

Jarosław Krzewicki

Katechizm czy konstytucja? : pytanie o obecność (prymat) wiary w moralności polityka

Kieleckie Studia Teologiczne 12, 87-99

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Jarosław Krzewicki – Rzym

KATECHIZM CZY KONSTITUCJA? PYTANIE O OBECNOŚĆ (PRYMAT) WIARY W MORALNOŚCI POLITYKA

Wstęp

Skupiając się na temacie wiary, trudno nie postawić sobie pytania o jej obecność w sferze publicznej. Sfera ta porządkowana jest przez system prawa oparty o założenia nieraz sprzeczne z tymi, które bliskie są ludziom wierzącym. Czym zatem należy kierować się w przypadku konfliktu: prawem państwa czy prawdą wiary? Czy działając w sferze publicznej, zawsze można będzie oddać Cezarowi to, czego się prawnie domaga, zachowując nienaruszonym to, co należy się Bogu? Jeśli nie – to jak pogodzić dwa sprzeczne porządki, z których jeden to prawo stanowione w przestrzeni polityki, a drugi to moralność zbudowana na wierze, której integralność nie może być poświęcona na potrzeby społecznego konsensusu?

Rozważania na temat moralności w polityce w potocznym ujęciu budzą szereg wątpliwości, gdyż zarówno na płaszczyźnie praktyki, jak i teorii obszar wspólny określony przez moralność i politykę jest płynny. Powszechnie przyjmuje się, że przesunięcie kategoriale polityki spod etyki w stronę sztuki¹, zapoczątkowane przez Machiavellego, skutkuje do dziś roszczeniem zagwarantowania jej większej lub mniejszej autonomii, w tym zaś kontekście dostrzegalna jest tendencja, aby wyprowadzić ją spod etycznych wartościowań². Zarzut ten spotyka się z krytyką i można przyjąć, że nie jest możliwym całkowite wyłączenie ludzkiego działania spod ocen wartościujących³, choć

¹ Por. M. A. Krapiec, *O ludzką politykę!*, Katowice 1993, s. 12–17.

² Por. J. Salij, *Autonomia polityki i prawo moralne*, „Znak”, 7 (1997), s. 65–75.

³ Por. R. Panasiuk, *Religia i neutralność światopoglądowa*, w: E. Nowicka-Włodarczyk, *Neutralność światopoglądowa państwa*, Kraków 1998, s. 25.

oczywiście mogą istnieć problemy z określeniem i uzgodnieniem tych norm, które miałyby stanowić podstawę do takiego wartościowania. O moralności w polityce pomimo trudności mówić trzeba, a jednym z ważnych aspektów może okazać się jej zakres oraz problem źródeł. W niniejszych rozważaniach skupimy się na czynnej stronie podmiotowej relacji, jaka zachodzi między polityką a moralnością, czyli na osobie uprawiającej politykę, poddając ogólnej analizie przyjmowany przez nią system wartości, a następnie próbując ocenić jej działanie. Innymi słowy, interesuje nas, na ile osoba zaangażowana politycznie może lub powinna działać etycznie w przestrzeni publicznej, kierując się przy tym wyznawaną wiarą, i czy prawo to może podlegać ograniczeniom w swym zakresie.

Określenie pojęć musi zacząć się od zdefiniowania przedmiotu naszych rozważań, czyli od podmiotu działającego w polityce z uwzględnieniem jego stosunku do wartości, ujmowanego pod względem formalnym i materialnym to znaczy zewnętrznego i wewnętrznego identyfikowania się z wartościami (1). Dalej konieczne będzie uściślenie zakresu moralności pod kątem jej źródeł i treści (2), ze szczególnym uwzględnieniem aspektu wiary determinującym sposób rozumienia moralnej powinności (3). Następnie zwrócimy uwagę na niektóre trudności faktyczne, wpływające z kontekstu uwarunkowań społecznych i prawnych (4), próbując podać możliwe rozwiązania lub wskazując na kwestie, które wymagają dalszego pogłębienia (5).

1. Podmiot politycznego działania

1. Mówiąc o podmiocie w polityce, zasadniczo chodzi nam o człowieka podejmującego roztropną troskę o dobro wspólne⁴ w sferze publicznej. Należy zauważyć, że posiada on przy tym swoje zakorzenienie w otaczającej go rzeczywistości, partycypuje w kulturze i tradycji, z jakiej się wywodzi, w naszej rzeczywistości bardzo często deklaruje swoją przynależność religijną, którą potwierdza poprzez formalną przynależność do struktury eklezjalnej. Bez elementu zakorzenienia i partycypacji trudno sobie wyobrazić jego odpowiedzialne i skuteczne uczestnictwo w trosce o dobro wspólne. Szerokość ujęcia spraw wiary lokującej ją w sferze kultury nie jest wystarczająca, by mówić o jej wpływie na życie publiczne, w tym na politykę. Trzeba zatem wyodrębnić swoisty fenomen wiary, czyli jak się jawi, oraz to jak należałoby tę wiarę zdefiniować.

Identyfikowanie się z wiarą może dokonywać się na kilku płaszczyznach. Istnieje związek formalny, przejawiający się w zewnętrznej przynależności do struktur. Na tym poziomie osoba niekoniecznie identyfikuje się z zespołem prawd

⁴ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 20.

wiary w taki sposób, jaki wynikałby z zewnętrznej przynależności do Kościoła, może nie podzielać wynikających z nich przekonań, abstrahować od obowiązujących kryteriów ocen. Przy czym niepodzielanie prawd wiary może dotyczyć wszystkich albo tylko niektórych z nich. Trudno jest podobne ujęcie wiary uznać za wystarczające. Dlatego też inną płaszczyzną będzie związek materialny osoby, jej stosunek do treści wiary o różnej stopniowości, wynikającej z zakresu prawd i związanych z nimi norm. Chodzić tu będzie o posiadanie poglądów bliskich założeniom wiary oraz kierowanie się wartościami, które wpisane są w jej system etyczny, co jednak nie prowadzi do identyfikowania się z nimi. Trzeci wymiar wiąże się ze stanem, w którym pojawia się wewnętrzne utożsamianie się z treściami, czyli uznawanie w jakimś zakresie zespołu prawd i norm o charakterze religijnym w relacji do ich źródła, autorytetu Boga. Także i takie określenie nie wyczerpie zagadnienia, gdyż samo identyfikowanie się ma też swoją złożoną dynamikę. Wiara zakłada wzrastanie, czyli proces rozwoju, pogłębiania rozumienia, wiąże się z pojęciem łaski, która wymaga współpracy z Bogiem, jest formą dialogu, a czasem zaś wewnętrznej walki. W tym ostatnim przypadku teoretycznie może, ale nie musi towarzyszyć tej identyfikacji zewnętrzna przynależność do Kościoła bądź publiczne powoływanie się na autorytet religii.

Idealnie by było, gdyby wszystkie te trzy płaszczyzny były wzajemnie skorelowane, jednak praktyka pokazuje, że nie zawsze tak jest. Ponadto jest przy tym możliwa duża dynamika i stopniowość, a zatem niedefiniowalność, gdy chodzi o element wewnętrzny, jak i nieadekwatność, gdyby poprzestać na elemencie formalnym.

Wpływ wiary na politykę może być dwojakiego rodzaju: jej treści zawarte są w założeniach, na których zbudowany jest system cywilizacji, np. zachodniej na chrześcijaństwie⁵, ale w sposób bezpośredni ma on miejsce poprzez działanie osób. Z tej perspektywy wpływ wiary na politykę poddawany jest krytyce. Trzymając się powyższego rozróżnienia, łatwiej jest wskazać na zasadność lub bezpodstawność tej krytyki.

Wydaje się, że przynależność formalna, na którą człowiek chciałby powoływać się w polityce, może prowadzić do instrumentalnego traktowania wiary i w konsekwencji do wykorzystywania autorytetu grupy religijnej, Kościoła do partykularnych i czasem sprzecznych interesów, które nijak się mają do celów tejże wspólnoty⁶. Z kolei związki intelektualne, które objawiają się w zbieżności etycznej, mogą być czymś neutralnym, czego nikt zazwyczaj nie będzie kwestionował. Trudno jednak takie konwergencje traktować w kategoriach wiary. Stanowią one obszar, na którym toczy się dialog oraz współpraca z zachowaniem autonomii stron, o ile deklarują one różność względem siebie.

⁵ Por. J. Kłoczowski, *Europa: chrześcijańskie korzenie*, Warszawa 2001.

⁶ Por. A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003, s. 217.

Czasem jednak prowadzą do niebezpiecznej ideologizacji wiary⁷. Osobny problem natomiast stanowić może kierowanie się w przestrzeni publicznej założeniami, które wynikają z religijnego doświadczenia. To sposób, w jaki wiara rzeczywiście ubogaca przestrzeń polityczną swoimi treściami, staje się żywa, a polityka bardziej ludzka. W kontekście jednak problemów etycznych, od których polityka stara się uwolnić, rodzi się pytanie, czy w sferze publicznej odpowiedzialności człowieka dopuszczalne jest stosowanie się do norm religijnych, to jest takich, które dadzą się uzasadnić tylko na płaszczyźnie wiary, i jak się one mają do innych norm. Chodzi tu bardziej o rzeczywistość *hic et nunc*. Właśnie na tej problematyce skupimy się w dalszej części naszych rozważań.

2. Zakres i źródła moralności

Stwierdzenie, że człowiek wierzący w swoim działaniu powinien mieć prawo do kierowania się swoją wiarą jest zbyt ogólne i wymaga dogłębniejszego spojrzenia. Problem dotyczy kwestii pytania o *proprium* wiary, co ją wyróżnia na tle innych norm, które z wiary nie wynikają.

Aby móc odpowiedzieć na postawiony problem dotyczący obecności wiary w moralnych wyborach w polityce, trzeba najpierw określić moralny etos polityka i jego potencjalne składniki. Wartości w życiu poznawane są i chronione za pomocą sformułowanych lub dorozumianych norm. Można je klasyfikować wg różnych kryteriów, a jednym z nich jest sposób, w jaki obowiązują w społeczeństwie i jak je się sankcjonuje. Na tej podstawie można mówić o trzech systemach normatywnych, gdzie jednym będzie prawo, dalej obyczaj oraz moralność, przy czym w moralności na gruncie socjologii wyróżnia się czasem moralność religijną jako osobną kategorię. Systemy te wzajemnie na siebie zachodzą i często to samo zdarzenie lub stan rzeczy mogą zostać ocenione na gruncie wszystkich trzech czy nawet czterech systemów. Na przykład głosowanie w jakiejś sprawie w parlamencie jest oceniane w kategorii prawa, to znaczy, że osobie przysługuje pewien zakres praw i obowiązków, które sprowadzają się do wyrażenia woli w sposób określony w usankcjonowanych przepisach. Wynika z tego, że niezastosowanie się do obowiązujących norm, pociągnie za sobą jakieś skutki, także w postaci sankcji, gdyż prawo stoi na straży jakiejś wartości, chroni jakiegoś dobra. Ta sama czynność kształtowana jest przy poszanowaniu norm zwyczajowych, lub po prostu przez panujący obyczaj. Np. uprawniony podmiot będący członkiem jakiegoś ugrupowania kieruje się wypracowanym stanowiskiem przez partię, do której przynależy. Wreszcie wspomniane głosowanie w parlamencie dokona się na podstawie

⁷ Por. J. Poniewierski, *Pontyfikat*, Kraków 2005, s. 109.

istniejących obiektywnie i przyjmowanych przez podmiot norm moralnych, dlatego też parlamentarzysta kierować się będzie np. zasadą dobra wspólnego, poszanowaniem godności człowieka itp., w szczególności zaś – jeśli jest wierzący – weźmie pod uwagę te zasady, które wynikają z wyznawanej przez niego religii, czyli np. na jego działanie będzie miała wpływ zasada miłości bliźniego czy miłości nieprzyjaciół. Każdy z systemów stoi na straży określonych wartości, które dadzą się opisać jako integralne elementy pewnej koherentnej całości.

3. Wpływ wiary na moralność

Dla osoby wierzącej, a ściślej dla katolika, cała moralność nie jest zdywersyfikowana, ale jest czymś organicznym, gdyż opiera się na wierze⁸. To, co dobre, jest dobrem, gdyż wywodzi się ze źródła dobra, jakim jest Bóg. Możliwe jest co prawda rozumowe uzasadnienie pewnych norm na gruncie istniejących i opisanych wyżej systemów normatywnych. I tak na przykład zdrada małżeńska jest powszechnie rozumiana jako coś złego również na gruncie moralności świeckiej, gdyż godzi w dobro małżonka. To samo działanie polegające na złamaniu wierności małżeńskiej ma także swoje wielowiekowe uwarunkowanie obecne w kulturze, a zatem nie można zdradzać, bo ktoś, kto tak postępuje, łamie dobre obyczaje, które wytworzyły się w pewnym procesie dziejowym i zakorzeniły się w społeczeństwie⁹. Także i obowiązujący system prawny uznaje zdradę małżeńską jako fakt o doniosłości prawnej i traktuje jako ważną przesłankę w ewentualnej sprawie rozwodowej¹⁰. Dla wierzącego racje wywodzone z tychże systemów mogą okazać się ważne, ale raczej pozostaną drugorzędne. Warto też wspomnieć, że owe normy nie są niewzruszalne, gdyż prawo może się zmienić, obyczaj w społeczeństwie podlega ewolucji, zaś pojęcie dobra drugiej osoby może być w tym wypadku zrównoważone zgodą lub korzyścią stron. Oceny te, skądinąd ważne, nie będą zatem najistotniejsze. Dla człowieka wierzącego liczyć się będzie przekroczenie prawa Bożego stojącego na straży nadprzyrodzonego dobra, którym w tym wypadku jest sakrament ze swoją jednością i nierozzerwalnością małżeństwa¹¹.

⁸ Por. Franciszek, *Lumen fidei*, nr 48.

⁹ Por. A. Chwalba, *Obyczaje w Polsce: od średniowiecza do czasów współczesnych*, Warszawa 2004, s. 138.

¹⁰ Zdrada małżeńska może być podstawą żądania rozwodu z orzeczeniem o winie, jeśli nastąpił poza tym zupełny i trwały rozkład pożycia w sferze emocjonalnej, finansowej i fizycznej (art. 56 § 1 KRiO).

¹¹ Por. J. Szyran, *Akt małżeński – prawda i znaczenie*, „Lignum vitae”, 6 (2005), nr 6, s. 337–350.

Rozróżnianie przynależności norm do poszczególnych systemów normatywnych nie ma znaczenia praktycznego, kiedy ocena stanu rzeczy na gruncie każdego z tych systemów jest zbieżna. Gdyby trzeba było podjąć decyzję o wprowadzeniu prawa sankcjonującego jakieś zachowanie, to rzeczą wtórną byłoby, kto z jakich motywów głosi, chyba że z jakichś powodów doszłoby do konfliktu. Wówczas każdy musiałaby swe działanie uzasadnić. Dotyczyłoby to także osoby wierzącej, a byłoby to tym bardziej ważne, gdyby konieczne było znalezienie konsensusu. Gdyby dla wierzącego taki konsensus był nie do przyjęcia, to teoretycznie mógłby się pojawić nacisk skłaniający go do nieprzeniesienia moralnych przekonań do sfery publicznej¹².

Oczywiście, normy religijne są istotne właśnie dlatego, że są racjonalne, czyli zgodne z logiką Stwórcy. Można też powiedzieć inaczej, że ponieważ pochodzą od Boga, to muszą być racjonalne, inaczej można by wątpić w ich pochodzenie. W istocie normy te dadzą się uzasadnić na wielu płaszczyznach rozumowania. Dadzą się także często empirycznie zweryfikować, na przykład przez pokazanie negatywnych konsekwencji, jakie wynikają z ich naruszenia. Niestety, wydaje się jednak, że wiele będzie takich norm, których na gruncie prawa czy powszechnie uznawanych zasad współżycia społecznego uzasadnić się nie da. Albo przynajmniej, że taka weryfikowalność nie będzie natychmiastowa. Zatem trzeba będzie się czasem bezpośrednio odwołać do racji nadprzyrodzonych, niepodważalnego autorytetu Boga, a w rozumowaniu podpierać się przekazem Objawienia. Trudno podobnemu myśleniu odebrać znamion racjonalności. Niemniej możliwe jest, że tego typu racje nie zawsze będą mogły zostać podzielone bez elementu wiary, zaś czasem będą mogły być odrzucone jako bezzasadne lub kolidujące. Jeżeli z takich właśnie przesłanek wynikną konkretne decyzje kształtujące dobro wspólne bądź narzucające pewne rozwiązania w stosowaniu prawa, napięcia i konflikty mogą się okazać naturalną ich konsekwencją. Tak więc pozostaje otwarte pytanie, czy osoba pełniąca funkcje publiczne, polityk lub urzędnik państwowy może w swym postępowaniu kierować się wiarą w sensie ścisłym, to znaczy takimi normami moralnymi, które wynikają z przesłanek objawionych, szczególnie w sytuacji, gdy wartość taka stanie w konflikcie z jakimś stanem rzeczy pojmowanym jako dobro? Czy prawo to może mu zostać ograniczone, na przykład w sytuacjach kolizji bądź trudności w znalezieniu rozumowych pozareligijnych uzasadnień?

¹² Por. W. Brzozowski *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011, s. 200.

4. Problemy uwarunkowań prawnych i społecznych

Na gruncie zasad możliwość kierowania się wiarą w etycznych wyborach nie powinna budzić zastrzeżeń nawet w przypadku zderzenia norm stojących na straży pewnych dóbr znajdujących się w kolizji z innymi dobrami, o ile będą one właściwie wyprowadzone i uzasadnione zgodnie z własną specyfiką. Każdy pogląd opiera się na jakichś założeniach aksjomatycznych, czyli jego uzasadnialność wychodzi od czegoś, co po prostu trzeba przyjąć¹³. A zatem nie ma powodu, by w stosunku do wiary stosować odrębne kryteria, pomniejszając jej wartość oraz apriorycznie podważając jej prawdziwość. Co więcej, trudno wątpić w zasadność krytyki współczesnych zasad racjonalności ograniczających się do tego, co empiryczne. Okoliczność ta stawia wartościowanie religijne na pozycji przynajmniej nie gorszej od innych. A zatem fakt, że jakiś polityk posiada pewne poglądy etyczne, które mają swoje uzasadnienie na gruncie teologii, powinien być wystarczającym powodem, by uznać jego racje za wiążące dla jego osobistego działania zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej i by dopuścić jego motywację jako równie uprawnioną z innymi. Przykładem mogą być stany rzeczy, których moralna ocena na gruncie pozareligijnych systemów normatywnych ulega znaczącym zmianom, postulując przy tym nowe rozwiązania prawne, przyjmowane zaś założenia teologiczne pozostają w swych ocenach niezienne¹⁴. Ta niezmienność wynikająca z religii, zwłaszcza gdy zakorzeniona jest w kulturze społeczności, jest gwarantem jej ciągłości, wyrazem tożsamości i stabilności.

A jednak odrębny status religii – jaki czasem próbuje się zaproponować lub narzucić – wynika z założeń, na jakich zbudowane jest państwo liberalne, które szczególną wagę przywiązuje do sfery wolności, w tym do wolności religii, wiary i wyznania¹⁵. Wynika z tego, że państwo dąży do zachowania neutralności i bezstronności, czyli do takiego sprzyjania danej opcji lub wyobrażeniom światopoglądowym, by nie dopuścić tym samym do wytworzenia się ideologicznego monopolu, który doprowadziłby do jakiejś formy systemu autorytarnego czy wręcz totalitarnego¹⁶. Było to ważne w momencie przemian ustrojowych w Polsce, kiedy system oparty na jedynie słusznych racjach

¹³ Por. T. Węclawski, *Metodologia teologii*, „Nauka”, 3 (2004), s. 102.

¹⁴ Przykładem może być zmieniający się stosunek do niedzieli, która stała się w obyczajowości polskiej dniem skomercjalizowanym, zaś w moralnej świadomości Polaków, dobrem, które różni się od chrześcijańskiego ujęcia świętowania dnia Pańskiego. Por. J. Szyran, *Dzień Pański w hipermarkecie*, „Collectanea Theologica”, 72 (2002), nr 3, s. 180–193.

¹⁵ Czasem ta wolność religii traktowana jest jako wolność od religii.

¹⁶ A. Kaniowski, *Państwo liberalno-demokratyczne*, w: E. Nowicka-Włodarczyk, *Neutralność...*, dz. cyt., s. 48.

światopoglądowych postanowiono oprzeć na zasadach pluralizmu oraz poszanowania wolności sumienia i wyznania. Z powyższego wynika, że każdy ma prawo wierzyć, jak uważa za słuszne, ale konsekwencją takich założeń, – zdaniem niektórych, – jest i to, że sfera publiczna powinna być wolna od wartościowań natury światopoglądowej, a zatem i religijnej¹⁷.

W myśl takich założeń podmiot działający w sferze publicznej będzie musiał stosować się do obowiązujących norm prawnych, czyli wykonywać tylko to i tylko w taki sposób, jak mu to prawo czynić nakazuje. Nie wolno zatem osobie sprawującej funkcje publiczne wykraczać poza to, co przewidują ustawy. Osoba więc będzie wolna w przestrzeni swojej prywatności, która podlega szczególnej ochronie i nieingerencji państwa¹⁸. Tam też wszystko to, czego prawo nie zabrania, jest dopuszczalne¹⁹. Osoba pełniąca funkcje publiczne, czyli odpowiedzialna za dobro wspólne, takiej swobody działania nie posiada i musi się ściśle stosować do praw, które stoją na straży wolności innych. Ma więc, z racji pełnionych funkcji władczych, jako podmiot, ograniczone prawa do tego, by działać poza przestrzenią uregulowaną przez normy prawa.

Trudno, aby w takiej sytuacji nie doszło do konfliktu, gdy przecież chodzić będzie o tę samą osobę, której w sferze prywatnej pozwala się korzystać z wolności wiary i życia według niej, zaś w sferze publicznej oczekuje się od niej, żeby „zapomniała” o swoich przekonaniach.

Problem częściowo rozwiązany jest poprzez możliwość przewidzenia sytuacji konfliktowych oraz wypracowanie sposobu ich uniknięcia. Stosuje się więc obowiązywanie pewnych standardów minimalnych, które określają zasady etyczne w społeczeństwie. Samo prawo państwowe przewiduje również i często odwołuje się do zasad współżycia społecznego. Do tego wypracowywane są również kodeksy etyczne dla poszczególnych grup społecznych, jak kodeks etyki lekarskiej, kodeks osób publicznych czy inne²⁰.

Moralność, która w społeczeństwie pluralistycznym ma tendencję do tworzenia konsensualnych założeń, a w konsekwencji do abstrahowania od tego, co wywodzi się z partykularnych przesłanek, prowadzi do stworzenia pewnych minimalnych standardów z konieczności opartych na światopoglądowym kompromisie, możliwie przyjmowanych przez wszystkich. Tej powszechnej

¹⁷ Jest oczywiście wielce dyskusyjna wykonywalność takiego założenia, gdyż neutralność światopoglądowa stanowi pojęcie nieostre, wieloznaczne. Por. R. Legutko, *Różne aspekty neutralności światopoglądowej*, w: E. Nowicka-Włodarczyk, *Neutralność...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁸ Por. A. Łopątka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995, s. 44.

¹⁹ Sytuacje, w których państwo może czegoś zabronić, regulowane są w oparciu o założenia, iż prawo stoi na straży wolności jednostki i ingeruje tam, gdzie ta wolność może zostać zagrożona. Zasada ta jest zresztą pozytywnie oceniona w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Por. DWR 7.

²⁰ Por. M. Kulesza, M. Niziołek, *Etyka służby publicznej*, Warszawa 2010.

aprobacie służą pewne mechanizmy, jak np. klauzule sumienia, przy czym wątpliwymi można by określić niektóre sugestie dotyczące ich zastosowania²¹. Wydaje się zatem, że nie w każdym przypadku rozwiążą one problem. Wyrazem przyjętych założeń wspólnych są m.in. zasady współżycia społecznego, do których nierzadko odwołuje się kodeks cywilny, a które pozostawiają dość szeroki zakres interpretacji²². Tak pojętą moralność da się sprowadzić do problemu dobra drugiego człowieka. Z tej perspektywy działanie moralne jest takie, które służy dobru drugiego lub przynajmniej tego dobra nie narusza. W ten sposób możliwe jest rozumowe uzasadnienie istniejących norm oraz dogłębne wydobycie ich treści na drodze racjonalnych przesłanek i wyprowadzanych z nich wniosków.

Wpływ wiary na politykę powinien być naturalną konsekwencją faktu, że ludzie wierzący mają prawo kształtować swoje życie, także w wymiarze publicznym, zgodnie z tym, jakie są ich przekonania, czyli i jak wierzą. Człowiek ma moralny obowiązek postępowania zgodnie ze swoim sumieniem, natomiast sumienie to kształtowane jest w dużej mierze w doświadczeniu religijnym. Można więc mówić o moralnym obowiązku, a możliwość jego wypełnienia powinna być zagwarantowana prawnie.

I rzeczywiście, w systemie prawa polskiego, na mocy Konstytucji RP z 1997 r. oraz Konkordatu z 1993 r., obywatelowi zagwarantowana jest swoboda wyrażania przekonań religijnych w życiu publicznym, a zatem można by założyć, również w polityce²³.

Kierowanie się wiarą w życiu powinno być zatem traktowane jako jedno z praw podmiotowych, któremu przysługuje prawna ochrona. Wychodząc z takich założeń, trudno się zgodzić z niektórymi ujęciami dążącymi do ograniczenia tego prawa w sferze publicznej. Stosowanie zasad wiary może mieć dwa aspekty. Jeden to przyznawanie się do wyznawanych zasad religijnych, drugi to uwzględnianie norm religijnych przy podejmowaniu konkretnych rozstrzygnięć. Zdaniem niektórych z chwilą objęcia funkcji publicznych status prawny jednostki ulega modyfikacji, a zatem urzędnik państwowy opowiada się dobrowolnie po stronie państwa i staje się częścią jego aparatu, wykonując także uprawnienia władcze. Nie wolno mu zatem powoływać się na prawa i wolności w takim samym zakresie, jak obywatele niebędący częścią aparatu

²¹ Por. W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa...*, dz. cyt., s. 205. Proponowane przez autora odwołanie się do sprzeciwu sumienia, praktycznie doprowadziłoby do wykluczenia osób wierzących ze sprawowania funkcji publicznych.

²² Por. Z. Radawański, A. Olejniczak, *Prawo cywilne*, s. 285–286.

²³ Należy tu zauważyć, że Konstytucja RP nie jest aksjologicznie jednorodna, gdyż nie formułuje jednoznacznego stanowiska w kwestii umocowania prawa w obiektywnych wartościach etycznych, ale rozstrzyganie jej pozostawia permanentnej konkurencji między przedstawicielami różnych stanowisk religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Por. J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, Lublin 2000, s. 283.

państwowego. Obowiązki związane z pełnieniem urzędu mają pierwszeństwo przed ewentualnymi uprawnieniami wywodzonymi z wolności sumienia i wyznania jednostki²⁴. Idąc po tej linii, próbuje się zakwestionować prawo do uczestnictwa osób publicznych reprezentujących autorytet państwa w wydarzeniach o charakterze religijnym, jak również do podejmowania decyzji zgodnie z przekonaniem religijnymi²⁵. W istocie chodzi zaś o takie rozumienie neutralności światopoglądowej państwa, by z przestrzeni publicznej maksymalnie, na ile to możliwe, wyłączyć wiarę w imię świeckości i laickości²⁶.

Coraz częstsze podnoszenie tego typu głosów, a także orzecznictwo ETPC w Strasburgu²⁷ skłaniają do uregulowania relacji wiary do prawa oraz zagwarantowania jej statusu, na jaki zasługuje.

5. Rozwiązanie problemów

Rozwiązaniem problemu może być tylko dialog, w którym jednak nie należy rezygnować ze słusznych roszczeń. W państwie prawa każda osoba może postępować na podstawie przyjmowanego zakresu wartości, jaki podziela, o ile nie jest on z tym prawem sprzeczny. Nie ma powodu ograniczać ludzi wierzących, traktując ich przekonania jako gorsze, ponieważ oparte na niepodzielanych przez wszystkich przesłankach²⁸. Argumenty wywodzone z Objawienia – o ile są mocniejsze dla katolika – nie mogą być traktowane za nieistniejące dla tego, kto wierzącym nie jest. Wydaje się więc, że oprócz rozumowego dla nich uzasadnienia na gruncie filozofii, trzeba bronić także ich teologicznej racji bytu. Wartościowanie wynikające z wiary w Boga nie może zostać *a priori* wyłączone ze sfery publicznej, bo to oznaczałoby uprzywilejowanie światopoglądu, który odrzuca wiarę lub neguje jej wartość, a zatem byłoby to sprzeczne z zasadami bezstronności, na jakiej opiera się państwo demokratyczne²⁹.

²⁴ W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa...*, dz. cyt., s. 204.

²⁵ Choć możliwe jest rozróżnienie między urzędnikiem państwowym a politykiem, to na gruncie przyjętej przez nas definicji polityki – jako rozropnej troski o dobro wspólne – zabranianie osobie do kierowania się w swej działalności publicznej wewnętrznymi przekonaniem, słusznie uzewnętrznianymi, wydaje się być nie do przyjęcia.

²⁶ Por. P. Borecki, *Dylematy konstytucyjności prawnych zasad nauczania religii i etyki w szkole*, „Państwo i Prawo”, 7 (2008), s. 70.

²⁷ Por. W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa...*, dz. cyt., s. 201.

²⁸ Por. S. Szymański, *Neutralność czy wartości polityczne? Sfera polityczna w ujęciu Johna Rawlsa*, w: J. Miluska, *Wartości w świecie polityki*, Poznań 2012, s. 106.

²⁹ Nie bardzo wiadomo zatem, dlaczego większą moc argumentu mogą mieć ideologie gender od katolickiej nauki o rodzinie, lub też dlaczego reprezentantowi władzy politycznej nie wypadałoby angażować majestatu państwa na Mszy św, mógłby to natomiast uczynić w marszu mniejszościowej dumy, najlepiej deklarując, że do

Należałoby też dążyć do odrzucenia argumentów historycznych, z jednej strony redukujących religię do politycznej siły³⁰, z drugiej zaś podważających znaczenie jej oddziaływania. Wpływ religii na dzieje jest faktem i nie należy dopuszczać, by cokolwiek prowadziło do negacji jej słusznego prawa do obecności w przestrzeni publicznej³¹. O ile każdy człowiek, który rozumnie troszczy się o dobro wspólne jest podmiotem działalności politycznej, o tyle jest nim ten, który identyfikuje się z taką społecznością, której nie jest obojętny los człowieka we współczesnym świecie. Ta społeczność, jeśli chce, może stać poza obszarem polityki, ale decyzja ta nie może być jej zewnętrznie narzucona.

Trzeba też zwrócić uwagę na kryterium sprawdzalności wiary, czyli jak się jej normy mają do życia, na ile pomagają w efektywnym ułożeniu stosunków społecznych, na ile pomagają w podniesieniu człowieka na wyższy poziom moralny i egzystencjalny³². Nie ma wątpliwości, że nie każda wiara służy człowiekowi, a właśnie kryterium sprawdzalności jest probierzem weryfikującym jej służebność i wiarygodność.

Jeśli zatem wiara służy człowiekowi, a w dodatku wyrasta z kultury i tradycji danej społeczności, to nie ma powodu, żeby odmawiać jej prawa partycypacji w kształtowaniu stosunków społecznych.

Polityk powinien więc mieć prawo – czasem i obowiązek – do deklarowania swoich religijnych przekonań, tak by było powszechnie wiadomym, jakimi wartościami będzie się kierował w przestrzeni publicznej. Dalszym obowiązkiem będzie wierność wyznawanym wartościom oraz przyjętym na ich gruncie zobowiązaniom. W państwie demokratycznym to wyborcy sami powinni zdecydować, czy chcą głosować na ludzi wierzących, czy wolą bezideowców. Dlatego też na polityku deklarującym swoją religijną przynależność powinno ciążyć wysokie morale i poczucie odpowiedzialności także za te wartości i prawdy, na które się powołuje. Jego stosunek do wartości powinien opierać się na wewnętrznej identyfikacji, by nie było obaw, że religię traktuje instrumentalnie.

W państwie pluralistycznym wspólnota Kościoła powołana jest, nie mniej niż jakakolwiek inna społeczność, do współdziałania na rzecz dobra wspólnego³³. To współdziałanie może odbywać się na płaszczyźnie instytucjonalnej, gdy gwarantuje się Kościołowi prawo do uczestnictwa na poziomie szkoły

mniejszości przynależy. Por. m.in. A. M. Wróblewska, *Polityka gender mainstreaming w Unii Europejskiej*, w: K. Palus, *Płeć. Między ciałem, umysłem i społeczeństwem*, Poznań 2011, s. 19.

³⁰ Por. R. Panasiuk, *Religia i neutralność światopoglądowa*, w: E. Nowicka-Włodarczyk, *Neutralność...*, dz. cyt., s. 21.

³¹ Por. J. Woleński, *Rozdział Kościoła od państwa*, w: Nowicka-Włodarczyk, *Neutralność...*, dz. cyt., s. 74–75.

³² Por. Franciszek, *Lumen fidei*, nr 51.

³³ Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, nr 9.

czy szpitala³⁴. Ta sama współpraca może się dokonywać na płaszczyźnie politycznej poprzez bezpośrednie zaangażowanie w politykę wiernych, którzy nie kryją swojej przynależności i mają prawo do kształtowania relacji w państwie na podstawie swoich przekonań, a przy tym w swej działalności nie są oni pozostawieni sami sobie i czują się w jakiś sposób związani ze wspólnotą, do której przynależą.

Czy w tych kategoriach zatem można powiedzieć, że katechizm, czyli przyjęty i wyznawany system wiary, stanie się dla człowieka wierzącego ważniejszy niż konstytucja, tzn. niż nadany mu porządek prawny w państwie prawa? Na pewno wierzący nie powinien rezygnować z integralności i priorytetu wiary, która sama w sobie nie jest zagrożeniem, lecz prawdziwym światłem i dobrodziejstwem na drodze poszukiwania prawdy³⁵ zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Państwo światopoglądowo neutralne zaś, jeżeli chce zachować swoją tożsamość, nie może narzucać wiary innym obywatelom, stawać się narzędziem Kościoła w jego misji ewangelizacyjnej. Z drugiej strony to państwo nie może też redukować wiary do roli podrzędnej, ani swym obywatelom zakazywać odwoływania się w sferze publicznej do wyznawanych przez nich zasad moralnych stojących na straży wartości, zakładając przy tym, że tylko wtedy pozostanie państwem neutralnym, jeżeli będzie ono wymagać od obywateli takiego działania, bądź samo działać tak, jak gdyby Bóg nie istniał.

Summary

CATECHISM OR CONSTITUTION? A QUESTION OF THE PRESENCE OF FAITH IN THE MORALITY OF A POLITICIAN

Faith may influence politics in two ways: due to the fact that given institutions may be rooted in a culture based on faith, or due to individual persons who believe. The relation between a person and his/her faith can be formal or material – a person can simply support issues associated with faith or can live and act out of faith. In the latter case, faith can have a very strong influence on politics. The core of faith cannot be understood without relation to Revelation. It is not always possible to justify a given truth by pointing only at the results or consequences. A person who believes and who truly cares for the common well-being of others should have

³⁴ W art. 25 ust. 3 Konstytucji RP zawarta jest zasada współdziałania Kościoła i Państwa. Ma ono uzasadnienie w istnieniu nadrzędnego dla obu społeczności celu, jakim jest dobro człowieka i dobro wspólne. Por. J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, dz. cyt., s. 286.

³⁵ Por. Franciszek, *Lumen fidei*, nr 35.

the unquestionable right to act according to religious values including putting them into practice also in public life. In a democratic society one should know whom you are electing. Therefore, there is a moral obligation for a politician to openly declare their values and remain faithful to his/her declarations. In a country that wants to retain a neutral worldview, there can be a tendency to restrict the freedom of a politician in following ones' religious convictions within the public realm. This definition of a neutral country is inaccurate and should be opposed while taking under consideration the rationality and role of faith as it is rooted in the culture and tradition.

Ks. Jarosław KRZEWICKI – ur. w 1972 r. w Paczkowie i tam też wyświęcony w 1997 r., inkardynowany i duszpastersko zatrudniony w diecezji Rieti. Studia teologiczne ukończone na Uniwersytecie Opolskim. Doktorat z prawa kanonicznego (Gregorianum) oraz z teologii moralnej (Accademia Alfonsiana). Jest proboszczem i dziekanem dekanatu Borgo San Pietro, pracuje w Sądzie Biskupim Diecezji Rieti. Mieszka w Rzymie, gdzie prowadzi zajęcia z teologii moralnej w Instytucie Studiów Religijnych przy Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie.