

## DEMOKRACJA A CHRZEŚCIJAŃSTWO

Problem relacji zachodzących między demokracją a chrześcijaństwem stanowi jeden z aspektów kwestii o wiele szerszej, jaką są wzajemne odniesienia polityki i religii, będących w gruncie rzeczy rzeczywistościami całkowicie odrębnymi. W samym centrum religii mamy idee Boga, człowieka i ich wzajemnych odniesień; Nieskończonego i skończonego; zbawienia, odpowiedzialności, winy i przebaczenia. W centrum polityki znajduje się natomiast poszukiwanie właściwej drogi, odpowiedniej dla osób i wspólnot, jak też wyzwolenia z wielorakiego zła towarzyszącego wciąż człowiekowi: nędzy, tyranii, niemocy, chorób, ignorancji. Niewątpliwie, odmiennosc religii od polityki nie sugeruje jednak ich wzajemnej niezależności. Na płaszczyźnie historycznej trudno byłoby uznać za coś niesłychanego fakt, iż demokracja się narodziła i rozwinęła na Zachodzie, w krajach o dawnej tradycji chrześcijańskiej, w których wojujące chrześcijaństwo współistnieje obecnie z laicyzującym humanizmem, który także nie jest w stanie podważyć swych korzeni religijnych. Nawet ci, którzy oceniają demokrację negatywnie, nie mogą wątpić w te fakty. Dlatego właśnie chcemy zająć się kwestią, czy istnieje przyjazne odniesienie pomiędzy demokracją a chrześcijaństwem, uznając przy tym za fakt oczywisty konieczność takiego spotkania, stojącą właśnie przed demokracją. Nie może być ona bowiem autonomiczna lub agnostyczna w obliczu Ewangelii!

W ten sposób staramy się określić sam zamysł niniejszej refleksji, która — daleka od tego, by dążyć do rozwinięcia całej teorii dotyczącej chrześcijaństwa i demokracji — ograniczy się do ukazania pozytywnego wpływu chrześcijaństwa na demokrację oraz tego, że demokracja wymaga ze swej strony inspiracji w jakimś sensie „religijnej”, nie tracąc przez to wcale swego charakteru świeckiego i doczesnego. Odróżnienie Boga od Cezara jest tutaj jak najbardziej istotne, a jest ono nie tyle chrześcijańskie, co Chrystusowe.

1. Problem relacji demokracji do chrześcijaństwa nie mógł, rzecz jasna, pojawić się w demokracjach starożytnych: jest on współczesny, niemal najnowszy. Pojawia się w trakcie Rewolucji Francuskiej, kiedy jakobinizm stanowił wielką siłę pociągającą, mocno już zeświecczoną, a niekiedy nawet antychrześcijańską.

Tymczasem po drugiej stronie tworzy się pojęcie, które będzie miało długi żywot: chodzi o „demokrację chrześcijańską” — wyrażenie, które nie odnosi się do jakiegoś konkretnego ugrupowania politycznego, lecz do pewnej wizji społeczeństwa i demokracji<sup>1</sup>.

To, że istnieje obecnie pewna zażyłość między chrześcijaństwem a demokracją, stanowi nowość, albowiem przez całe stulecia teologia i praktyka chrześcijańska odnosiły się z pewnym rodzajem wyższej obojętności w stosunku do prawowitych form rządzenia, którą to postawę jasno wyraził już św. Augustyn: *Quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?*<sup>2</sup>. Po przeminieciu tej epoki, jak też dawnych monarchii absolutnych, Kościół katolicki w swej nauce społecznej wykazuje pewną preferencję nie tyle, być może, wobec demokracji jako pewnego zespołu reguł postępowania — nad którymi można wciąż otwarcie dyskutować, jako że nie wchodzi to w zakres wiary jako takiej — co raczej wobec „ducha demokratycznego” i inspirowanych przezeń wartości, względnie tych wartości, jakie mogą wpływać o wiele łatwiej na społeczeństwo demokratyczne, niż na totalitarne i ideologiczne. Tymi zaś wartościami są: poszanowanie praw człowieka, promocja dobra wspólnego, wolność, solidarność, itd. W demokracjach bardziej się ceni wolność inicjatywy osobistej, powołanie zaś człowieka do przekraczania społeczności politycznej w kierunku dóbr wiecznych napotyka, jak się wydaje, na mniejsze przeszkody. W tym właśnie duchu wypowiada się Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, domagając się jedynie tego, by demokracja opierała się na prawdzie i wyraźnym uznaniu praw człowieka.

2. Nowa sytuacja zakłada pomyślne rozwiązanie niejasności powstałych w XIX wieku, pomiędzy religią a polityką, kiedy to ruchy demokratyczne o nastawieniu laicyzującym zdecydowały się na otwartą walkę z Kościołami chrześcijańskimi, powodując tym samym u nich głęboką nieufność do demokracji opartej podówczas często na indywidualizmie i racjonalizmie, całkowitej autonomii człowieka oraz pojmowaniu religii jako prywatnej sprawy

<sup>1</sup> W r. 1791, interweniując w prace Zgromadzenia Konstytucyjnego, biskup Lionu Lamourette mówił o „oświeconych zasadach demokracji chrześcijańskiej”. Ale pół wieku potem F. Ozanam pisze do swego przyjaciela Foissera: „Wierzyłem i wierzę nadal w możliwość demokracji chrześcijańskiej, a na terenie polityki nie wierzę w nic innego”. Cyt. za: P. Letamendia, *La démocratie chrétienne*, Vendôme 1977, s. 3 n.

<sup>2</sup> *De Civitate Dei*, l. V, c. 17: „Czy jest to ważne, pod czyimi rządami żyje człowiek śmiertelny, jeżeli ci, co rządzą, nie zmuszają go do rzeczy przewrotnych i niegodziwych?”

sumienia<sup>3</sup>. Sytuacja skomplikowała się jeszcze bardziej w związku z problemami politycznymi, wynikłymi z Rewolucji Francuskiej, z kwestią moralną, jaką spowodowała sekularyzacja, jak też z problemami społeczno-ekonomicznymi, leżącymi u początków kapitalizmu i pierwszej rewolucji przemysłowej. Ogólnie mówiąc, katolicka krytyka demokracji — podnoszona aż do lat dwudziestych naszego stulecia — kierowała się przeciwko demokracji jakobińskiej i agnostycznej, przeciwko demokracji burżuazyjnej, związanej z masonerią oraz przeciwko złudzeniu koniecznego postępu. Nie można, rzecz jasna, zapominać o tym, że u początków demokracji nowożytnej — podobnie zresztą jak u podłoża liberalizmu — znajdują się idee chrześcijańskie, odpowiednio ześwieczone. Wystarczy wspomnieć o teizmie Locke'a, odnośnie do którego nowsze badania wykazały istotną rolę, jaką teizm ten odgrywał w jego myśleniu politycznym oraz w jego idei praw naturalnych<sup>4</sup>; o chrześcijańskim wydźwięku hasła Rewolucji Francuskiej (*wolność, równość, braterstwo*); a zwłaszcza o Deklaracji niepodległości amerykańskiej z 1776 roku: „Uważamy za prawdy oczywiste, że wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi, że otrzymali od swego Stwórcy pewne niepodważalne prawa, do których należą: życie, wolność i dążenie do szczęścia”. Deklaracja ta stanowi wielki akt polityczny, a zarazem dobitny wkład tzw. „zasady amerykańskiej” do tradycji filozofii ogólnej.

Wiążąc wyraźnie prawa człowieka z Bogiem Stwórcą, Deklaracja amerykańska włącza się w nurt chrześcijańskiej tradycji praw człowieka, bardziej niż w tradycję racjonalizmu, która chciała opierać te prawa na zasadzie autonomii podmiotu ludzkiego, jak to ma miejsce choćby w filozofii Kanta. Dialektyka między autonomią a teonomią stanowi obecnie samo jądro problemu teoretycznego, dotyczącego uzasadnienia praw ludzkich. Pod tym względem ważne jest zauważenie, że lista, a zwłaszcza cały porządek tych praw są dość odmienne w Powszechnej Deklaracji z r. 1948

<sup>3</sup> Na temat negatywnej postawy zarządu Kościoła wobec Deklaracji z 1789 r., wypada przytoczyć następujące wyrażenia z listu Piusa VI do kard. La Rochefoucauld: „Wraz z tą wizją ustala się wolność absolutną jako prawo człowieka w społeczeństwie; wolność, którą nie tylko zabezpiecza prawo, aby nie była ona krępowana w tym, co się tyczy opinii religijnych, ale także godziła się na myślenie, decydowanie, pisanie, a nawet bazkarne drukowanie w dziedzinie religii tego wszystkiego, co może podsunąć wyobraźnia pozbawiona rozumu; prawo monstrualne, które dla Zgromadzenia wynika niewątpliwie z równości i wolności naturalnej wszystkich ludzi...; prawo chimeryczne... przeciwne prawom Stwórcy najwyższego, któremu zawdzięczamy istnienie i to wszystko, co posiadamy”.

<sup>4</sup> Por. J. Dunn, *Western Political Thought in the Face of Future*, Cambridge 1980.

i w encyklice *Centesimus annus* (nr 47). Nie mówiąc o tym wyraźnie, encyklika ta zdaje się brać przede wszystkim pod uwagę te prawa człowieka, które wypływają z jego radykalnych skłonności mających swe źródło w prawie naturalnym i przynależących do osoby ludzkiej jako takiej.

Od czasów drugiej wojny światowej wzrastająca wciąż odpowiedzialność partii o inspiracji chrześcijańskiej w różnych państwach, jak też wkład myślicieli i polityków chrześcijańskich w odbudowę Włoch, Francji i Niemiec, wpłynęły na pewne wyjaśnienie relacji zachodzących między demokracją a chrześcijaństwem. Zaangażowanie Kościołów było przy tym w jakimś stopniu decydujące dla losu demokracji w naszym stuleciu, które było świadkiem wielkiego rozwoju totalitaryzmu i w którym ukształtowała się — wraz z Gentile, Leninem, Maurrasem, Parero, Schmittem i Sorelem — wielka grupa filozofów antydemokratycznych, a często otwarcie totalitarnych. W tym kontekście społeczna nauka Kościoła ożywiła na nowo własną tradycję myślenia politycznego, opartego na Biblii oraz filozofii arystotelesowskiej i tomistycznej. Pierwszeństwo przyznawane systemom demokratycznym wynika tutaj z bardziej radykalnej interpretacji kryterium chrześcijańskiej teologii politycznej, sformułowanego przez pierwszą i drugą scholastykę, a mianowicie, że autorytet władzy politycznej idzie od dołu ku górze, a więc rezyduje w ludzie, który otrzymuje go wprost od Boga. Tak właśnie się wyjaśnia znane powiedzenie św. Pawła: *Omnis potestas a Deo*. Wpływanie władzy politycznej z wysoka odnosi się w konsekwencji do całej autentycznej władzy politycznej, zgodnie z jej arystotelesowską klasyfikacją: monarchia, arystokracja, *politeia* lub demokracja. Obecnie jednak jako najwłaściwsza jawi się demokracja. Tutaj widać też wyraźnie różnicę bardzo istotną pomiędzy Kościołem a władzą świecką. Pomimo wspólnego boskiego pochodzenia wszelkiej *auctoritas*, w przypadku Kościoła władza ta pochodzi bezpośrednio z wysoka, gdy tymczasem w odniesieniu do władzy świeckiej wywodzi się z dołu i przysługuje danemu rządowi — poprzez lud<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Na temat Bożego porządku władzy politycznej oraz prawowitości rządów demokratycznych Jan XXIII wypowiada się następująco w encyklice *Pacem in terris*: „Społeczność ludzka nie może być dobrze zorganizowana ani wytwarzać odpowiedniej ilości dóbr, jeśli jest pozbawiona ludzi sprawujących prawowitą władzę, którzy stoją na straży praw i w miarę potrzeby nie szcędzą swej pracy i starań dla dobra wszystkich. Cała ich władza pochodzi od Boga, jak uczy św. Paweł... Z tego jednak, że władza wywodzi się od Boga, wcale nie wynika, że ludzie nie posiadają żadnego prawa do wybierania tych, którzy mają sprawować władzę w państwie, decydowania o formie rządów w państwie oraz do określania zasad i za-

3. Jak określić demokrację i chrześcijaństwo? Przyjmując, że nie trudno jest określić treść tego drugiego pojęcia, mówiąc na przykład, że chodzi tu o religię *historyczną i publiczną*, a nie o religię *polityczną*. Przez to drugie ujęcie rozumiem pewną koncepcję religijną, ograniczoną do wymiarów społeczeństwa i mu podporządkowaną. Natomiast pierwsze ujęcie oznacza dla mnie ideę religii transcendentnej, zdolnej wycisnąć swe piętno na życiu społecznym oraz przemienić ziemskie odniesienia, nie ograniczając się przy tym do samej tylko projekcji na coś innego, jak choćby życie wieczne. W miarę jak chrześcijaństwo zaprzecza, by było religią polityczną lub narodową, staje się religią historyczną i publiczną, rzutującą społecznie. Jego głęboka intuicja odnośnie do życia doczesnego pokrywa się z orędziem ewangelicznym, mającym na uwadze życie wieczne, ale zawierającym w sobie i przekazującym pewną treść społeczno-polityczną, którą trzeba urzeczywistnić w historii. Życie chrześcijańskie, oświecone humanizmem wcielenia Słowa — humanizmem teocentrycznym — kieruje się prawem Wcielenia i ma strukturę „inkarnacyjną”

Gdy chodzi o demokrację, problem jest bardziej złożony. Toczą się bowiem rozliczne dysputy, które chyba nigdy się nie skończą, albowiem biorą za punkt wyjścia różne definicje demokracji jako takiej: określenie podane przez Lenina różni się całkowicie od definicji Kelsena, która z kolei różni się znacznie od ujęcia podanego przez Rawlsa czy Habermasa, te zaś nie pokrywają się wcale z demokracją Tocqueville'a, Bergsona czy Maritaina.

kresu sprawowania władzy. Widać więc, że przedstawiona tu przez Nas nauka zgodna z zasadami każdego prawdziwie demokratycznego ustroju państwowego” (nr 46 i 52). — Gdy chodzi o godną uwagi kwestię, że mianowicie władza świecka jest przedstawicielką ludu, a nie Boga, dostrzec można wielkie zbieżności wśród takich teologów, jak Kajetan, Bellarmin i Suarez. Według Kajetana, różnica między władzą papieża a władzą świecką polega na tym, że pierwsza z nich nie bazuje na wspólnocie lecz pochodzi od Boga z prawa Bożego i skupia się w jednej osobie, podczas gdy druga rezyduje przede wszystkim w ludzie i poprzez lud jest przenoszona na króla. Por. *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus*, 1511/1512. Bellarmin w dziele *Controversiarum de membris Ecclesiae* oraz Suarez w *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores: Utrum principatus politicus immediate a Deo sit, seu ex divina institutione?*, podtrzymują podobną opinię. W przypadku władzy publicznej nie ma pośrednika między Bogiem a ludem, władza zaś przysługuje bezpośrednio ludowi w całości. Suarez, wychodząc z idei resydowania władzy cywilnej we wspólnocie, zdaje się utrzymywać większą naturalność demokracji, jako że ta istnieje bez interwencji innych pozytywnych ustaleń, gdy tymczasem monarchia i arystokracja wymagają takich dodatków. Zrakoście omawia te kwestie Y. R. Simon, *Philosophy of Democratic Government*, Chicago 1951, r. III.

Bardziej wyczerpujące i znane określenie demokracji podał A. Lincoln w przemówieniu wygłoszonym 19 listopada 1863 r. w Gettysburgu, mówiąc, że jest ona *the government of the people, by the people, for the people*: rządy ludu, dla ludu i przez lud. Lud wykonuje swoje wrodzone prawo do samorządności i jest bezpośrednim źródłem władzy politycznej, wyrażanej przez lud i ustanawianej dla dobra ludu. Określenie to urzeczywistnia się chyba najbardziej w demokracjach współczesnych, gdyż w starożytności demokracje były obciążone niewolnictwem: lud nie stanowił wówczas całej populacji, byli nim bowiem tylko wolni obywatele.

Z drugiej jednak strony wolność ludów pojmowano w starożytności o wiele szerzej niż obecnie (mamy tu na myśli wolność rozumianą według szkoły liberalnej): zawierała ona przecież treść pozytywną, tzn. urzeczywistniała się poprzez bezpośredni udział obywateli w podejmowaniu decyzji politycznych, gdy tymczasem cel liberalnej wolności współczesnej polega na zdobyciu odpowiedniego pola prywatnej autonomii (wolność „od”, a nie wolność „dla”). Demokratyczna wolność sięga jednak do intuicji ludzi starożytnych w tym sensie, że pojmuje się obecnie autentyczną wolność polityczną jako uczestnictwo obywateli w decyzjach politycznych<sup>6</sup>. Wolałbym zatem mówić o „demokracji republikańskiej” lub o „rzeczpospolitej demokratycznej”, aby uwypuklić w ten sposób konieczność zespolenia zasady demokratycznej (samorząd organizmu politycznego jako kryterium władzy „wstępującej”) z zasadą republikańską, ukierunkowaną na dobro wspólne i wyczuloną na cnoty obywatelskie. Obie te sprawy: samorząd i dobro wspólne, powinny być odpowiednio zagwarantowane filozofią publiczną, demokratyczną.

### Wkład zaczynu ewangelicznego do filozofii demokratycznej

4. Tradycja rozumu praktycznego wypracowała w ciągu długiego i trudnego procesu sięgającego aż do naszych dni zasady autentycznych rządów politycznych, odpowiadających temu, co nazywamy „duchem demokratycznym”: chodzi o godność człowieka, jego prawa i obowiązki, o instytucje, które ich bronią i je popierają, o dobro wspólne, o obronę ubogich, o solidarność i obywatelskie braterstwo, o poszukiwanie źródeł bogactwa narodów, o wspólnotowy personalizm, o współzależność ludów i współpracę

<sup>6</sup> W demokracjach liberalnych, które starają się pogodzić zasadę liberalną (wolność „od”, podział władzy) z zasadą demokratyczną (udział w decyzjach politycznych), mamy na ogół coś w rodzaju „ruchu wahadłowego”, który faworyzuje raz jedną, a raz drugą zasadę.

międzynarodową, o pracę rozumianą jako służba dobru wspólnemu, o prawo moralne jako fundament społeczeństwa, o moralne podstawy władzy politycznej, o prawo pozytywne, poddane pod osąd praw rozumnych, niepisanych, o samorządność jako niepodważalne prawo ludu, o władzę polityczną wybieraną oddolnie, ograniczoną i kontrolowaną, o rządy praw, a nie ludzi (*lex facit regem*, a nie odwrotnie), o „konstytucjonalizm”, o wychowawczy charakter praw mających na uwadze życie szlachetne, itd.<sup>7</sup>

Wszystkie te kryteria stanowiące prawdziwą filozofię demokratyczną są zgodne z chrześcijaństwem, a niektóre z nich byłyby nawet niemożliwe do spełnienia bez pozytywnego wpływu z jego strony. To, co chcemy stwierdzić, można wyrazić następująco: to nie chrześcijaństwo wiąże się koniecznie z demokracją, ale to ona jest związana z chrześcijaństwem, i to w trzech wymiarach: 1° — demokracja pojawiła się w historii jako przejaw i projekcja zaczynu ewangelicznego, wraz z jego prawem miłości powszechnej; 2° — wartości demokratyczne i zasady rządów demokratycznych znajdują swe najlepsze uzasadnienie w filozofii chrześcijańskiej; 3° — bez pracy wychowawczej w zakresie animacji, wykonanej przez chrześcijaństwo, wszystko to szybko by się zagubiło lub popadło w zapomnienie na skutek walk o władzę lub własność. Punkt 1° nazywam „procesem tworzenia”, punkt 2° — „procesem uzasadnienia”, a 3° — „procesem zachowania”. Nie twierdzą, że demokracja byłaby całkowicie nie do pomyślenia bez chrześcijaństwa, lecz że bez Ewangelii nie da się pojąć, obronić i zrealizować w pełni zasad rządu demokratycznego.

Pozytywny wkład chrześcijaństwa w demokrację wynika, w sposób pozornie paradoksalny, z jego radykalnej odmienności: tylko bowiem nieskończona inność pozwala skutecznie i owocnie zachowywać wewnątrz na mocy prawa, które moglibyśmy nazwać „prawem nadobfitości ducha” Demokracja ożywiona Ewangelią pozostaje demokracją laicką, szanującą odróżnienie władzy cywilnej od religijnej, tak że państwo respektuje ze swej strony wolność religijną.

Jeżeli ludzie uzyskali już świadomość jedności rodziny ludzkiej, równości wszystkich ludzi, godności osoby (*Deus qui humanam dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti...*), idei ludu, w której pobrzmiwają biblijne akordy „ludu Bożego”, wartości pracy i ubóstwa, sprawiedliwości i prawa moralnego, obowiązujących także na równi władzę polityczną i państwo, nietykalności sumienia, zasady powszechnego przeznaczenia dóbr

<sup>7</sup> Na ten temat zob. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Génova 1992.

danych przez Stwórcę całej rodzinie ludzkiej, które winny służyć wszystkim, a przede wszystkim powszechnego prawa miłości, które przemienia kogoś obcego w bliźniego, to zawdzięczają to nie tyle stoicyzmowi czy Oświeceniu (w którym dochodzą zresztą do głosu niektóre elementy zeświecczonego chrześcijaństwa), co właśnie Ewangelii. Według J. Maritaina, „Ewangelia i Kościół rozpały wciąż w duszy pragnienie sprawiedliwości... to one nas uczyły słuchać tylko wtedy, kiedy to się słusznie należy”<sup>8</sup>.

Podobne refleksje można snuć na temat pochodzenia i funkcjonowania władzy. Skoro wszyscy ludzie są sobie równi przed Bogiem, w którym także władza ma swoje źródło, to żaden człowiek czy grupa ludzi nie ma z natury rzeczy prawa do wykonywania rządów w społeczeństwie. W konsekwencji lud wybiera swoich przywódców, daje im władzę oraz ich kontroluje jako swoich przedstawicieli i zastępców. Ujęcie takie nie dopuszcza żadnych roszczeń oligarchicznych, w których dąży się do zarezerwowania tylko niektórym przywileju władzy. Niedopuszczalne jest także istnienie ideologiczno-rewolucyjnej mniejszości upoważnionej do kierowania ludem, aby mógł się on czuć w ten sposób posiadaczem prawdziwej wiedzy historycznej.

5. Zaczyn ewangeliczny, o ile nie jest odrzucany, działa w życiu obywatelskim, prowadząc do „społeczności otwartej”, w której można dostrzec wyraźną zbieżność z ideą demokracji. Aby dojść do niej, nie wystarczy sama tylko ekonomia rynku, ani siła technologii, ani żadna etyka relatywistyczna. Jeżeli K. R. Popper pisze, że indywidualizm, obok altruizmu jest fundamentem cywilizacji zachodniej, i że występuje on wyraźnie w nauce Kanta („trzeba przyjąć, że osoby ludzkie nie są celem i nie mogą służyć jako zwykłe środki do osiągnięcia naszych własnych celów”), a także w chrześcijaństwie, i że żadna inna myśl nie wpłynęła tak mocno na rozwój człowieka<sup>9</sup>, to uznaje tym samym to, co powinno się nazywać dokładniej chrześcijańską zasadą osoby i miłości. Społeczeństwa demokratyczne są w pewnym sensie społeczeństwami otwartymi; bardziej, rzecz jasna, otwartymi od społeczeństw szcze-powych, autorytarnych lub totalitarnych. Te bowiem nie otwierają się same przez się: otwierają się, gdy je ożywia i daje im odpowiedni impuls *moralność otwarta i powszechna* oraz *otwarta i powszechna religia*, której najdoskonalszym przykładem jest właśnie Ewangelia.

<sup>8</sup> *Christianisme et démocratie*, w: *Oeuvres complètes*, t. VII, Paris 1988, s. 729.

<sup>9</sup> K. R. Popper, *The open Society and its Enemies*, t. I, London 1964, s. 102.

## Personalizm wspólnotowy

6. Myśli te znajdują swoją podstawę w idei personalizmu wspólnotowego, w którym wyraża się społeczne powołanie osoby. Wiadomo dobrze, że polityczna filozofia Arystotelesa została wypracowana w ramach definicji człowieka jako zwierzęcia politycznego z samej swej natury. Ostatecznym fundamentem całej społeczności politycznej, dzięki któremu różni się ona od społeczności zwierzęcej, jest obecność lub immanencja „logosu” (rozumu i języka) oraz kryteriów dobra i zła<sup>10</sup> w całym człowieku. Społeczeństwo demokratyczne, w którym ludzie są szanowani jako istoty rozumne i mówiące, zdolne pojąć kryteria dobra i zła, jest rzeczywistością o wiele bardziej bogatą od społeczeństwa obywatelskiego, rozumianego po Heglowsku (*Bürgerliche Gesellschaft*), a określanego jako społeczny system konieczności, który jako taki istnieje także wśród zwierząt. W odniesieniu do tych kwestii chrześcijaństwo wprowadza głębszy paradygmat, sytuując wymiar społeczny oraz komunikację w samym wnętrzu życia Bożego, będącego wzorcem dla życia ludzkiego<sup>11</sup>. Gdy czytamy na początku Ewangelii Janowej słowa: „Na początku było Słowo” czyli „Logos”, to rozumie się samo przez się, iż to Słowo przemawia do kogoś. Możemy także mniemać, iż ten początek czwartej Ewangelii nawiązuje do Komunikowania się lub Relacji wewnętrz-boskiej, ale ukierunkowanej na ludzi na podstawie wolnej woli Boga. Również tutaj można dostrzec oparcie dla analogii pomiędzy demokracją a chrześcijaństwem, albowiem obie te rzeczywistości wiążą się (oczywiście na różny sposób) z komunikowaniem się i dialogiem.

Jeżeli człowiek jest istotą działającą i komunikującą się, to demokracja indywidualistyczna, która ogranicza do minimum wymianę międzyosobową — zastępując ją procesami kierującymi się zupełnie sztucznymi regułami — będzie jeszcze bardziej ograniczona w tym, co dotyczy istotnych wymiarów życia zbiorowego. Stara tradycja rosyjska w odniesieniu do wspólnoty, a także niektórych aspektów ideału socjalistycznego, dowodzi wymownie tego właśnie aspektu. Zaczyn chrześcijański, pracując na rzecz demokracji solidarnej i braterskiej, wzbudza — jako zasada krytyki permanentnej — krytyczne podejście do różnych aspektów współczesnych demokracji liberalnych oraz ich kultur. Niektóre z nich bowiem traktują obywateli jak zamknięte w sobie komórki mo-

<sup>10</sup> Arystoteles, Pol. 1253, 8-18.

<sup>11</sup> W tym aspekcie warto przypomnieć: H. de Lubac, *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988.

ralne, niezdolne do komunikowania się z innymi i współpracy, chyba że poprzez pakt o wzajemnej nieagresji. W ten sposób państwo byłoby jedynym gwarantem całokształtu zewnętrznych odniesień, które nie miałyby już żadnych powiązań między sobą nawzajem, poza ustalonymi drogą umów czy kontraktów.

Zasada osoby mającej odniesienie do elementu boskiego, którego nosicielem jest człowiek jako *imago Dei*, oraz przyjęcie idei Boga stwarzającego z miłości, wymagałyby stałej rekonstrukcji życia obywatelskiego na mocy tegoż właśnie elementu boskiego. Niewątpliwie, państwa totalitarne, dążące do potęgi i mocy, oraz demokracja agnostyczna i burżuazyjna, nie kierują się tym, co w człowieku jest boskie, ale wyłącznie tym, co jest w nim z materii, a niekiedy nawet jeszcze niżej: uprawiają na różne sposoby i w różnym wymiarze „politykę ciał”. W tym właśnie stwierdzeniu da się streścić całą materialistyczną i relatywistyczną pokusę demokracji zachodnich.

Z drugiej strony szacunek dla elementu boskiego, obecnego w człowieku, połączony był zawsze w chrześcijaństwie z realizmem antropologicznym, który nie może zamykać oczu na skutki grzechu pierworodnego, na złość i egoizm, gotowe w każdej chwili wybuchnąć w człowieku, gdy tylko gaśnie światło jego odniesienia do Boga.

Czerpiąc natchnienie z filozofii Oświecenia, współczesna demokracja przyswoiła sobie antropologię optymistyczną wraz z mitem naturalnej dobroci człowieka, który wycisnął swe piętno na doktrynie socjalistycznej i marksistowskiej. Czy lepsze są, być może, antropologie pesymistyczne, które widzą w człowieku byt niebezpieczny, pogrążony w złu i gotowy posługiwać się wszelkimi środkami, aby zdobyć władzę oraz zaspokoić swą próżność (Macchiavelli, Hobbes)? Chrześcijaństwo podaje realistyczny obraz człowieka jako bytu zdolnego do dobra i zła. Czyniąc zaś to, może wnieść wiele cennych sugestii do filozofii demokratycznej, która nie musi przecież wcale się wiązać z jakąś przesadnie optymistyczną koncepcją antropologiczną. Ponadto demokratyczne kryterium głosowania powszechnego jest bliższe pesymizmowi niż optymizmowi, albowiem stałe doświadczenie wykazuje, że rządy oligarchiczne, ograniczone głosowanie i jedyne w danym kraju partie nie zajmują się bynajmniej ludem oraz klasami mniej uprzywilejowanymi, które nie mają własnego głosu. I dlatego powszechne głosowanie stanowi metodę konieczną, która daje im możliwość wypowiedzenia swego zdania i zachowania własnych postaw, a nawet ich dowartościowania.

W sumie jawią się dwie idee pozwalające lepiej zrozumieć

wpływ chrześcijaństwa na demokrację: 1° idea osoby — jest to pojęcie wybitnie chrześcijańskie, całkowicie obce w swej treści tradycji islamskiej, azjatyckiej lub afrykańskiej; ideałem politycznym bardziej spójnym, jak się wydaje, z chrześcijaństwem jest demokracja osób, a nie indywiduów; 2° — idea cywilizacji miłości: pojęcie to, podobnie jak poprzednie, jest z gruntu chrześcijańskie, a nie muzułmańskie czy hinduistyczne; tylko w źródłach chrześcijańskich pojawia się bowiem idea życia wydanego z miłości oraz archetyp krzyża.

### Przymierze, ale inne od Oświecenia

7. Żadne inne określenie nie jest w stanie awansować człowieka, jak i kulturę demokratyczną o treści ewangelicznej i wymiarach osobowych oraz wspólnotowych<sup>12</sup>. Jego zamiarem jest doprowadzenie do emancypacji ludzkiej, a nie tylko politycznej. Tych dwóch emancypacji nie da się oddzielić od siebie, jak chciał to uczynić liberalizm, który czynił z obywatela zwykłą abstrakcją człowieka. Jeżeli jednak obie te emancypacje mają dojść razem do skutku, konieczna jest jakaś ogólna koncepcja życia oraz „doczesna nadzieja”, które mogą być ożywiane właśnie Ewangelią. Zasada demokratyczna ma wymiar powszechny, tzn. historyczno-swiatowy. Chrześcijaństwo natomiast, choć na innej płaszczyźnie, jest także religią powszechną absolutnie: w Chrystusie nie ma już Żyda czy Greka, niewolnika lub człowieka wolnego. Jego powszechność uzdalnia je do spotkania w tym sensie, że teizm chrześcijański oraz zacyzyn ewangeliczny są nieodzowne do życia demokracji.

Gdyby dało się napisać dzieło pod takim mniej więcej tytułem: „Ewangelia i demokracja”, stanowiłoby ono z pewnością uwięźnienie naszej refleksji, albowiem demokracja na przyszłość albo będzie „religijna”, albo jej wcale nie będzie. Będzie odmienna od demokracji starożytnej, ale i od współczesnej. Tylko bowiem religia, a nie rewolucja, tworzy nowy wymiar społeczny: straszliwe i okropne doświadczenia naszego stulecia powinny nas o tym przekonać.

Zacyzyn ewangeliczny, aktualizując w demokracji wigor życia moralnego i cnót, dotyka najbardziej newralgicznego punktu życia

<sup>12</sup> „Demokracja zawdzięcza swe istnienie chrześcijaństwu. Narodziła się w dniu, w którym człowiek został powołany do realizowania w swoim życiu doczesnym godności osoby ludzkiej, w wolności indywidualnej, w poszanowaniu praw wszystkich i poprzez praktykę braterskiej miłości do wszystkich”. R. Schuman, *Pour l'Europe*, Paris 1963, s. 56.

demokratycznego. Wbrew temu, co twierdzi materializm historyczno-marksistowski, istotą społeczności cywilnej jest etyka, a nie ekonomia polityczna. Ten, komu się udaje polepszać moralne postępowanie ludzi, wykonuje ważne zadanie w społeczeństwie. Nie ma bowiem takiego społeczeństwa, które byłoby w stanie odpowiednio konstruować możliwą do przyjęcia *res publica*, a tym bardziej dysponować możliwie dobrymi instytucjami, o ile równocześnie jego obywatele niszczą samych siebie różnymi występkami i niepohamowaniem namiętności. Stąd też chrześcijaństwo w swym odniesieniu do społeczeństwa obywatelskiego nie ogranicza się tylko do wprowadzenia zgodności na najwyższym poziomie: działa w samym ludzie i wraz z ludem, szanując pluralistyczną strukturę pośrednich formacji społecznych, istniejących między obywatelem a państwem, a to w tym celu, aby ułatwić tworzenie się demokracji obywatelskiej, pozbawionej iluzji typowej dla demokracji bez obywateli i ludu, jak działo się to w przypadku tych wszystkich, które same siebie nazywały „demokracjami ludowymi”. W ten właśnie sposób tworzą się ośrodki działalności społecznej oraz różne przeciw-siły.

Jeśli przymierze między zasadą chrześcijańską a zasadą demokratyczną jest odpowiednio trwałe, można mieć wówczas nadzieję, że Europa rozwinie prawdziwe wartości demokratycznej filozofii życia i polityki, które obecnie, zarówno na Wschodzie, jak też w „liberalnych społeczeństwach” Zachodu, pozostają mniej lub bardziej zapomniane. Aby jednak móc osiągnąć ten cel, trzeba koniecznie przewyciężyć rozpowszechnioną obecnie na Zachodzie koncepcję, zgodnie z którą demokracja nie stanowi pewnego zespołu wartości, ale jest tylko zwykłą metodą ustalania procedur w zakresie podejmowania decyzji politycznych, która jako taka może zawierać w sobie jakąkolwiek treść. Tymczasem tak rozumiana demokracja — jako czysto formalny proceder — byłaby zdecydowanie niekompletna i w swej istocie agnostyczna, obojętna na wartości: najgłębszą racją jej istnienia byłoby zaprzestanie tworzenia możliwości jej racjonalnego poznania. Braki demokracji opartej na regułach postępowania, a tym samym relatywistycznej, powinno się jasno ukazywać: byłaby to demokracja bezcelowa, podobna do obrazu, jaki na jej temat naszkicował H. Kelsen. Taki zaś rodzaj demokracji, starającej się oprzeć na dogmacie ludzkiej autonomii, zgodnie z którą wolność polega na słuchaniu siebie samego, jest — jak się wydaje — nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Jedność ludu należy bowiem do porządku rozumu praktycznego i „serca”; nie da się więc jej zapewnić za pomocą samych tylko reguł formalnych. A dotyczy to zwłaszcza demo-

kracji, albowiem większa wolność, związana z tą formą rządzenia, wystawia ją na niebezpieczeństwo bezprawia. I dlatego także jest rzeczą konieczną znaleźć fundament prawdy oraz wspólnych wartości w walce z czynnikami, zawsze groźnymi, rozkładu społecznego.

8. Wspomnieliśmy jednym słowem o Tocqueville'u, Bergsonie i Maritainie, ponieważ wypowiadają oni myśli zbliżone do naszych. Dla Tocqueville'a, idee moralności i religii są tak ściśle związane z wolnością i równością, że każda z nich zostałaaby znacznie ogołociona z treści po oddzieleniu jej od pozostałych. Religia i moralność przyczyniają się do tego, że społeczeństwo staje się wspólnotą zjednoczoną i dzięki temu trwa w czasie (por. np. jego *Demokracja w Ameryce*). Dla Bergsona, demokracja jest „z istoty swej ewangeliczna, a jej motorem jest miłość”<sup>13</sup>; przewyższa więc niepomrotnie sytuację społeczeństw zamkniętych. Według Maritaina, „tylko dzięki demokracji można dokonać moralnej racjonalizacji polityki. Albowiem demokracja jest narodową organizacją wolności, opartą na prawie”<sup>14</sup>.

Jeżeli patrzymy na kulturę dominującą w naszych społeczeństwach zachodnich, to musimy stwierdzić, że różni się ona znacznie od tego, o czym piszą wzmiankowani autorzy. Bentham zdaje się tu przeważać nad innymi, łącznie z Lockem, albowiem demokracja rozumiana jako „polityka ciał” ogranicza się praktycznie do utylitarnego poszukiwania większego dobrobytu dla większej liczby osób.

Na miejsce kultury opartej na utylitarystycznym, relatywistycznym i pozytywistycznym trzeba koniecznie wprowadzić kulturę czerpiącą ze źródeł klasyki starożytnej, z humanizmu i chrześcijaństwa — jak pisał już o tym M. Scheler w *Vom Ewigen im Menschen*. W samym sercu tej kultury tak niezbędnej dla demokracji znajduje się człowiek jako osoba religijna, wszczepiona w królestwo Boże, zdolna do rozwoju i postępu; znajdują się też tam idee ludu, prawa naturalnego (jako prawa niepisanego, które rządzi wspólnotami politycznymi), dobra wspólnego, a w końcu obywatela.

Trzeba przyznać, że w tej nowej kulturze konieczne jest przeobrażenie paradygmatów wprowadzonych przez myślenie liberalne do społeczeństw demokratycznych. Dziedziny, w których zmiana wydaje się nam najbardziej konieczna, dotyczą następujących punktów ideologii liberalnej:

<sup>13</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, w: *Oeuvres*, Paris 1963, s. 1215.

<sup>14</sup> J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, w: *Oeuvres complètes*, t. IX, Paris (b.r.w.), s. 547.

1° — nie przyjmuje się w niej celów społecznych, ustalonych przez naturę;

2° — Boga nie traktuje się jako normatywnego dla polityki, a w konsekwencji znika całkowicie publiczne zadanie chrześcijaństwa;

3° — politykę chce się budować na egoistycznych odruchach obywateli;

4° — władza polityczna zostaje uznana tylko i wyłącznie drogą konsensusu, z czego wynika, że przedmiot i treść decyzji politycznej nie zależą już wcale od refleksji nad dobrem i złem, nad tym, co godziwe lub niegodziwe.

Należy poradzić zakwestionować samą koncepcję filozofii Oświecenia oraz nurt liberalny, zgodnie z którym prawda jest czymś obojętnym dla życia publicznego, i dzięki któremu mnożą się obecnie takie postawy, w ramach których się utrzymuje, że moralność dotyczy wyłącznie sfery prywatnej, podczas gdy prawo — odłączone od moralności — stanowi jedynie narzędzie służące do zewnętrznego regulowania bytu społecznego. Postawy takie sprawiają, że demokracja staje się z istoty pluralistyczna, co widać wyraźnie, gdy weźmie się pod uwagę różnorodne opinie polityczne oraz chwiejność interesów, a czego nie da się utrzymać, jeśli się zejdzie na niższy poziom i potraktuje demokrację jako zakotwiczoną w wartościach. Z konieczności spotkania się demokracji z chrześcijaństwem wynika natomiast konieczność przewyciężenia Oświecenia: odrzucenia propagowanej przez ten nurt idei demokracji agnostycznej, moralnie relatywistycznej, dążącej do usytuowania wszystkich twierdzeń na tej samej płaszczyźnie, albowiem nie potrafi ona już odróżnić prawdy od fałszu. Wszystko to jest natomiast niezbędne do odkrycia chrześcijańskiej nici przewodniej w demokracjach. Konieczność przewyciężenia Oświecenia narzuca się z jeszcze głębszego powodu: chodzi o stopniowe wyczerpywanie się jego potencjału wyzwalamającego czy też możliwości wyzwoleńczych.

Kiedy się rozważa relacje zachodzące między demokracją a chrześcijaństwem, należy sięgnąć także do rosyjskiej i prawosławnej tradycji teologiczno-filozoficznej. Ujęcia, jakie przedstawiliśmy tutaj w tej kwestii, zostały sformułowane w duchu tradycji katolicyzmu oraz klasycznej wiedzy politycznej. Trzeba by więc koniecznie uzupełnić je światłem ekonomii trynitarnej oraz symbolizmu tradycji prawosławnej. Takie postępowanie będzie w pełni zgodne ze specyficzną historią narodu rosyjskiego, który nie doświadczył tak bardzo Oświecenia (*Aufklärung*), liberalizmu i katolicyzmu, zna natomiast marksizm i prawosławie. Kulturze

rosyjskiej przypada obecnie w udziale zadanie dania nowej i istotnej treści samej demokracji, przy równoczesnym odrzuceniu jej wypaczeń pochodzących z *Aufklärung* i od Lenina<sup>15</sup>.

9. Duch demokratyczny zawiera w sobie zasadę nie-wykończenia i nie-wypełnienia, mającą także rodowód chrześcijański, do której odwoływał się tak często Aldo Moro. Demokracja jest bowiem ideą niespójną, ruchem wciąż się rozwijającym i w tym sensie jest podobna do zaczynu ewangelicznego. Wymaga odpowiednich instytucji i prawa, gdyż bez nich idee pozbawione są nóg. Obecnie wizja wspólnego domu europejskiego od Atlantyku po Ural, którego najpewniejszą gwarancją jest fundament zbudowany na wspólnych korzeniach chrześcijańskich, nie ma jeszcze oparcia w prawie i instytucjach paneuropejskich. Marsz do tego domu nie postąpi naprzód, jeżeli ludy Europy nie będą żyły w świetle zasad demokratycznych, a ich systemy ekonomiczne, polityczne i prawne będą za bardzo różniły się od siebie. Zadanie jest więc olbrzymie, ale nie brak nam środków niezbędnych. Łatwiej jest mieć przyszłość wspólną, jeśli się ma wspólną przeszłość: chrześcijaństwo może być tą więzią zespalającą przeszłość z przyszłością Europy.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>15</sup> Dla Lenina, demokracja nie jest wcale jakimś lepszym rządem politycznym: „Demokracja jest nieprzewycięzalnym ograniczeniem; jest po prostu etapem na drodze od rządów feudalnych do kapitalizmu i od kapitalizmu do komunizmu” *Stato e Rivoluzione*, Roma 1966, s. 178. W „demokracji proletariackiej”, w której demokracja bezpośrednia zajęła miejsce demokracji przedstawicielskiej, a system parlamentarny został zlikwidowany, nie ma już miejsca na opozycję czy też jakąś skuteczną kontrolę władzy.