

Ks. dr hab. Marian Machinek (ur. 1960), kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), święcenia kapłańskie przyjął w 1986 r. Studiował teologię moralną na Uniwersytetach w Wiedniu (1990-1992) i Augsburgu (1992-1998), doktorat uzyskał w 1995 r. (Augsburg), habilitację w 1998 r. (tamże). Od r. 1999 jest kierownikiem Zakładu Teologii Moralnej i Duchowości na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, wykłada także w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim. Jest autorem czterech książek i ponad czterdziestu artykułów naukowych, redaktorem naukowym trzech prac zbiorowych oraz redaktorem naczelnym periodyku „Forum Teologiczne” – rocznika naukowego Wydziału Teologii UWMM w Olsztynie.

## CHRZEŚCIJANIN A POLITYKA

Uwagi na marginesie *Noty doktrynalnej*  
dotyczących pewnych kwestii związanych  
z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym

Celem powyższej *Noty doktrynalnej*<sup>1</sup>, datowanej na 24 listopada 2002 roku, jest zwrócenie uwagi na pewne kluczowe zagadnienia związane z udziałem katolików w życiu politycznym. Co do sensowności, a nawet poważnej powinności takiego udziału, *Nota* nie pozostawia najmniejszej wątpliwości. Powtarzając słowa Soboru Watykańskiego II<sup>2</sup>, *Nota* stwierdza stanowczo, iż wierni świeccy, bo to właśnie oni są adresatami tego dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, nie mogą rezygnować z udziału w szeroko rozumianej polityce, a więc we wszelkiego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i politycznej<sup>3</sup>. Nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską są raczej różne formy ucieczki od polityki, nierzadko dokonywane pod pozorem troski o wyższe dobra. *Nota* piętnuje takie zaniedbywanie obowiązków doczesnych,

<sup>1</sup> Na oznaczenie cytatów z omawianego dokumentu w poniższym tekście używany będzie skrót *Nota doktrynalna*.

<sup>2</sup> Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* 31; por. także Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Christifideles laici* 3.

<sup>3</sup> *Nota doktrynalna* II, 2.

stwierdzając, że wiara chrześcijańska nie tylko nie alienuje i nie odwraca uwagi wierzących od doczesności, ale wręcz przynagla do troski o świat i włączenia się w kształtowanie rzeczywistości doczesnych<sup>4</sup>. Jak podkreśla jeden z komentatorów dokumentu, koloński kardynał Joachim Meisner, *Nota* nie ma na uwadze sytuacji nadużywania władzy przez systemy totalitarne i bezbożne, przez antychrześcijańskie dyktatury czy systemy anarchistyczne, ale kontekstem, w jakim pragnie być odczytana, jest współczesna demokracja, charakterystyczna dla większości rozwiniętych państw świata<sup>5</sup>.

Nacisk na zaangażowanie polityczne wierzących nie jest niczym nowym. W tym zakresie Kościół posiada wielowiekowe, czasami również bolesne doświadczenia, którym warto się pokrótce przyjrzeć, aby zrozumieć zdecydowany ton, z jakim *Nota* odcina się od wszelkich prób tworzenia jakichkolwiek form „getta odkupionych”.

### 1. Wspólnoty chrześcijańskie wobec polityki

Od samego początku Kościół zwalczał w swoim łonie tendencje sekciarskie. Historia pierwszych wieków zna cały szereg grup rozłamowych, które próbowały zamknąć wspólnotę wierzących w hermetycznym kręgu radykalnych wyznawców, traktujących świat jako domenę szatana i pozostawiających go tym, którzy skazani są na wieczną zagładę. Nie oznacza to oczywiście, że Kościół od początku angażował się w działalność polityczną. Wręcz przeciwnie: między wspólnotami chrześcijan a władzą cesarów istniał wyraźny dystans. Jeden ze świadków tamtych czasów, św. Hieronim, powie stanowczo: *Inne są prawa cesarów, inne Chrystusa*<sup>6</sup>.

To poczucie odrębności nie było jednak wyrazem jakiegoś pryncypialnego konfliktu między wiarą chrześcijańską a władzą świecką. Już pisma nowotestamentalne zawierają jednoznaczny imperatyw szacunku i posłuszeństwa wobec prawowitej władzy świeckiej. Do sztandarowych tekstów należy tutaj wypowiedź św. Pawła z Listu do Rzymian nawołująca do posłuszeństwa władzy świeckiej, która, o ile jest prawowita i zarządzana w duchu sprawiedliwości, może się powoływać nawet na autorytet Boga (Rz 13,1-7). Chrześcijanie pierwszych wieków doskonale zdawali sobie sprawę, iż zachowanie porządku w świeckiej społeczności, pokój i dobrobyt stanowią najlepsze ramy dla głoszenia Ewangelii. Klasycznym przykładem

<sup>4</sup> *Nota doktrynalna* V, 9.

<sup>5</sup> W: [www.ezbistum-koeln.de](http://www.ezbistum-koeln.de) (25.02.2003 r.).

<sup>6</sup> Por. Hieronim, Ep. 77,3 (CSEL 55, 39).

takiej argumentacji jest wypowiedź autora 1 Listu do Tymoteusza, który nakazuje modlitwy za królów i tych, którzy sprawują władzę, *abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne, z całą pobożnością i godnością. Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy*<sup>7</sup>. Choć właśnie czasy prześladowań umocniły i zahartowały rodzący się Kościół, to jednak chrześcijaństwo nigdy nie dążyło do jakiegś programowej konfrontacji z władzą świecką, popierając raczej i współkształtując instytucje odpowiedzialne za stabilne państwo i społeczny pokój.

Dystans, jaki mimo to wspólnoty chrześcijańskie pierwszych trzech wieków, czyli epoki przedkonstantyńskiej, żywiły wobec świeckich władców, nie wynikał z jakiegoś „anarchistycznego impetu” Ewangelii, ale z faktu ścisłego powiązania starożytnego państwa z pogańską religią i kulturą. I tak na przykład wiele wspólnot chrześcijańskich nie zezwalało swoim członkom na służ-

Kościół nie dąży do petryfikacji określonej teorii i praktyki działalności politycznej i nie rości sobie do tego prawa. Sprzeciwia się także próbom powoływania się na autorytet jego i jego społecznej nauki jako potwierdzenia wyłącznej słuszności jakiegoś konkretnego programu partyjnego czy też strategii gospodarczej.

bę wojskową czy też sprawowanie wysokich urzędów państwowych. Jedną z przyczyn tej odmowy był na pewno problem przemocy i konieczność zabijania wrogów lub też ferowania i wykonywania wyroków śmierci. Przede wszystkim jednak istotny był tutaj fakt, iż każdy żołnierz rzymski uczestniczył w obrzędach oficjalnej religii legionów, której wyrazem był kult cezara czy też przysięga na proporce zwieńczone orłem, czyli symbolem Jupitera Optimusa Maximusa, głównego boga Rzymu. Kult religijny był elementem wojskowej dyscypliny i jako taki miał na celu zagwarantowanie lojalności legionów w całym imperium. Jednak nie brak ciekawych świadectw Ojców Kościoła, którzy w swoich pismach apologetycznych, odmawiając z jednej strony wierzącym prawa do czynnego udziału w wyprawach wojennych, jednocześnie stwierdzają, iż chrześcijanie wspierają cesarza w jego wyprawach, tocząc tak samo ważny duchowy bój polegający na modlitwie o zwycięstwo dobrej sprawy, o ile prowadzona wojna jest sprawiedliwa. Takie argumenty podaje Orygenes w swoim słynnym sporze z Celsusem<sup>8</sup>.

Sytuacja zmienia się, gdy w efekcie przełomu konstantyńskiego Kościół przejmuje współodpowiedzialność za cesarstwo. Można się spierać, czy krok

<sup>7</sup> 1 Tm 2,2-4.

<sup>8</sup> Orygenes, *Contra Celsum* 8, 72 (GCS 3, 1-293).

ten okazał się z historycznego punktu widzenia szczęśliwym i czy istniała w ogóle jakakolwiek alternatywa, czy Kościół nie został po prostu wykorzystany jako swego rodzaju lepiszcze dla ratowania rozsypującego się cesarstwa rzymskiego. Faktem jest, iż w IV w. rozpoczęła się epoka ściślego związku Kościoła i państwa, epoka, która obfitowała w wielkie osiągnięcia kulturowe i cywilizacyjne, której jednak także nieobce były próby wykorzystania wiary w polityce, często do realizacji zamierzeń ekstremalnie sprzecznych z głównymi liniami Ewangelii. Ponowne rozejście się Kościoła i państwa zostało zapoczątkowane w Europie w XIX w., a zwieńczone rozwiązaniem Państwa Kościelnego i utworzeniem w 1929 r. Państwa Watykańskiego. Wydaje się, że to skupienie się Kościoła z jednej i państwa z drugiej strony na własnej tożsamości, po wiekach mniej lub bardziej ściślejszych związków, można uznać za wielkie dobrodziejstwo. Pozostaje jednak pytanie, czy słuszna autonomia każdej z tych dwóch rzeczywistości oznacza ich absolutne rozgraniczenie.

## 2. „Uprawniona autonomia rzeczywistości ziemskich”

Wyrażenie to, które przypomina omawiana *Nota*, pochodzi z soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Zgodnie z jej tekstem, *jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać*<sup>9</sup>. Uznanie przez sobór uprawnionej autonomii rzeczywistości ziemskich było jednak bardzo różnie interpretowane. Skrajne interpretacje domagały się wyłączenia ze sfery życia publicznego, a więc także z dziedziny polityki i prawa, wszelkich treści religijnych, argumentując taki postulat obawą, aby religia nie zawładnęła sferą publiczną. Takie rozdzielenie obu tych sfer, które zakłada nie tylko ich uprawnioną odrębność, ale brak jakiegokolwiek związku między nimi, zakłada pewną określoną koncepcję religijności. Sfera religijna jest tutaj rozumiana jako pewien rodzaj aktywności prywatnej, coś na kształt hobby czy też aktywności w czasie wolnym. Wprowadzanie tej sfery w życie publiczne trzeba by zatem uznać za wyraz ekscentryzmu, a na pewno za brak „politycznej poprawności”. Dotyczyłoby to szczególnie obszaru wartości i etyki oraz kwestii moralno-prawnych.

<sup>9</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 36.

Wiara chrześcijańska nie może oczywiście przystać na taką koncepcję autonomii rzeczywistości ziemskich, i to z jednego oczywistego powodu: nie do przyjęcia jest tak głęboka duchowa schizofrenia, wewnętrzne rozdarcie nie tylko rzeczywistości, ale także człowieka. Bycie chrześcijaninem jest bowiem stylem życia i wartościowania, jest sposobem myślenia i oglądu rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach, a nie jedynie formą prywatnej duchowej aktywności. Zarówno państwo, jak i Kościół są budowane częściowo przez tych samych ludzi, którzy są jednakowo i wierzącymi chrześcijanami, i obywatelami konkretnego państwa.

Warto w tym kontekście wskazać na koncepcję pochodzącą z początku epoki nowożytnej, koncepcję, która zdaje się korespondować z ową postawą domagania się ścisłego rozdzielenia sfery świeckiej i religijnej. Koncepcją tą jest tzw. nauka o dwóch królestwach Marcina Lutra. Zakłada on podział rzeczywistości na „królestwo tego świata” oraz „królestwo Boże”. Podział ten wynika u niego z koncepcji prawa, a ta z kolei jest uzależniona od jego nauki o usprawiedliwieniu. Jego zdaniem Bóg dopiero wtedy może skonfrontować człowieka z możliwością uzyskania usprawiedliwienia przez wiarę, czyli z Dobrą Nowiną, gdy rzeczywistość zostanie, choćby jedynie w minimalnym stopniu, uporządkowana przez prawo. Ono samo postrzegane jest przez Lutra jako wielkość jednoznacznie negatywna, ale jednak używana przez Boga, by w moralny chaos naznaczonej grzechem ludzkości wprowadzić jaki taki porządek. Ponieważ jednak człowiek jest niezdolny do zachowania prawa królestwa Bożego, trzeba mu nadać prawo królestwa tego świata, prawo pełne kompromisów i oparte na minimalnych wymaganiach (*usus politicus legis*<sup>10</sup>). Podział ten dotyczy, zdaniem Lutra, również każdej osoby wierzącej, a przejawia się w tym, iż każdy chrześcijanin kieruje się podwójnymi zasadami. Inaczej działa on jako osoba prywatna (niem. *Privatperson*, *Christperson*), a inaczej jako osoba urzędowa (niem. *Amtsperson*, *Weltperson*). Podczas gdy w życiu prywatnym może on sobie pozwolić na stosowanie radykalnych zasad Ewangelii, to w życiu publicznym powinien kierować się normami właściwymi dla rzeczywistości świeckiej<sup>11</sup>. Interpretacja powyższa pragnie z jednej strony podkreślić, co jest jej niewątpliwą zasługą, iż wszelkie próby uczynienia z Ewangelii „kodeksu postępowania cywilnego”, który można byłoby narzucić całemu społeczeństwu, są błędne. Z drugiej jednak strony nie sposób nie zauważyć, iż oznacza ona praktycznie

<sup>10</sup> Szkic protestanckiej teologii prawa znaleźć można w: A. Günthör, *Allgemeine Moralthologie* t. I (*Der Christ – gerufen zum Leben*), Vallendar / Schönstatt 1993, s. 165-189.

<sup>11</sup> M. Luter, *Werke* (Weimar Ausgabe), t. 32, s. 309-318.

rezygnację z kształtowania świeckiej rzeczywistości zgodnie z duchem Ewangelii, przyznając tejże rzeczywistości daleko idącą autonomię w dziedzinie ustalania reguł życia<sup>12</sup>.

W tym miejscu można by jednak bronić Lutra, twierdząc iż taki „podział kompetencji” między sferą świecką a religijną zdaje się wynikać ze słów samego Chrystusa. Czyż nie On właśnie w sporze ze swoimi adwersarzami o to, czy można płacić podatki, powiedział: *Oddajcie cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga* (Mt 22,21)? Warto zatrzymać się nad tym tekstem, ponieważ historia jego interpretacji w ciągu wieków wywierała duży wpływ na stosunek chrześcijan do władzy świeckiej. Czy Jezus w swojej wypowiedzi rzeczywiście dzieli świat na dwie połowy, oddając kwestie społeczno-polityczne i gospodarcze władzy cywilnej, a sprawy religijne i duchowe – Bogu? Wśród współczesnych koncepcji, które kierują się taką logiką, można chociażby wskazać na model struktur społecznych zakładający istnienie obok siebie autonomicznych subsystemów, w których obok gospodarki, kultury, polityki swoje miejsce miałyby również religia, odpowiedzialna za pytania i problemy dotyczące sensu życia i doznania duchowe. Jak długo pełniłaby ona przyznaną jej rolę i pozostawała w zakreślonym dla niej obszarze aktywności społecznej, można by jej przyznać rację bytu. Jednak nie miałyby ona żadnej kompetencji w obrębie pozostałych subsystemów, które rządziłyby się swoimi autonomicznymi prawami. Trudno przypuszczać, by taka wizja społeczeństwa odpowiadała cytowanym wyżej słowom Jezusa. W przytoczonym tekście z Ewangelii Mateusza istotny jest kontekst. Jezus bierze do ręki monetę, denara z podobizną cesarza Tyberiusza i pyta o obraz znajdujący się na nim. Nie są to przypadkowe gesty – zdają się one nawiązywać do innego biblijnego tekstu mówiącego o obrazie i podobieństwie, mianowicie do tekstu o stworzeniu człowieka z Księgi Rodzaju (por. Rdz 1,26-27). Moneta z podobizną cesarza należy do ziemskiego władcy, natomiast człowiek, który jest obrazem i podobizną Boga, do Boga też należy. Wraz z przyznaniem władzy świeckiej prawa do pomnażania dobra wspólnego za pomocą wkładu każdego obywatela Jezus zdaje się podkreślać również granice tej kompetencji właśnie w tym, co odnosi się do najwyższych wartości związanych z człowiekiem.

Nic więc dziwnego, że omawiana tu watykańska *Nota* sprzeciwia się zdecydowanie ścisłemu podziałowi na sferę świecką i religijną, jeżeli to wiązałyby się z problemami moralnymi rodzącymi się u ludzi wierzących: *Wiara stanowi niepodzielną całość, dlatego nielogiczne jest izolowanie choć-*

<sup>12</sup> Zob. H. Merklein, hasło *Bergpredigt II* (auslegungsgeschichtlich), w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1995, s. 255.

by jednego z jej elementów<sup>13</sup>. Wiernym świeckim przypomniany zostaje moralny obowiązek spójności, jaki zapisuje się we wnętrzu ich sumienia, które jest jedno i jednolite. Cytując słowa Jana Pawła II z adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*, *Nota* przypomina, iż w życiu człowieka wierzącego nie może być dwóch równoległych nurtów: z jednej strony rządzącego się własnymi wartościami i wymogami tzw. życia „duchowego”, a z drugiej strony obejmującego relacje rodzinne, społeczne, gospodarcze i polityczne nurtu świeckiego<sup>14</sup>. Działalność społeczno-polityczna jest dla wierzącego formą realizacji swojego powołania chrześcijańskiego, powołania do przemiany świata i przepojenia go Bożą Ewangelią. Jak stwierdza *Nota*, chrześcijanie nie mogą zrezygnować z wnoszenia do życia społeczno-politycznego swoich krajów tego, co zgodnie z koncepcją ludzkiej osoby i z oceną wspólnego dobra uznają za prawdziwe i słuszne, a co winne być osiągnięte godziwymi środkami, jakie demokratyczny porządek stawia jednakowo do dyspozycji wszystkich członków politycznej wspólnoty<sup>15</sup>. Praktyczne urzeczywistnienie tej zasady może jednak napotykać na niemałe trudności w konfrontacji z całym szeregiem skomplikowanych zależności w działalności społeczno-politycznej we współczesnym społeczeństwie pluralistycznym.

### 3. Istota prawdziwej świeckości

Jednym z głównych wątków i chyba także wiodącym zamiarem *Noty* jest ukazanie istoty prawdziwej „świeckości”, aby zapobiec zamętowi pojęciowemu w środowiskach katolickich. *Nota* przyznaje, że prawidłowo rozumiana świeckość, czyli autonomia sfery cywilnej i politycznej w oddzieleniu od religijnej i kościelnej, jest uprawniona i należy nawet do zgodnie przyjmowanego cywilizacyjnego dziedzictwa<sup>16</sup>. Cytując fragment orędzia Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju w 1991 r., *Nota* stwierdza, iż utożsamianie prawa religijnego z ustawodawstwem cywilnym mogłoby oznaczać zamach na wolność religijną i podstawowe ludzkie prawa<sup>17</sup>. Chrześcijanin powinien także uznać uprawnione różnice poglądów w zakresie spraw doczesnych, które zostały przez Boga pozostawione wolnemu i odpowiedzialnemu osądowi każdego człowieka. Stąd też Kościół uznaje udział katolików

<sup>13</sup> *Nota doktrynalna* II, 4.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Christifideles laici* 59; *Nota doktrynalna* II, 4.

<sup>15</sup> *Nota doktrynalna* II, 2.

<sup>16</sup> *Nota doktrynalna* III, 6.

<sup>17</sup> Tamże. Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991 r. (*Jeżeli pragniesz pokoju, szanuj sumienie każdego człowieka*) IV, AAS 83 (1991), s. 410-421.

w różnych partiach politycznych, gdyż mogą istnieć moralnie dopuszczalne różne, czasem wręcz odmienne strategie dla urzeczywistnienia lub zagwarantowania tej samej wartości. Teorie polityczne mogą być interpretowane na różne sposoby, trzeba też wziąć pod uwagę złożoność problemów politycznych na płaszczyźnie praktycznej. Kościół nie dąży do petryfikacji jednej jedynej teorii i praktyki działalności politycznej i nie rości sobie do tego prawa. Sprzeciwia się także próbom powoływania się na autorytet jego i jego społecznej nauki jako potwierdzenia wyłącznej słuszności jakiegoś pojedynczego programu partyjnego czy też strategii gospodarczej.

Przekonanie (dość dziś powszechne), jakoby pluralizm etyczny był warunkiem demokracji, jest błędne. Bez fundamentów, które nie stoją do dyspozycji człowieka i nie mogą być poddawane pod głosowanie, demokracja przegradza się w swoje przeciwieństwo – staje się systemem ucisku słabszych przez silniejszych.

Zasadnicza autonomia sfery religijnej i politycznej nie może jednak oznaczać odmawiania religii jakiegokolwiek znaczenia w dziedzinie polityki i kultury. Istnieje obszar dla demokracji fundamentalny, którego podważenie przez moralny relatywizm zostaje w *Nocie* napiętnowane. *Nota* wskazuje na *pewną formę nietolerancyjnego laicyzmu*, który odrzuca *nie tylko jakiegokolwiek*

*znaczenie chrześcijańskiej wiary w dziedzinie polityki i kultury, ale nawet samą możliwość istnienia etyki naturalnej*<sup>18</sup>. Tymczasem, co zostaje w *Nocie* bardzo mocno podkreślone, istnienie i uznanie zasadniczych zrębów etyki naturalnej jest nie tylko możliwe, ale stanowi wręcz fundament demokracji. Nie jest i nie może być ona bowiem systemem, w którym wszystkie sprawy mogą być rozstrzygnięte wolą większości. Przekonanie, że pluralizm etyczny jest warunkiem demokracji, jest błędne. Bez fundamentów, które nie stoją do dyspozycji człowieka i nie mogą być negocjowane, demokracja przegradza się w swoje przeciwieństwo, staje się formą moralnej anarchii i w końcu pada ofiarą relatywizmu, przeobrażając się w system ucisku słabszych przez silnych.

Fakt, iż fundamenty demokracji, takie jak np. szacunek dla każdej osoby ludzkiej, są jednocześnie treścią nauczania Kościoła, nie oznacza utraty „świeckości” przez tych, którzy je uznają. Ich przyjęcie bowiem nie jest uwarunkowane wyznawaniem wiary chrześcijańskiej. Jak podkreśla *Nota*, „świeckość” oznacza [...] w pierwszym rzędzie postawę tego, kto szanuje prawdy mające swoje źródło w naturalnej świadomości człowieka żyjącego

<sup>18</sup> *Nota doktrynalna III*, 6.



w społeczeństwie, chociażby te prawdy były jednocześnie głoszone przez określoną religię, a to dlatego, że prawda jest jedna<sup>19</sup>. W przytoczonym już wyżej komentarzu kardynał Meisner twierdzi, iż Kościół, wskazując na antropologiczne pryncypia, nie propaguje jedynie swojej religijnej etyki, ale jest kontynuatorem filozofii wieczystej („philosophia perennis”), której początki sięgają do myślicieli starożytnej Grecji<sup>20</sup>.

*Nota* wymienia jedynie skrótowo owe fundamentalne zasady, stawiając na czele to, co stanowi integralne dobro osoby ludzkiej, czyli przede wszystkim ochronę życia każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci, ale postulując także ochronę i rozwój rodziny opartej na monogamicznym małżeństwie między osobami odmiennej płci, prawo do wychowania własnych dzieci, ochronę społeczną nieletnich i wyzwolenie ofiar współczesnych form niewolnictwa, do których to form *Nota* zalicza narkomanię i prostytucję. Do fundamentów ładu moralnego będącego fundamentem demokracji *Nota* zalicza także prawo do wolności religijnej i do służącego każdej osobie ludzkiej i wspólnemu dobru rozwoju gospodarczego, poszanowanie podstawowych zasad międzyludzkiej solidarności i pomocniczości oraz wielką sprawę pokoju. Te ponadwyznaniowe i w swej istocie „świeckie” zasady nie wynikają z przesłanek religijnych, ale z głębokiego wglądu w istotę osoby ludzkiej. Demokratyczne struktury, których podstawą i ośrodkiem nie byłaby osoba ludzka, są kruche i niezdolne do tego, aby budować na nich nowoczesne państwo<sup>21</sup>. Problem leży jednak w tym, iż współczesna kontestacja tych fundamentalnych przekonań, która wyraźnie ujawnia się w ustawodawstwie dotyczącym aborcji i eutanazji, powołuje się właśnie na jedną z tych bezspornych fundamentalnych zasad, mianowicie zasadę wolności sumienia.

#### 4. Wolność sumienia czy wolność od sumienia?

Problem ten *Nota* tematyzuje w ostatnich zdaniach, wyjaśniając jeszcze raz sens i podłoże soborowej Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Deklaracja ta wzbudzała już w fazie przygotowań poważne kontrowersje, a jej uchwalenie w 1965 r. wydaje się jednym z powodów kontestacji, a w końcu schizmy tradycjonalistów skupionych wokół arcybiskupa Marcela Lefebvre’a. Jego zdaniem deklaracja ta oznaczała śmiertelny cios dla skuteczności i mocy Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, gdyż Magisterium

<sup>19</sup> *Nota doktrynalna* III, 6.

<sup>20</sup> Kard. Meisner, dz. cyt., s. 2.

<sup>21</sup> *Nota doktrynalna*, II, 3.

Kościola i wolność religijna pozostają w stosunku do siebie w diametralnej opozycji<sup>22</sup>. Skrajne poglądy Lefebvre'a nie odzwierciedlają jednak sensu Deklaracji. Choć na pierwszy rzut oka potocznie przyjęta jej interpretacja zdaje się potwierdzać obawy tych wszystkich, którzy w niej widzieli przyczynę szerzącego się w Kościele indyferentyzmu, to jednak zamiar tego tekstu był zupełnie inny. Przypominając tekst *Dignitatis humanae* oraz wypowiedź papieża Pawła VI, *Nota* podkreśla, iż uznane przez Sobór prawo do wolności sumienia nie oznacza zrównania religii i systemów kulturowych i nie sugeruje, jakoby wszystkie przekonania miały taką samą wartość<sup>23</sup>. Źródłem wolności sumienia jest ontyczna godność osoby ludzkiej. Proklamacja wolności religijnej nie oznacza szacunku dla błędu, ale szacunek dla człowieka, który czasem może błędzić w swoim poszukiwaniu prawdy. Deklaracja o wolności sumienia nie proklamuje zatem niezależności sumienia od prawdy, a co za tym idzie, nie podważa obowiązku każdego człowieka dążenia do prawdy i trwania przy niej całym sercem. Ten aspekt, który można by nazwać wertykalnym, pozostaje nadal aktualny. Celem deklaracji był inny aspekt, aspekt horyzontalny. Podkreśliła ona mianowicie, iż nikt nie może zostać poddany zewnętrznemu przymusowi w sprawach sumienia, w szczególności w sprawach odnoszących się do religii. Deklaracja pragnęła zatem chronić osobę ludzką przed zewnętrznymi naciskami, aby w nieskrępowany sposób mogła ona szukać i znaleźć Boga i przyjąć prawdę o Nim, która jest jednocześnie najgłębszą prawdą o człowieku. Wolność sumienia nie może jednak oznaczać prawa do dyspensowania się od dążenia do prawdy. Jak niejednokrotnie podkreślał, a szczególnie uwydatnił w encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II, wolność sumienia i prawda są ze sobą nierozłącznie związane. Rozerwanie tego związku degraduje sumienie do poziomu subiektywnych opinii, uformowanych nierzadko pod wpływem własnych pragnień, pożądań, ambicji, zranień i uprzedzeń. Klasyczna nauka o sumieniu widzi w nim zakorzenioną w głębi każdej ludzkiej osoby umiejętność odniesienia swojego postępowania do obiektywnych wymogów moralności. Gdyby się chciało z jednej strony zachować szacunek dla sumienia każdego człowieka, a jednocześnie zaprzeczyć jego ścisłemu związaniu z prawdą, wtedy trzeba by odnieść się z szacunkiem należnym odmiennym przekonaniom także do ludzi, którzy 11 września 2001 r. skierowali samoloty na wie-

<sup>22</sup> Wypowiedzi Lefebvre'a przytacza i dyskusję z nimi podejmuje A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2002, s. 94-101.

<sup>23</sup> *Nota doktrynalna IV, 8*. Por Paweł VI, Przemówienie do świętego Kolegium i do Rzymskiej Prałatury, w: *Insegnamenti di Paolo VI 14* (1976), s. 1088-1089.

że World Trade Center w Nowym Jorku. Czy jednak każde subiektywne przekonanie może być uznane i szanowane jako głos sumienia? *Nota* wskazuje wyraźnie na to, iż proklamacja wolności sumienia od zewnętrznych nacisków, którą Kościół potwierdza, *nie stoi bynajmniej w sprzeczności z potępieniem przez katolicką naukę indyferentyzmu i relatywizmu religijnego*<sup>24</sup>. Postawa agnostycyzmu w stosunku do wartości, postawa, którą kardynał Meisner wyraził za pomocą motta: *Każdemu jego własną prawdę, każdemu jego własne wartości*<sup>25</sup>, prowadzi w konsekwencji do rozkładu podstaw, na których opiera się demokratyczne państwo. O ile powinno ono być zawsze neutralne światopoglądowo, to nie może być nigdy neutralne w stosunku do wartości.

Dlatego też regulacje prawne, które godzą w fundamentalne zasady moralne, muszą być uznane za bezprawne, nawet jeżeli zostały przyjęte przez parlamentarną większość. Takie ustawy nie mogą być popierane przez katolickich parlamentarzystów, chyba że głosowanie za ich uchwaleniem jest jedyną drogą powstrzymania jeszcze bardziej liberalnych rozwiązań prawnych. Deklaracja przypomina tutaj szczegółowe nauczanie w tej dziedzinie, przedstawione przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*<sup>26</sup>. Nie wynika ono z pragnienia popierania niemoralnych rozwiązań prawnych, ale jest podyktowane pragnieniem ograniczenia skutków czynionego przez innych zła, któremu całkowicie nie można zapobiec.

## 5. Zakończenie

Nie jest przypadkiem, że omawiana w niniejszym opracowaniu *Nota* datowana jest na Uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata. Symboliczność tej daty nie polega na tym, iż chrześcijanie pragnęliby zawłaszczyć niejako cały obszar rzeczywistości świeckich, tworząc coś w rodzaju fundamentalistycznej teokracji, w której prawo religijne stałoby się prawem państwowym na kształt szariatu w niektórych społeczeństwach muzułmańskich. Chrześcijanie nie mają i nie powinni używać innego oręża jak tylko siła fa-

<sup>24</sup> *Nota doktrynalna* IV, 8.

<sup>25</sup> Kard. Meisner, dz. cyt., s. 2.

<sup>26</sup> W omawianej tu sytuacji, jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie skodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej (Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* 73.)

scynacji płynąca z Ewangelii Chrystusa. Ani Chrystus, ani Kościół nie potrzebuje ludzi, którzy zostaliby w jakikolwiek sposób zmuszeni lub skłonieni podstępem do kształtowania swego życia zgodnie z prawem Bożym. Jednak Kościół wierzy mocno, iż wiara chrześcijańska niesie ze sobą pełnię

Uznane przez Vaticanum II prawo do wolności sumienia nie oznacza zrównania religii i systemów kulturowych i nie sugeruje, jakoby wszystkie przekonania miały tę samą wartość. Wolność sumienia nie jest też równoznaczna z prawem do dyspensowania się od dążenia do prawdy.

człowieczeństwa, a jej zasady moralne głęboko współbrzmia z tym, co naprawdę ludzkie i szlachetne. Dlatego też cytowana w *Nocie* soborowa konstytucja *Gaudium et spes* podkreśla, że jeśli terminowi „autonomia rzeczy doczesnych” nadać taki sens, że człowiek może ich używać bez odnoszenia do Boga, to taka interpretacja jest nie do przyjęcia. So-

bór ostrzega: *Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika*<sup>27</sup>. Chrześcijanin powinien strzec się dwóch skrajności: z jednej strony utraty swojej tożsamości w zaangażowaniu politycznym, a przy tym wewnętrznej schizofrenii, której owocem jest podział rzeczywistości na „strefy wpływów” religii i rzeczywistości świeckiej, ale z drugiej strony powinien także unikać prób podporządkowywania wszystkich poziomów życia społecznego religii i nadużywania jej autorytetu do firmowania doraźnych politycznych działań. Obecność w społeczeństwie chrześcijan *jako chrześcijan*, a nie jako anonimowych, nierozpoznawalnych humanistów jest nieodzowna, aby wartości Ewangelii mogły być wiarygodnie zaprezentowane współczesnemu światu.

<sup>27</sup> *Gaudium et spes*.