

CHRZEŚCIJANIE, DEMOKRACJA I ETYKA NATURALNA

Nie ulega wątpliwości, że we współczesnych nam czasach tylko demokratycznie wybrani rządzący mogą twierdzić, że sprawują w pełni legalną władzę. Dzieje się tak dlatego, że demokracja jest obecnie uznawana powszechnie za jedyną formę rządów, dającą się uzasadnić w sposób naturalny. Ta uwaga, absolutnie oczywista sama w sobie, wyraża jednakże pewien paradoks, albowiem dopiero w naszej epoce doszło, jak w żadnej innej, do wielkiej erozji idei jedynej etyki naturalnej, w której obiektywny udział mieliby wszyscy ludzie, niezależnie od tego, jak bardzo różniliby się w płaszczyźnie religijnej, politycznej czy kulturalnej.

Ten paradoks można rozwiązać tylko w jeden sposób: interpretując logikę demokracji w sposób proceduralnie rygorystyczny. Naturalny prymat demokracji wiązałby się zatem z faktem, iż stanowi ona jedyny ustrój polityczny etycznie neutralny i dlatego umożliwiający koegzystencję w jego ramach światopoglądów nie tylko różnych, ale nawet sobie przeciwstawnych. W ten sposób daje się, co prawda, uzasadnić (przyznajmy, że w sposób doskonały) uniwersalną wartość, jaką dla wielu posiada model demokratyczny, ale jednocześnie pozbawia się demokrację jej życiodajnej krwi. Każdy ustrój polityczny (demokracja nie jest tu wyjątkiem) potrzebuje bowiem wartości, które go będą ożywiały (Monteskiusz mówi wprost o animacji religijnej). Demokracja czysto proceduralna, formalnie ukierunkowana na neutralizację wartości konfliktowych, obecnych w tkance społecznej, przekonana o tym, że musi nadać im jeden jedyny, możliwy i uprawniony fundament, nie może jednak – o ile nie chce przeczyć samej sobie – odsyłać do wcześniejszych wartości fundacyjnych.

Dlatego w pierwszych latach trzeciego tysiąclecia ludzie o poglądach demokratycznych zaczynają powoli uświadamiać sobie nurtujący ich niepokój, kiedy zdają sobie sprawę z tragicznej kruchości modelu demokratycznego, który z takim entuzjazmem budowali i propagowali.

Fundamentalizm polityczny

Istnieje sposób – całkowicie chybiony – rozwiązania tego problemu: jest to droga fundamentalizmu. Wbrew panującym jeszcze przekonaniom, fundamentalista nie jest anty-demokratą, lecz post-demokratą, tak samo jak fundamentalizm nie jest paradygmatem regresywnym, skierowanym w przeszłość, lecz na swój sposób (sposób błędny, żeby nie było nieporozumień) progresywnym, ukierunkowanym na budowanie przyszłości. Prawda etyczno-polityczna tak bardzo fascynuje i zaślepia fundamentalistę, że nie godzi się on na to, by oddzieliła się choćby najmniejsza częśćka tej prawdy.

Ale prawda etyczno-polityczna ma jednocześnie charakter uniwersalny, co sprawia, że nie akceptuje żadnej dyskryminacji: jest prawdą wszystkich i dla wszystkich. Oparty na niej ustrój nie mógłby nie być demokratyczny, ponieważ z zasady sprzeciwia się ona każdemu nienależnemu przywilejowi, każdemu podziałowi według kryteriów kastowych, grupowych, klasowych czy etnicznych.

Totalitaryzmy, których doświadczyliśmy w XX wieku, posiadają wszelkie konotacje fundamentalistyczne. Nie zawsze jednak były one dostrzegane przez wszystkich jednakowo wyraźnie, a to pod wpływem państwa, które z różnych powodów wprowadzało rozróżnienia między totalitaryzmami i sprawiło, że były one odbierane jako procesy w swej istocie ideologiczne. W naszych czasach fundamentalizm nie przypisuje roli państwa – a tym samym roli ruchów zbiorowych – jakiejś szczególnej wartości w procesie historycznym. To jednostka podlega interpelacji i to ona odgrywa rolę absolutnego protagonisty politycznej dynamiki.

Chrześcijaństwo a fundamentalizm

W ramach tej dialektyki chrześcijaństwo ma oczywiste powody do niepokoju. Z racji bezustannego wołania o pierwszeństwo prawdy grozi mu, że upodobni się do jakiegoś ruchu fundamentalistycznego. Podobieństwo to nie osiąga postaci skrajnej, ponieważ – realnie rzecz biorąc – postawa Kościołów chrześcijańskich i ich wiernych jest bardzo daleka od tego, by upodabniać się do postawy fundamentalistów. Ale dla kogoś, kto nie jest chrześcijaninem – a zwłaszcza dla tego, kto ma przed oczami stereotypowy obraz chrześcijaństwa, co zdarza się dziś coraz częściej – realny dystans między chrześcijaństwem i fundamentalizmem nie wyklucza możliwości istnienia między nimi niepokojącego podobieństwa formalnego: wszak fundamentaliści islamscy i chrześcijanie

zwracają się do tego samego Boga! Poza tym nigdy nie zabraknie tych, którzy reprezentując pewien poziom kultury historyczno-religijnej przypomną, że określenie *fundamentalizm* wywodzi się z tradycji chrześcijańskiej (ściślej rzecz biorąc z protestanckiej). Ponieważ porównywanie do fundamentalistów jest czymś niewłaściwym i niemiłym, chrześcijanie ulegają często pokusie przekształcania się – wbrew swoim najlepszym intencjom – w bezbarwnych, powolnych i trochę biernych apologetów demokracji proceduralnej. Faktem jest, że za takie „puszczenie wody na cudzy młyn” nie odpłaca się im ani szczególną sympatią, ani szczególną wdzięcznością. Zyskują natomiast tyle, że pozostają w typowej dla współczesności grze, jaką jest gra demokratyczna. Nie zdają sobie jednak sprawy, że ta gra, jak każda inna gra polityczna, nie jest ich konstytutywnym obowiązkiem, ponieważ z racji eschatologicznej wartości chrześcijaństwa nie da się go całkowicie wpisać w ramy jakiegoś paradygmatu politycznego. I to jest powód, dla którego jest rzeczą absolutnie niemożliwą sprowadzenie chrześcijaństwa do fundamentalizmu.

Chrześcijaństwo, świadome tego, że człowiek jest „zwierzęciem politycznym”, zawsze nauczało o boskim pochodzeniu władzy i nawoływało wciąż ludzi do posłuszeństwa wobec władzy, choć nie do posłuszeństwa nieograniczonego, ale podtrzymywało też zawsze i umacniało świadomość tego, że struktury polityczno-społeczne nie są potrzebne do zbawienia. „Czy ma znaczenie, pod jaką władzą żyć będzie śmiertelny człowiek?” – pytał św. Augustyn.

Jest to powód, dla którego chrześcijaństwo nie łączyło nigdy wiary z wyznawaniem określonej ideologii politycznej, i jest to również powód, dla którego demityzowało wszystkie ideologie, które prezentowały siebie jako wyłączną drogę do zbawienia. Sama demokracja wymaga podobnej demityzacji, kiedy pretenduje (co czyni dziś niejednokrotnie) do roli nadrzędnego mediatora nie tylko w konfliktach politycznych, ale także w konfliktach etycznych.

O ile prawdą jest, że – jak pisał Maritain – „demokracja jako ruch promujący wolność i godność osób przypomina doczesne manifestowanie się inspiracji ewangelicznej w historii ludzkiej” i z tego punktu widzenia jest ściśle związana z chrześcijaństwem, o tyle jest również prawdą, że relacja między demokracją i chrześcijaństwem ma charakter historyczny, a nie dogmatyczny. I że w naszych czasach nawet relacja historyczna bywa narażona na pęknięcia, kiedy się wydaje, że demokracja bierze w nawias swój fundament personalistyczny, aby zaakcentować swój fundament formalistyczny.

Etyka naturalna a demokracja

Przejdźmy teraz do relacji między etyką naturalną i demokracją. Bez narażania się na ryzyko fundamentalizmu można bezpiecznie uznać poszanowanie etyki naturalnej za *a priori* paradygmatu demokratycznego, albowiem etyka ta obejmuje swoim zasięgiem nie rzeczy ostateczne – by użyć określenia tak drogiego Bonhoefferowi – ale raczej rzeczy przed-ostateczne. Poszukiwanie rzeczy ostatecznych, to znaczy logiki sensu i wiary, wykraczające poza granice wyznaczone przez czas i przestrzeń, nie może korzystać z wiążącego pośrednictwa wspólnoty politycznej z jej prawami i instytucjami. Brak zrozumienia tego faktu jest tragicznym, czasami wręcz zbrodniczym, błędem fundamentalizmu. Natomiast poszukiwanie rzeczy przed-ostatecznych, to znaczy doczesnego dobra ludzi, należy do sfery polityki. Jest ono zadaniem zwłaszcza demokracji, czyli tej formy doświadczenia politycznego, która powierza wolnej odpowiedzialności osób sprecyzowanie – zawsze w jakiejś mierze przypadkowe – celów politycznych, preferowanych w danej sytuacji.

W tym kontekście zarówno fundamentalistyczny uniwersalizm, jak i demokratyczny relatywizm, jawią się chrześcijanom jako błędne i wypaczone. Pierwszy dlatego, że próbuje sprowadzić do *monofonii* polifoniczne bogactwo dobra, przez sakralizację rzeczy świeckich. Drugi – ponieważ próbuje poddać kontrolom proceduralnym radykalne opcje życia, dając dowód kompletnej ślepoty na obiektywny wymiar dobra, na wartości zawarte w rzeczach świeckich i przekazywane przez etykę naturalną wszystkim, którzy ten wymiar doskonale widzą. Zdawał sobie z tego sprawę Rousseau, kiedy definiował etykę jako wysublimowaną naukę, opartą na znajomości ludzkich serc.

Na zakończenie powróćmy do wcześniejszego stwierdzenia o animacji religijnej, istotnej jako fundament każdego ustroju politycznego (a nie tylko demokracji). Myli się ten, kto w imię źle pojmowanej świeckości uważa, że taką animację należy traktować marginalnie, albo że należy położyć jej kres (wiedział o tym dobrze Tocqueville). Jeśli jest ona właściwie rozumiana, nie wyraża żadnych fundamentalistycznych ciągot; jest za to wyrazem usilnego nalegania o danie demokratycznemu poszukiwaniu dobra wspólnego, leżącemu u podstaw każdej autentycznej praktyki politycznej (albowiem polityka, która nie jest poszukiwaniem dobra wspólnego, oznacza przemoc i podporządkowywanie innych), trwałej gwarancji – nie takiej, która sprowadzi

demokrację do czystej umowności. Dowodzą tego nihilistyczne, a jednocześnie nieskazitelnie poprawne z punktu widzenia demokracji (w ujęciu ściśle formalnym) konsekwencje wielu współcześnie zatwierdzanych ustaw w dziedzinach, które wymagają nie oportunistycznych ocen, lecz decyzji dotyczących samego życia. Mam tu na myśli ustawy legalizujące aborcję, eutanazję, manipulacje genetyczne. Kiedy decyzje, których przedmiotem jest życie, zależą od ilości oddanych głosów, pojawiają się wątpliwości co do obligatoryjności tych ustaw: żadne sumienie nie może czuć się zobowiązane do tego, by chylić głowę przed liczbami, a kabiny wyborczej nie można mylić z tabernakulum. Przemoc stosowana przez fundamentalistów rozwiała dogmatyczne złudzenia teoretyków demokracji, którzy zapomnieli o tej prostej prawdzie, oraz tych wszystkich chrześcijan, którym się wydawało, że objęcie modelem demokratycznym całej planety doprowadzi do ostatecznej laicyzacji polityki i uczyni raz na zawsze zbytecznym ich społeczne zaangażowanie.

tłum. Grzegorz Ostrowski