efekcie, jak wspomniano powyżej, wyróżnić można było co najmniej trzy odmienne propozycje rozumienia tej samej zasady<sup>62</sup>. Poszukiwanie kompromisu między tymi koncepcjami w konsekwencji doprowadziło właściwie do utraty podstawowej moralnej intuicji zawartej w zasadzie pomocniczości – troski o podmiotowość osoby i wspólnot bliższych obywatelowi. Przykład ten wskazywać się zdaje, w jaki sposób rozpad

---

najskuteczniejszą formę w Europie, to z drugiej strony trzeba także powiedzieć, że w Europie rozwinęła się kultura, która jest w absolutnej sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z religijnymi i moralnymi tradycjami ludzkości” (s. 48).

<sup>61</sup> Por.: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.

<sup>62</sup> Por.: M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska...*, s. 360–372.



światopoglądowego konsensusu może utrudniać dokonanie adaptacji wywiedzionej z obszaru religii zasady w przestrzeni wspólnej polityki.

W tym miejscu dotykamy istotnego problemu teoretycznego. W filozoficznej refleksji nad polityką wskazuje się nierzadko, iż w religii znajduje się istotny, być może niezastępowalny, potencjał „źródeł sensu” wspólnoty politycznej<sup>63</sup>. To przeświadczenie zdaje się zresztą znajdować potwierdzać w politologicznej analizie Unii Europejskiej. W istocie, ciężko byłoby ją zrozumieć bez odniesienia do solidarności, pomocniczości czy jedności w różnorodności. Tym niemniej, dostrzeżenie fundamentalnych modyfikacji w sensie zapożyczanych zasad pozwala postawić pytania o zasadność formułowanego – niekiedy na gruncie refleksji filozoficznej – założenia (m.in. przez J. Habermasa), iż translacja treści religijnych na kategorie świeckie umożliwi pluralistycznej światopoglądowo wspólnocie politycznej dostęp do „zasobów sensu i tożsamości”.

Bliższe wejrzenie w proces polityczny wskazuje niezbicie, iż translacja moralnych intuicji na język świecki nie kończy procesu „obrabiania” ugruntowanych religijnie zasad przez system polityczny. Przeciwnie, dopiero go zaczyna. Tymczasem, w zsekularyzowanej, pluralistycznej wspólnocie jesteśmy na swój sposób bezbronni, gdy racjom moralnym przeciwstawione zostaną inne racje w politycznym dyskursie (niezadko również podbudowywane moralnie)<sup>64</sup>. Wydaje się, iż właściwe rozwiązanie byłoby można przyjąć jedynie, gdyby jednoznacznie uznano przeświadczenie, „że istnieją postawy prawdziwie odpowiadające przesłaniu świata i dlatego dobre, oraz inne postawy, które dlatego, że zaprzeczają bytowi, są rzeczywiście i zawsze fałszywe”<sup>65</sup>. Jak to jednak zrobić, skoro zdajemy się porzucać w Europie wiarę w zdolność rozumu do poznania prawdy?

Tak kazu aksjologicznego *credo* UE, jak i kazu pomocniczości wskazują, że każdej racji można w debacie politycznej przeciwstawić inną rację i szanse, by z tej dyskusji wyszła obronną ręką zsekularyzowana racja religijna, nie wydają się szczególnie duże, a przynajmniej nie większe niż innych punktów widzenia. Przypomnijmy, w przypadku pomocniczości nie miał nawet znaczenia fakt, iż zasada ta w tradycji europejskiej ma jednoznaczne konotacje semantyczne – po prostu na nowo ją zdefiniowano<sup>66</sup>. Wydaje się zatem, iż współcześnie sam proces przekładu

<sup>63</sup> Por.: J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10, s. 240–251.

<sup>64</sup> Por.: P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2005, dającego fundamenty na gruncie etyki m.in. pod legalizację aborcji czy eutanazji.

<sup>65</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 24–25.

<sup>66</sup> Podobny los spotkał, na gruncie podstawowych wartości, definicję małżeństwa.

kategorii religijnych na język świecki wcale nie musi przybliżyć wspólnoty politycznej do „kluczowych zasobów i źródeł pozwalających kreować sens i budować tożsamość”. Przypuszczać raczej należy, iż wraz z rozwojem aksjologicznego i światopoglądowego pluralizmu, szanse na owe „przybliżanie się” mogą być konsekwentnie zmniejszane.

## SUMMARY

**T**HE ARTICLE *QUID pro quo of religion and politics* focuses on the process of borrowing religious categories by the political sphere in Europe (so called *quid pro quo process*). The article starts from the recognition of that process in the history of European politics. By referring to the works of E. Kantorowicz on the medieval monarchy and C. Schmitt on the national state, the author also reveals the method of analyzing the process of *quid pro quo*. The second part of the article aims at searching for that process in the current European politics. By exploring two principles of EU (subsidiarity and unity in diversity), the author shows that also today European politics uses categories grounded in religious reflection. Nevertheless, the analysis also reveals that today usage of the religious categories is connected with important modifications in the semantic content of the used terms. That observation leads to more general conclusion, made in the third part, on the role of secularization in the political process.