



Marcin Lisak

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie
E-mail: marcinlisak@yahoo.com

Socjologiczne i etyczne refleksje na temat polskiego sporu o sumienie / *Sociological and Ethical Perspectives on a Polish Dispute Over Conscience*

Abstract

Question about the condition of social ethics, public morality and politics leads us to the notion of conscience and freedom of conscience. Traditionally, the term conscience has its origin in philosophy of morality and in religion. However, contemporary sociological research in Poland demonstrates that many social actors, predominately institutional Catholic representatives or politicians, within the public debate play a battle over morality. The article, in light of the empirical data and theoretical approach, undertakes the analyses on public morality and religion, bioethics, law, and politics to discuss the quest of ethical rigourism and political moralism. Nonetheless, in the context of the public debate over the freedom of conscience and its socio-political implications the author argues that religious and political debate over public morality is often an object of ideological manipulation.

Key words: conscience, freedom of conscience, politics, religion, Catholicism, desecularization, sociology of morality, social ethics

WPROWADZENIE

Instytucjonalni reprezentanci Kościoła katolickiego w Polsce często zabierają głos w debacie publicznej na temat tworzenia i przekształcania porządku normatywnego i sfery aksjologii. Oficjalne wypowiedzi dotyczą zwłaszcza zagadnień bioetycznych i spraw życia małżeńsko-rodzinnego. Hierarchowie i teologowie katolicy zdecydowanie sprzeciwiają się między innymi legalizacji aborcji, prawnej akceptacji dla jednopłciowych związków partnerskich czy przyzwoleniu na zapłodnienie *in vitro*. Tego rodzaju publiczne wypowiedzi są wyrazem deliberytywnej demokracji (Habermas 2000) a jednocześnie przyczyniają się do deprywatywacji religii i są wyrazem powtórnego „zaczarowania” (*re-enchantment*) świata (Casanova 2014: 63), na co wskazują niektórzy krytycy paradygmatu sekularyzacyjnego (Świątkiewicz 2010).

Analogiczne tematy do debaty publicznej, a zwłaszcza szczególnej jej formy jaką są kampanie wyborcze, wprowadzają także niektórzy politycy oraz działacze organi-

zacji pozarządowych. Inicjatywy ustawodawcze między innymi na rzecz delegalizacji zapłodnienia *in vitro* czy delegalizacji aborcji eugenicznej stają się ważną częścią programu politycznego niektórych partii. Z kolei w debacie publicznej przeciwnicy polityczni odnoszą się do poszanowania „kompromisu aborcyjnego”, „wolności sumienia” czy „neutralności światopoglądowej” państwa lub wprowadzają finansowanie ze środków publicznych programów zapłodnienia pozaustrojowego.

W ten oto sposób narasta publiczny spór o sumienie wyborców i polityków, w którym ideologie polityczne przeplatają się z etyką i kryteriami religijnymi. W 2014 roku spór osiągnął swe apogeum w sprawie doktora Bogdana Chazana. Wiele środowisk formalnie i nieformalnie reprezentujących Kościół katolicki opowiedziało się po stronie tego lekarza, widząc w jego działaniu jedynie słuszny sposób zachowania wolności sumienia (Terlikowski 2014). Przebieg debaty społecznej w zakresie wielu zagadnień etycznych i prawnych pozwala jednak sformułować tezę, że medialno-ideologiczny spór o sumienie nasilił się w Polsce w roku 2015 w dobie kolejnych dwóch kampanii wyborczych. Narastająca złożoność, intensywność oraz znaczenie społeczno-polityczne debaty na temat sumienia skłania autora artykułu do przedstawienia kilku uwag na temat aksjologii i norm społecznych widzianych przez pryzmat wybranych nurtów filozoficznych i koncepcji socjologicznych.

POLE PODMIOTOWEJ WOLNOŚCI W UJĘCIU SOCJOLOGII A SUMIENIE W PERSPEKTYWIE KATOLICKIEJ

Refleksja nad systemem aksjo-normatywnym prowadzi do identyfikacji wielu reguł postępowania, personalnej i sytuacyjnej relatywizacji reguł społecznych, ewaluacji zmiany kulturowej czy asynchronii normatywnej. Mimo, że jednostki oraz ich asocjacje funkcjonują w przestrzeni nasyconej ładunkiem powinności, płynącym z imperatywów kulturowych, trudno stwierdzić spójność i determinizm sfery aksjo-normatywnej.

Formułowany niekiedy w socjologii pogląd, że jednostka jest niczym marionetka poruszana na sznurkach przez kulturę (cultural dope), okazuje swoją jawną fałszywość. Człowiek staje zawsze przed koniecznością wyboru, odniesienia się do wymogów normatywnych. Dysponuje zawsze polem podmiotowej wolności, w którym realizować może w różny sposób różnorodny repertuar działań sugerowanych przez system aksjo-normatywny (Sztompka 2007: 279-280).

Właśnie tę podmiotową wolność jednostki uznaję za analogiczną do pojęcia „sumienia” stosowanego w etyce oraz w języku religijnym. A zatem każdy kto w polu podmiotowej wolności internalizuje decyzje moralne posługuje się sumieniem jako kryterium oceny dobra i zła. Sumienie nie jest więc przymiotem wyłącznie ludzi religijnych. Wynika stąd, że swoistym nadużyciem retorycznym i narzędziem stygmatyzacji jest określanie, między innymi w dyskusji wokół sprawy doktora Chazana, ludzi o odmiennych od katolickich przekonaniach etycznych mianem jednostek „bez sumienia”.

W ujęciu katolickim sumienie także odnosi się do podmiotowości decyzyjnej i sprawczej jednostki. Sumienie, rozumiane jako funkcja praktycznej rozumności człowieka, jest dla jednostki decydującą instancją moralną. Osąd sumienia jest wiążący, jednak jednostkowe sumienie nie jest zupełnie autonomiczne. Jako kryteriami osądu moralnego, sumienie (ludzki rozum) kieruje się ogólnymi zasadami i normami etycznymi. Sumienie jest zatem *norma normans normata* (normą normującą, podlegającą normowaniu), podczas gdy podstawowa zasada etyczna przyjmowana w katolicyzmie to norma personalistyczna – bezwarunkowe poszanowanie godności osoby ludzkiej – która jest *norma normans non normata* (normą normującą, niepodlegającą normowaniu).

W perspektywie doktryny katolickiej refleksja nad etyką społeczną prowadzi do identyfikacji niedoskonałości struktur społecznych i instytucji porządkujących imperatywy kulturowe oraz ładunek powinnościowy systemu prawnego. W klasycznych tekstach Tomasza z Akwinu odnajdziemy potwierdzenie ograniczonego i ewolucyjnego (relatywnego) wymiaru prawa pozytywnego. Akwinata twierdził, iż prawo stanowione nie może zabraniać wszystkich „występów” (grzechów), których unikają „ludzie cnotliwi” (prawi moralnie). Prawo pozytywne – nakazy, zakazy i sankcje z nich wynikające – nakłada się odpowiednio do uwarunkowań społecznych, czyli adekwatnie do stopnia wychowania i dojrzałości moralnej członków danej społeczności. Tym społecznościom, które składają się z ludzi „mniej ugruntowanych w cnocie”, trzeba zezwolić na więcej, niż bardziej cnotliwym (Tomasz z Akwinu 1891-1892: Ia-IIae, q. 96, a. 2). Zdaniem Tomasza z Akwinu, z samej swej istoty prawo stanowione nie może w pełni wyrażać wymogów prawa naturalnego (Piechowiak 2013). W życiu społecznym prawo stanowione ma swoje kluczowe znaczenie wychowawcze w dziedzinie moralności oraz organizacyjne w wymiarze kształtowania porządku i pokoju społecznego. Jednakże nałożenie kary związanej ze złym moralnie czynem (grzechem) przynależy przede wszystkim i ostatecznie Bogu (Tomasz z Akwinu 1891-1892: Ia-IIae, q. 96, ad 3). Kara ma więc wymiar religijny a zarazem wypełnia się w aspekcie zewnątrz światowym religii, gdy wyrazimy to w języku socjologii religii Maxa Webera, bądź w funkcji transcendencji, wedle terminologii Niklasa Luhmanna. Prawo stanowione nie może zatem objąć nakazami czy zakazami całej rzeczywistości społecznej, ani nakładać kary za wszystkie złe moralnie czyny.

ZAKRES WOLNOŚCI SUMIENIA

Wedle tradycyjnej nauki katolickiej, obowiązek dokonania oceny oraz wyboru dobra i odrzucenia zła spoczywa przede wszystkim na podmiocie moralnym, na sumieniu każdego człowieka. Państwo nie może narzucać sumieniu jednostki gotowych rozwiązań moralnych czy wyborów światopoglądowych. Wolność sumienia czyli wolnych podmiotowych, wolnych od zewnętrznej, społecznej presji powinna być chroniona. Doktrynę tę wyraża Kościół katolicki podczas ostatniego soboru powszechnego, wskazując na prawo do wolności religijnej i na wolność sumienia (Sobór Watykański II 1986: 1-2).

Ponieważ prawość moralna stanowi nieodzowny element chrześcijańskiej doktryny religijnej, możemy przyjąć, że sformułowania dotyczące wolności sumienia odnoszą się do działania inspirowanego religią (działanie religijne). Obejmują zatem w znacznej mierze sferę etyki, czyli zaangażowanie moralne oparte na komunikacji sakralnej, poszukiwaniu zbawienia (funkcja religijna), jak w kategoriach socjologicznych ujmuje to Luhmann (Beyer 2005: 142-144). W tym kontekście należy interpretować soborowy postulat wolności religijnej:

Nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia, do którego jest obowiązany wiernie się stosować w całym swym postępowaniu, aby dotrzeć do swego celu – Boga. Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Ale nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej (Sobór Watykański II 1986: 3).

Nakaz poznania „Bożego prawa” dotyczy przede wszystkim samej „prawdy religijnej” (ortodoksji), ale ta wymaga także prawego postępowania moralnego (ortopraksji). W ten sposób treść dogmatów wiary religijnej nierozzerwalnie łączy się z imperatywami moralnymi.

Europejska oraz polska tradycja prawna posługują się w tym zakresie negatywnym rozumieniem wolności. Obywatel jest, zgodnie z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej, chroniony przed przymusem w wyborze i praktykowaniu religii. Odpowiada to wolności wyznania i sumienia rozumianym jako prawa człowieka. Dotyczy to jednak zakresu wewnętrznego, czyli sumienia, które jest indywidualnym i prywatnym przymiotem jednostki. W klarowny sposób wyrażają to filozofowie prawa:

Wolność sumienia i wyznania jest jedną z podstaw demokratycznego społeczeństwa (...) Istnienie pluralizmu nierozłącznego z demokratycznym społeczeństwem, drogo okupionego w ciągu wieków, uzależnione jest od istnienia i poszanowania tej wolności, chroni ona w pierwszym rzędzie sferę przekonań osobistych i religijnych osoby ludzkiej, a więc to, co zwykle się w literaturze i orzecznictwie praw człowieka w Strasburgu oznaczać mianem «forum wewnętrznego». Wolność sumienia i wyznania to sfera życia jednostki, w odniesieniu do której państwo powstrzymuje się od ingerencji (...) W literaturze przyjmuje się, że wolność wyznania i sumienia obejmuje wolność posiadania przekonań religijnych, przyjmowania i odrzucania religii według własnego wyboru. Obejmuje także wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie religii bądź przekonań. Uzewnętrznianie to może wyrażać się w uprawianiu kultu, modlitwach, praktykach religijnych bądź w nauczaniu (Sobczak i Gołda-Sobczak 2012: 28).

W literaturze przedmiotu i debacie publicznej pojawiają się także odmienne interpretacje prawne i stanowiska filozoficzne, które rozszerzają rozumienie wolności sumienia na forum zewnętrzne. Wolność sumienia, powiązana z wolnością wyznania, stanowi wówczas nie tylko prawo negatywne (wolność od zewnętrznego przymusu), ale staje się prawem (uprawnieniem) pozytywnym, wskazującym na priorytet realizowania w sferze publicznej jednostkowych poglądów i przekonań religijnych czy etycznych.

W dyskusji nad sposobem rozumienia wolności sumienia przyjmują jednak stanowisko wskazujące na bezpośrednią ochronę przed przymusem w sferze *forum internum* (Taylor 2005: 122-124). Tak określona wolność podlega ograniczeniom wyznaczanym przez porządek prawny, gdyż

(...) czynnikiem wydatnie ograniczającym w pewnych okolicznościach realizację uprawnień [w tym także uzewnętrzniania wolności religijnej i sumienia – przyp. ML] wynikających z wolności sumienia i wyznania (religii) jest stanowisko ustrojodawcy, że przy zająciu określonych stanów faktycznych należy dać pierwszeństwo innym wartościom, aniżeli wolność religijna. Taką wartością może być bezpieczeństwo państwa, porządek publiczny, zdrowie, moralność. Specyfiką tych ograniczeń jest to, że mają charakter konkretny i przemijający, a więc zawężają możliwość korzystania ze wspomnianych uprawnień zarówno w kontekście przedmiotowym, jak i podmiotowym. Warto pamiętać, że wolność prawa innych jednostek stanowi stałą granicę w realizacji wolności sumienia i wyznania (religii). (Sobczak i Gołda-Sobczak 2012: 64-65).

W polskim kontekście społeczno-prawnym pewien zakres ochrony *forum internum* przybiera formę klauzuli sumienia, statutowanej w ustawie o wykonywaniu zawodu lekarza i farmaceuty. Klauzula sumienia, jako instrument prawny, nie wprowadza jednak nieograniczonej ochrony wolności sumienia. Prawo, także konstytucyjnie chronione prawa i wolności, nie gwarantuje, by w życiu społecznym obywatel kierował się w dowolny sposób swoimi osobistymi poglądami jako najwyższą zasadą. Nieuprawnione jest powoływanie się przy każdej okazji na sprzeciw gwarantowany przez klauzulę sumienia, która dotyczy ściśle określonych przez prawo sytuacji a nie jest uniwersalnym narzędziem ochrony wolności sumienia czy wyznania (Komitet Bioetyki przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk 2013).

OBIÓR SPOŁECZNY SPORU O SUMIENIE

W polskiej debacie publicznej spór o imperatywy normatywne i wolność sumienia osiągnął, jak już wspomniano, apogeum w maju i czerwcu 2014 roku. Rozgorzała wówczas dyskusja na temat przypadku, w którym dyrektor jednego z warszawskich szpitali odmówił, powołując się na klauzulę sumienia, zabiegu przerwania ciąży i wskazania dostępności takiego zabiegu w innej placówce służby zdrowia. Sprawa dotyczyła pacjentki kwalifikującej się do legalnej aborcji. Władze publiczne wyciągnęły wobec lekarza konsekwencje w postaci zwolnienia ze stanowiska. Dla komentatorów i hierarchów katolickich oraz dla opozycyjnych polityków doktor Bogdan Chazan stał się sztandarowym przykładem „heroicznego” poszanowania wolności sumienia. Natomiast prezydent miasta Warszawy, czyli zarządca publicznego szpitala, została wielokrotnie oskarżona o łamanie wolności sumienia i „zdradę” normatywnego porządku religijnego (Terlikowski 2014).

Przeprowadzone w tym samym roku badania opinii publicznej wskazują jednak, że zdecydowana większość Polaków opowiada się za autonomią indywidualnego sumienia a jedynie w znikomym stopniu dozwala lekarzom odwoływać się do ich

osobistych poglądów w decyzjach wykluczających roszczenia pacjentów. Wedle badań CBOS-u z lipca 2014 roku:

Blisko trzy czwarte badanych (73%) uważa, że nawet w tzw. sytuacji konfliktu sumienia lekarz, który ma określone kompetencje, nie może odmówić wydania skierowania na badania prenatalne, gdy istnieje podwyższone ryzyko wady genetycznej lub rozwojowej płodu. Prawie dwie trzecie ankietowanych (62%) sądzi, że lekarz nie może odmówić wydania skierowania na zabieg przerwania ciąży, w sytuacji gdy kobietę, zgodnie z prawem, można do takiego zabiegu zakwalifikować. Niemal trzy piąte respondentów (59%) nie przyzwala na odmowę wykonania przez lekarza zabiegu zapłodnienia in vitro, jeśli para kwalifikuje się do takiego zabiegu, a tylko nieco mniejszy odsetek badanych (55%) sądzi, że lekarz w sytuacji konfliktu sumienia nie może odmówić przepisania środków antykoncepcyjnych, jeśli nie ma ku temu przeciwwskazań zdrowotnych. Ponad połowa Polaków (52%) uważa też, że lekarz nie może, powołując się na własne sumienie, odmówić wykonania zabiegu przerwania ciąży w sytuacji, gdy prawo na to zezwala (CBOS 2014b: 1).

Poszanowanie zyskuje więc indywidualne sumienie obywatela, a nie poglądy funkcjonariusza publicznego (m.in. lekarza) oraz prawo pacjenta do zgodnych z prawem świadczeń medycznych.

Ponadto, coraz mniejsza część respondentów wiąże oceny moralne z imperatywami religijnymi. Główne wnioski płynące z badań opinii publicznej wskazują na wzrastający relatywizm i sytuacjonizm w ocenach moralnych, a więc stanowiska etyczne potępiane przez doktrynę katolicką. Przy czym blisko trzy czwarte Polaków twierdzi, iż religia nie musi uzasadniać porządku normatywnego. W szczególności „katolickie zasady moralne za najlepszą i wystarczającą podstawę moralności uznaje obecnie niespełna co piąty badany. Stosunkowo największą grupę (45%) stanowią ci, którzy katolickie zasady moralne uważają w większości za słuszne, choć nie ze wszystkimi z nich się zgadzają, a ponadto sądzą, że te, które są właściwe, nie wystarczają człowiekowi” (CBOS 2014a: 1). Wzrasta natomiast rola indywidualnej i autonomicznej oceny etycznej: kwestia dobra i zła dla 57% respondentów pozostaje „wewnętrzną sprawą każdego człowieka”, co potwierdza także szersza analiza socjologiczna (Potocki 2012: 119-127).

MORALIZM I RYGORYZM JAKO PRÓBA DEPRYWATYZACJI RELIGII

Przywołane powyżej dane empiryczne wskazują na silną indywidualizację i autonomiczność w sposobie postrzegania imperatywów kulturowych. W tym świetle należy uznać publiczne wypowiedzi i formułowanie religijno-etycznych ocen przez instytucjonalnych reprezentantów katolicyzmu za próby działania deprywatyzyzacyjnego. W kulturze europejskie charakterystyczne dla religii poddanej procesom sekularyzacyjnym okazuje się charakterystyczne przejście od bezpośredniego sterowania polityką, czy później już tylko uczestnictwa w sprawowaniu władzy politycznej, do pozycji mentora, który co prawda utracił pozycję polityczną, ale

ciągle chce władać sferą wartości i norm, sprawując rządy w sferze symbolicznej. W szczególnym przypadku Kościoła katolickiego w Polsce złagodzone sprzeciwo wobec instytucji liberalnej demokracji, a nawet częściowo uznano jej „wartości”, choć nadal istnieje silne napięcie między pluralistyczną kulturą i systemem aksjo-normatywnym, wedle klasycznego ujęcia Floriana Znanieckiego, a katolicyzmem. Przy czym instytucjonalni reprezentanci katolicyzmu utożsamiają system prawny państwa z systemem etycznym. Obserwujemy, że Kościół katolicki stracił współcześnie bezpośrednią kontrolę nad władzą państwa czy władzą polityczną, nie chce jednak zupełnie wyrzec się władzy (Sepczyńska 2008: 266-267). Dążą zatem do podtrzymania władzy pośredniej, symbolicznej, władzy nad sferą aksjo-normatywną pluralistycznego społeczeństwa.

Z drugiej strony, konceptualizacja problematyki sporu o sumienie prowadzi dwukierunkowo przez pojęcia moralizmu i rygoryzmu do socjologicznej analizy społeczno-religijnego wymiaru religii. Pod pojęciem rygoryzmu moralnego rozumiem stanowisko etyczne, domagające się bezwzględnego i szczegółowego stosowania zasad i norm w życiu moralnym. Natomiast jako moralizm polityczny uznaję stanowisko, które dobro moralne uznaje za najwyższą wartość działań politycznych. Moralizm polityczny w sposób pryncypialny, bezkompromisowy wymaga od polityków, a także wyborców, kierowania się wskazanymi zasadami etycznymi jako kryterium *sine qua non* decyzji politycznych. Dobro moralne, najlepiej poprzez gwarancje prawne w systemie normatywnym danej społeczności, staje się podstawowym probierzem polityki i wszelkiego działania społecznego.

KIERUNKI INTERPRETACJI SPORU NORMATYWNO-AKSJOLOGICZNEGO

Interpretacja wyników badań społecznych oraz konceptualizacja kierunków debaty o wartościach i normach prowadzą do kilku dalszych wniosków. W perspektywie więzi społecznych i ładu kulturowego należy podkreślić rolę spójności i stabilności systemu prawnego (prawo pozytywne) jako instytucji. Jej funkcjonowanie wymaga modyfikacji czy aktualizacji, ale w demokratycznym państwie prawa powinno odbywać się to przez negocjacje i budowanie metodami politycznymi legislacyjnego konsensusu. Sama instytucja prawa wymaga jednak legitymizacji społecznej i spójnych procedur. Inaczej nasila się zjawisko określane przez socjologów jako anomia.

Etyka społeczna i filozofia prawa wskazują ponadto, że zgoda społeczna, konsensus, metaetyczne podłoże ustroju społecznego nie powinny być podważane, ponieważ same w sobie stanowią dobro etyczne (Zięba 1993: 124-125). Pokojowe współżycie społeczne jest wyrazem słusznego, choć zawsze niedoskonałego kompromisu. Zatem swobodne i dowolne powoływanie się na sprzeciw sumienia doprowadziłoby do rozkładu życia społecznego, które podlegałoby atomizacji. Gdyby w społeczeństwie każda jednostka odwołała się do subiektywnego zestawu poglądów i przekonań jako kryterium i motywatora zewnętrznych (publicznych) działań, to ład społeczny szybko rozpadłby się. Bez konsensusu wyrażanego przez

porządek prawny, bez kompromisu polityczno-prawnego zabraknie spoiwa społecznego w pluralistycznej kulturze. Świat społeczny pogrąży się w anomii spowodowanej przez swoiste *liberum veto* indywidualnych sumień. Właściwą drogą zagwarantowania wartości jest więc dążenie do zmiany porządku prawa pozytywnego, które wyraża aksjologiczny kompromis. We wskazanej kontrowersji wokół doktora Chazana należy więc dążyć na drodze politycznej do reformy prawa w zakresie legalizacji-delegalizacji aborcji oraz przepisów obowiązujących pracowników służby zdrowia. Nieuprawnione jest w tym przypadku powoływanie się na klauzulę sumienia. Stosowanie klauzuli sumienia nie może przecież wykraczać poza uprawnione granice porządku prawnego.

W innych wymiarach brak zrozumienia racji leżących u podstaw rygoryzmu normatywnego Kościoła katolickiego może w odbiorze społecznym prowadzić do zachowań dewiacyjnych. Mam na myśli postawy takie jak innowacja i bunt, w klasycznym rozumieniu Roberta Mertona. Dzięki użyciu mertonowskich kategorii można stwierdzić, że w przypadku innowacji odrzucane są reguły postępowania (normy) a zachowane zostają cele (wartości), ku którym się dąży. W przypadku postulowanego całkowitego zakazu aborcji mechanizm innowacji prowadzi do odrzucenia pewnych norm etycznych katolicyzmu. Zachowane jest natomiast dążenie do wartości, jakimi są zachowanie zdrowia kobiety, w tym jej zdrowia psychicznego naruszonego przez gwałt czy akt kazirodztwa, albo wartość posiadania zdrowego potomstwa. Dla osiągnięcia wskazanych wartości odrzucane są środki (reguły) postulowane przez instytucje religijne, a więc np. bezwzględny zakaz aborcji. W innym wymiarze pojawia się dewiacja w postaci buntu. Odrzucane są zarówno reguły jak i cele, a w ich miejsce pojawiają się nowe normy i nowe wartości. Zjawisko to może być pewnym wytłumaczeniem sukcesu politycznego Ruchu Palikota, który pojawił się dość nagle przed wyborami w 2011 roku, a który w wielu elementach programu odrzuca normy i wartości prezentowane przez instytucje katolickie.

Kolejny z aspektów sporu o sumienia dotyczy polityków, którzy są wyznawcami katolicyzmu. Wypracowanie w oficjalnych wypowiedziach hierarchów szczygółowych reguł postępowania politycznego, np. w sprawie zakazu zapłodnienia *in vitro*, jest wyrazem rygoryzmu, który z kolei domaga się uprawiania polityki w duchu moralizmu. Polityk-katolik zostaje postawiony w sytuacji konfliktu ról społecznych. Z jednej strony, jako katolik powinien wypełniać misję religijno-moralną także w przestrzeni publicznej, nie pozwalając jednocześnie na sprywatyzowanie religii. Z drugiej strony, jako parlamentarzysta-reprezentant całej społeczności obywateli jest zobowiązany do działania na rzecz interesu publicznego, dobra wspólnego całej społeczności, zachowania porządku i ładu publicznego, a to prowadzi do kompromisu politycznego. Rygoryzm i bezkompromisowość nie sprzyjają wypełnieniu roli politycznej.

W pluralistycznym społeczeństwie demokracji deliberatywnej to kompromis jest narzędziem budowy konsensu normatywnego. Oczywiście należy rozróżnić wymiary kompromisu. W sferze sumienia reprezentanci różnych systemów etyki normatywnej nie mogą zgodzić się na kompromis moralny, gdyż wyrzekliby się

własnego stanowiska. W sferze publicznej, w formułowaniu reguł (normy) i dążeniu do celów (wartości) można kierować się jednak różnorodnymi drogami, nawet jeśli podąża się do tego samego celu. Kompromis jest nieodzownym elementem funkcjonowania demokratycznego państwa prawa. Ciekawe, że przed wieloma laty podobne rozumienie styku sfery moralności i polityki (praktyki) wyrażał Joseph Ratzinger. Niemiecki teolog, już jako prefekt watykańskiej kongregacji, pisał o kompromisie jako właściwej metodzie kształtowania imperatywów normatywnych w sferze polityki (Ratzinger 1990: 198).

Wyborca-katolik podlega natomiast presji religijnej, nakazującej „być dobrym katolikiem” i wybrać „prawdziwych katolików”. Konflikt sumienia przeżywać może zatem katolik, który zdecydowanie sprzeciwia się wprowadzeniu prawa dopuszczającego jakiegokolwiek przypadek aborcji albo jakiegokolwiek formę legalizacji związków homoseksualnych. W związku z tym wybiera takie elementy programu politycznego, które znajduje w poglądach partii A. Gdy jednak inne wymiary polityki, jak na przykład sprawy zagraniczne, polityka socjalna, rozwój nauki, promocja kultury, w programie partii A ocenia jako nieodpowiednie, błędne czy nawet szkodliwe, prowadzi to do anomii, do konfliktu sumienia w roli katolik-obywatel. Tego rodzaju konflikt może skutkować wycofaniem z czynnego udziału w życiu politycznym i publicznym: przynależności do partii politycznych, stowarzyszeń i organizacji trzeciego sektora, uczestnictwa w wyborach.

Wyborca lub polityk mogą za podstawowy wymiar decyzji politycznych uznać kilka wybranych wymogów etycznych, co wyraża moralizm polityczny. Z drugiej strony, politycy mogą instrumentalnie posługiwać się w swoim programie politycznym elementami religijno-etycznymi. Nie jest istotne czy zgadzają się z poglądami, ale wykazują postawę oportunistyczną (Sztompka 2007: 283-285). Użytkują formalną bądź nieformalną aprobatę instytucji religijnych. Wykorzystują elementy kształtowania sfery aksjo-normatywnej dla odniesienia partykularnych korzyści politycznych – poparcia wyborców zorientowanych na określone poglądy. Takimi wykorzystanymi politycznie osobami mogą stać się wyborcy przekonani o swojej prawowierności religijnej, potwierdzonej wyborami moralno-politycznymi. Instytucjonalni reprezentanci religii powinni być świadomi zagrożenia instrumentalną polityzacją religijności. Wobec takiego zagrożenia zareagowali biskupi amerykańscy w liście „Catholics in Political Life” z 2004 roku. Kiedy w debacie nad legislacją kwestii aborcji w USA po stronie katolickiej *pro-life* pojawiały się radykalne głosy, biskupi katoliccy odstąpili od rygoryzmu. Obawiając się, że w toku prezydenckiej kampanii wyborczej dojdzie do „manipulacji nauki katolickiej i praktyki sakramentalnej”, pominęli kwestię dyskusji na temat zakazania politykom wspierającym rozwiązania *pro-choice* przystępowania do komunii. W polskim sporze o sumienie polityczne takiej krytycznej refleksji ze strony przedstawicieli instytucji katolickich wydaje się brakować, a w dobie nadchodzących kampanii wyborczych w roku 2015 niebezpieczeństwo instrumentalizacji religii i etyki, dla celów pragmatyki politycznej, może narastać.

LITERATURA

1. Casanova J., European Secularization from a Global Comparative Perspective, w: *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft*, red. T. Dienberg, T. Eggensperger, U. Engel, München 2014, s. 55-66.
2. CBOS, Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań nr 15/2014, Warszawa 2014a.
3. CBOS, Klauzula sumienia lekarza i farmaceuty. Komunikat z badań nr 94/2014, Warszawa 2014b.
4. Beyer P., *Religia i globalizacja*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005.
5. Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
6. Komitet Bioetyki przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, Stanowisko KB nr 4/2013, 12.11.2013, Warszawa 2013.
7. Piechowiak M., Tomasz z Akwinu koncepcja prawa naturalnego. Czy Akwinata jest myślicielem liberalnym? „Przegląd Tomistyczny”, tom XIX, 2013, s. 301-337.
8. Potocki A., Sumienie w doświadczeniu moralnym Polaków, „Przegląd Tomistyczny”, tom XVIII, 2012, s. 113-128.
9. Ratzinger J., *Biblijne aspekty tematu: wiara a polityka*, przeł. J. Kruczyńska, w: J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Poznań-Warszawa 1990, s. 197-200.
10. Sepczyńska D., *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008.
11. Sobczak J., Gołda-Sobczak M., Wolność sumienia i wyznania jako prawa człowieka, „Annales. Universitas Mariae Curie-Skłodowska”, nr 1, tom XIX, 2012, s. 27-65.
12. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae” (1968)*, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986.
13. Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007.
14. Świątkiewicz W., *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010.
15. Taylor M., *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge 2005.
16. Terlikowski T., *Sprawa profesora Chazana. Kulisy manipulacji*, Warszawa 2014.
17. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6-7: *Prima secundae Summae theologiae*, Romae 1891-1892.
18. Zięba M., *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, red. M. Novak, A. Rauschner, M. Zięba, Poznań 1993, s. 113-153.