

Sumienie katolickiego parlamentarzysty. Legislacyjne dylematy moralne w świetle rozumu i wiary

Problematyka, której poświęcamy niniejszą refleksję, jest niezwykle aktualna zarówno w Polsce, jak i w innych krajach cieszących się, z jednej strony, chrześcijańskimi korzeniami ich kultury i wrażliwości moralnej, a z drugiej – korzystających ze zdobyczy nowoczesnego, demokratycznego państwa prawa. Często możemy zauważyć nasilające się napięcia pomiędzy dwoma światami: światem etycznej wrażliwości ukształtowanej poprzez wiarę (chrześcijańską, zwłaszcza katolicką) oraz światem ustawodawczych mechanizmów demokracji parlamentarnej.

Napięcia te rodzą się zwłaszcza wtedy, gdy gremia parlamentarne odpowiedzialne za stanowienie prawa podejmują się regulacji ludzkich zachowań związanych z obyczajowością i moralnością, takich jak chociażby kwestie małżeńskie, dopuszczalność rozwodów, związki partnerskie, prawna regulacja wspomaganej prokreacji, dopuszczalność aborcji itp. W trakcie procedur legislacyjnych związanych z takimi problemami w nieunikniony sposób dochodzi do konfrontacji różnych punktów widzenia, starcia różnych wrażliwości etycznych, różnych wizji człowieka, jego dobra, tego, co godziwe i niegodziwe.

Sumienie katolickiego parlamentarzysty. Tak sformułowany temat naszej refleksji sugeruje różne kierunki, w jakich mogłoby podążyć nasze rozważanie. Moglibyśmy, na przykład, zająć się problematyką prawnej ochrony życia ludzkiego, analizą konkretnej ustawy, oceniając ją z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, albo też zastanowić się nad moralnym aspektem czynności, jaką jest akt głosowania parlamentarzysty. Wydaje się jednak najbardziej wskazanym, abyśmy uwagę naszą skoncentrowali na zagadnieniu fundamentalnym, bazowym, a jest nim rola sumienia w ustawodawczej aktywności parlamentarzysty. Zagadnienie to, rozważane w różnych perspektywach, budzi wiele kontrowersji i emocji. Dlatego spokojna i racjonalna refleksja,

ubogacona inspiracjami płynącymi z chrześcijańskiej wiary, wydaje się ze wszech miar pożyteczna, a nawet konieczna.

Podjętą kwestię proponuję rozważyć w trzech następujących etapach. Najpierw zapytamy o to, czym jest sumienie i jaka jest jego funkcja? Następnie zatrzymamy się przy relacji prawo stanowione a prawo moralne, by wreszcie w ostatniej części zastanowić się nad moralną specyfiką sumienia katolickiego parlamentarzysty.

Czym jest sumienie i jaka jest jego funkcja?

Na samym początku trzeba zauważyć, że zjawisko sumienia jest w życiu człowieka fenomenem niezwykle tajemniczym. Gdy wypowiadamy to słowo, intuicyjnie wiemy, co ono oznacza, kiedy jednak mielibyśmy bliżej określić, wytłumaczyć, czym jest sumienie, natrafiamy na niemałe trudności. Najprostszą odpowiedzią, jaką powszechnie możemy usłyszeć, jest ta: sumienie to wewnętrzny głos mówiący, co jest moralnie dobre i co jest złe. Odpowiedź jak najbardziej poprawna, jednak gdy zaczniemy zastanawiać się bliżej, pytając, co to za głos, skąd on się we mnie bierze, jaką ma moc wiążącą i wpływającą na moje działanie, widzimy coraz to nowe niejasności, domagające się poznania i wytłumaczenia¹.

Po pierwsze, należy zauważyć, że doświadczenie sumienia jest fenomenem ogólnoludzkim², poddawanym refleksji już w czasach antycznych, chociażby w *Antygonie* Sofoklesa, w mitologii, w myśli filozoficznej Sokratesa, Platona, Cycerona, Seneki i innych³. Świadectwo powszechnego doświadczenia sumienia mówi nam o jego ogólnoludzkim charakterze, niezależnym od wyznawanej religii czy przynależności kulturowej. Sumienie ma każdy człowiek.

Pismo Święte wielokrotnie opisuje działanie ludzkiego sumienia, choć nie zawsze posługuje się wprost technicznym terminem „sumienie”. Mówi o „sercu”, które rozsądza, niepokoi, o „nerkach”, które uderzają wewnętrznym niepokojem, o bólu duszy, świetle wewnętrznym. W Starym Testamencie życie moralne koncentruje się wokół wierności

¹ Syntetycznie przedstawione próby interpretacji sumienia w oparciu o teksty źródłowe od czasów patrystycznych do nam współczesnych znajdziemy w opracowaniu: *Sumienie. Głos Boga w duszy*, red. M. Czeakański, Kraków 2002.

² Por. A. Marcol, *Sumienie miarą człowieczeństwa*, w: A. Marcol, *W kręgu wartości chrześcijańskich. Wybór artykułów*, Opole 2006, s. 53.

³ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, t. 1, s. 234.

Prawu, które będąc zewnętrznym kodeksem objawionym na Górze Synaj w syntetycznej formie Dekalogu, nawiązuje do wewnętrznych etycznych intuicji zapisanych w sercu każdego człowieka⁴. Zdaniem biblistów, *serce, pomimo wielu swych znaczeń, jawi się jako to pojęcie starotestamentowe, które ma w pewnych okolicznościach znaczenie „sumienia”*. To bowiem w sercu uwewnętrznia się Prawo Boże (por. Pwt 4, 39) oraz obietnica Nowego Przymierza, która zwraca się wprost do serca: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Jahwe – gdy z domem Izraela zwiążę się przymierzem nowym... Złożę me prawo w ich piersi, zapiszę je na ich sercu” (Jr 31, 31–33)⁵. Choć Stary Testament generalnie nie posiada specyficznego słowa na określenie zjawiska sumienia, zaświadcza bez wątplenia o istnieniu w człowieku pewnej wewnętrznej instancji pośredniczącej pomiędzy Bożym objawieniem a moralną świadomością człowieka. Jej zadaniem jest doprowadzenie do zgodności woli człowieka z wolą Boga wyrażaną w Jego słowie. Tylko dzięki wsłuchiowaniu się w to Boże słowo możliwe jest poznanie prawdziwego dobra⁶. I to jest główną rolą sumienia.

Chrystus potwierdza, że w człowieku kryje się wewnętrzna umiejętność rozeznawania autentycznego dobra: *Dlaczego sami z siebie nie rozróżniacie tego, co jest słuszne* (Łk 12, 57). Zdolność ta, obecna w każdym człowieku, kształtuje się w relacji do Boga i Jego miłości i mądrości. Człowiek słuchający słów Boga, właśnie dzięki sumieniu, może odczytać Boże słowo/Słowo jako normę moralną dla swojego życia. Prawda o tym, kim jestem jako umiłowane dziecko Boże, w sumieniu przekształca się w imperatyw moralny: powinienem żyć zgodnie z godnością tego, kim jestem. Sumienie jest zatem w tym sensie strażnikiem ludzkiej i chrześcijańskiej godności. Co jednak z tymi, którzy nie słuchają Bożego słowa, nie są chrześcijanami lub w ogóle określają się jako agnostycy lub niewierzący? Czym są ich sumienia, czyj głos w nich rozbrzmiewa?

Z pomocą w odpowiedzi na to pytanie przychodzi nam św. Paweł, a za nim cała teologiczna tradycja potwierdzona w nauczaniu Soboru Watykańskiego II⁷ oraz w najnowszych dokumentach Kościoła⁸. W Liście do Rzymian św. Paweł mówi o sumieniu, używając greckiego

⁴ Dekalog, zgodnie z wykładnią Magisterium Kościoła, to uprzywilejowany wyraz prawa naturalnego. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2070–2071 (dalej: KKK).

⁵ J.A. Palos, *Bóg a sumienie w tradycji biblijnej*, „Communio” 83 (1994), s. 5.

⁶ Por. tamże, s. 9.

⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, 16 (dalej: GS).

⁸ Por. KKK, nr 1776–1802; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, 54–64 (dalej: VS).

słowa *syneidesis*, jako wspólnej wszystkim ludziom zdolności oceny moralnej w kategoriach dobra i zła. Ocena ta dokonuje się poprzez pojawiające się w ich wnętrzu myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające (por. Rz 2, 15). Skąd biorą się te myśli? Św. Paweł przekonuje, że są one wyrazem wspólnego wszystkim ludziom poczucia moralnego, fundamentalnej świadomości moralnej danej każdemu człowiekowi. Jak wyjaśnia H. Schlögel, sumienie (*syneidesis*) to wewnętrzna instancja, dzięki której moralne wymagania Boże dotyczą osobowego centrum (umysłu/serca) człowieka. *Tam następują rozstrzygnięcia moralne (...). Myśl dokonuje refleksji nad postępowaniem i przekazuje ją dalej do sumienia. Sumienie, jako instancja obiektywizująca, porównuje postępowanie z wymaganiami, stwierdza zgodność lub odchylenia i wydaje wyrok (...)*⁹. Taką zdolnością obdarowany jest każdy człowiek ze względu na swą racjonalną naturę.

Komentując myśl Pawłową, teologowie mówią o zapisanym w głębi każdego ludzkiego jestestwa poczuciu moralnym, wyrażającym wspólne wszystkim doświadczenie: nie chcemy przeżywać tego, co nas krzywdzi i degraduje jako osoby, dlatego nazywamy to złem, unikamy go i nie wyrządzamy sobie czy innym. Zalecamy zaś to, co rozwija i kształtuje nas ku pełni osoby, i określamy to jako dobro moralne. Prawdę tę wyraża od innej strony klasyczny imperatyw tzw. pierwszej zasady rozumu praktycznego: „dobro czyn, zła unikaj”. To właśnie dzięki sumieniu ten fundamentalny imperatyw o bardzo ogólnym charakterze może konkretyzować się w formie szczegółowych treści, gdy człowiek poznając prawdę o tym, kim jest, odczytuje również, jak powinien postępować. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II przypomniał i potwierdził tradycyjne nauczanie Kościoła w tym względzie: *Osąd sumienia jest „osądem praktycznym”, to naczy sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo że ocenia czyn już przezeń dokonany. Jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła. (...) Sumienie formułuje zatem „obowiązek moralny” w świetle prawa naturalnego: jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek poprzez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu „tu i teraz”. Charakter uniwersalny prawa i powinności nie zostaje zniesiony, ale raczej potwierdzony przez fakt, że rozum określa ich zastosowanie w konkretnej sytuacji. Osąd sumienia jest „ostateczną” instancją, która orzeka o zgodności konkretnego*

⁹ H. Schlögel, *Punkt ciężkości – sąd sumienia*, „Communio” 83 (1994), s. 33.

zachowania z prawem; formułuje on normę bezpośrednią moralności dobrowolnego aktu, a tym samym dokonuje zastosowania prawa obiektywnego do konkretnego przypadku¹⁰.

Przytoczone powyżej nauczanie papieskie w wyraźny sposób nawiązuje do klasycznej interpretacji sumienia, wypracowanej przez teologię scholastyczną, która pozwala dostrzec swoistą dwupoziomość fenomenowi sumienia. W duchu tej interpretacji mówimy najpierw o uprzedzającej właściwy akt sumienia dyspozycji, o tzw. pra-sumieniu (synderezie), czyli naturalnym zmysle dobra i zła powiązanych w pewnym stopniu z zapisanym w sercu człowieka prawem naturalnym (natura tego związku jest różnie wyjaśniana)¹¹. Natomiast sumienie w ścisłym tego słowa znaczeniu oznaczałoby w tej interpretacji konkretne sądy oceniające moralną wartość danego tu i teraz czynu. Jak wyjaśnia S. Pinckaers, *syndereza jest światłem pierwszych zasad, oświecającym dobro i zło; sumienie natomiast, aby wspomóc proces rozumowania, stosuje te zasady przez refleksję, badanie i rozważanie naszych czynów stosownie do ich materii, celu i okoliczności; prowadzi ono do wydania sądu o jakości czynów dokonanych bądź zamierzonych, który wyraża się w postaci zobowiązania, zakazu lub wyrzutu*¹².

Niezależnie od tego, jak strukturalnie zinterpretowalibyśmy sumienie, pozostaje faktem, że w nim właśnie człowiek przeżywa prawdę o dobru¹³, odróżniając to, co go rozwija, od tego, co go niszczy. W tym sensie sumienie pozostaje w organicznym związku z egzystencjalną prawdą o tym, kim jesteśmy, jaki jest sens naszego życia, w jakim kierunku możemy się rozwijać i ku jakiej pełni osobowego życia zdążać. Tę antropologiczną wiedzę zdobywamy, otwierając się na prawdę o nas, docierającą poprzez codzienne doświadczenie, a także na zdobycze nauk o człowieku, nie wykluczając nauk teologicznych i wiary w Boga, który objawia ostatecznie sens ludzkiego życia. Sumienie pozwala nam przechodzić od treści poznawczych, poprzez sądy wartościujące, do sformułowania konkretnych powinności. Skoro jako człowiek jestem tym, kim jestem, to moje postępowanie winno odpowiadać temu, kim jestem i do czego, jako człowiek, jestem powołany. Skoro, jako chrześcijanin, jestem tym, kim jestem, to moje myślenie, mówienie, działanie w konkretnych sytuacjach winno

¹⁰ VS, 59.

¹¹ Por. W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Kraków 2006, s. 182–185.

¹² S. Pinckaers, *Sumienie a błąd*, „Communio” 83 (1994), s. 69.

¹³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2000, s. 201–211.

odzwierciedlać prawdę o mnie i o moim powołaniu. Skoro jako matka, w której poczęło się nowe ludzkie życie, mam świadomość, kim jestem (bez względu na to, czy wierzę w Boga, czy nie – biorąc pod uwagę jedynie to, kim jestem jako matka i jakie jest zadanie/powołanie matki), sumienie nie pozwala mi uznać za godziwe dokonanie zamachu na życie bezbronnej ludzkiej istoty noszonej pod sercem. Skoro jako strażak i chrześcijanin zarazem jestem tym, kim jestem, to moje spieszenie z pomocą innym i *sumienne* wypełnianie zadań stanu ma odzwierciedlać prawdę o mnie i motywować mnie do jak największej troski o dobro innych. Skoro jako polityk i zarazem chrześcijanin jestem tym, kim jestem, to moje myślenie, wartościowanie, głosowanie nie może być w sprzeczności z tym, kim jestem. O tym właśnie przypomina mi moje sumienie i obliguje do adekwatnego z moim powołaniem postępowania.

To, co do tej pory powiedzieliśmy, ukazuje nam złożoność tajemniczego fenomenu sumienia. Czym ono zatem jest? Głosem, myślą, obecnością, zasadą, przestrzenią, zdolnością? Pewnie każde z tych określeń oddaje po części prawdę o sumieniu. Sobór Watykański II, próbując przybliżyć rozumienie fenomenu sumienia, określił je pojęciem „sanktuarium”. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele czytamy: *Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa*¹⁴. W tym sanktuarium człowiek odkrywa moralne prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz poznaje i czuje, że winien być mu posłuszny. Prawo to wypisane jest we wnętrzu człowieka przez samego Boga.

Sumienie zatem to święta przestrzeń utajona w duchowym wnętrzu osoby, w której staje się słyszalny głos Boga, objawiający człowiekowi prawo moralne. Może się jednak zdarzyć, że słyszalność tego Bożego głosu będzie zagłuszana innymi głosami mającymi również dostęp z zewnątrz do świątyni sumienia, analogicznie do sytuacji, w której hałasy z ulicy zagłuszają czytane w kościele słowo Boże. Oznacza to, że nie zawsze osąd sumienia możemy utożsamiać z głosem Boga. Mówimy, że sumienie błądzi. W zależności od tego, czy człowiek bardziej wsłuchuje się w słowo Boże, czy też bardziej rozpraszają go hałasy ulicy, sądy jego sumienia będą albo wyrażeniem obiektywnego porządku moralnego ustanowionego przez Boga, albo też – przecząc temu porządkowi – będą wyrazem owego zahałasowania,

¹⁴ GS, 16.

prowadzącego do rozpowszechnionego dziś subiektywizmu i relatywizmu moralnego. Stąd też rysuje się paląca potrzeba kształtowania prawych sumień¹⁵, czyli takich, które w swoich sądach są zgodne z obiektywnym porządkiem moralnym i w ten sposób rzeczywiście mogą wyrażać ów głos Boży rozbrzmiewający we wnętrzu każdej osoby wezwaniem „dobro czyn, zła unikaj”. Albowiem *im bardziej (...) bierze górę prawe sumienie – uczy ostatni Sobór – tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli*¹⁶.

Zauważmy, że nauka Soboru wyraźnie podkreśla istotną rolę prawego sumienia w budowaniu ładu wspólnotowego życia: „osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli”, kiedy słucha się prawych sumień. Takie sumienia – prawe i pewne – nie tylko kształtują indywidualne wybory jednostek w ich prywatnym życiu, lecz także, poprzez *sumienne* zaangażowanie osób w różne formy życia publicznego, formują etos przestrzeni społecznej. Szczególną formą takiego zaangażowania, w którym uwydatniona zostaje rola sumienia rozeznającego dobro nie tylko indywidualne, ale i dobro wspólne, jest misja parlamentarzystów stanowiących prawo. W ich zadaniu wyraźnie widzimy, jak bardzo przenikają się ze sobą świat wartości i świat powinności. Analizując ich posłannictwo w życiu publicznym, pytamy, czy w procesie stanowienia prawa cywilnego powinni się oni kierować sumieniem? Czy powinni kierować się wartościami? Czy może powinni poddawać się swoistemu rozdwojeniu jaźni i operować sumieniem jedynie w przestrzeni prywatnej, a podczas działań legislacyjnych przyjmować inne kryteria? Jeśli tak, to kto ma te kryteria wyznaczyć: grupy lobbystów, splot interesów, polityczna poprawność? I dlaczego te ostatnie miałyby być lepszymi kryteriami niż te, które rodzą się w sumieniu inspirowanym głosem Boga? W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytania przejdźmy do drugiej części naszej refleksji.

Prawo stanowione a obiektywny porządek moralny

Kiedy mówimy o roli sumienia w działalności parlamentarzystów, uzasadnionym wydaje się postawienie pytania, czy istnieją takie wartości, które bezwzględnie muszą zostać uwzględnione przez

¹⁵ Por. S. Robilliard, *Moralna formacja sumienia: rozeznanie i świadectwo*, „Communio” 59 (1994), s. 80–95.

¹⁶ GS, 16.

stanowiących prawo, aby było one godziwe i wiążące, tzn. mogły obowiązywać obywateli. Chodziłoby zwłaszcza o przemyślenie, czy istnieją racjonalne przesłanki natury moralnej – pewien porządek wartości etycznych związany z godnością osoby – który powinien być uszanowany przez ustawodawcę, by jego działanie legislacyjne było wyrazem autentycznej troski o dobro człowieka oraz społeczności ludzkiej. Przy formowaniu odpowiedzi na to pytanie zarysowują się, generalnie rzecz biorąc, dwie przeciwstawne sobie tendencje, których ścieranie się jest przyczyną fundamentalnych konfliktów w obszarze spotkania moralności z ustawodawstwem.

Upraszczać nieco obraz tego konfliktu, najczęściej prezentuje się on jako konfrontacja obozu wyznającego zasadę oparcia prawa stanowionego na obiektywnym porządku moralnym z obozem hołdującym ideologii pozytywizmu jurydycznego, zgodnie z którym prawo stanowi się według opinii większości, a nie zgodnie z wartościami chronionymi przez obiektywne prawo moralne. Aby lepiej zrozumieć istotę rozgrywającej się konfrontacji konkurujących ze sobą koncepcji, przeanalizujemy od strony teoretycznej zarysowujące się możliwości wzajemnych stosunków obydwu omawianych porządków: prawa stanowionego i obiektywnego ładu moralnego.

Należy zauważyć na samym wstępie, że relacja prawa stanowionego do obiektywnego porządku moralnego może kształtować się na trzy sposoby. Modelowo przedstawił je W. Polak, przywołując systematykę L. Lorenzietiego, w następującym schemacie: *utożsamienie* (zbieżność-identyczność) moralności i stanowionego prawa, *obcość* (rozdzielenie-separacja) pomiędzy obiema dziedzinami, *rozdzielenie przy zachowaniu zgodności* norm cywilnych z obiektywnym porządkiem moralnym¹⁷.

Sytuacja opisana w pierwszym modelu relacji dotyczy społeczności tzw. państw wyznaniowych, które dążą do tego, aby w ich regulacjach prawnych ściśle odzwierciedlony był porządek moralny związany z wyznawaną na ich terenie religią. W historii takie próby podejmowane były w Europie w ramach budowania ogarniającej różne narody chrześcijańskie *Civitas Christiana*. Jednak nowożytny procesy sekularyzacyjne spowodowały, że idea prawnego usankcjonowania nauki Kościoła w nowoczesnych społeczeństwach nie znalazła szans na kontynuację. Model ten próbują współcześnie realizować jednorodne wyznaniowo społeczności państw islamskich, co spotyka się

¹⁷ Por. W. Polak, *Moralność a prawo*, „Ateneum Kapłańskie” 546 (2000), s. 222–227.

często z surową krytyką cywilizacji zachodniej. Warto zauważyć, że krytyka ta nie dotyczy jedynie aspektu politycznego czy społecznego. Również pogłębiona refleksja etyczna sugeruje nabranie dystansu do tego typu modelu. Wynika to z faktu, że dziedzina moralności jest o wiele bardziej bogata i nie da się jej sprowadzić do wymiaru prawa, które z natury jest bardziej ograniczone i fragmentaryczne¹⁸. Kryteria prawne regulują tylko pewien wycinek relacji międzyludzkich, a gdyby chciały objąć wszystkie obszary regulowane zasadami moralnymi, jurydyzacja zachowań odebrałaby działającym podmiotom ich kreatywność i wolność. Istnienie porządku prawnego i moralnego nie oznacza ich tożsamości, lecz raczej wskazuje na dwie różne manifestacje szerszego obiektywnego ładu etycznego. Niewątpliwie ład ten jest zhierarchizowany w taki sposób, że stanowione prawa ludzkie nie powinny nigdy stać w sprzeczności z obiektywnymi wartościami moralnymi, gdyż *porządek prawny jest zdeterminowany uprzednim porządkiem wartości*¹⁹. Dlatego stanowienie prawa nie zwalnia ustawodawców z kierowania się własnym sumieniem w sferze ich publicznej działalności²⁰. Sumienia osób wierzących mają stać na straży tego, aby do prawa cywilnego wprowadzać nie tyle normy religijne, lecz szanować wartości ogólnoludzkie i „osobo-twórcze”, chronione rozumnym porządkiem moralnym, potwierdzonym dodatkowo przez etyczne normy pielęgnowane w ich wyznaniach.

Drugi model relacji prawo-moralność zakłada zdecydowane rozdzielenie obydwu dziedzin, opierając się na przeświadczeniu, iż państwo *nie jest w stanie wykazać istnienia prawdziwej prawdy obiektywnej (...). Stąd też prawda państwa jest zawsze prawdą relatywną*²¹, a porządek ustawodawczy opiera się wyłącznie na tym, *co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne*²². Ze względu na wykluczenie możliwości oparcia się na prawdzie obiektywnej niemożliwe jest również odwoływanie się do obiektywnego porządku moralnego. Stąd też, jak podkreśla W. Polak, *w tej optyce jedynym celem prawa stanowionego byłoby ustalenie granic i ochrona przed nadużyciami dotyczącymi określonych zachowań społecznych, bez podejmowania ich moralnej oceny. Konsekwentnie zatem moralność byłaby spychana coraz bardziej w sferę prywatną, a nowoczesne i pluralistyczne*

¹⁸ Por. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996, s. 106.

¹⁹ W. Polak, dz. cyt., s. 223.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, 69 (dalej: EV).

²¹ C. Valverde, *Etyka, chrześcijaństwo a porządek polityczny*, „Communio” 92 (1996), s. 70.

²² EV, 69.

*społeczeństwo powinno gwarantować jedynie prawo do całkowitej autonomii moralnego wyboru*²³.

Zwolennicy powyższego paradygmatu wyznają zasadę tzw. pozytywizmu prawnego lub zasadę neutralności moralnej prawa, podkreślając, iż przepisy prawa stanowione są rezultatem umowy, konwencji społecznej, rezultatem walki sił reprezentujących dane poglądy, z których wszystkie mają jednakowy status ważności i żadnego nie można wykluczać. Odrzuca się tutaj pogląd, według którego prawo winno kierować się obiektywnym porządkiem moralnym, gdyż albo porządek taki po prostu nie istnieje, albo państwo nie czuje się na siłach rozstrzygać o istnieniu takiego porządku. Jako pewnik istnieją jedynie przekonania jednostek, a nowoczesne państwo prawa wszystkim tym przekonaniom przyznaje status równouprawnionych, żadnych nie dyskryminując. Stąd powszechne nawoływanie do tolerancji i swoista rekonstrukcja pierwotnego znaczenia pojęcia praw człowieka. obrońcy koncepcji *moralnej neutralności prawa* zwracają uwagę na to, że ingerencja prawa w działania jednostek powinna być ograniczona do koniecznego minimum, a one same mogą się dodatkowo kierować pozaprawnymi inspiracjami działania, takimi jak obyczaj, prywatne przekonania religijne, osobiste sądy sumienia. Widzi się w tym nawet pewien sposób dowartościowania indywidualnych sumień jednostek, które w zagwarantowanej prawem przestrzeni wolności mogą same siebie ograniczać w świetle wyznawanych przekonań moralnych, a nie być sterowanymi z zewnątrz przez sankcje prawne. Z góry trzeba przyjąć, iż w takim systemie norma prawna może różnić się od normy moralnej odczytywanej w sumieniu.

Niestety, praktyka pokazuje, że rola sumienia w tej koncepcji bywa coraz radykalniej marginalizowana. Niektórzy bowiem politycy usiłują narzucić taką interpretację jego roli, która wyklucza wpływ sądów sumienia na działania legislacyjne²⁴ (można mieć prywatne poglądy, prywatne sumienie, ale w przestrzeni publicznej, w procesie legislacji

²³ W. Polak, dz. cyt., s. 224.

²⁴ Chodzi na przykład o model laickości lansowany we Francji, w myśl którego wymaga się od religii „wysiłku dostosowania”, „faktygi zaakceptowania rozdziału tego, co ziemskie, od tego, co pozaziemskie” oraz „pogodzenia dogmatu religijnego z prawami, które regulują społeczeństwo” – z wyraźną przy tym motywacją, że mianowicie „zgoda na dostosowanie publicznego wyrazu własnych specyfik wyznaniowych i ograniczenie głoszenia własnej tożsamości pozwala na spotkanie wszystkich we wspólnej przestrzeni” – A. Gianni, *Laickość państwa a godność człowieka*, „Communio” 163 (2008), s. 141. Tego typu tendencje pod pozorem laickości państwa prowadzą nieuchronnie do radykalnej nietolerancji wobec osób wierzących w Boga: w przestrzeni publicznej mogą pojawić się wszystkie przekonania, z wyjątkiem poglądów inspirowanych wiarą religijną.

należałoby przyjąć kryteria tzw. politycznej poprawności, do których należą m.in. tendencja rozszerzania przywilejów jednostek kosztem dobra wspólnego, dekonstrukcja relacji opartych na naturalnych dyspozycjach osoby, takich jak np. heteroseksualne małżeństwo i rodzicielstwo, relatywizacja ważnych wartości moralnych itd.).

Narzucanie sumieniu kryteriów politycznej poprawności jest swego rodzaju krypto-dyskryminacją i godzi tak naprawdę w fundamenty demokracji, co w wymowny sposób zauważył R. Buttiglione: *Wolne jest takie społeczeństwo, w którym grzesznicy mogą grzeszyć, a księża i filozofowie mogą mówić, że grzech jest grzechem. Jeśli jedna z tych form wolności zanika, to społeczeństwo nie jest już wolne*²⁵. Wydaje się, że narracja uprawiana przez niektórych propagatorów neutralności światopoglądowej prawa jest zawołowaną konkwestą, by nie tylko rozszerzyć obszar wolności i przywilejów obywateli, ale również zacząć odpowiednio kształtować sumienia²⁶.

Warto jednak zapytać, czy koncepcja oddzielenia prawa od moralności nie poprowadzi w konsekwencji najpierw do swoistej schizofrenii etycznej, a w końcu do obniżania etosu moralnego u jednostek, których sumienia podlegają wpływowi prawodawstwa? W koncepcji pozytywizmu jurystycznego pomija się zupełnie wychowawczą rolę prawa stanowionego. Należy pamiętać, że prawo cywilne i sumienia moralne obywateli nie są instancjami zupełnie wyizolowanymi, lecz wzajemnie na siebie wpływają i należy domniemywać, iż coraz bardziej permissywne prawo, bazujące na tzw. zasadzie neutralności moralnej, zgubnie może oddziaływać na sumienia obywateli, stawiając im coraz mniejsze wymagania moralne. Również sami ustawodawcy, wywodzący się spośród obywateli poddawanych stopniowemu oddziaływaniu coraz bardziej permissywnych praw, mogą zatracać zmysł moralny i stając się coraz mniej wrażliwymi na autentyczne „osobo-twórcze” wartości, uchwalać normy prawne degradujące życie społeczne i osobiste obywateli.

²⁵ R. Buttiglione, *Prymat sumienia w polityce*, Poznań 2005, s. 16.

²⁶ Dowodem tego mogą być na przykład przepisy sugerujące, czy wręcz wymagające, jak należy myśleć i mówić, a jak nie wolno myśleć i mówić o pewnych zachowaniach zyskujących coraz pewniej status równouprawnionych, a do niedawna uważanych za społeczne i dewiacyjne. W myśl tych przepisów racjonalna krytyka zachowań nierespektujących naturalnej celowości organów i układów ludzkiego organizmu, prowadząca do uznania takich zachowań za nienormalne i niemoralne, może być potraktowana jako przejaw dyskryminacji lub nawet wyraz tzw. „mowy nienawiści”, za którą grozi sankcja karna. Dochodzimy zatem do paradoksalnej sytuacji, w której rozumność, leżąca u podstaw prawa, zaczyna być przez prawo penalizowana.

Katolicka nauka społeczna przestrzega przed radykalizacją tendencji promujących tzw. neutralność moralną prawa²⁷. Stoi na stanowisku, że ustawodawstwo państwowe musi respektować prawidłową koncepcję osoby, odrzucając relatywistyczną tezę, że *wszystkie wizje dobra człowieka są równie prawdziwe i mają taką samą wartość*²⁸. Zwłaszcza gdy chodzi o rozwiązania prawne dotyczące kwestii moralnych związanych fundamentami społeczności ludzkiej, takich jak godność osoby, ochrona życia, małżeństwo kobiety i mężczyzny, rodzina, Kościół przypomina, że społeczny ład demokracji *potrzebuje prawdziwych i solidnych podwalin, to znaczy zasad etycznych, które ze względu na swoją naturę i rolę, jaką pełnią w życiu społecznym, nie mogą być przedmiotem „negocjacji”*²⁹. W ten sposób opowiada się za trzecim modelem relacji prawo-moralność, podkreślając jednocześnie rozróżnienie obydwu porządków jak i fundamentalną konieczność opierania prawa cywilnego na obiektywnym porządku moralnym.

Obecny w nauczaniu Kościoła katolickiego pogląd akcentuje organiczny związek stanowionego przez ludzi prawa z obiektywnym porządkiem etycznym, ufundowanym przede wszystkim na naturze osoby, potwierdzonym dodatkowo w porządku wiary przez religijne inspiracje moralne. Prawo zatem winno zabezpieczać fundamentalne wartości „osobo-twórcze”, zawsze i wszędzie służące rozwojowi osoby ludzkiej³⁰. Dlatego też ustawodawstwo cywilne powinno m.in.:

²⁷ Stanowczy wyraz krytyki tego modelu dał Jan Paweł II w znanych powszechnie słowach: *Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm* – Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, 46.

²⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, 2, Watykan 2002 (dalej: NDZP).

²⁹ Tamże.

³⁰ Skoro prawo stanowione ma służyć osobie – a taki jest niewątpliwie jego cel – nie może kierować swych dyrektyw przeciw podstawowym prawom osoby, a te odczytuje się z jej „natury” (w metafizycznym sensie tego słowa), czyli analizując, „kim jest człowiek jako osoba”. W tym sensie prawo stanowione nie może uciec od pytań filozoficznych, a nawet światopoglądowych. W przeciwnym razie deklarowanie tzw. „praw człowieka” pozostanie pustym frazesem. Jak to słusznie zauważa C. Valverde, *jeżeli bowiem nie ma wspólnej wszystkim ludziom natury, nie może też istnieć jakakolwiek Deklaracja praw ludzkich, ważna dla wszystkich, a więc obowiązująca wszystkich ludzi. Jeżeli natomiast mamy takie deklaracje, uznajemy je za ważne i domagamy się ich realizacji, to dlatego, że traktujemy je za prawa obowiązujące nas (wszystkich) jako osoby, a nie z tej racji, że przynależymy do takiej, a nie innej kultury. Jeżeli zatem istnieje struktura wspólna dla wszystkich, to powinien też istnieć jakiś zespół postaw i zachowań, zgodnych z tą wspólną naturą, bądź też z nią niezgodnych. Pierwsze z nich są moralnie dobre, drugie zaś moralnie złe. Prawo, które obowiązuje nas w sumieniu do dobrego zawsze postępowania moralnego i do unikania zła moralnego, czy to indywidualnie, czy w rodzinie, czy też w ekonomii lub w polityce, nazywa się prawem natury, czyli prawem naturalnym* – C. Valverde, dz. cyt., s. 65.

- stać na straży transcendencji i godności osoby,
- zagwarantować jej wszechstronny rozwój, w tym duchowy – z prawem do życia religijnego,
- bronić prawa do życia,
- wspierać rodzinę opartą na małżeństwie mężczyzny i kobiety,
- bronić własności prywatnej,
- stać na straży dobrego imienia każdej osoby,
- służyć prawdzie, wolności i takiej swobodzie ekspresji, która nie tylko nie zagraża innym, lecz również nie staje w konflikcie z prawdą o godności osoby ludzkiej jako takiej,
- gwarantować równowagę pomiędzy poszanowaniem praw i przywilejów jednostek a zabezpieczeniem interesu dobra wspólnego, gdyż tylko równowaga w tym względzie może zapewnić harmonijny rozwój tak poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw.

Broniąc zależności prawa stanowionego od obiektywnego porządku moralnego, zwolennicy tej koncepcji zdają sobie sprawę z trudności, jaką jest uzasadnienie, że taki porządek rzeczywiście istnieje oraz że można racjonalnie dowieść, iż pewne postępowanie jest niedopuszczalne nie tyle na mocy umowy społecznej, co z racji kryteriów dobra i zła moralnego, niezależnych od opinii. Pomimo tych trudności, są przekonani, że trudność nie oznacza niemożliwości, i wychodząc od godności osoby ludzkiej, wskazują na związane z nią „osobo-twórcze” wartości, które winny być zabezpieczone przez prawo, aby każdy człowiek mógł się rozwijać jako osoba. A że rozwija się w sposób osobowy w społeczności ludzkiej, prawo nie tylko powinno mieć na względzie przywileje jednostek – rozszerzając przestrzeń ich wolności i roszczeń – ale bronić również dobra wspólnego, od którego zależy szansa rozwoju poszczególnych osób.

Stanowiący prawo muszą zatem liczyć się z prawdą o człowieku i o ludzkiej społeczności. Prawda taka istnieje i może być poznana. Co więcej, stanowi ona fundament normatywny dla formułowanych rozstrzygnięć legislacyjnych, co podkreślał w swoim nauczaniu Jan Paweł II: *Konstytutywne elementy obiektywnej prawdy o człowieku i o jego godności są głęboko zakorzenione w recta ratio, w etyce i w prawie naturalnym: są to wartości uprzednie wobec wszelkiego stanowionego porządku prawnego i dlatego praworządne państwo powinno ich bronić w swoim ustawodawstwie przed samowolą jednostek i arogancją możliwych*³¹.

³¹ Jan Paweł II, *Nienaruszalne prawa istoty ludzkiej*, „L'Osservatore Romano” 9 (1996) PL, s. 43.

Obrona ładu moralnego w przestrzeni publicznej nie jest zamachem na demokrację, jest właściwie jej obroną i przypomnieniem, że regulacja zachowań moralnych jest w pierwszym rzędzie zarezerwowana porządkowi sumienia. Kształtowana jest bowiem w dużej mierze przez aksjologię związaną z naturą osoby możliwą do poznania na drodze rozumowej, dalej ze światopoglądem, a co za tym idzie – przekonaniami religijnymi czy metafizycznymi. Dopiero w dalszej kolejności ład moralny może być regulowany przez prawo stanowione i poprzez struktury państwowe, zawsze jednak z uwzględnieniem natury osoby i wynikającego z jej istoty prawa naturalnego³².

Również nie wolno wykluczyć z przestrzeni publicznej debaty legislacyjnej inspiracji religijnych wzmacniających naturalny zmysł moralny. W tym kontekście warto również zauważyć i podkreślić – gdy mowa o problemach moralnych regulowanych przez prawo cywilne – że to nie Kościół „wtrąca” się do polityki, broniąc „osobo-twórczych” wartości, lecz to politycy stanowiący prawo zaczynają poruszać się po obszarach od zarania dziejów zarezerwowanych wrażliwości sumienia kształtowanego w kontekście religijnym (kwestie życia, śmierci i seksualności to trzy główne zagadnienia od wieków ściśle związane z wierzeniami i religiami, pozwalającymi odczytać ich głębszy sens).

Mając świadomość ścierania się wyżej zarysowanych koncepcji relacji prawa stanowionego i moralności, pojawia się pytanie, czy jedynie arbitralny głos większości lub społeczny szantaż mniejszości (z którym coraz częściej mamy do czynienia na ulicach naszych miast)

³² Nie jest naszą intencją rozwijanie w tym miejscu refleksji na temat prawa naturalnego. Wydaje się jednak, iż w kontekście omawianej problematyki konieczne są pewne wyjaśnienia. Fundamentem prawa naturalnego jest osoba ludzka, a rozumowa analiza jej bytowej struktury oraz dynamizmu rozwojowego pozwala uchwycić podstawowe reguły jej istnienia i ciągłego przekraczania siebie (doskonalenia). W tym sensie w samą istotę (naturę) osoby wpisana jest swoista normatywność, gwarantująca jej integralny rozwój. W tym sensie możemy mówić o istnieniu prawa naturalnego, czyli o realnym porządku relacji człowieka do rzeczy oraz innych osób (Osób Bożych), które pozwalają mu na pełną realizację siebie jako osoby. Prawo to jest zatem zakorzenione w istocie człowieka. Jak zauważa J. Zabielski, *z faktu, że prawo naturalne jest czymś ontologicznym, wynika szczególna jego moc wiążąca (...). W prawie tym zawarty jest właściwy sposób, w jaki – ze względu na swoją specyficzną strukturę i cel – człowiek „powinien” osiągnąć pełnię bytu w swoim istnieniu i postępowaniu. Jest to z jednej strony powinność natury ontologicznej – osiągnięcie stanu wzorcowego, naturalnego. Równocześnie owo „powinien” nabiera sensu moralnego, czyli implikuje moralny obowiązek odnoszący się do wszystkich wolnych działających podmiotów. Prawo naturalne jest więc prawem moralnym, moralną powinnością, którą człowiek winien zachować w ramach wolnego wyboru. Świadome i dobrowolne nieposłuszeństwo prawu naturalnemu jest najcięższą winą, gdyż jest wykroczeniem przeciw człowiekowi jako konkretnej jednostce oraz przeciw istocie człowieczeństwa. Wtedy bowiem człowiek aktem świadomego wyboru odrzuca naturalną powinność bycia człowiekiem, realizację swego człowieczeństwa, stając się niszczycielem samego siebie* – J. Zabielski, *Osoba jest prawem. Personalistyczno-normatywny charakter praw człowieka*, „Collectanea Theologica” 70/4 (2000), s. 62.

mają przesądzać o tym, na co ma zezwalać prawo stanowione, a czego zabraniać? Czy – mówiąc nieco żartobliwie – pensjonariusze szpitala zakaźnego mogą przegłosować siłą większości racje dyrektora i personelu będącego w mniejszości i zażądać uznania ich za zdrowych? Analogia zachodząca pomiędzy zdrowiem fizycznym a moralnym jest bardzo czytelna. W obydwu przypadkach choroba nigdy nie jest drugim imieniem zdrowia i uświadamia nam, że nie wszystkie postawy są godne tolerowania, choć chorym – tak jak zdrowym – należy się ten sam szacunek.

Jeden głos parlamentarzysty może przesądzić o uratowaniu lub otwarciu drogi do eksterminacji tysięcy istnień ludzkich. Chrześcijaństwo nie może być obojętne wobec tego tak ważnego zagadnienia „głosu na wagę życia”. Musimy pytać o rolę sumienia w życiu publicznym, w życiu tych, którzy stanowią prawo. Ponieważ wybieramy tych, którzy mają reprezentować nas w sejmie i w senacie, mamy prawo pytać, co inspiruje ich decyzje i wybory, gdy konkretnie opowiadają się za takim czy innym kształtem ustawy, zwłaszcza wtedy, gdy ustawy te dotyczą doniosłych spraw moralnych.

Sumienie katolickiego parlamentarzysty

Wobec mnożących się niepokojów i niejasności w interpretacji roli osobistego sumienia parlamentarzysty, zwłaszcza katolickiego, Kongregacja Nauki Wiary wydała 24 listopada 2002 r. dokument uściślający pewne kwestie i prezentujący normy obowiązujące katolików zaangażowanych w działalność ustawodawczą. Publikacja ta nosi tytuł: *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* i była już cytowana nieco wcześniej w niniejszym opracowaniu³³.

W części wprowadzającej dokument jednoznacznie stwierdza, że działalność polityczna ludzi wierzących nie jest sprzeczna z ich chrześcijańskim powołaniem, wręcz przeciwnie – przez wszystkie wieki trwania Kościoła chrześcijanie uczestniczyli i uczestniczą w życiu doczesnego świata, dając wyraźnie świadectwo, że *człowiek nie może oderwać się od Boga ani polityka od moralności*³⁴. Wierni świeccy, kierowani głosem chrześcijańskiego sumienia i respektując prawowitą

³³ Por. przypis 26.

³⁴ NDŹP, *Wstęp*.

autonomię porządku doczesnego, *nie mogą rezygnować z udziału w „polityce”, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra, a która obejmuje obronę takich dóbr; jak porządek publiczny i pokój, wolność i równość, poszanowanie życia ludzkiego i środowiska, sprawiedliwość, solidarność itd.*³⁵.

Mając na uwadze złożone przemiany kulturowe we współczesnym globalizującym się społeczeństwie, jesteśmy obserwatorami wielu pozytywnych osiągnięć ludzkości jak również mnożących się zjawisk budzących niepokój. Jedną z takich niepokojących tendencji w obszarze nas interesującym jest promocja tezy relatywizmu etycznego, osłabiającego tak rolę rozumu, jak i naturalnego prawa moralnego, a przyznającego coraz większe znaczenie indywidualnym odczuciom i opiniom jednostek. W tym kontekście niektórzy politycy, by wyjść naprzeciw poglądom jednostek i ich żądaniom, stanowią prawa, nie licząc się z *zasadami etyki naturalnej i ulegają przemijającym tendencjom kulturowym i moralnym*³⁶. Co więcej – warto to wyraźnie podkreślić – żąda się od katolików zaangażowanych w procesy legislacyjne, aby wbrew własnym sumieniom, w imię niewłaściwie rozumianej tolerancji, rezygnowali z *wizji człowieka i dobra wspólnego, którą uważają za prawdziwą i słuszną z ludzkiego punktu widzenia*³⁷. Tymczasem Kościół, uznając, z jednej strony, demokrację za najlepszą formę uczestnictwa obywateli w życiu politycznym, ma jednocześnie świadomość, że działalność polityczna winna opierać się na prawidłowej wizji osoby i bronić praw służących jej integralnemu rozwojowi. W tej kwestii nie może być ze strony chrześcijańskiej żadnych kompromisów³⁸ i negocjacji. Dlatego też omawiany dokument stwierdza jednoznacznie: *Właściwie ukształtowane sumienie chrześcijańskie nie pozwala nikomu przyczyniać się przez oddanie głosu do realizacji programu politycznego lub konkretnej ustawy, które podważają podstawowe zasady wiary i moralności poprzez propozycje alternatywne wobec tych zasad lub z nimi sprzeczne*³⁹. Trzeba być sobą jako

³⁵ Tamże. Por. W. Łużyński, *Polityczna odpowiedzialność chrześcijan w świetle nauczania społecznego Kościoła*, „Społeczeństwo” 73 (2006), s. 531–543; S. Olejnik, *Działalność polityczna w świetle społecznej nauki Kościoła*, „Studia Włocławskie” 5 (2002), s. 240–248; J. Wróbel, *Teologicznomoralne przesłanki uczestnictwa chrześcijan w życiu politycznym*, „Roczniki Teologiczne” XL (1993) 3, s. 53–73.

³⁶ NDŹP, 1.

³⁷ Tamże.

³⁸ Na temat kompromisu w działalności politycznej chrześcijan i jego granic: J. Nagórny, *Moralne granice kompromisu*, „Roczniki Teologiczne” LIII (2006) 3, s. 57–70.

³⁹ NDŹP, 3.

chrześcijanin w każdej sytuacji, co potwierdziły nam przykłady świętych męczenników z odległych wieków jak i z najnowszych czasów. Przynależność do wspólnoty wiary oznacza między innymi podzielenie poglądów moralnych tej wspólnoty i nie wolno ich „zawieszać”, zwłaszcza w sytuacjach, gdy *w grę wchodzi sama istota ładu moralnego, od którego zależy integralne dobro ludzkiej osoby*⁴⁰. Zadaniem moralnym parlamentarzysty katolickiego jest to, aby podejmował decyzje zgodne z tym, co dyktuje mu jego sumienie. Ważne jest również, aby pytał, czy sąd jego sumienia jest zgodny z głosem Bożym, zawsze stającym w obronie każdej istoty ludzkiej. Przypominając tu ogólną zasadę dotyczącą wszystkich wierzących w kwestii prawego sumienia, równie ważną dla parlamentarzysty, podkreślmy raz jeszcze: nie wystarczy jedynie to, by polityk katolicki działał w zgodzie z własnym sumieniem (z wyakcentowaniem słowa „własnym”). Jego sumienie, jeśli chce się on nadal identyfikować ze wspólnotą wierzących w Chrystusa, winno coraz pełniej stawać się owym sanktuarium, w którym słyszy on głos Boży i zgodnie z nim formułuje osobisty osąd moralny. Mottem w działalności ustawodawczej katolickiego parlamentarzysty winny być zawsze słowa św. Piotra i Apostołów postawionych przed Sanhedrymem: *Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi* (Dz 5, 29).

Nota doktrynalna precyzuje te obszary legislacyjne, w których może dojść do konfliktu pomiędzy zdrowo uformowanym sumieniem katolickiego parlamentarzysty a stanowiskami kształtowanymi w duchu niechrześcijańskim. Po pierwsze, może to być obszar ochrony ludzkiego życia, wobec którego na parlamentarzyście *soczywa konkretna powinność przeciwstawienia się jakiegokolwiek ustawie stanowiącej zagrożenie dla ludzkiego życia*⁴¹. Ustawy powinny *chronić podstawowe prawo do życia od chwili poczęcia aż po jego naturalny kres*⁴². Podkreślając konieczność bezkompromisowej postawy w tym względzie, dokument kongregacji przypomina nauczanie encykliki *Evangelium vitae*, w odniesieniu do sytuacji, gdy nie jest możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy aborcyjnej już obowiązującej lub poddanej pod głosowanie: *w takim przypadku parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego*

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzającym w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej⁴³. Oznacza to, że Magisterium Kościoła, licząc się z ewentualną niemożliwością uchwalenia prawa chroniącego w całej rozciągłości życie ludzkie, uznaje za dopuszczalne poparcie takiego projektu, który w maksymalnie możliwy sposób ogranicza zagrożenia ludzkiego życia, choć zupełnie nie eliminuje wszystkich wykroczeń przeciw niemu. Warto zwrócić jednak uwagę na istotny fakt, że nie mówi się tu o wyborze tzw. „mniejszego zła”, lecz o „ograniczeniu szkodliwości” ustawy niezadowolającej, a możliwej do uchwalenia. Z moralnego punktu widzenia jest to istotna różnica, gdyż nigdy nie należy wybierać zła, nawet tzw. „mniejszego”. Ograniczając maksymalnie szkodliwość ustawy niesprawiedliwej, nie wybiera się zła, lecz dobro, działając na rzecz ochrony życia ludzkiego w kontekście realiów arytmetyki legislacyjnej⁴⁴.

Nota doktrynalna przypomina, że w działalności ustawodawczej należy również zabiegać o prawną *ochronę i uświadamianie wartości rodziny – opartej na monogamicznym małżeństwie osób płci przeciwnej – której jedność i trwałość powinna być zabezpieczona*⁴⁵. Niedopuszczalne są wszelkie próby prawnego zrównania z tak rozumianym małżeństwem i rodziną innych form wspólnego życia partnerskiego, podobnie jak nie do przyjęcia jest prawne uznanie takowych form życia (legalizacja tzw. związków partnerskich). Prawo winno również gwarantować rodzicom swobodną możliwość wychowywania dzieci, dbać o ochronę nieletnich przed różnymi formami zła, chronić każdego człowieka przed współczesnymi formami niewolnictwa, takimi jak narkomania czy prostytutka⁴⁶. Widząc ogrom krzywdy, jaką niosą ze sobą wspomniane zjawiska, trudno godzić się na nawet najmniejsze ustępstwa na rzecz legalizacji tych zachowań, gdyż w ten sposób

⁴³ Tamże; por. EV, 73.

⁴⁴ Na ten temat, rozróżniając pomiędzy kompromisem politycznym a moralnym, pisze w następujący sposób P. Kieniewicz: *Kompromis polityczny nie jest odstępstwem od prawdy tylko wówczas, gdy człowiek jest posłuszny prawemu sumieniu nie ustając w wysiłkach do wyeliminowania rozwiązań godzących w ludzką godność z porządku prawnego* – P. Kieniewicz, *Kompromis polityczny, kompromis moralny*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1 (2009), s. 206. Autor artykułu ukazuje dalej subtelności interpretacji fragmentu EV, 73, wskazując na różnice ujawniające się w opiniach komentatorów. Zdaniem niektórych, akceptacja dopuszczalności kompromisu politycznego zależałaby od tego, czy dotyczy on zmiany istniejącej już ustawy, czy też mowa jest o powołaniu do życia ustawy nowej. W drugim przypadku, zdaniem np. A. Grześkowiak, kompromis byłby niedopuszczalny. Por. tamże, s. 207–208.

⁴⁵ NDŹP, 3.

⁴⁶ Por. tamże.

prawo i prawodawcy w ewidentny sposób stawaliby po stronie krzywdzicieli, a nie brali w obronę krzywdzonych. Byłoby to równoznaczne z przekreśleniem jednej z istotnych funkcji prawa, jaką jest ochrona przed krzywdą i niesprawiedliwością. Są jeszcze inne wartości wymienione w dokumencie, na straży których winno stawać prawo, jeśli chce autentycznie służyć człowiekowi, wśród nich: prawo do wolności religijnej, troska o rozwój gospodarczy, sprawiedliwość społeczna, zasada solidarności i pomocniczości, troska o pokój.

Należy podkreślić, że tak wyrażone stanowisko Kościoła katolickiego nie oznacza nieuzasadnionych roszczeń, aby w konfesyjny sposób wpływać na kształt prawa cywilnego i „naginać” je, by nabierało ono coraz bardziej kolorytu prawa wyznaniowego⁴⁷. Takie bowiem zarzuty można często usłyszeć. Formułują je najczęściej osoby, które nie są świadome lub nie chcą wziąć pod uwagę faktu, że w argumentacji moralnej na rzecz słuszności jakiegoś rozwiązania prawnego Kościół nie forsuje norm religijnych, lecz szuka dobra osoby ludzkiej. Na straży tego dobra stoją pewne reguły etyczne, możliwe do rozpoznania światłem naturalnego rozumu, które wiara jedynie potwierdza i wzmacnia ich moc normatywną. Tak na przykład prawo do życia jest racjonalnie wywiedzionym prawem każdego człowieka, choć znajduje potwierdzenie w Piśmie Świętym. Podobnie rozum ludzki może stwierdzić, że najlepszym środowiskiem narodzin i socjalizacji dziecka jest trwałe heteroseksualne małżeństwo⁴⁸. Dlaczego nie homoseksualne? Ponieważ już sama rozumna refleksja podpowiada m.in., że jak długo społeczność ludzka w „makro-skali” składać się będzie z mężczyzn i kobiet, tak najwłaściwszą drogą do socjalizacji dziecka jest stworzenie mu takich warunków, w których od pierwszych chwil życia oswajając się będzie w „mikro-skali” swego otoczenia z oczywistą normalnością i naturalnością zróżnicowania płciowego. Takim naturalnym mikroświatem wprowadzającym w makroświat jest heteroseksualne małżeństwo, a prawda o jego wartości dostępna dla rozumu jest potwierdzona również w Piśmie Świętym. W ten sposób moglibyśmy przeanalizować wiele bronionych przez Kościół wartości, które zanim zostały okrzyknięte wartościami chrześcijańskimi, były i pozostają tak naprawdę „osobo-twórczymi” wartościami ogólnoludzkimi. Prawodawcy, jeśli chcą w zgodzie z ich sumieniami

⁴⁷ Por. tamże, 5.

⁴⁸ Por. X. Lacroix, *Spór o rodzinę. Odpowiedź na żądania niektórych osób homoseksualnych zabiegających o prawo do zawieranie małżeństw i do adopcji dzieci*, Kraków 2006.

autentycznie służyć dobru osoby i wspólnoty ludzkiej, nie powinni promować zapisów stojących w jawnej sprzeczności z rozumem i godnością człowieka.

Na zakończenie powyższej refleksji przywołajmy wciąż aktualne słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Polsce podczas pielgrzymki do ojczyzny w 1995 r. Papież mówił wówczas w Skoczowie: *Polska woła dzisiaj nade wszystko o ludzi sumienia! Być człowiekiem sumienia, to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji swojego sumienia słuchać i jego głosu w sobie nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający; to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło, w myśl słów św. Pawła: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12, 21). Być człowiekiem sumienia, to znaczy wymagać od siebie, podnosić się z własnych upadków, ciągle na nowo się nawracać. Być człowiekiem sumienia, to znaczy angażować się w budowanie królestwa Bożego: królestwa prawdy i życia, sprawiedliwości, miłości i pokoju, w naszych rodzinach, w społecznościach, w których żyjemy, i w całej Ojczyźnie; to znaczy także podejmować odważnie odpowiedzialność za sprawy publiczne; troszczyć się o dobro wspólne, nie zamykać oczu na biedy i potrzeby bliźnich, w duchu ewangelicznej solidarności: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2)⁴⁹.*

Summary

The Conscience of a Catholic Member of Parliament. Legislative Moral Dilemmas in the Light of Reason and Faith

The teachings of the last Vatican Council clearly stressed the importance of having a right conscience in shaping community life. People's conscience affects not only their personal choices, but also contributes to forming the social ethos of

⁴⁹ Jan Paweł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia*, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”, Skoczów, 22 maja 1995, [online], [dostęp 17 czerwca 2011]. Dostępny: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/skoczowh_22051995.html

their communities through conscientious engagement in various aspects of public life. An important form of public involvement is the work of parliamentary members in law making. While considering the activities of Catholic MPs, we frequently ask whether they ought to be guided by their conscience in the process of making civil law. Should they be guided by those values which they share as believers in Christ? Or perhaps should they yield to a kind of schizophrenia and use their conscience in private lives only, while adopting other criteria during legislative procedures? This article aims to answer this and other similar questions. If members of parliament really wish to conscientiously serve their voters, they should not promote those bills which stand in sharp contrast to reason and human dignity. This – a responsible task for lawmakers – should constantly be filled with a moral imperative in their conscience shaped by such criteria of good that truly serve the integral development of individuals and entire communities.