

Abp Tarcisio BERTONE

KATOLICY A SPOŁECZEŃSTWO PLURALISTYCZNE NIEDOSKONAŁE PRAWA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ PRAWODAWCÓW*

Obowiązek Kościoła, aby pełną prawdę o Jezusie głosić zawsze i wszędzie – również w naszym pluralistycznym świecie, w świecie, który kuszony jest, aby poświęcić transcendencję na rzecz immanencji, aby raczej uciekać się do przyjmowania konwencji, niż poddać się rozumowi i jego prawom, aby raczej osiąść w utylitaryzmie i w pragmatyzmie, niż otworzyć się na bezinteresowność prawdy – spoczywa nie tylko na biskupach, lecz na całym Kościele.

KOŚCIÓŁ I SPOŁECZEŃSTWO DZISIAJ

Społeczeństwo pluralistyczne, demokracja, zasada większości oraz prawa człowieka reprezentują w pewnym sensie horyzont pojęciowy, w którym należy dzisiaj postrzegać kwestię zgody chrześcijanina na niedoskonałe prawo bądź odrzucenia przez niego takiego prawa. Zanim wskażemy na konkretne zadania, jakie stają przed kapłanami i ludźmi świeckimi w związku z pojawieniem się problemu niedoskonałych praw, musimy przeanalizować jego aktualny horyzont. Analiza wystąpień przedstawionych podczas sympozjum „Katolicy a społeczeństwo pluralistyczne. Przypadek «niedoskonałych praw»”, zorganizowanego przez Kongregację Nauki Wiary w Rzymie w dniach od 9 do 12 listopada 1994 roku, pozwoli nam przede wszystkim opisać aktualną sytuację w życiu Kościoła i społeczeństwa obywatelskiego.

Jeśli uznajemy fakt, że żyjemy dziś w społeczeństwie pluralistycznym, w którym współistnieją różne prądy myślowe odwołujące się do praw człowieka, a tworzeniu projektów ustaw i zasad ich przestrzegania z konieczności towarzyszą negocjacje i poszukiwanie ugody, musimy postawić sobie pytanie, czy na tworzone w taki sposób niedoskonałe prawa można wyrazić zgodę. Jak dalece osoba o zdecydowanych poglądach może wyrazić zgodę na uczestnictwo w uchwaleniu prawa, które niezupełnie odpowiada jej przekonaniom? Innymi słowy mówiąc, jak dalece osoba odpowiedzialna za uchwalanie prawa może udzielić mu swojego poparcia, jeśli zauważa, że tym samym staje się materialnie

* Niniejszy artykuł został po raz pierwszy opublikowany pod tytułem *Catholics and Pluralist Society: „Imperfect Laws” and the Responsibility of Legislators*, w: „*Evangelium vitae*”: *Five Years of Confrontation with the Society. Proceedings of the Sixth Annual Assembly of the Pontifical Academy for Life 11-14 February 2000*, red. J. Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2001, s. 206-222.

zaangażowana w tworzenie społeczeństwa, jakiego nie pochwała? Joseph Joblin SJ próbował odpowiedzieć na te pytania poprzez analizę sposobu uchwalania prawa w społeczeństwie pluralistycznym. Po prześledzeniu, jak przebiegał w historii proces kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, Joblin podkreślił, że dzisiejsze społeczeństwa świata zachodniego nie uznają już prawa władz do podtrzymywania konsensu co do pewnych wartości moralnych, ponieważ u podstaw tych społeczeństw leży szerszy konsens co do poszanowania wolności poglądów i ich wyrażania. W rezultacie większa część opinii publicznej odmawia chrześcijańskiemu prawodawcy prawa dopominania się o szacunek dla wyższych wartości, gdyż wszelkie żądania tego rodzaju wydają się jej działaniem na rzecz ideologicznego podziału w społeczeństwie.

Na czym powinna w tych warunkach polegać odpowiedzialność chrześcijańskiego prawodawcy, który znajdując się w określonych warunkach społecznych, musi zająć stanowisko wobec toczącej się debaty politycznej, a nawet w niej uczestniczyć? Inspirowany nauczaniem Magisterium Kościoła zawartym w wypowiedziach Jana Pawła II, Joblin przyjmuje pogląd, że chrześcijański prawodawca powinien odrzucić ograniczenie, które narzuca mu obowiązujący liberalny pogląd dotyczący konsensu. Akceptacja tego poglądu zagroziłaby bowiem samemu przetrwaniu społeczeństwa, które potrzebuje niepodważalnych i wiążących wartości. Odrzuceniu liberalnego rozumienia konsensu musi towarzyszyć wyraźne sformułowanie stanowiska katolickiego. Zauważmy, że odmawiając uznania tak pojętego konsensu, ustawodawca katolicki postępuje wbrew przyjętym obecnie zasadom tworzenia projektów prawa i jego uchwalania, które – jak wskazaliśmy – polegają nie na ustaleniu filozoficznej prawdy pewnej propozycji, ale na zweryfikowaniu, jak daleko idące porozumienie można osiągnąć, bez względu na motywacje, które w różny sposób inspirowują prawodawców².

Sergio Cotta z kolei – poprzez analizę zjawiska sekularyzacji – podjął próbę wytłumaczenia, na czym polega pluralizm współczesnego społeczeństwa. Jego zdaniem, w dziedzinie antropologii, a w szczególności etyki, rozprzestrzenianie się sekularyzacji faktycznie zredukowało pluralizm do ostrego dualizmu między laicką kulturą immanencji i praxis a chrześcijańską kulturą transcendencji i bytu. Dualizm ten dał początek całkowitemu utożsamieniu etyki publicznej z prawem, co z kolei doprowadziło do porzucenia przekonania o tym, że u podstaw tworzenia prawa leży ontyczna rzeczywistość osoby ludzkiej. Jednocześnie uznano, że podstawa prawa musi mieć charakter empiryczny i konwencjonalny. W świetle tak postawionej tezy Cotta nie podejmuje kwestii stosunku chrześcijańskiego prawodawcy do niedoskonałych praw, lecz przywołuje najważniej-

² Por. J. Joblin, *Leggi imperfette, diritti umani, valori comuni, società pluralista*, w: *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette”*, red. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, s. 31-50.

sze zasady metafizyki chrześcijańskiej skierowane do tych, którzy zmuszeni są przyjąć wyzwanie sekularyzacji na polu moralności i prawa. Zasady te są następujące: 1. wspólna podstawa moralności i prawa leży w strukturalnej prawdzie o osobie ludzkiej; 2. moralność i prawo wykazują wspólną troskę o każdą osobę; 3. normę moralną i prawną charakteryzuje formalna i substancjalna uniwersalność, co wyraża Augustyńskie kryterium „non erit lex, quae iusta non fuerit”. Syntetyczny wyraz wymienionych zasad odnaleźć można w uniwersalności i w stałym charakterze prawa naturalnego, w wyrażanej przez nie symbiozie moralności i prawa³.

Francesco D'Agostino mówił o konfrontacji z niedoskonałymi prawami w kontekście refleksji na temat demokracji i zasad, które leżą u podstaw kultury ponowoczesnej. Rozwiązanie problemu niedoskonałych praw wymaga przeanalizowania całego kryzysu, który obejmuje kwestie takie, jak demokracja, obowiązek prawny i zasada większości. Jeśli konfrontacja ma miejsce nie tylko w porządku teoretycznym i filozoficznym, lecz również w porządku politycznym i operacyjnym, jej rozwiązanie musi odwoływać się do godności i praw człowieka jako zasadniczych czynników porządku społecznego. Można by zatem zaakceptować te spośród niedoskonałych praw, które zapewniają normatywny charakter porządku społecznego rozumianego jako byt relacyjny. I odwrotnie: te spośród nich, które w imię promocji pewnego prawa naruszają relacyjny charakter bytu społecznego, przyczyniając się w ten sposób do legitymizacji oportunistycznego manipulowania porządkiem społecznym, są nie do przyjęcia⁴.

Martin Kriele przedstawił dylemat, przed jakim staje chrześcijański prawodawca w Niemczech w wyniku werdyktu wydanego przez Trybunał Konstytucyjny, który spowodował reformę prawa dotyczącego aborcji w tym państwie. Kriele podjął też próbę oceny, jaki wpływ na morale społeczeństwa może wyrzucić „tak” (kompromis) lub „nie” (odrzuć kompromisu) wobec niedoskonałych praw (a w szczególności wobec nowego prawa z roku 1995). W tym celu dokonał on analizy relacji między prawem a moralnością, wskazując, że nawet jeśli fundamentem prawa są zasady moralne, to różni się ono od moralności w tym sensie, że jego przepisy obejmują jedynie te aspekty moralności, których naruszenie może poważnie zagrażać sprawiedliwości. Mimo nieodłącznych ograniczeń prawa zaniechanie przez państwo stanowienia go w pewnych dziedzinach przyczynia się do osłabienia morale społeczeństwa. Statystyki wskazują na przykład, że szacunek dla życia znacznie bardziej ucierpiał w byłej NRD, gdzie państwo było przychylnie dokonywaniu aborcji na żądanie bez żadnych ograniczeń (Fristenlösung), niż w RFN, gdzie panowało bardziej res-

³ Por. S. Cotta, *L'incidenza del secolarismo sulle norme morali e giuridiche*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 64-74.

⁴ Por. F. D'Agostino, *Democrazia, obbligo giuridico e principio di maggioranza*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 75-83.

tryktywne prawo dotyczące aborcji (Beratungslösung). Czy można zatem wyciągnąć wniosek, że lepiej jest odmówić uczestnictwa w uchwalaniu prawa ograniczającego dopuszczalność aborcji? Zanim odpowiemy na to pytanie, należy zastanowić się nad pewną kwestią podstawową. Większość zasad moralnych leżących u podstaw konstytucji współczesnego państwa ma podstawę użyteczną: chronimy prawa innych po to, aby ochronić swoje własne uprawnienia. Nawet użyteczność ma jednak swoje granice. Okazuje się bowiem, że istnieją normy, których wiążąca moc znacznie wykracza poza wynik prostej kalkulacji interesów i które w konsekwencji ujawniają wewnętrzną słabość tych interesów. Fakt godności ludzkiej oraz fundamentalne zasady, których podstawą jest godność, na przykład zasada mówiąca, że wszyscy powinni się cieszyć takim samym prawem do wolności i do ochrony swoich praw, wyprowadzają nas poza użyteczne podejście do obrony praw człowieka. Zasady te tworzą zespół prawnych uwarunkowań, pozwalających zapewnić ochronę tym, których nie chroni czysto użyteczny rachunek konsekwencji, w szczególności jeśli interpretowane są one w sposób skrajny przez tych, którzy przyjmują światopogląd typu materialistycznego i umieszczają płód ludzki, a nawet nowonarodzone dziecko, na tym samym poziomie, co zwierzęta.

W wyniku przedstawionych rozważań pojawia się następujący problem: czy współdziałanie w uchwalaniu niedoskonałych praw dotyczących dopuszczalności aborcji, uzasadniane przyjęciem teorii mniejszego zła, nie sprzyja – poprzez swój pragmatyzm – legitymizacji mentalności użytecznej? Czy w tej sytuacji nie powinniśmy raczej optować za nieuczestnictwem, które wyrażałoby jednoznaczne opowiedzenie się za poszanowaniem godności człowieka i odrzucenie wszelkich celów pragmatycznych? Na rzecz kompromisu można wysunąć argument, zgodnie z którym ugoda z mentalnością użyteczną nie oznacza utożsamienia się z nią. Można powiedzieć, że opcja na rzecz kompromisu służy ochronie życia i uznaniu ludzkiej godności embrionu o tyle, o ile sprzyja ona podtrzymaniu prawości prawa i zmniejszeniu ogólnej liczby aborcji. Jakie zatem stanowisko należy przyjąć? Na pewno można stwierdzić, że kompromis daje się uzasadnić jedynie pod warunkiem, że dla opinii publicznej jasne pozostaje, iż powodem jego zaistnienia była sytuacja sprzeciwu i że ostatecznie nie da się go uzasadnić w sensie moralnym. Nie oznacza to, że Kościół powinien opowiedzieć się po stronie kompromisu. Kościół powinien zarówno okazywać szacunek chrześcijańskiemu parlamentarystyce, który w sumieniu decyduje o tym, aby opowiedzieć się za kompromisem, jak i popierać tych, którzy odmawiają zaakceptowania kompromisu⁵.

John Finnis zarysował raczej ponury obraz społeczeństwa pluralistycznego i zastanawiał się nad tym, czy chrześcijanie zaangażowani w działalność poli-

⁵ Por. M. Krielle, *Influsso della legislazione sulla coscienza di cittadini*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 84-98.

tyczną mogą nadal podejmować rozsądne próby modyfikowania głównych linii polityki państwa i polityki prawnej, pozostając w zgodzie z prawdami wiary chrześcijańskiej. W tym kontekście Finnis przeanalizował przypadek współdziałania w uchwalaniu lub poprawianiu niedoskonałych praw. Jego zdaniem ramy tego współdziałania wyznaczone są przez dwa wyraźne kryteria: 1. przedmiot formalnego współdziałania musi być sprawiedliwy, to znaczy musi zmierzać do pozytywnego rezultatu, który jest realizacją wartości chrześcijańskich; 2. punkt ciężkości negatywnych skutków ubocznych nieodłącznych od materialnego współdziałania (które należy w miarę możliwości ograniczać) musi być rozsądnie wyważony w stosunku do zła, którego współpraca ta pozwoli uniknąć⁶.

Dochodzimy tutaj do kwestii konkretnych zadań osób duchownych i świeckich w konfrontacji z niedoskonałymi prawami. Problem ten staje się coraz bardziej palący i coraz pilniej domaga się wyjaśnienia (na przykład w odniesieniu do katolickiego poradnictwa rodzinnego w Niemczech i różnych propozycji legislacyjnych dotyczących tak zwanej wspomagananej prokreacji). Czy nauczanie społeczne Kościoła może coś powiedzieć w tych sprawach? Analiza dokonana przez Pedra Rodrígueza dostarczyła pewnych elementów, które będą przydatne w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie. Zagadnienie niedoskonałego prawa jako takie uznaje on za kwestię moralną i teologiczną. W tej perspektywie może ono stać się przedmiotem wyjaśnienia ze strony autorytetu Kościoła poprzez jego Magisterium. Samo zaś wprowadzanie w życie niedoskonałych praw można określić jako konkretną kwestię historyczną. Problem dotyczy wówczas przede wszystkim tego, jak powinna postąpić odpowiedzialna w swoim sumieniu osoba świecka. Musimy pamiętać, że sumienie formowane jest nie tylko w perspektywie teologii stworzenia, w której sytuuje się klasyczne zagadnienie współdziałania ze złem, ale także w odkupieńczej perspektywie gratia sanans pochodzenia chrystologicznego, w której współdziałanie w stanowieniu „niedoskonałych praw” staje się cooperatio ad sanationem. Działanie tego rodzaju z pewnością nie uniemożliwia chrześcijańskiemu parlamentarzystom nawiązania dialogu z Pasterzami Kościoła na temat problemów dotyczących jego zawodowych kompetencji ani też nie uniemożliwia mu otrzymania od biskupów normatywnego przewodnictwa w porządku moralnym i teologicznym⁷.

W tym względzie przeprowadzona przez Giuseppego Dalla Torre eklezjologiczno-prawna analiza wyraźnie ukazuje, że Kościół dysponuje potestas moralis, która jest ostatecznie zakorzeniona w libertas Ecclesiae (i którą należy

⁶ Por. J. Finnis, *Niesprawiedliwe prawa w społeczeństwie demokratycznym* [niniejszy numer „Ethosu”, s. 130-142 – przyp. red.]; por. też: t e n ż e, *Le leggi ingiuste in una società democratica – considerazione filosofiche*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 99-110.

⁷ Por. P. Rodríguez, *Pastori e laici: distinzione dei loro ruoli nella Dottrina sociale della Chiesa*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 158-197.

odróżnić od prawa do wolności religijnej). Owa potestas ma niekwestionowaną wartość w sensie prawnym, bez względu na to, czy dotyczy związku między autorytetem kościelnym a świeckimi chrześcijanami zaangażowanymi w krzewienie chrześcijańskiej inspiracji w porządku doczesnym (potestas magisteri), czy staje się przedmiotem podwójnej refleksji ze strony organizacji państwowej: poprzez uznanie roli Magisterium (uprawnienie ogólne) i poprzez uznanie prawa Kościoła do wypowiedania moralnego osądu w kwestiach odnoszących się do porządku politycznego (uprawnienie konkretne). Okazując szacunek dla uprawnionej autonomii porządku demokratycznego, Kościół realizuje zadanie promowania wolności politycznej i stania na straży fundamentalnych praw osoby ludzkiej, które jest głęboko ufundowane w prawie. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, „Kościół winien mieć [...] prawdziwą swobodę [...] w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz”⁸. Wyjątkowo aktualnym przykładem takiej kwestii jest propozycja zalegalizowania związków homoseksualnych, gdyż propozycje tego rodzaju stanowią zagrożenie dla instytucji małżeństwa, naruszając w poważnym stopniu dobro wspólne społeczeństwa. Polityków katolickich musi przede wszystkim prowadzić prawy rozum (*recta ratio*), obiektywne kryterium sprawiedliwości każdego prawa. Związki między Kościołem a społecznością polityczną nie wyczerpują się w prawnych i instytucjonalnych relacjach między nimi. Idąc za nauczaniem Soboru Watykańskiego II, Kodeks prawa kanonicznego przypisuje świeckim szczególny obowiązek (odmienny niż zadania hierarchii, ale nie odrębny od nich) udoskonalania spraw doczesnych przenikającym je duchem Ewangelii (por. kanon 225) i uznaje prawo świeckich do samookreślenia na tym obszarze (por. kanon 227). W tym właśnie kontekście można mówić o sprzeciwie obywatelskim jako o proteście wobec obowiązującego porządku prawnego ze względu na jego rozbieżność z wyższym prawem. Zgodnie z dokumentami Magisterium Kościoła, powodem takiego sprzeciwu może być jedynie pogwałcenie przez prawo obiektywnej normy moralnej rozpoznanej w indywidualnym sumieniu, nie zaś naruszenie przez prawo zasad etycznych wykreowanych przez jednostkowe sumienie, należących do skali wartości, które społeczeństwo wytwarza w swoim rozwoju historycznym⁹.

Kończąc część dyskusji dotyczącą zadań osób duchownych i świeckich wobec niedoskonałych praw, warto przywołać również refleksje Williama E. Maya w tej kwestii. May wyjaśnia, dlaczego w najbardziej demokratycznych społeczeństwach dzisiejszego świata, w których obowiązują liczne niesprawied-

⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 76.

⁹ Por. G. Dalla Torre, *Ruolo della Chiesa nella società civile: pastore e laici nella prospettiva ecclesiologicala-canonica*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 198-222.

liwe prawa, tak wielu katolików nie spełnia adekwatnie swojego zadania okazywania sprzeciwu wobec tych praw, a zatem przyczynia się do utrzymania ich w mocy, czy to wskutek obojętności, czy w wyniku podjęcia przez katolików nieuzasadnionej współpracy materialnej. Fundamentalny powód tej sytuacji leży w słabości wiary i w słabości chrześcijańskiego zaangażowania. Na stan ten wpływa kilka negatywnych czynników. Jednym z nich jest słaby podział ról między osobami duchownymi a świeckimi w Kościele. May twierdzi, że hierarchowie niejednokrotnie wprowadzają zamieszanie, zabierając głos w sprawach, które nie dotyczą wykładu wiary ani prawa moralnego. Ich wypowiedzi bowiem wyrażają wówczas jedynie roztropnościowy osąd porządku społeczno-politycznego, z którym to osądem świeccy mogą się zasadnie nie zgadzać. Może to prowadzić do przyjęcia przez wiele osób postawy bierności i utrudniać tworzenie sprawnie funkcjonujących organizacji świeckich. Niezbędne jest natomiast działanie innego rodzaju. Bardzo pilną i konieczną rzeczą jest, aby Pasterze Kościoła z całą mocą i konsekwencją głosili wiarę katolicką i katolicką moralność, aby przypominali świeckim o ich godności i o ich szczególnym apostolacie, aby napominali oni tych katolików, którzy pełniąc funkcje publiczne, aktywnie popierają niesprawiedliwe prawa lub nie wywiązują się z odpowiedzialności, która na nich spoczywa, aby się tym prawom przeciwstawiać¹⁰.

Ks. Ángel Rodríguez Luño przypomina, że współczesna kultura polityczna, poprzez zasadę konstytucyjności i demokratyczności, przekłada niektóre ważne wartości moralne (na przykład życie i pokój, wolność, sprawiedliwość i równość) na normy prawa. Wartości te uznaje się za fundamentalne, a ich poszanowanie za warunek sine qua non poszukiwania wszelkich wartości wyższych. W konsekwencji są one uznawane za wspólne dobro polityczne. Upadek, któremu ulega dziś kultura polityczna poprzez moralne zepsucie i nierozsądną gloryfikację odmienności, nie może prowadzić do podania w wątpliwość ani prawdy tych zasad, ani chrześcijańskiego obowiązku uczestnictwa osób świeckich w życiu politycznym. Działania oczekiwane od świeckich nie polegają na całościowym odrzuceniu obecnej kultury, ale na wysiłku odbudowy w niej ducha chrześcijańskiego, na ciągłej próbie dokonywania w nią wglądu na poziomie dobra politycznego. Aby dokładniej wyjaśnić kwestię materialnego współdziałania ze złem poprzez współudział w uchwalaniu niedoskonałych praw, ks. Rodríguez Luño przywołuje dwie zasady. Po pierwsze, należy dokonać rozróżnienia między zwykłym dobrem politycznym a dobrem osoby, które ma charakter nadrzędny, między moralnością osobistą a moralnością polityczną, która nie wyznacza już czynów konkretnej osoby, ale czyny społeczeństwa jako takiego. Ustawa nie jest niesprawiedliwa jedynie dlatego, że zezwala na czyn, którego dokonanie jest poważnym grzechem, lub nie przewiduje kary za

¹⁰ Por. W. E. May, *Leggi ingiuste e cittadini cattolici: opposizione, cooperazione, tolleranza*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 256-258.

ten czyn; może ona być określona jako niesprawiedliwa dopiero wówczas, gdy można wykazać kompletny brak odpowiedniości między nią a wspólnym dobrem politycznym. Po drugie, obowiązek czynienia dobra musi być ograniczony przez zasadę autonomii w tym sensie, że nikogo nie można oskarżyć o współdziałanie ze złem wyłącznie dlatego, że jego zawodowe działanie, wymagane przez określoną strukturę prawną, która nie jest sama w sobie jawnie niesprawiedliwa, jest nadużywane przez kogoś innego w autonomiczny sposób¹¹. Powyższe zasady wymagają pewnego komentarza. Pierwsza z nich dotyczy uzasadnionego rozróżnienia między porządkiem moralnym a porządkiem prawnym. Druga zaś odnosi się do delikatnej kwestii materialnego współdziałania, gdzie trudno jest czasami odróżnić współpracę bezpośrednią i pośrednią. W niektórych przypadkach, chociaż nie dotyczą one bezpośredniej współpracy materialnej, można mówić o zaistnieniu pewnego rodzaju współpracy instytucjonalnej, która jest sama w sobie skandaliczna i niedopuszczalna (ma ona miejsce na przykład w Niemczech w przypadku współpracy państwa i katolickiego poradnictwa, które wystawia kobietom zaświadczenia umożliwiające legalne dokonanie aborcji).

Przywołując raz jeszcze wystąpienie Maya, możemy wskazać na trzy typy niesprawiedliwych praw. Stanowią je odpowiednio: prawa zezwalające na naruszanie któregoś z podstawowych uprawnień człowieka, prawa służące prowadzeniu polityki, która narusza któreś z tych uprawnień, oraz prawa które instytucjonalizują wewnętrznie złe czyny. Dla obywatela, który jest katolikiem, ważne są przede wszystkim: dawanie świadectwa prawdzie, odmowa podejmowania złych czynów jako środka do dobrego celu, wierność i zaufanie opatrności Bożej. Dlatego też z punktu widzenia moralności należy odrzucić wszelkie formalne współdziałanie z niesprawiedliwym prawem. Za współdziałanie takie trzeba uznać każdą formę współpracy, która zakłada wybór jakiegoś zła, nawet jeśli jest ono traktowane jako środek do osiągnięcia dobrego celu. W świetle tego, co zostało powiedziane, moralnie usprawiedliwić można zajęcie jednego z trzech stanowisk wobec niesprawiedliwych praw. W zależności od okoliczności są to stanowiska: sprzeciwu, tolerancji oraz materialnego współdziałania. Sprzeciw wobec niesprawiedliwych praw, wyrażany za pomocą moralnie dopuszczalnych środków, jest obowiązkiem obywatela będącego katolikiem, pod warunkiem, że dana osoba ma konkretną możliwość wyrażenia go, i że sprzeciw ten nie stoi na przeszkodzie realizacji ważniejszego dobra wspólnego społeczności, do którego dana osoba mogłaby się przyczynić, biorąc pod uwagę jej sytuację i osobiste powołanie. Tolerancja jest stanowiskiem zalecanym jedynie wówczas, gdy sprzeciw wobec niesprawiedliwego prawa spowodowałby większą szkodę dla dobra wspólnego społeczeństwa. Według Maya,

¹¹ Por. Á. Rodríguez Luño, *Le ragioni del liberalismo*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 225-238.

pośrednia współpraca materialna z niesprawiedliwym prawem, czyli współdziałanie, w którym wynikające z niego zło akceptowane jest jako niezamierzony skutek uboczny, może być uzasadniona i konieczna w przypadku kwestii poważnej odpowiedzialności moralnej, jak na przykład ograniczenie niesprawiedliwego charakteru danego prawa czy szacunek dla moralnej powinności w innej dziedzinie¹².

PRZYPADEK EMBLEMATYCZNY

Rozważmy teraz przypadek, który często przywoływany jest jako apel do sumienia katolików i który może wskazać kierunek rozwiązań, jakie należy przyjąć w podobnych sytuacjach. Dotyczy on takich okoliczności społecznych, w których katolicy politycy zmuszeni są przejąć inicjatywę zgłoszenia projektu bardziej restryktywnego prawa dotyczącego aborcji.

W numerze 73. encykliki *Evangelium vitae* Jan Paweł II naucza, że moralnie dopuszczalne jest popieranie propozycji legislacyjnych, których celem jest ograniczanie szkody wyrządzanej przez bardziej permissywne prawo proaborcyjne, które bądź aktualnie obowiązuje, bądź poddawane jest pod głosowanie. W nawiązaniu do treści tego nauczania często podnoszony jest problem, czy polityk katolicki może nie tylko udzielić poparcia bardziej restryktywnemu prawu dotyczącemu aborcji niż aktualnie obowiązujące lub będące przedmiotem głosowania, ale nawet podjąć inicjatywę zgłoszenia projektu takiej ustawy. Aby jaśniej przedstawić ten problem, przywołajmy pewne elementy pozytywnego rozwiązania tej kwestii, wskazanego w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*:

1. We fragmencie tym encyklika mówi o „szczególnym problemie sumienia”. Nie zostaje tutaj sformułowana żadna idealna ani abstrakcyjna zasada. Raz jeszcze odnajdujemy się w roli osoby, która w sumieniu dokonuje refleksji na temat konkretnej sytuacji, w której się znalazła.

2. Tym, co musi pozostać jasne w takim przypadku, jest „absolutny osobisty sprzeciw wobec przerywania ciąży” oraz „niemożliwość odrzucenia lub całkowitego zniesienia ustawy o przerywaniu ciąży”.

3. W odnośnym fragmencie encykliki czytamy nie tylko o „ograniczeniu szkodliwości” ustawy proaborcyjnej, ale także o „zmniejszeniu jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej” (chodzi tu o negatywne skutki dla sumienia poszczególnych ludzi oraz dla kolektywnego sumienia narodu). A zatem ważny jest nie tylko fakt, że ocalona zostanie pewna grupa ludzkich istnień, lecz także nastawienie czy ideologia, która zostaje wyrażona za pośrednictwem ustawy. Należy wziąć pod uwagę na przykład to, że argu-

¹² Por. M a y, dz. cyt., s. 247-256.

menty zwolenników ustaw proaborcyjnych często odwołują się do faktu, że ich inicjatywa zmniejszy liczbę nielegalnie dokonywanych aborcji i przyczyni się do ratowania istnień ludzkich.

Zauważmy, że problem, który zarysowaliśmy powyżej, obejmuje przynajmniej trzy różne przypadki. Pierwszy z nich miałby miejsce, gdyby z powodu zmiany, która zachodzi w opinii publicznej albo w układzie sił obecnych w parlamencie, polityk katolicki albo grupa polityków katolickich dostrzegła możliwość podjęcia reformy obowiązującego prawa dotyczącego aborcji poprzez zniesienie jego bardziej permissywnych artykułów i bardziej negatywnych zapisów. Jeśli spełnione są warunki wymienione w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*, przypadek ten nie stwarza szczególnych problemów, zakładając, że reforma zmierza do uzyskania maksymalnej ochrony życia nienarodzonych, którą *hic et nunc* można uzyskać. W przypadku tym jasne jest, że przedmiotem działania parlamentarzystów jest obrona życia i ograniczenie szkody, które jest w danej sytuacji możliwe, co nie oznacza ani aprobaty dla tych zapisów prawnych, którym reforma nie może zapobiec, ani też ponoszenia za nie odpowiedzialności.

Z przypadkiem drugim mielibyśmy do czynienia, gdyby z powodu zmiany zachodzącej w opinii publicznej i w politycznym składzie parlamentu polityk katolicki lub grupa polityków katolickich dostrzegła szansę zgłoszenia projektu nowego prawa dotyczącego aborcji, bardziej restryktywnego niż aktualnie obowiązujące czy też bardziej restryktywnego niż to, do którego uchwalenia zmierzają inne grupy. Jeśli w projekcie nowej ustawy, popieranej przez katolicką grupę w parlamencie, znajduje się zapis, który mówi, że w pewnych przypadkach dokonywanie aborcji uważane jest za zgodne z prawem lub jest depenalizowane, można postawić pytanie, czy popieranie takiego prawa jest moralnie dopuszczalne.

Nie jest łatwo udzielić na to pytanie prostej odpowiedzi. Projekt ustawy tego rodzaju, popierany przez katolików, może być najbardziej inteligentnym sposobem na ograniczenie zła w takim stopniu, w jakim leży to w zasięgu ludzkich możliwości w danej sytuacji. Może on jednak być (czy też może on być również) uważany za wyraz przyjęcia stanowiska kompromisowego, to zaś jest ważne na poziomie kultury i moralności publicznej. Stanowisko takie można by opisać następująco: Katolicy są absolutnymi przeciwnikami aborcji, nie-katolicy w większym lub w mniejszym stopniu aborcję popierają. Biorąc pod uwagę to, że państwo należy do jednych i do drugich (tak do katolików, jak i do nie-katolików), nie można twierdzić, że prawo powinno wyrażać wyłącznie stanowisko katolików czy też nie-katolików, ponieważ z konieczności ma ono wprowadzać kompromis i służyć mediacji między różnymi stanowiskami. Rozumowanie to jest wyraźnie błędne, ponieważ obrona nienarodzonego dziecka nie jest wymogiem narzuconym przez moralność katolicką, lecz należy do etycznej kultury nowoczesnego demokratycznego państwa konstytucyjnego.

Każde prawo proaborcyjne wyraża aprobatę wobec pewnego kryterium dyskryminacji, zgodnie z którym, aby cieszyć się niezbywalnym prawem do życia, nie wystarczy być istotą ludzką, lecz trzeba spełnić również inne warunki (jak na przykład bycie chcianym lub zdrowym fizycznie). Dyskryminacja tego rodzaju jest śmiertelna dla tych, którzy stają się jej przedmiotem, a w szerszej perspektywie czasowej stawia pod znakiem zapytania podstawową zasadę życia społecznego. Restryktywne prawo, które byłoby wyrazem tego rodzaju politycznego kompromisu, zawsze miałyby negatywne skutki, przynajmniej w sferze kultury i moralności publicznej, i faktycznie wprowadziłyby „aborcję katolicką”, czyli zezwalałyby na dokonywanie aborcji w przypadkach, które „pewni katolicy” określają jako dopuszczalne w pluralistycznym społeczeństwie, takim jak nasze. Stanowisko to jest zatem niedopuszczalne.

W świetle przeprowadzonych rozważań wydaje się, że udzielenie poparcia nowemu prawu dotyczącemu aborcji, które jest bardziej restryktywne niż prawo aktualnie obowiązujące, lecz legalizuje czy też depenalizuje dokonywanie aborcji w pewnych przypadkach, byłoby moralnie dopuszczalne dla katolików jedynie wówczas, gdyby spełnione zostały jednocześnie trzy grupy warunków: 1. okoliczność udzielenia poparcia nowemu prawu odpowiadałaby warunkom wymienionym w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*; 2. uchwalenie nowego prawa umożliwiłoby maksymalną ochronę życia ludzkiego, jaką można uzyskać *hic et nunc*, biorąc pod uwagę wszystkie aktualne okoliczności; 3. wprowadzenie tak szerokiej ochrony życia ludzkiego nie byłoby możliwe, gdyby ograniczyć się do uchylecia obowiązującego prawa. Odniesienie do skutków nie może nas wprowadzać w błąd: nie utrzymuje się tutaj, że wszystko, co prowadzi do dobrego skutku, jest dobre, lecz że negatywne aspekty nadal obecne w nowej ustawie są w aktualnej sytuacji nieuniknione i że odpowiedzialnością moralną za nie nie można obciążyć tych, którzy ustawę tę uchwalili. Są one pośrednim, niezamierzonym, lecz nieuchronnym skutkiem ich działania, którego celem jest obrona życia.

Maksymalna ochrona ludzkiego życia nie może być rozumiana wyłącznie w sensie ilościowym, chociaż jest on niewątpliwie bardzo ważny, lecz postrzegać ją trzeba również w perspektywie kulturowej i społecznej. Z tego punktu widzenia ważne mogą być na przykład następujące warunki: 1. podkreślenie, że celem działania parlamentarzystów jest uzyskanie całkowitej ochrony życia nienarodzonych, a poparcie projektu bardziej restryktywnej ustawy zapewnia możliwość wprowadzania dalszych ulepszeń w prawie; 2. wskazanie, że dokonywanie aborcji uznawane jest za czyn sprzeczny z prawem, a zatem za czyn w sensie zasadniczym nielegalny, nawet jeśli jest on w pewnych okolicznościach depenalizowany; 3. podkreślenie, że depenalizacja jest rezultatem ogólnych zasad prawa (dotyczących na przykład stanu wyższej konieczności), nie wynika zaś z konkretnego przepisu prawnego, który nadawałby szczególny status dokonywaniu aborcji w pewnych okolicznościach; 4. wprowadzenie towarzyszą-

cych depenalizacji aborcji zapisów prawnych, które sprzyjają macierzyństwu (dotyczących pomocy finansowej, środków ułatwiających adopcję, praw związanych z zatrudnieniem kobiet); 5. wprowadzenie możliwości szerokiej interpretacji ustawy zarówno w sensie prawnym, jak i medycznym; 6. regulowanie obywatelskiego sprzeciwu w taki sposób, aby nie odbierać osobom wyrażającym go możliwości prowadzenia pozytywnej akcji odwodzącej kobiety od zamiaru dokonania aborcji; 7. wprowadzenie zapisu określającego sankcje karne na przykład dla pracowników opieki medycznej, którzy naruszają prawo, czy też dla pracodawców, którzy utrudniają kobietom podjęcie urlopu macierzyńskiego; 8. zapewnienie, że dokonywanie aborcji nie może być traktowane jako przynosząca dochód działalność natury terapeutycznej.

Trzeci przypadek, który należy rozważyć, dotyczy kraju, w którym dokonywanie aborcji jest nielegalne (np. Irlandii). Zmiana nastawienia opinii publicznej czy też poglądy grup politycznych pozwalają jednak przewidywać, że wkrótce nie da się już w tym państwie zapobiec uchwaleniu bardzo permissywnego prawa dotyczącego dopuszczalności aborcji. Powstaje wówczas pytanie, czy moralnie dopuszczalne byłoby dla katolika zmierzanie do ubiegnięcia tej ewentualności i działanie na rzecz zapobiegania dalszemu pogarszaniu się sytuacji poprzez zgłoszenie projektu ustawy, która depenalizowałaby dokonywanie aborcji jedynie w kilku ściśle określonych przypadkach, a zarazem ustanawiałaby poważne środki służące zapobieganiu aborcji?

Wydaje się, że na tak postawione pytanie należy udzielić odpowiedzi negatywnej. W porównaniu do panującej uprzednio sytuacji prawnej nawet bardzo restryktywna ustawa proaborcyjna miałaby charakter moralnie negatywny także wówczas, gdyby wprowadzona przez nią sytuacja prawna była względnie pozytywna w stosunku do sytuacji, która mogłaby zaistnieć w przyszłości. Katolik nie powinien podejmować inicjatywy czynienia czegoś, co jest z natury moralnie złe, nawet wówczas, gdy chce zapobiec dokonaniu przez innych czegoś, co jest jeszcze gorsze. Jeśli w danych warunkach nie da się zapobiec uchwaleniu prawa proaborcyjnego, lepiej byłoby podjąć strategię unikania frontalnego konfliktu, której elementami mogłyby być: podjęcie dialogu, uczestnictwo w debacie parlamentarnej dotyczącej artykułów prawa popieranym przez zwolenników dopuszczalności aborcji, próba ograniczenia, na tyle, na ile jest to możliwe, negatywnych aspektów proponowanych zmian w prawie oraz odrzucenie ich w końcowym głosowaniu nad całością ustawy. Wszystko to powinno być czynione w taki sposób, aby osobisty absolutny sprzeciw parlamentarzysty wobec dopuszczalności aborcji był jasny dla opinii publicznej.

Warto tutaj raz jeszcze powtórzyć, że te ogólne oceny w każdym przypadku muszą łączyć się z dokładną analizą okoliczności działania, jego możliwych konsekwencji, ewentualności wywołania skandalu bądź nieporozumienia. Szczególna roztropność wymagana jest w przypadku publicznych wypowiedzi osób, które w pewien sposób są reprezentantami Kościoła (na przykład bisku-

pów), aby wyrażane przez nie roztropnościowe sądy lub wytyczne nie były błędnie interpretowane jako wyraz stanowiska doktrynalnego na rzecz praw, które nie gwarantują całkowitej ochrony życia ludzkiego. Jeśli mówimy, że dopuszczalne jest czynienie wszystkiego, co możliwe, aby ograniczyć zło, to musimy podkreślić, że formowanie sumień w zgodzie z doktryną Kościoła – również w kwestiach politycznych i społecznych – jest obowiązkiem w każdych okolicznościach.

Zaangażowanie świeckich chrześcijan w uchwalanie niedoskonałych praw z konieczności prowadzi do pewnego kompromisu ze złem, co wyraża tradycyjne powiedzenie: „wybór mniejszego zła”. Obowiązek Kościoła, aby pełną prawdę o Jezusie głosić zawsze i wszędzie – również w naszym pluralistycznym świecie, w świecie, który kuszony jest, aby poświęcić transcendencję na rzecz immanencji, aby raczej uciekać się do przyjmowania konwencji, niż poddać się rozumowi i jego prawom, aby raczej osiąść w utylitaryzmie i w pragmatyzmie, niż otworzyć się na bezinteresowność prawdy – spoczywa nie tylko na biskupach, lecz na całym Kościele. Chrześcijanie świeccy zaangażowani w sprawy tego świata i w administrowanie polis muszą również dawać pełne świadectwo prawdzie o Chrystusie.

Owa konieczność świadczenia o prawdzie sprawia, że role osób duchownych i świeckich można określić jako analogiczne, lecz różne. Biskupi muszą autorytatywnie głosić Kościołowi, co jest istotne dla wiary i dla moralności. Są oni również uprawnieni do tego, aby wydawać doktrynalny osąd wartości czy też antywartości, które regulują życie społeczności politycznej. Chrześcijanie świeccy mają natomiast zadanie szerzenia Ewangelii w porządku doczesnym. Jest to ich szczególne posłanie i jako takie powinno cieszyć się szacunkiem. Nie oznacza to, że powinni oni wypełniać swoją misję nie nawiązując do nauczania Pasterzy Kościoła. Mogą bowiem otrzymywać od nich przewodnictwo o charakterze doktrynalnym dla pełnienia swojej chrześcijańskiej działalności w świecie. I odwrotnie: Pasterze Kościoła mogą polegać na szczególnej kompetencji ludzi świeckich w lepszym rozumieniu złożoności świata, w którym żyje Kościół.

Ze względu na szczególne powołanie chrześcijan świeckich, od nich głównie zależy to, czy mają oni angażować się w stanowienie niedoskonałych praw w dzisiejszym państwie demokratycznym. Możliwe jest tu przyjęcie jednego z trzech następujących stanowisk:

1. Profetyczny opór. Zajęcie tego stanowiska zalecane jest w przypadku stanowienia praw, które godzą w fundamentalne wartości wiary. Prawo, które zakazywałoby na przykład oddawania czci należnej prawdziwemu Bogu czy też otwarcie propagowałoby odrzucenie istnienia Boga, nie może w żadnym razie stać się przedmiotem współdziałania ze strony chrześcijańskiego ustawodawcy. Przykład Kościoła patrystycznego pozostaje zawsze aktualny w tym względzie.

Stanowisko wyrażające profetyczny opór może w pewnych warunkach zostać poparte przez Kościół, na przykład wówczas, gdy wskazuje on na konieczność afirmowania wartości wyższej niż ta, którą w danej chwili proponuje państwo (na przykład opowiedzenie się raczej za pokojem między ludźmi niż za przygotowaniem się do uzasadnionej obrony kraju). Kościół może również uznać za uzasadnione to, że chrześcijanin świecki decyduje się raczej na wybór wartości podanej w wątpliwość przez prawo, niż na opowiedzenie się za mniejszym złem.

2. Współpraca. Przyjęcie stanowiska mniej radykalnego czy też dopuszczającego szersze współdziałanie w stanowieniu prawa dozwolone jest przez Kościół w sytuacji, gdy łączy się ono z udzieleniem poparcia mniejszemu złu niż to, na które zezwala aktualnie obowiązujące prawo. Nie chodzi tutaj zatem o zło jako takie, ale raczej o dobro, a mówiąc bardziej konkretnie, o dobro niezbędne do zażegnania bądź zmniejszenia złych skutków, do których może doprowadzić złe prawo. Chrześcijaństwo nigdy nie zezwala ani na czynienie zła, ani na wykorzystywanie złych środków do osiągnięcia dobrego celu; pomimo to każda wartość poprzez fakt swojego uczestnictwa w tym, co jest dobre i co jest prawdą, domaga się szacunku. Intencja zmierzająca do osiągnięcia dobra w sytuacji, którą charakteryzuje zło, może być jednak trudna do zrozumienia dla tych, którzy nie są bezpośrednio zaangażowani w działalność polityczną i nie pojmują jej złożonych konsekwencji. Wyborowi tego, co jest dobre w sytuacji, którą charakteryzuje zło, musi zatem towarzyszyć publiczne wyjaśnienie złożone przez tych, którzy w sumieniu podejmują taką decyzję. Jeśli zaś wysiłek tego rodzaju został z całą konieczną powagą podjęty, parlamentarzysta nie może poddawać się wyrzutom sumienia ani też zmieniać swojego stanowiska w przypadku, gdy jego gest zostanie błędnie zinterpretowany.

3. Tolerancja. Trzecim stanowiskiem jest tolerancja wobec zła, które wyraża niesprawiedliwe prawo. Tolerancję tego rodzaju można okazywać tylko wówczas, gdy opór wobec zła prowadziłby do jeszcze większego zła. Również w tym przypadku przedmiotem czynu, którym jest tutaj akt okazania tolerancji, nie jest zło jako takie, lecz dobro niezbędne do tego, aby powstrzymać większe zło¹³.

Jak usiłowałem wykazać, dwa ostatnie stanowiska wobec „niedoskonałych praw” nie wydają się bezsensownym kompromisem ze złem, lecz są różnymi sposobami afirmowania prawdy i dobra w świecie, przy zachowaniu świadomości, że ujawniają się one w konkretnej i często złożonej postaci. W tym względzie okazuje się, że stanowiska te mają faktycznie taką samą naturę jak stanowisko pierwsze, to znaczy, że są one przejawem dynamizmu właściwego prawdzie, która poszukuje afirmacji w świecie, aby odkupić go i ostatecznie doprowadzić go do trynitarnej pełni. Wynika stąd, że osoba tolerująca niedoskonałe prawa czy też współdziałająca z nimi, nie może być uznana przez

¹³ Por. R. Tremblay, *Tentativi di sintesi*, w: *I Cattolici e la società pluralista...*, s. 273-277.

współchrześcijanina, który aktywnie się im przeciwstawia, za osobę słabego serca czy słabego charakteru, lecz jedynie za brata pragnącego zasiać w nieskończenie zróżnicowanej glebie współczesnego świata „ziarno gorczycy” (por. Mt 13, 31-32), które mogłoby stać się – i faktycznie się stanie – wielkim drzewem.

I odwrotnie: osoba sprzeciwiająca się niesprawiedliwym prawom nie może być uznawana przez innego chrześcijanina, który je toleruje lub z nimi współdziała w sensie tu opisanym, za brata przybywającego z innej planety ani za ekstremistę odciętego od rzeczywistości, lecz raczej za prawdziwego orędownika prawdy w świecie. Można by tutaj zastosować Pawłowe powiedzenie o różnych charyzmatkach w jednym Ciele (por. 1 Kor 12, 1-31).

Myśl ta prowadzi mnie do podkreślenia, iż niezwykle ważne jest, aby różne sposoby afirmowania prawdy w konfrontacji z niesprawiedliwymi prawami zakorzenione były w zjednoczonym i żywym Kościele lokalnym. To z tego żywego Kościoła wyłonić się muszą siewcy prawdy w świecie i to w tym Kościele muszą oni odnaleźć światło, które pozwoli im podejmować właściwe decyzje i da im siłę wytrwania na obranej drodze. Używając innych słów, można powiedzieć, że Kościół powinien wydawać swoich własnych heroldów prawdy i dbać o to, aby mimo dzielących ich różnic pozostali oni połączeni węzłem komunii.

PRZYPOWIEŚĆ O CHWAŚCIE

W tym punkcie nieuchronnie nasuwa się jeszcze jedna uwaga. Cała rzeczywistość ludzka (mimo że nie jest manichejska) ma podwójne oblicze: oblicze dobra i oblicze zła. Przypominają nam o tym fragmenty Ewangelii według św. Mateusza (por. 13, 24-30. 36-43) dotyczące przypowieści o chwaście. Dobro i zło istnieją obok siebie. Dobre ziarno cierpi z powodu tego współistnienia, a jednak to właśnie tam, gdzie dobre ziarno kiełkuje, mamy do czynienia z rzeczywistością symbiozy między dobrem a złem, z rzeczywistością o podwójnym obliczu.

Rzeczywistość doczesna podlega naszym wpływom. Dysponujemy siłą, która pozwala nam nad nią panować. Nie przez natychmiastowe wyrwanie chwastu, ale przez dostrzeganie w rzeczywistości istniejących obok siebie dobra i zła, a jednocześnie przez składanie świadectwa o dobru, które jest pomiędzy nami, o dobrym ziarnie, o „zaszczepionym w nas słowie, które ma moc zbawić dusze nasze” (Jk 1, 21) – o Słowie, które Bóg zasiewa w nas, abyśmy mogli przynieść owoc.

Dlatego też moralność chrześcijańska pozostaje moralnością świadectwa. Niegdyś chroniło ją środowisko; dziś ją atakuje, domagając się od niej dawania świadectwa. Nie jesteśmy wezwani do tego, aby odnosić sukces, ale do tego, aby być świadkami.

Pod koniec przywołanej tu przypowieści Jezus proponuje nam jeszcze jedną wizję: teraz żyjemy w doczesnej rzeczywistości przestrzeni i czasu, po końcu świata zaś, w dniu nadejścia Chrystusa, powrócimy do rzeczywistości początku. Rzeczywistość początku wyraża zaś aksjologiczną zasadę, która przenika *Gaudium et spes*: „człowiek na obraz Boży” (nr 12), „Chrystus nowy Człowiek”, który „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (nr 22).

KRYTYCZNA SAMOOCENA

Prawdą jest, że w swojej relacji do procesów historycznych chrześcijanie nie mogą ograniczać się do wyrażania sądów i do wypowiedania słów potępienia. Wręcz przeciwnie, każde zdarzenie musi być dla nich okazją do samokrytycznej refleksji nad przeszłością i do zaangażowania się na rzecz przyszłości. Warto dziś obudzić taką właśnie refleksję. Pierwsza wskazówka dla nas płynie z wykładu, który Kanclerz RFN Helmut Schmidt wygłosił w Akademii Katolickiej w Hamburgu 23 maja 1976 roku. W wykładzie tym, z właściwą sobie szczerością, nawiązał on do uwag zawartych w deklaracji biskupów niemieckich na temat fundamentalnych wartości społecznych i ludzkiego szczęścia. Po przypomnieniu, że demokratyczne państwo, uchwalając prawa, musi brać pod uwagę to, co opinia publiczna faktycznie uznaje za moralne bądź niemoralne, i po wskazaniu na różnice między podstawowymi wartościami i prawami, Schmidt stwierdził: „Zarówno jako polityk i jako chrześcijanin dochodzę do tego samego wniosku: pierwszym i najważniejszym zadaniem Kościoła jest utrzymanie w świadomości społecznej podstawowych pojęć moralnych”. Następnie zaś zakończył swój odczyt miażdżącym stwierdzeniem: „Gdyby poglądy Kościoła na temat aborcji były uznawane za wiążące przez dziewięćdziesiąt procent obywateli, którzy płacą podatek kościelny, problem prawnej penalizacji aborcji nigdy by się nie pojawił [...]. Kierowanie pod adresem państwa prośby o podjęcie działań w tej sprawie jest w gruncie rzeczy niczym innym niż uznaniem ograniczeń Kościoła w przekazywaniu jego fundamentalnych wartości”.

Słów tych nie można przyjąć bez zastrzeżeń, ponieważ na państwie również spoczywa poważna odpowiedzialność, szczególnie jeśli ustawy przyczyniają się do burzenia moralnych zasad uznawanych przez obywateli, co miało miejsce na przykład we Włoszech w przypadku praw dotyczących aborcji i rozwodu. Słowa kanclerza Schmidta jednak wyrażają częściowo prawdę, która skłania nas do refleksji. Tym, czego zabrakło ze strony Kościoła, nie było przypominanie zasad moralnych dotyczących szacunku dla życia od momentu jego poczęcia, ale umiejętność zaszczepienia tych zasad w sumieniach poszczególnych obywateli. Wobec rozprzestrzeniania się zręcznej i nasilonej propagandy na rzecz tezy proaborcyjnej, która chętnie posługuje się każdym możliwym pretekstem (od wykorzystywania dzieci poczynając, a na zagrożeniu ekologiczną katastrofą

kończąc), aby wzmocnić swoje oddziaływanie, w konfrontacji z narzędziami informacji katolicy albo okazują się ofiarami kompleksu niższości, albo są dyskryminowani w dostępie do środków przekazu. W ten sposób szansa wywarcia wpływu na proces formowania się opinii publicznej zmniejszyła się, a katolicy ograniczyli się do lamentowania nad upadkiem moralnego sumienia obywateli.

Ubolewanie nad przeszłością nie służy żadnemu celowi. Ważną rzeczą jest to, aby każdy katolik wypełniał swój obowiązek dawania świadectwa o wielkich zasadach moralnych obecnych w przesłaniu Ewangelii, a zatem, aby poświęcił się – w swoim własnym środowisku – działaniu na rzecz żywej obecności fundamentalnych przekonań moralnych w społeczeństwie.

Odpowiedzialność ta ma różne stopnie z zależności od pozycji, którą dana osoba zajmuje, lecz spoczywa ona na wszystkich bez wyjątku. Ważne jest, aby narastało przekonanie, że pierwszym i najważniejszym szańcem obrony moralności publicznej nie jest prawo – jakkolwiek jest ono bardzo ważne – ale perswazja i moralna akceptacja.

Inny motyw samooceny ważny jest szczególnie w przypadku tych katolików, którzy zajmują odpowiedzialne stanowiska publiczne i są zaangażowani w życie polityczne. Powinni oni zadać sobie pytanie, co uczynili, bądź też, czego nie uczynili, aby przyczynić się do wyeliminowania lub chociażby do ograniczenia pewnych sytuacji, które utrudniają akceptację pojawienia się nowego życia czy to przez rodzinę, czy to przez społeczeństwo. Dokument *Prawo do narodzin*, ogłoszony przez Konferencję Episkopatu Włoch 11 stycznia 1972 roku, mówił o środkach, które mają służyć rozwiązaniu problemu niechcianej ciąży w małżeństwie, takich jak powszechnie dostępne przedmałżeńskie i małżeńskie poradnictwo, które faktycznie powstało w roku 1975. Włoscy biskupi jednak wzywali nawet mocniej do podjęcia odważnej polityki prorodzinnej. Składałyby się na nią między innymi: szersza ochrona dzieci nienarodzonych, których życie pozostaje w zagrożeniu, udzielanie pomocy kobietom, które mają urodzić dziecko nieślubne, udzielanie szybkiej pomocy medycznej dzieciom niepełnosprawnym i cierpiącym, polityka mieszkaniowa zmierzająca do polepszenia warunków życia osób najmniej uprzywilejowanych.

Ile z tych celów osiągnięto i jak dalece niepowodzenie w ich osiągnięciu zależało od obiektywnych trudności, a jak dalece od braku zaangażowania? Są to pytania, na które adekwatnej odpowiedzi udzielić może jedynie sumienie odpowiedzialnych za te sprawy osób.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*