

George WEIGEL

CHRZEŚCIJAŃSTWO A PRZYSZŁOŚĆ DEMOKRACJI*

Kościół, który może zaproponować credo jako właściwą interpretację historii świata, jest Kościołem, który daje świadectwo ludzkiej godności, a przez to jest dla demokracji o wiele bardziej istotny, niż kiedykolwiek mogłyby się okazać sceptycyzm, relatywizm czy utilitaryzm.

W wykładzie wygłoszonym w Mediolanie w marcu 1977 roku kardynał Karol Wojtyła powiedział, że uniwersytet to miejsce, które pozwala nam odkryć historyczną przeszłość chrześcijańskiej i humanistycznej kultury, przeszłość, obok której nie można przejść bez należytego szacunku. Sądzę, że miał na myśli szacunek w sensie rzymskiej „pietas”: szacunek należny tym, których intelektualna i duchowa praca umożliwiła nasze dzisiejsze badania i dociekania. Mam nadzieję, że mój wykład w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jest takim właśnie aktem „pietas”, aktem szacunku dla uniwersytetu z powołania, dla uniwersytetu, który żyje „na krawędzi” historii, pozostając poza obszarem radykalnego sceptycyzmu i innych dehumanizujących kaprysów będących rezultatem postawy systematycznego wątpienia w ludzką możliwość poznania prawdy. Proszę więc, abyście państwo przyjęli wszystko to, co powiem, jako wyraz mojego podziękowania dla was za historię tego uniwersytetu, za to, czym jest on dla świata cywilizacji chrześcijańskiej w dwudziestym wieku.

Kiedy po raz pierwszy przybyłem do Polski w 1991 roku, chciałem sprawdzić prawdziwość pewnej teorii. Wcześniej, przez dziesięć lat zajmowałem się głównie etyką i teorią polityki międzynarodowej. Wydawało mi się, że popularne, standardowe w Stanach Zjednoczonych sposoby tłumaczenia tego, co zdarzyło się w Europie Środkowej w 1989 roku, są niewystarczające. Mówiono na przykład, że wydarzenia roku 1989 stały się możliwe dzięki prezydentowi Gorbaczowowi lub że miały one miejsce, ponieważ gospodarki państw komunistycznych nie potrafiły być konkurencyjne w świecie, którym rządzi wymiana informacji. Mówiono też, że polityka izolacji prowadzona przez państwa zachodnie od czasu wojny przyniosła w końcu pożądany rezultat. Wszystkie te tłumaczenia wydawały mi się zbyt powierzchowne. Oczywiście zgadzałem się z twierdzeniem, że komunizm był od zarania skazany na upadek, ponieważ

* Jest to tekst wykładu „Chrześcijaństwo a przyszłość demokracji” wygłoszonego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniu 15 IV 1997 r. (przyp. red.).

wyrastał z całkowicie zafałszowanej wizji człowieka. Nie sądziłem jednak, by można było w ten sposób wyjaśnić, dlaczego upadł on akurat w roku 1989 ani też dlaczego stało się to w sposób pozbawiony przemocy. Wytłumaczenie tych faktów nie jest bowiem możliwe, jeśli nie sięgniemy głębiej niż sięga polityka i gospodarka – do dziedziny moralności i kultury. Odnajdujemy tu trzy czynniki o zasadniczym znaczeniu.

Po pierwsze, wszystkie zaistniałe przemiany poprzedziła rewolucja sumienia – rewolucja moralna, która faktycznie umożliwiła rewolucję polityczną w 1989 roku. Po drugie, osobą-kluczem do przemian, osobą, która przygotowała swoim nauczaniem całą tę rewolucję, był papież Jan Paweł II. Po trzecie, ta nowa forma prowadzenia polityki, która wówczas powstała i która przyniosła tak dramatyczny owoc w 1989 roku, czyli polityka wyrastająca z kultury, mówiła wiele nie tylko o nowych demokracjach, lecz także o losie starych demokracji w dwudziestym pierwszym wieku.

Próbując ująć opisowo trzy powyższe idee wybrałem sformułowanie „ostateczna rewolucja”¹: „ostateczna” nie w kategoriach czasowych, nie w tym sensie, że w przyszłości nie miałyby mieć miejsca już żadne przewroty polityczne, lecz „ostateczna” w sensie głębi i filozoficznego pojęcia ostateczności – ostateczności, która oddaje prawdę o osobie ludzkiej. Te trzy czynniki (to, że rewolucja sumienia poprzedziła i umożliwiła rewolucję w sensie politycznym, że Kościół był nosicielem prawdy i przez to również umożliwił tę rewolucję oraz że prawdy te są nadal bezwzględnie ważne dla przyszłości państw demokratycznych) zostały podkreślone przez Ojca Świętego w encyklice *Centesimus annus*. Encyklika ta zasługuje na szczególną uwagę w tym punkcie naszych rozważań. Należy podkreślić, że prezentuje ona dogłębną analizę dynamiki współczesnej cywilizacji, która ukształtowała polityczną historię dwudziestego wieku oraz pewien intelektualny klimat, który nadal panuje w Europie i w Ameryce Północnej. Powodowany jest on przyjęciem założenia, że przemiany ekonomiczne stanowią napęd dla wszelkich zmian politycznych. Wbrew tej tezie *Centesimus annus* kieruje naszą uwagę w stronę kultury i samego jej serca, które stanowi moralność, będąca – według Papieża – prawdziwym napędem historii. Amerykański historyk, Richard Weaver, powiedział kiedyś, że idee mają konsekwencje². Idee moralne okazują się mieć największe konsekwencje dla biegu historii.

Już w 1991 roku, wobec wszechogarniającej euforii i optymizmu panującego po obaleniu komunizmu, Jan Paweł II pisał w *Centesimus annus*, że na horyzoncie przyszłości pojawiła się wielka ironia. Ironia ta polega na tym, że za kryzysem komunizmu może wkrótce nadejść kryzys demokracji. Błędna

¹ Por. G. W e i g e l, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, Poznań 1995 (przyp. red.)

² Por. R. M. W e a v e r, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996 (przyp. red.).

koncepcja człowieka oraz brak właściwej etyki życia publicznego mogą uniemożliwić rządy demokratyczne w sposób podobny do tego, jak błędna koncepcja człowieka i jej konsekwencje uniemożliwiły przetrwanie komunizmu.

Kolejna rzecz, która zasługuje na uwagę podczas lektury *Centesimus annus* i którą chciałbym tutaj uwypuklić, to fakt, że w tej właśnie encyklice Ojciec Święty dokonał przeorientowania społecznej nauki Kościoła przez podkreślenie, że dziedzina kultury jest podstawą do budowania i utrzymania wolnego społeczeństwa, które zapewnia prawdziwy rozwój człowieka. Od *Rerum novarum* z 1891 roku, do *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987, czyli przez pierwsze sto lat katolickiej nauki społecznej, większa część nauczania Kościoła koncentrowała się – podobnie jak historia tego okresu – wokół zagadnień dotyczących struktur politycznych i gospodarczych. Tymczasem w *Centesimus annus* Ojciec Święty wydaje się sugerować, że historia faktycznie pomogła rozstrzygnąć wielkie spory polityczne i ekonomiczne toczony w ciągu ostatnich dwustu lat. Jeśli chcemy stworzyć społeczeństwo, które szanować będzie podstawowe prawa człowieka, umożliwiając jednocześnie udział wolnych osób w sprawowaniu rządów, musimy wybrać demokrację, nie zaś faszyzm, komunizm czy jakąś inną formę rządów. Jeśli pragniemy mieć gospodarkę, która pozwala na inicjatywę wolnych podmiotów ludzkich, która zachęca ludzi do uczestnictwa w życiu gospodarczym, która rozwija się i przyczynia się do bogacenia społeczeństwa, wybieramy gospodarkę rynkową, nie zaś centralnie administrowaną gospodarkę państwową. Doświadczenie ludzkie przyczyniło się do rozwiązania spornych kwestii strukturalnych dotyczących zagadnień politycznych i ekonomicznych. Pytania zasadnicze pozostały jednak nie rozstrzygnięte. Jak mamy budować i podtrzymywać kulturę społeczną, która pozwala społeczeństwu demokratycznemu i gospodarce rynkowej służyć celom prawdziwie ludzkiego rozwoju?

Poprzez podkreślanie silnego związku między polityką, ekonomią i kulturą *Centesimus annus* przedstawia światu niezwykle śmiałą w dzisiejszych warunkach propozycję, jak powinno funkcjonować prawdziwie wolne społeczeństwo. Propozycja ta odbija się szerokim echem zarówno w nowych, jak i w starych demokracjach, gdzie w dyskusji nad nią padają podobne argumenty. Można w pewnym uproszczeniu stwierdzić, że zarówno w państwach tradycyjnie demokratycznych, jak i w nowo tworzących się demokracjach spierają się dwa obozy. Pierwszy z nich kładzie nacisk na demokrację proceduralną, skupia się na takich mechanizmach demokracji, jak: wybory, procedury legislacyjne, działalność władzy wykonawczej czy sądowniczej, i stwierdza, że w systemie demokratycznym wystarczające jest samo prawidłowe funkcjonowanie tych instytucji. Co więcej, przedstawiciele tego obozu twierdzą, że w społeczeństwie demokratycznym nie ma miejsca na publiczną etykę. Żadna normatywna koncepcja osoby ludzkiej nie może wpływać na kształt życia publicznego, ponieważ godziłoby to w demokratyczną wartość tolerancji i w afirmację pluralizmu stanowiącą podstawę demokracji.

Drugi obóz pojmuję demokrację w innych kategoriach. Dostrzega w niej trwałe moralny eksperyment dotyczący ludzkiej zdolności do samorządności. Ten właśnie moralny eksperyment jest fundamentem, na którym ostatecznie wspierają się mechanizmy demokracji: wybory parlamentarne, władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza. W tej bardziej substancjalnej koncepcji demokracji tolerancja nie jest utożsamiana z unikaniem różnic co do przekonań religijnych i moralnych, zezwala się natomiast na konfrontację tych różnic w publicznym obywatelskim dialogu. Według tej koncepcji pluralizm nie oznacza po prostu socjologicznie danego zróżnicowania istniejącego w społeczeństwie, lecz raczej próbę transformacji tych różnic w uporządkowaną publiczną debatę moralną dotyczącą najważniejszych kwestii politycznych, debatę, którą rozpoczął już Arystoteles pytając o zasadę organizującą życie społeczne. W tej wizji demokracji pytanie o powinność moralną leży więc w samym centrum procesu demokratycznego. Natomiast według wizji proceduralnej demokracja jest rodzajem samonapędzającej się maszyny, którą wystarczy jedynie wprowadzić w ruch, aby zaczęła bezbłędnie funkcjonować. Tymczasem substancjaliści podkreślają, że demokracja nie może funkcjonować bez wystarczającej liczby demokratów, czyli ludzi, którzy w sumieniu podjęli zobowiązanie do postawy obywatelskiej oraz kierują się raczej perswazją niż przymusem w prowadzeniu polityki. Nie można wprowadzić demokracji bez wystarczającej liczby ludzi, którzy potrafią dać świadectwo temu, że jest ona wyższą – w sensie moralnym – formą rządów. Pogląd proceduralistów, jakoby demokracja miała funkcjonować samoistnie, niejako tylko „podtrzymywana” nie kończąca się serią pragmatycznie podejmowanych ustaleń, nie wytrzymuje próby czasu. W sytuacji wielkiego kryzysu gospodarczego, kulturalnego czy militarnego trudno bowiem w takim systemie o ludzi, którzy umieliby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego demokracja jest wyższą formą organizacji społeczeństwa niż na przykład komunizm czy faszyzm. Słabość stanowiska proceduralistów ujawnia się niekoniecznie dopiero w sytuacji kryzysu. Jest ono autodestrukcyjne, jeśli weźmiemy pod uwagę sposób działania współczesnych instytucji biurokratycznych. Jeśli bowiem neguje się jakiegokolwiek odniesienie do transcendentnych norm moralnych w życiu publicznym i jeśli wspólnoty tradycyjnie będące nośnikami tych norm, mianowicie rodzina i Kościół, nie odgrywają żadnej istotnej roli w życiu publicznym, stajemy w obliczu niebezpieczeństwa, które w encyklice *Centesimus annus* Ojciec Święty nazwał „ukrytym totalitaryzmem”: w obliczu sytuacji, w której jedynymi poważnymi aktorami życia publicznego są autonomiczna jednostka i państwo.

Zakończę tę kwestię pewną analogią historyczną: siedem lat po upadku komunizmu widmo, które prześladowało zarówno nowe, jak i stare demokracje, to widmo Weimaru. Republika Weimarska posiadała bardzo dobrze skonstruowaną konstytucję. Jednym z jej autorów był wielki socjolog Max Weber. Chociaż konstytucja ta formalnie zapewniała równowagę poszczególnych or-

ganów władzy, w społeczeństwie brakowało jednak publicznej kultury moralnej, która byłaby w stanie utrzymać tę „elegancką” strukturę, co – jak wiemy – doprowadziło do katastrofy. Warto się tu zastanowić nad wielką ironią historii. Współczesna ideologia liberalna nie jest w stanie udźwignąć liberalnych instytucji politycznych. Jest ona utylitarystyczna w wymiarze etycznym, stawia wolność na równi z dowolnością, redukuje osobę ludzką do autonomicznie działającej jednostki, pozbawia demokratyczną politykę całego jej dramatu i jej zasadniczego komponentu moralnego, co ostatecznie prowadzi do sytuacji, w której Nietzscheańska „wola mocy” staje się jedynym arbitrem życia publicznego. Nie jest to wyłącznie problem natury teoretycznej. Poważnie zafałszowując sens Konstytucji amerykańskiej Sąd Najwyższy USA podjął nie tak dawno próbę „uświęcenia” pojęcia wolności rozumianej jako autonomia i uznania jej za podstawową wartość rządzącą życiem publicznym w Stanach Zjednoczonych. Decyzja ta ma naturalnie istotne konsekwencje dla prawa dotyczącego zawierania małżeństw, dla polityki pomocy społecznej oraz dla spraw związanych z problemem ochrony życia: dla kwestii aborcji i eutanazji. W Stanach Zjednoczonych toczy się obecnie bardzo żywa dyskusja wokół tych wszystkich problemów. Sądzę, że podobne spory – choć może nieco łagodniejsze – mają miejsce również w Europie Zachodniej. Z pewnością wybór pomiędzy demokracją proceduralną a substancjalnym eksperymentem demokratycznym jest szeroko dyskutowany w nowych państwach demokratycznych Europy Środkowej. Jak więc w tej sytuacji, przepełnionej zarówno zagrożeniami, jak i nadzieją, chrześcijanie mają pomagać w tworzeniu fundamentów bardziej liberalnych instytucji politycznych?

Wskazówkę, czy nawet klucz do odpowiedzi na to pytanie, odnajdujemy w pewnym starożytnym tekście, a mianowicie w powstałym w drugim wieku po Chrystusie *Liście do Diogneta*, w którym chrześcijanin przedstawiony jest jako obywatel obcego państwa, bez względu na społeczność polityczną, w której żyje. Dlaczego chrześcijanie są niczym obcy obywatele z czasowym prawem pobytu? Dlaczego uczestnicząc w życiu publicznym jako obywatele zachowują świadomość swojej jedynej prawdziwej przynależności – do Królestwa Bożego? Można zrozumieć ten fakt dostrzegając, że chrześcijanie są ludźmi wyprzedzającymi czas. Wyprzedzają czas, chociaż żyją w czasie. Dlaczego? Otóż chrześcijanie wiedzą, jak ostatecznie będzie wyglądała historia świata. Wiedzą, że historia Kościoła, historia człowieka stworzonego przez Boga, odkupionego przez Chrystusa i uświęconego przez Ducha Świętego jest właściwie pojętą historią świata. Historia świata nie toczy się w oderwaniu od rzeczywistości chrześcijańskiej, tylko okazjonalnie z nią się przecinając. Rzeczywistość chrześcijańska nie jest też po prostu jedną z możliwych do przyjęcia opcji interpretacji rzeczywistości. Chrześcijańska historia okazuje się raczej historią świata, podstawowym zaś zadaniem chrześcijańskim jest proklamowanie światu jego prawdziwego początku i przeznaczenia. Przeznaczeniem tym jest mieszkanie Boga

z człowiekiem, tam, gdzie Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie [...], bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4).

Ta eschatologiczna wizja Królestwa, ta eschatologiczna nadzieja pomaga w stworzeniu moralnych i kulturowych warunków, w których może rozkwiąć prawdziwie demokratyczna polityka. Dlaczego? Ponieważ chrześcijanie, którzy są formowani przez tę nadzieję, mogą podjąć swoje zadania jako obywatele, nie starając się wymusić urzeczywistnienia Królestwa tutaj i teraz. Doświadczenie uczy nas, że zarówno w swoich religijnych – millenarystycznych – formach, jak i w podejściu świeckim – utopijnym – owa pasja tworzenia doskonałej politycznej konstrukcji powodowała niewypowiedziane straty w ciągu całej ludzkiej historii. Natomiast chrześcijanie żyjący i pozostający w horyzoncie eschatologicznym potrafią znaleźć odwagę, aby podążać ścieżkami historii i aby afirmować chwilę obecną w dialogu, partycypacji i perswazji. Dlaczego? Ponieważ chrześcijanie wiedzą, że świat został przemieniony przez wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Nawet jeśli świat nadal będzie odrzucać prawdę o swojej historii, Kościół, który ją zna i który żyje tą wiedzą, jest Kościołem istotnie wpływającym na życie publiczne. Jest istotnie w tym życiu obecny. Ważne jest jednak, aby dobrze zrozumieć, na czym polega istota tej obecności.

We wczesnych latach sześćdziesiątych Światowa Rada Kościołów w Genewie podjęła hasło „świat wyznacza Kościołowi agendę zadań”. Implikacją tego hasła stało się uznanie, że Kościół posiada bardzo konkretne, doczesne zadania polityczne. Z całym należnym szacunkiem dla ekumenizmu należy stwierdzić, że podejście to jest całkowicie błędne. Kościół nie posiada żadnej agendy zadań dla świata w sensie programu legislacyjnego. Jak stale przypomina nam Ojciec Święty, Kościół jako Kościół nie posiada żadnych kompetencji w dziedzinie polityki czy ekonomii. Przynosi natomiast światu wizję osoby ludzkiej, a wraz z nią wizję tego, jakimi zasadami winno rządzić się społeczeństwo. Wizja ta ma poważne publiczne konsekwencje. Jednym ze sposobów pojmowania tych konsekwencji jest postawienie sobie pytania: „Czego Kościół oczekuje od świata?” Wydaje się, że Kościół oczekuje od świata zasadniczo dwóch rzeczy. Po pierwsze – stworzenia przestrzeni, w której mógłby kontynuować swą szczególną misję słowa i sacrum. Kościół p r o s i świat, aby ten pozwolił mu być Kościołem. A jeśli to konieczne, Kościół ż ą d a, aby świat pozwolił mu pozostać Kościołem, tak jak miało to miejsce w roku 1953, gdy biskupi polscy powiedzieli reżimowi komunistycznemu: „Non possumus”. To zadanie Kościoła, polegające na domaganiu się przestrzeni dla sprawowania swej misji, nie jest sprawą prywatną ani sekciarską. Ma ono wielkie konsekwencje w życiu publicznym. Państwo, które przyznaje Kościołowi tę przestrzeń, jest z definicji państwem ograniczonym. Jest państwem, które nie przypisuje sobie żadnych kompetencji ani władzy w sprawach dotyczących ministerium Kościoła, lecz zostawiając mu pole działania, tym samym przyznaje, że jest niekompetentne

co do najgłębszego poziomu życia ludzkiego, którym jest sanktuarium sumienia, gdzie – jak uczy *Dignitatis humanae* – człowiek pozostaje w dialogu z Bogiem. Zwracając się do świata o to, by pozwolił mu pozostać sobą, Kościół przyczynia się do powstania publicznej przestrzeni dla wolnego, otwartego i zaangażowanego obywatelskiego dialogu na temat organizacji życia publicznego.

Demokracja jest niemożliwa tam, gdzie absolutyzuje się politykę. Również ten fakt rzuca światło na rolę, jaką Kościół pełni w społeczeństwie. Zajmowanie przez Kościół stanowiska w publicznej debacie demitologizuje politykę, sprowadza ją do właściwych proporcji i umożliwia prowadzenie polityki perswazji i przekonywania. Polityka absolutystyczna jest bowiem polityką przymusu, podczas gdy polityka demokratyczna jest polityką perswazji. Prowadzenie takiej polityki wymaga istnienia określonej przestrzeni społecznej. Kościół przyczynia się do powstania tej przestrzeni, oczekując od świata, aby pozwolił mu pozostać sobą. Właśnie to miał na uwadze francuski pisarz Alexis de Tocqueville w swojej książce *O demokracji w Ameryce*, napisanej w 1824 roku, kiedy stwierdził, że Kościół jest pierwszą z instytucji politycznych. Nie mówił o Kościele bezpośrednio zaangażowanym w politykę ani też o Kościele działającym jako partia polityczna, lecz o Kościele, którego samo istnienie umożliwia politykę pojętą jako publiczny dialog na temat dobra wspólnego.

Kościół oczekuje od świata również tego, aby świat wziął pod uwagę możliwość odkupienia. Świat nie zawsze odpowiada pozytywnie na tę propozycję, co doskonale ilustruje historia licznych męczenników od początku istnienia Kościoła aż do czasów obecnych. Dzisiaj, zarówno w starych, jak i w nowych demokracjach, propozycja Kościoła, aby świat rozważył możliwość odkupienia, spotyka się nie tyle z jawną wrogością, co z obojętnością, która prowadzi do ukształtowania pojęcia wolności jako radykalnej indywidualnej autonomii. W czasie Soboru Watykańskiego II podkreślano, że Kościół powinien otworzyć swoje okna na świat. Tymczasem gest ten powinien zostać wykonany z obydwu stron.

Co więcej, jedną z najważniejszych rzeczy, które Kościół czyni dla świata, jest nieustanna prośba o to, aby to świat otworzył swoje okna – przede wszystkim, aby otworzył swoje okna na t r a n s c e n d e n t n ą p r a w d ę i m i ł o ś ć. Czyniąc to Kościół pozwala nam wyzwolić się z więzienia solipsyzmu oraz dostrzec, że właściwe rozumienie osoby ludzkiej jest sprawą zasadniczą dla utrzymania demokracji. Jak zostało to już powiedziane, pryncypialny sceptycyzm co do możliwości poznania prawdy i radykalny moralny relatywizm, który zeń płynie, są katastrofalne dla demokracji. Jeśli bowiem jesteśmy nastawieni radykalnie sceptycznie do wszelkich kwestii dotyczących prawdy i fałszu, jak mamy utrzymać społeczne zobowiązanie do postawy obywatelskiej i tolerancji? Jeśli pozostaniemy skrajnymi relatywistami w naszych teoriach moralnych, jak będziemy mogli przeciwstawić się w o l i m o c y? Dlaczego wola mocy nie jest

po prostu jeszcze jedną opcją w świecie, który oferuje wiele różnych możliwych propozycji?

Credo nie zawiera żadnego politycznego projektu. Jednak Kościół, który może zaproponować credo jako właściwą interpretację historii świata, jest Kościołem, który daje świadectwo ludzkiej godności, a przez to jest dla demokracji o wiele bardziej istotny, niż kiedykolwiek mogłyby się okazać sceptycyzm, relatywizm czy utilitaryzm. Kościół, który domaga się od świata prawa do tej obecności, jest Kościołem eucharystycznym, to znaczy rozumie siebie jako Ciało Chrystusa i jako Ciało Chrystusa podziela Jego powołanie, które nie jest powołaniem do posiadania siły, lecz powołaniem, w którym dawanie oznacza rozdawanie i dzielenie się. Ten eucharystycznie zorientowany Kościół nie musi powielać żadnego programu legislacyjnego w sensie dosłownym, lecz istnieją sprawy, o które ma obowiązek walczyć.

Pierwszą z nich jest wolność religijna dla wszystkich ludzi. Jeśli bowiem sanktuarium sumienia w człowieku, poprzez które wchodzi on w dialog z Bogiem, nie jest respektowane przez kulturę, przez ludzi i przez państwo, wolne społeczeństwo nie jest możliwe. Druga rzecz, o którą Kościół musi walczyć, to prawdziwy pluralizm, w którym nie unika się różnicy opinii, lecz stara się je konfrontować – pluralizm, który przyjmuje jako oczywiste stwierdzenie Arystotelesa, że polityka jest pewnym wymiarem etyki. Trzecia sprawa, której Kościół musi bronić, to uczestnictwo w życiu publicznym. Człowiek – obraz Boga – ma prawo do uczestnictwa w życiu publicznym, ponieważ ma obowiązek promowania dobra wspólnego. Tak więc trzy wielkie sprawy, trzy sprawy publiczne Kościoła rozumianego w taki właśnie sposób – to wolność religijna, prawdziwy pluralizm oraz perswazja i uczestnictwo. Czy jest to program minimalistyczny? Czy spycha on Kościół na margines życia publicznego? Nie. Kościół, który pojmuje swoje publiczne świadectwo w tych kategoriach, jest Kościołem niezwykle ważnym. Dlaczego? Ponieważ zajmuje stanowisko w sprawach dziś najistotniejszych w państwie demokratycznym – w sprawach, których rozstrzygnięcie decydować będzie o przetrwaniu kultury oraz o kształtowaniu postawy obywatelskiej, która czyni demokrację możliwą. Ten właśnie Kościół znajduje się dziś w samym centrum wielkiej debaty dotyczącej przyszłości ludzkiej wolności. I niosąc takie przesłanie, walcząc o swoje trzy wielkie sprawy, Kościół może czasami czuć się nawet niewygodnie z powodu pozycji zajmowanej w tej debacie. Jednak to również należy do kosztów bycia uczniem Chrystusa.

Tłum. z jęz. angielskiego *Dorota Chabrajska, Jarosław Merecki SDS*