

## **CZY RZECZYWIŚCIE „DEMORALIZACJA POLITYKI”?** REFLEKSJA NA MARGINESIE NOWYCH WYPOWIEDZI KOŚCIOŁA

W pierwszym odruchu może się wydawać, że tytułowe pytanie stanowi zabieg wyłącznie retoryczny. Wystarczy przecież choćby przez kilka dni uważnie wsłuchiwać się w bieżące informacje dotyczące polityki, aby nabrać przekonania, że praktyka życia politycznego naznaczona jest degrengoladą moralną. Afery, korupcja, prywata czy kumplostwo należą - w powszechnym przekonaniu – do codzienności horyzontu politycznego.

Zestawienie terminów ‘moralność’ i ‘elity polityczne’ odbierane jest jako sprzeczność sama w sobie, i taki jest dominujący, przynajmniej w Polsce, sposób myślenia o etyce polityków<sup>1</sup>. Przyczyna tak negatywnego odbioru społecznego działalności politycznej jest złożona. Z jednej strony, na negatywne postrzeganie polityków wpływa zarówno samo złe uprawianie polityki, jak i rozkład moralny w szeregach elit politycznych, z drugiej zaś strony, nie ulega wątpliwości, że na tym obszarze wciąż dochodzi do kolizji interesów, a więc także podejmowane rozstrzygnięcia odbierane są jako kontrowersyjne. Moralność polityczna nie jest jedynie sprawą polityka, lecz stanowi wypadkową kultury politycznej lub jej braku. Zwłaszcza w systemach demokratycznych kultura polityczna jest produktem standardów etycznych narodu i społeczeństwa<sup>2</sup>.

Czy jednak o ten aspekt działalności politycznej chodzi? Rozwodzenie się nad stanem moralności politycznej nie jest przecież zamierzeniem ani ubogającym poznawczo, ani twórczym. Pomińmy więc takie rozumienie demoralizacji politycznej, stawiając w centrum uwagi inną znaczącą tezę.

Wśród rodzimych etyków można się spotkać z taką charakterystyką rzeczywistości życia politycznego: „... doszło do procesu neutralizacji polityki względem teologii i metafizyki, a ostatnio także w stosunku do etyki. Ta ostatnia określana bywa mianem *demoralizacji polityki*”<sup>3</sup>. Mamy więc do czynienia nie jedynie z praktycznym odejściem od realizowania zasad moralnych w polityce, lecz o wiele bardziej z postulatem etycznym, w myśl którego w życiu politycznym nie ma miejsca dla norm moralnych. Argumentacja moralna postrzegana jest jako ciało obce w mechanizmach politycznych, więcej jeszcze:

---

<sup>1</sup> Por. J. Wasilewski, Moralność elit politycznych, w: Kondycja moralna społeczeństwa polskiego, red. J. Mariański, Kraków 2002, s. 187.

<sup>2</sup> Por. F. Reisinger, Politik, w: Neues Lexikon der christlichen Moral, red. H. Rotter, G. Virt, Innsbruck-Wien 1990, s. 601-603.

<sup>3</sup> A. Szostek, Dobro wspólne: kluczowa kategoria polityczna. Przyczynek do zagadnienia: Moralność a polityka, „Etyka” 1998, nr 31, s. 84.

jako zakłócająca działalność polityczną przez wprowadzanie do niej kategorii moralnych. U podstaw tych procesów myślowych leży nie tyle postulat ignorowania zasad moralnych w polityce na rzecz jej skuteczności (Machiavelli)<sup>4</sup>, lecz raczej współczesna forma pozytywizmu prawnego. Nie kwestionuje się przy tym znaczenia moralności w życiu prywatnym, ani jej doniosłości jako rzeczywistości politycznej<sup>5</sup>.

Ponieważ w ramach etyki katolickiej głosi się tezę o uniwersalnym charakterze moralności, a w konsekwencji o podpadaniu wszelkich bez wyjątku ludzkich czynów pod ocenę z perspektywy dobra i zła<sup>6</sup>, zechcemy zweryfikować tezę o demoralizacji polityki. Odwołując się do wypowiedzi Kościoła w XXI wieku na ten temat<sup>7</sup>, spróbujemy określić przyczynę takiego stanu rzeczy wraz z propozycją przewyciężenia rozdziału (1) oraz wyznaczyć drogę wyjścia ze stanu demoralizacji polityki przez wskazanie i uzasadnienie konieczności istnienia nadrzędnych wartości moralnych w życiu politycznym (3). Jako istotny ekskurs postawiony zostanie problem kwalifikacji wymagań moralnych stawianych działalności politycznej (2).

## 1. Antropologiczna podstawa kryzysu

Zdaniem Luhmanna, moralność w polityce stanowi „paradygmat utracony”. Ważniejsze od tej diagnozy jest jednak uzasadnienie, które przytacza na potwierdzenie swojej tezy. Uważa on, że moralność w polityce odnosi się do człowieka pojętego „całościowo”, zaś współczesne społeczeństwo traktuje go „funkcjonalnie”<sup>8</sup>. W myśl tej tezy kryzys moralności politycznej ma swoje podłoże w zachwianiu antropologicznego fundamentu, na którym bazowała tradycyjna etyka polityczna.

Nie ulega wątpliwości, że uznawany obraz człowieka znajduje swoje moralne reperkusje, a dokładniej rzecz ujmując, przekłada się wprost na podejmowane rozstrzygnięcia moralne i ich uzasadnienie. Zapytajmy więc, czy we współczesnym nauczaniu Kościoła na temat działalności politycznej znajdują się konkretne antropologiczne odniesienia?

Pierwszym tropem zdaje się być wskazanie na początku XXI wieku konkretnego wzorca osobowego dla danej kategorii osób, w tym przypadku dla

---

<sup>4</sup> Szerzej zob. np. S. Mocek, *Moralne podstawy życia politycznego*, Warszawa 1997, s. 16-24.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 84-85.

<sup>6</sup> W odniesieniu do polityki ciekawie rozpracowuje te tezę np. J. Salij, *Autonomia polityki a prawo moralne*, „Znak” 1997, nr 7, zwł. s. 68-75.

<sup>7</sup> Chodzi przede wszystkim o dwa dokumenty: Jan Paweł II, List apostolski „*motu proprio*” o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa Patronem rządzących i polityków (dalej: TMP), „*L'Osservatore Romano*” 22(2001), nr 1, s. 9-11 oraz Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, Watykan 2003 (dalej: NDP).

<sup>8</sup> Cyt. za: A. Szostek, art. cyt., s. 84.

polityków<sup>9</sup>. Patron rządzących i polityków, św. Tomasz Morus, XVI-wieczny parlamentarzysta, polityk i kanclerz Królestwa Brytyjskiego za czasów Henryka VIII, powszechnie ceniony za swoją nieskazitelną postawę moralną i pogodne usposobienie, swoim życiem wskazuje na fundamentalną wartość człowieczeństwa. Zasłynął on przede wszystkim jako nieugięty człowiek sumienia, kiedy świadectwo o prymacie prawdy nad władzą doprowadził aż do śmierci męczeńskiej przez ścięcie. Do końca pozostał wierny uznawanym zasadom moralnym (TMP 3).

Lektura dokumentu – ogłaszającego Patrona rządzących i polityków – uderza przede wszystkim swoją pozytywną wymową. Papież unika wszelkich rysów polemicznych i ujęć negatywnych, zamierza natomiast ukazać „źródło inspiracji dla polityki” (TMP 1) zawarte w życiu angielskiego męża stanu. Jest to program dla życia politycznego, który konsekwentnie zakorzeniony jest w nauce społecznej Kościoła. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że treścią Listu jest jedynie przypomnienie życiorysu Tomasza Morusa. Pogłębiona analiza pozwala odkryć klarowną koncepcję człowieka-polityka, która stanowi przesłanie dla elit rządzących w nowym tysiącleciu. Uprzedzając nieco tok rozumowania, konstatujemy, że Jan Paweł II zastosował nieco inny niż zazwyczaj sposób podejścia do problematyki moralnej. O ile w wielu dokumentach punktem wyjścia było przypomnienie zasadniczych tez antropologicznych, które z kolei stanowiły podstawę argumentacyjną dla konkretnych rozstrzygnięć, o tyle w tym dokumencie cały tok wyводу stanowi rekonstrukcję „antropologii dla polityki”.

Należy przypuszczać, że nie przez przypadek wydobyto z życia i postawy Tomasza Morusa właśnie te rysy, które odwołują się do immanentnych wartości człowieczeństwa. Skoro jego życie poucza, że „rządzenie jest przede wszystkim praktykowaniem cnoty” (TMP 4), to konieczne staje się wyjście od integralnej antropologii, bez której aretologia pozbawiona jest podstaw. W praktyce należałoby więc wyciągnąć wniosek, że aby uprawiać politykę, trzeba koniecznie posiadać wysokie walory osobowe, które określa się jako „bycie osobowością z odpowiednim charakterem i jakością człowieczeństwa”<sup>10</sup>.

Kiedy Papież nawiązuje do adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*, cytując tekst o dążeniu do świętości w normalnych warunkach życia zawodowego i społecznego (ChL 17), dodaje znamieny komentarz. W swojej istocie stanowi on przesłanie antropologiczne o potrzebie harmonii między sferą przyrodzoną i nadprzyrodzoną w człowieku. Skoro przede wszystkim ta harmonia „znamionowała osobowość wielkiego angielskiego męża stanu” (TMP 4), który ma być wiarygodnym wzorcem dla polityków, to wydaje się ona

---

<sup>9</sup> Szerzej na ten temat, zob.: P. Morciniec, Podstawowe zasady etyczne dla działalności politycznej (w druku).

<sup>10</sup> Por. F. Reisinger, art. cyt., s. 603.

warunkiem *sine qua non* do uprawiania polityki albo przynajmniej ideałem, do którego należy dążyć.

Dalsza część numeru 5. tego dokumentu jeszcze wyraźniej kreśli podstawowe rysy antropologii dokumentu. Człowieka (polityka) nie można oderwać od prawdy, dodajmy od razu: od prawdy obiektywnej, skoro jej ostatnim Gwarantem jest sam Bóg. Papież przypomina prawdę o stwórczym pochodzeniu człowieka od Boga, wiążąc ją nierozzerwalnie z wartością sumienia. To ostatnie posiada swój niekwestionowany rodowód nadprzyrodzony, a ingerencja samego Boga (mowa jest o „świadectwie”) przenika aż do tajników duszy. Wierność sumieniu zakłada stabilny punkt odniesienia, do którego może się ono bezpiecznie odwoływać. Takim punktem odniesienia jest katalog wartości podstawowych, wśród których niewątpliwie dominuje prawda, a od strony podmiotu - bezkompromisowy stosunek do niej. Na tym etapie czytelnik ma już przed oczyma obraz człowieka, który stworzony przez Boga, stanowi zintegrowaną jedność elementu przyrodzonego i nadprzyrodzonego, cielesno-duchowego, a w jego wnętrzu rozbrzmiewa „głos Boga”. Zadaniem człowieka jest obrona wolności i praw sumienia.

Na tym fundamencie Papież wywodzi prawdę o niezwyklej godności przysługującej każdemu człowiekowi, o prymacie osoby nad rzeczami, o uniwersalności i niezawłaszczalności praw i obowiązków osoby. Ta nauka, będąca przypomnieniem treści soborowych, pozwala na postawienie ważnego znaku równości. Dla Jana Pawła II, obrona wolności Kościoła przed nieuprawnionymi ingerencjami państwa i wolności człowieka tworzą jedną, kompatybilną rzeczywistość, którą łączy prymat sumienia. Z perspektywy antropologicznej ważne jest, że budowanie ładu społecznego na takich podstawach rozstrzyga, czy jest to ład zgodny z naturą człowieka. Mimo iż w dokumencie nie rozwinięto, co rozumie się pod pojęciem „natura człowieka”, cały kontekst pozwala odwołać się do zasad personalizmu chrześcijańskiego i do jego rozumienia osoby i jej natury<sup>11</sup>.

Te same treści antropologiczne doszły do głosu w opublikowanej w minionym roku przez Kongregację Nauki Wiary „Nocie doktrynalnej dotyczącej pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym”. Nagłówki prasowe podniosły fakt, że dokument uznaje pluralizm polityczny za rzecz oczywistą<sup>12</sup>, jednak istotne przesłanie okazuje się o wiele głębsze. Zasadna wielość partii, ów polityczny pluralizm, uzasadniona jest splotem współdziałających czynników, które sprawiają, że polityk może działać w różnych ugrupowaniach, bowiem wiele jest dróg służby człowiekowi. Nie można jednak zapomnieć, że nadrzędne pozostaje zachowanie prawidłowej koncepcji osoby. Punktem odniesienia w ocenie prawidłowości koncepcji antropologicznej (oraz koncepcji dobra wspólnego i państwa) jest „norma

---

<sup>11</sup> Jako potwierdzenie może służyć NDP 2.

<sup>12</sup> Zob. np. G. Facius, Vatikan: Politischer Pluralismus ist „Selbstverständlichkeit”, „Die Welt“ z dn. 17.01.2003, s. 2.

moralna zakorzeniona w samej naturze ludzkiego jestestwa” (NDP 2). Struktura demokratyczna pozostaje silna i trwała, jeśli jej podstawą i ośrodkiem jest osoba ludzka. Wraz z tym sformułowaniem dochodzi do głosu jedna z najważniejszych zasad etycznych: służba człowiekowi i ochrona jego godności (NDP 3). Dodajmy przy tym, że nie można afirmować ludzkiej godności, nie dbając o zaspokojenie najbardziej elementarnych potrzeb osób najsłabszych i biednych.

Na podstawie dotychczasowej analizy można jednoznacznie stwierdzić, że – w myśl nauczania Magisterium – oparcie aktywności politycznej na fundamencie integralnej wizji osoby ludzkiej pozwala wyjść z ślepego zaułka „polityki wolnej od moralności”. Jeżeli bowiem miarą ładu społecznego jest człowiek, jego niepowtarzalna wartość i godność oraz wszechstronny rozwój, to nie ma takiej dziedziny życia, która mogłaby czuć się wolna od odpowiedzialności za człowieka. Polityka, która praktycznie definiuje społeczny kontekst życia osoby ludzkiej, musi poddać się wartościowaniu moralnemu, właśnie w imię dobra człowieka jako jednostki i członka społeczeństwa.

## 2. Etyka polityczna *contra* moralizowanie

W encyklice o pracy ludzkiej *Laborem exercens* Jan Paweł II przypomniał określenie polityki nawiązujące do klasycznej tradycji: „polityka to roztropna troska o dobro wspólne” (20). Zdajemy sobie jednak sprawę, że można operować także innym rozumieniem tej dziedziny działalności człowieka, definiując politykę jako np. „umiejętność rządzenia państwem (oraz zdobywania i zachowania władzy)”. Trudno nie zgodzić się z autorem komentującym takie ujęcie: „z samego określenia polityki nie wynika, że polityk winien przestrzegać reguł moralnych”<sup>13</sup>. Ponadto istnieją przynajmniej dwie możliwości rozpatrywania stosunku polityki i moralności: opisowy i postulatywny. Nie ulega wątpliwości, że nauka Kościoła wskazuje przede wszystkim, jak powinno być, nie oznacza to jednak automatycznie zajęcia pozycji moralizatorskich<sup>14</sup>, jak chciałoby wielu adwersarzy obecności etycznych treści w polityce.

Uderzające jest, że zwolennicy pozytywizmu prawnego wypracowali alternatywę – ich zdaniem rozłączną – albo określili się konkretne reguły kanonu moralnego polityka wraz z mechanizmami egzekwowania albo poprzestanie się na abstrakcyjnym moralizowaniu. Jako przykład podaje się normę: „respektuj wartości chrześcijańskie”, twierdząc, że jest ona wyrazem opcji maksymalistycznej, ale równocześnie abstrakcyjnej<sup>15</sup>. Należy się jednak zastanowić, czy etyka sprowadza się rzeczywiście wyłącznie do reguł

---

<sup>13</sup> J. Wileński, „Zdanie” 1997, nr 1/2, s. 54.

<sup>14</sup> Niewątpliwie istnieje jednak takie niebezpieczeństwo, na które trafnie zwraca uwagę: H. Woźniakowski, Polityka moralna czy polityczne moralizatorstwo, „Znak” 1997, nr 7, s. 59-64. Istotne jest, że wiodąca teza autora brzmi: moralność jest obecna i niezbędna na wszystkich poziomach polityki (s. 59 i 64).

<sup>15</sup> Por. J. Wileński, art. cyt., s. 56.

funkcjonalnych, a działający człowiek postępuje etycznie poprawnie tylko wtedy, gdy jest kontrolowany przez mechanizmy zewnętrzne. Wydaje się, że takie ujęcie degradowuje człowieka jako podmiot, zapoznaje rolę sumienia, a etyce odbiera jej ponadsytuacyjny charakter. Mamy tu, jak widać, powracający problem rozumienia osoby ludzkiej i konsekwencji wynikających z uznawanej antropologii. Niezależnie więc od świadomości istnienia innych ujęć, opowiadamy się za perspektywą obecną w nauczaniu Kościoła, że działający podmiot (także w polityce) potrzebuje wskazania wzorców moralnych oraz wartości nadrzędnych, które wewnątrz (a w konsekwencji także zewnętrznie) obligują go do konkretnego postępowania.

Kongregacja Nauki Wiary we wspomnianej już *Nocie doktrynalnej* nie postawiła wprost pytania o zasadność konstruowania etyki polityki, zakładając niezbędność norm moralnych dla elit rządzących. Wymownie brzmi w tym kontekście zdanie nawiązujące do faktu ogłoszenia Tomasza Morusa Patronem polityków: „swoim życiem i swą śmiercią stwierdził, że «nie wolno oddzielać człowieka od Boga ani polityki od moralności»” (NDP 1). Jeżeli potraktować te dwa zakazy jako porównanie, a więc zestawienie związków do siebie podobnych, to z teologii wiemy, że człowiek bez Boga zmierza do samozagłady. Czyżby autorzy dokumentu chcieli zakomunikować światu, że także polityka bez moralności skazana jest na porażkę?

Najbardziej nawet doskonała etyka dla polityków nie zmienia rzecz jasna faktu, że absolutyzowana wolność jednostki oraz jej defekty moralne mogą prowadzić do nadużyć i postępowania etycznie nagannego w działalności politycznej<sup>16</sup>. Wtedy prawdziwe stają się potoczne porzekadła typu: „polityka to brudne ręce, moralność to czyste sumienie” lub „polityka rządzi się własnymi regułami, które z moralnością nie mają nic wspólnego”. Daleki byłbym jednak od generalizowania takiej tezy, a tym bardziej od proklamowania programowej „demoralizacji polityki”. Ważne jest bowiem rozróżnienie, że osobista niemoralność przedstawicieli elit politycznych jest czymś zupełnie innym niż etyczny wymiar samej polityki oraz porządku instytucjonalnego w rządzeniu<sup>17</sup>.

Potwierdzeniem opcji obecnej w nauczaniu Kościoła o polityce jest obecność ciekawego zjawiska. Otóż także w argumentacji na rzecz demoralizacji polityki (na powrót) pojawia się kategoria dobra wspólnego, która przecież należy do porządku moralno-społecznego. Jeszcze wyraźniej widać to w praktyce: kto wprowadza programy lub projekty polityczne uzasadnia je „optymalnym w danej sytuacji dobrem społeczności, której służy”; kto je krytykuje, odwołuje się do tych samych racji<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Niektórzy autorzy stanowczo rozróżniają dwa pojęcia moralności: moralne fundamenty systemu politycznego (moralność reguł) oraz moralność osobistą. Zob. A.M. Kaniowski, *Moralność na usługach polityki?* „Znak” 1998, nr 6, zwł. s. 71-73.

<sup>17</sup> Por. Z. Stawrowski, *O niemoralności i moralności polityki*, „Znak” 1998, nr 6(517), s. 38.

<sup>18</sup> Por. A. Szostek, art. cyt., s. 85; implikacje dobra wspólnego: tamże, s. 85-89.

Nic w tym dziwnego, skoro w tradycji etycznego podejścia do polityki refleksję podejmowano zawsze z perspektywy kluczowego dla tej tradycji pojęcia dobra wspólnego, które stanowiło ostateczną miarę i punkt odniesienia wszelkich politycznych dzieł i zachowań. Jeden z autorów zauważa w tym kontekście, że współcześnie pojęcie dobra wspólnego uważane jest przez wielu za wręcz niebezpieczne, a „mimo to w żaden sposób nie da się go wyrugować z dziedziny polityki. Nawet teorie, które otwarcie negują jej powiązanie z etyką, również odwołują się do jakiejś wizji dobra wspólnego, potwierdzając tym samym etyczny wymiar polityki”<sup>19</sup>.

Wniosek nasuwa się więc dość jednoznacznie: etyczny wymiar jest nieusuwalny z polityki, zaś każdy porządek polityczny jest ostatecznie ufundowany na wartościach<sup>20</sup>. Do rozstrzygnięcia pozostaje problem, jakie fundamentalne wartości moralne podlegają bezwzględnej ochronie w działalności politycznej.

### **3. Nota doktrynalna o „wartościach politycznych”**

Postawienie sumienia w centrum wzorczego przesłania Patrona rządzących i polityków wskazuje na drugą istotną tezę, którą zamierzamy przeanalizować. Papież określa rolę sumienia jako nieomyłne kierowanie czynów człowieka ku dobru (TMP 1). W myśl tej tezy dobro stać powinno w centrum działalności politycznej, a więc o demoralizacji polityki nie może być mowy. Pytamy jednak, jak Kościół nauczający rozumie owo dobro?

Z powyższą tezę współbrzmi inna, cytowana już wypowiedź z tego samego dokumentu: „rządzenie jest przede wszystkim praktykowaniem cnoty” (TMP 3). Nauka społeczna pieczołowicie wypracowała podstawowe zasady życia społecznego: zasadę dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości<sup>21</sup>, ale o cnotcie wprost nie mówi. Jeżeli jednak przypomnieć choćby najprostsze określenie cnoty: „stała skłonność i łatwość czynienia dobra”, to właśnie istotą działalności społecznej i politycznej jest budowanie dobra (wspólnego), czyli praktykowanie cnoty. Wracając do papieskiego określenia, że „polityka to roztropne staranie o dobro wspólne”, odkrywamy obecność takiego jej rozumienia w życiu Patrona polityków, który niestrudzenie realizował normę odpowiedzialności za obronę i promocję tego dobra.

Lektura Noty doktrynalnej pozwala zauważyć, że w rzeczywistości politycznej splatają się dwie płaszczyzny, przez niektórych widziane raczej opozycyjnie, mianowicie dobro indywidualne i dobro wspólne. Uosobieniem pierwszego jest chrześcijańskie sumienie wraz z wartościami, które z nim

---

<sup>19</sup> Z. Stawrowski, art. cyt., s. 34-35. O różnym rozumieniu dobra wspólnego, zob.: tamże, s. 35-38.

<sup>20</sup> Wiele ciekawych impulsów na temat relacji polityka-etyka zawiera m.in. praca zbiorowa: E.M. Marciniak, T. Mołdawa, K.A. Wojtaszczyk (red.), *Etyka i polityka*, Warszawa 2001.

<sup>21</sup> Zob. np. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1979.

harmonizują. Ostateczną zaś podstawą i uzasadnieniem dobra indywidualnego jest osoba ludzka z jej godnością i prawami (NDP 2-3). W odniesieniu do dobra wspólnego, a termin pojawia się w prawie wszystkich numerach dokumentu, stosuje się znamienne określenia: służba, wrażliwość, wzrost, odpowiedzialność. Odzwierciedlają one dynamiczny charakter tej rzeczywistości oraz jej niezbędność dla rozwoju zarówno społeczeństwa, jak i osoby ludzkiej. Uderzająca jest wspólnota wymagań etycznych dotyczących indywidualnego dobra osoby i wspólnego dobra społeczeństwa, co można wyjaśnić ich wspólnym zakorzeniem w ludzkiej istocie (NDP 5).

Ponieważ w centrum uwagi Noty doktrynalnej znalazł się pluralizm polityczny, warto zauważyć, że ta kwestia ma istotne merytoryczne znaczenie dla problematyki dobra wspólnego w polityce. Dokument odrzuca pewne uproszczone, a raczej karykaturalne ujęcia pluralizmu, rozumianego jako różnorodność społeczeństwa przejawiająca się w pragmatyzacji wartości oraz w kompromisowych uzgodnieniach dotyczących fundamentalnych norm moralnych<sup>22</sup>.

Spółeczna nauka Kościoła podkreśla, że różnorodność jest niezbędna, decydujące jest jednak, na jakiej płaszczyźnie ją rozpatrujemy. Stąd przesłanie *Noty* można lapidarnie oddać hasłem: „Zasada pluralizmu – tak, ale nie pluralizm zasad (moralnych)”. Wymóg działania w zgodzie ze swoim dobrze uformowanym sumieniem zostaje więc uzupełniony o normę wierności fundamentalnym wartościom<sup>23</sup>, w stosunku do których nie istnieje moralnie dobry pluralizm, kompromis, czy dekret uchwalony większością głosów (NDP 2). Akceptację pluralizmu politycznego związane więc ze stanowczym odrzuceniem relatywizmu wartości<sup>24</sup>: „Tego oczywistego stwierdzenia na temat wielości partii nie wolno jednak mylić z jakimś bezkrytycznym pluralizmem w wyborze moralnych zasad oraz istotnych wartości, stanowiących punkt odniesienia” (NDP 3).

W kontekście powracających dyskusji nad zasadnością mówienia o wartościach uniwersalnych, z naciskiem należy powtórzyć, że istnieją wartości wynikające z natury człowieka („zakorzenione są w ludzkiej istocie” – NDP 5), które domagają się ochrony i promocji, niezależnie od konfesji i światopoglądu<sup>25</sup>. Gdyby wskazać te wartości, to okazałoby się, że są to przede wszystkim te, których ochronę wielokrotnie tematyzowano w kontekście akcesu unijnego: nienaruszalność życia ludzkiego, także słabego, chorego i bezbronno, ochrona i rozwój rodziny opartej na monogamicznym

---

<sup>22</sup> Szersza charakterystyka tak rozumianego pluralizmu, zob.: J. Turowski, *Podstawy ładu normatywnego w pluralistycznym społeczeństwie*, w: *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego*, red. A. Sułek, J. Styk, Lublin 1995, t. II, s. 9-14.

<sup>23</sup> Ten aspekt podkreślał w komentarzu do Noty kard. K. Lehmann, przewodniczący Konf. Episkopatu Niemiec. Por. G. Facius, art. cyt., s. 2.

<sup>24</sup> Na przedłużeniu tej tezy znalazło się odrzucenie rozumienia świeckości jako autonomii sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery moralnej (NDP 6).

<sup>25</sup> „Polityka musi odwoływać się także do zasad o absolutnym znaczeniu właśnie dlatego, iż stoją one na straży godności osoby i prawdziwego ludzkiego postępu” (NDP 5).



małżeństwie między osobami odmiennej płci, wolność rodziców do wychowania własnych dzieci oraz społeczna ochrona nieletnich przed współczesnym niewolnictwem (zwłaszcza przed narkomanią i prostytutką), prawo do rozwoju ekonomicznego, który ma służyć ludzkiej osobie i dobru wspólnemu, i wreszcie wartość pokoju (NDP 4). Nie można zapomnieć, że ich afirmacja dokonuje się jedynie w prawdzie, i wymóg ten dotyczy w równym stopniu autentycznej wolności, zaś odchodzenie od prawdy prowadzi do zagrożenia dobra osoby i całego społeczeństwa (NDP 7).

Na koniec należy podkreślić, że autorzy Noty z naciskiem przypomnieli politykom katolickim o potrzebie aktywności w życiu społecznym, a co za tym idzie, o naganności moralnej dyspensowania się od budowania „Europy wartości”. Troska o aksjologiczny kształt naszego kontynentu jest bowiem wyrazem odpowiedzialności zarówno obywatelskiej, jak i zawodowej, jeśli bycie politykiem można uznać za zawód. Dlatego Stolica Apostolska mówi wprost o obowiązku zaangażowania się chrześcijan w życie polityczne<sup>26</sup>: „Zgodne z sumieniem życie i działanie w dziedzinie polityki to nie wygodne usadowienie się na pozycjach dalekich od politycznego zaangażowania czy też zabieganie o wpływy swojego wyznania, lecz wyrażający się w działaniu politycznym konstruktywny udział chrześcijan w budowaniu bardziej sprawiedliwego ładu społecznego, odpowiadającego godności ludzkiej osoby” (NDP 6).

Przyznanie kategorii dobra wspólnego właściwego miejsce w polityce oraz uznanie integralnego rozwoju osoby ludzkiej za cel działalności politycznej sprawia, że demoralizacja polityki jest niełatwa do zrealizowania i niebezpieczna. Dlatego postulat polityki wolnej od etyki jest z perspektywy społecznej nauki Kościoła nie do przyjęcia, a UNK pragnie odpowiedzialnie kształtować i oświecać sumienia polityków i rządzących, aby działali w służbie dobra osoby i społeczeństwa.

---

<sup>26</sup> Wcześniej zob. ChL 42.