

PIOTR H. KIENIEWICZ MIC

KOMPROMIS POLITYCZNY, KOMPROMIS MORALNY

Przemiany społeczno-polityczne zapoczątkowane obradami Okrągłego Stołu i wyborami 4 czerwca 1989 roku znalazły swój wyraz między innymi w pracach nad ograniczeniem rozmiarów hekatomb dokonywanej na nienarodzonych dzieciach. Wprowadzona decyzją sejmu PRL z dnia 27 kwietnia 1956 roku ustawa dopuszczająca przerwanie ciąży miała rzekomo zlikwidować podziemie aborcyjne, w rzeczywistości jednak doprowadziła do rozpropagowania aborcji jako metody na rozwiązanie „problemu niechcianego dziecka”. Trudno dziś oszacować skalę zjawiska. W latach 70. XX wieku mówiło się o 700 tysiącach zabitych dzieci rocznie¹, a nawet o milionie².

24 lipca 1992 roku poseł Halina Nowina-Konopka przedstawiła Sejmowi projekt ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego. Jako źródło problemu wskazała załamanie systemu wartości w skali społecznej, stwierdzając jednocześnie, że kryzys ów skutkuje nie tylko w odniesieniu do aborcji, ale w całym spectrum życia społecznego³. Debata była bardzo burzliwa na wszystkich etapach formowania, przyjętej ostatecznie w 1993 roku, ustawy. Na uwagę zasługuje w niej głos posła Marka Balickiego (SLD), który podczas drugiego czytania projektu ustawy stwierdził, że „przerywanie ciąży jest bardzo wielkim

Dr PIOTR H. KIENIEWICZ MIC – adiunkt Katedry Teologii Życia w Instytucie Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: ul. Bazylianówka 54B, 20-160 Lublin; e-mail: kienio@kul.lublin.pl

¹ Por. K. L e s i a k o w s k i. *Historia antyaborcyjnych przezroczy*. „Biuletyn IPN” 6:2006 nr 7 (66) s. 65.

² Por. J. Ż u r e k. *Od kołyski do gardła. Sztuczne poronienia w Polsce Ludowej*. „Biuletyn IPN” 6:2006 nr 7 (66) s. 69. Liczba aborcji pozostawała w skali 2:1 w stosunku do liczby żywych urodzeń, przyczyniając się w ogromnym stopniu do powstania niżu demograficznego.

³ Por. Stenogram obrad sejmu. <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf/main/3B7B7F5A>. Wydruk z dnia 29.01.2009 w posiadaniu autora s. 4-5 z 6.

złem”. Nie przeszkodziło mu to domagać się zagwarantowania możliwości dokonania aborcji na życzenie⁴. Podobne wypowiedzi można znaleźć w wielu głosach polityków przekonujących, że konieczne są niekiedy rozwiązania dopuszczające i legalizujące czyny moralnie naganne i społecznie szkodliwe.

Ustawę „o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży” uchwalono ostatecznie 7 stycznia 1993 roku 213 głosami za, przy 171 głosach przeciw i 29 głosach wstrzymujących się. Wśród tych, którzy nie poparli projektu, byli m.in. radykalni przeciwnicy aborcji, którzy nie widzieli możliwości poparcia ustawy w jakimkolwiek stopniu dopuszczającej przerywanie ciąży. Margines większości w Sejmie, który doprowadził do zmiany prawa, okazał się zaiste niewielki; jednocześnie wydarzenie to dało impuls do szerokiej dyskusji nad moralnością życia politycznego i moralnymi wymogami, przed jakimi staje polityk w ogóle, a polityk chrześcijański w szczególności.

Elementem tej dyskusji był 73 numer encykliki *Evangelium vitae*, w którym Jan Paweł II najpierw z naciskiem stwierdza, że „w przypadku prawa wewnątrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować «ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylniej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu»”, by zaraz potem dodać słynną klauzulę dopuszczającą udział w „nie do końca dobrym” projekcie⁵. Miała to być, jak się wydaje, forma wsparcia wobec tych posłów, którzy opowiedzieli się za

⁴ Por. <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf/9a905bcb5531f478c125745f0037938e/7a5acf53-85c08d8cc125750c0043fb5c?OpenDocument>.

⁵ „Szczególny problem sumienia mógłby powstać w przypadku, w którym głosowanie w parlamencie miałoby zdecydować o wprowadzeniu prawa bardziej restryktywnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permissywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu. Takie przypadki nie są rzadkie. Można bowiem zauważyć, że podczas gdy w niektórych częściach świata nadal prowadzi się kampanie na rzecz wprowadzenia ustaw dopuszczających przerywanie ciąży, popierane nierzadko przez potężne organizacje międzynarodowe, w innych natomiast krajach – zwłaszcza tych, które doświadczyły już gorzkich konsekwencji takiego permissywnego ustawodawstwa – pojawia się coraz więcej oznak ponownego przemyślenia sprawy. W omawianej tu sytuacji, jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Tak postępując bowiem, nie współdziała się w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale raczej podejmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów”. EV 73.

tą ustawą, a byli odsądzani od czci i wiary przez bardziej radykalnie nastawione osoby.

Interpretacja papieskiej wypowiedzi nie była jednak tak jednoznaczna, jak by się na pozór wydawało, na co wskazywać może dyskusja (zwłaszcza swoisty dwugłos A. Szostka⁶ i J. Nagórnego⁷) zamieszczona na łamach kwartalnika „Ethos”. Szostek, podobnie zresztą B. Chyrowicz⁸ zgodnie twierdzili, że poparcie dla propozycji nie może być utożsamiane z poparciem ustawy w jej ostatecznym kształcie, gdyż oznaczałoby to formalny udział w tworzeniu niesprawiedliwego i niegodziwego w najwyższym stopniu prawa. Z kolei Nagórny – idąc za literalnie przyjętą wypowiedzią Jana Pawła II – podkreślał, że nie może być mowy o współudziale w złu, zwłaszcza jeśli parlamentarzysta także po uchwaleniu ustawy podejmuje wysiłki, by zawarty kompromis nie pozostał ostatnim słowem w debacie nad ochroną ludzkiego życia⁹.

Zawarta w „Ethosie” dyskusja odsłoniła pewne zamieszanie terminologiczne wynikające z utożsamienia kompromisu politycznego z kompromisem moralnym. Istotą kompromisu moralnego, na który chrześcijanin nigdy zgodzić się nie może tam, gdzie chodzi o wierność prawu Bożemu, jest wewnętrzna zgoda na odstępstwo. Zdaniem Szostka i Chyrowicz akt poparcia w głosowaniu jest tożsamy z formalnym – a więc wewnętrznym – poparciem zawartych w projekcie rozwiązań, chyba że – jak zauważa Szostek – parlamentarzysta kłamie, głosując za prawem, którego nie popiera. Wydaje się, że jest to interpretacja stawiająca wypowiedź Papieża z EV 73 w dosyć dziwnym świetle: albo Papież błądzi, albo abstrahuje od realiów, nakazując chrześcijańskim politykom pracę nad prawem, by w ostatecznym głosowaniu to prawo odrzucić, jeśli nie są osiągnięte wszystkie postulowane rozwiązania.

Swoją drogą, przykład dylematu motorniczego przytoczony przez Chyrowicz zdaje się być chybiony o tyle, że autorka ustawia go jako wybór pomiędzy dwiema różnymi katastrofami, w których ofiarami jest pięć lub jedna osoba, w zależności od decyzji motorniczego¹⁰. Nie bardzo ów przykład

⁶ Por. *Obrona poczętego życia w parlamencie. W nawiązaniu do numeru 73. encykliki „Evangelium vitae”*. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 274-287.

⁷ Por. *Sprzeciw wobec „prawa” do zabijania. Uczestnictwo katolików w życiu politycznym w kontekście obowiązku prawnej ochrony życia nienarodzonych*. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 235-250.

⁸ Por. *Tramwaj i ustawa. O sytuacjach „bez wyjścia” w etyce*. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 256-273.

⁹ Por. *Sprzeciw* s. 249-250.

¹⁰ Por. *Tramwaj* s. 256.

pasuje do kwestii minimalizowania strat, gdzie wybór jest pomiędzy – odwołując się do podobnej sytuacji – śmiercią wszystkich pięciu osób lub tylko jednej z tych pięciu. Przy takim ujęciu oczywistym się staje, że motorniczy ma możliwość ocalić niektórych, choć nie wszystkich. Czy zatem działanie minimalizujące skalę zagrożenia jest nie tylko prawem, ale i obowiązkiem? Odnosząc się do dyskusji nad ustawą aborcyjną trzeba bowiem wyraźnie stwierdzić, że nowa regulacja uniemożliwiała – przynajmniej w teorii – niektóre z działań do tej pory legalnych, zatem działania polityków ukierunkowane były na ratowanie tych, których uratować było można¹¹.

Wydaje się zatem, że jest możliwe rozróżnienie pomiędzy kompromisem politycznym a moralnym, o ile polityk chrześcijański w toku prac parlamentarnych dąży do ochrony i promocji rozpoznanego prawa moralnego, nade wszystko w odniesieniu do ochrony godności i życia ludzkiego. W takiej sytuacji poparcie projektu niedoskonałego, choć lepszego niż prawo dotąd obowiązujące, może być interpretowane jako godziwe w imię prawa stopniowości. Nagórny zwraca uwagę, że zakończenie działań legislacyjnych nie może w takiej sytuacji zwalniać polityka katolickiego z podejmowania dalszych działań zmierzających do jeszcze lepszej ochrony ludzkiego życia i godności¹². Rezygnacja taka oznaczałaby bowiem wewnętrzną zgodę na przyjęte rozwiązania, a zatem zmieniałaby naturę zawartego kompromisu z politycznego na moralny¹³.

Kompromis polityczny nie jest odstępstwem od prawdy tylko wówczas, gdy człowiek jest posłuszny prawemu sumieniu nie ustając w wysiłkach do wyeliminowania rozwiązań godzących w ludzką godność z porządku prawnego¹⁴. Gdy sumienie, zamiast szukać prawdy i dążyć do niej, poddaje się faktowi legalności działań w swej istocie niegodziwych, kompromis, który

¹¹ Warto, jak się wydaje, w tym miejscu przywołać dwie wypowiedzi św. Pawła, w których Apostoł wspomina o swoim pragnieniu uratowania „przynajmniej niektórych” (por. Rz 11, 4 i 1 Kor 9, 22). Oba teksty wskazują, że fakt niemożności ocalenia wszystkich nie zwalnia z podejmowania działań ukierunkowanych na ocalenie części z nich. Jedyna wątpliwość polega na tym, czy zawarcie kompromisu politycznego jest równoznaczne z formalną zgodą na działanie wewnętrznie niegodziwe. W opinii autora tak nie jest, jako że kompromis polega na zaakceptowaniu faktu niemożności uchwalenia ustawy radykalnie chroniącej życie i przyjęciu wobec tego prawa, które jest akceptowalne dla strony liberalnej.

¹² Por. *Moralne granice kompromisu*. RT 53:2006 z. 3 s. 62-63.

¹³ Podjęta w 2007 roku inicjatywa zmiany Konstytucji, ukierunkowana na pełniejszą ochronę ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci upadła, ponieważ wielu posłów deklarujących się jako katolicy, stwierdziło, że zawarty 14 lat wcześniej kompromis jest dobry, słuszny i potrzebny.

¹⁴ Por. N a g ó r n y. *Moralne granice kompromisu* s. 61.

miał być pierwszym krokiem ku ładowi moralnemu, staje się krokiem jedynym. Wydaje się, że zanikają wówczas racje, dla których kompromis był możliwy do zaakceptowania.

Rodzi się pytanie, na ile przyjęta przez Nagórnego interpretacja EV 73 może mieć zastosowanie do sytuacji, w której projekt ustawy pojawia się jako pierwsza próba legislacyjna w danym zakresie. Jan Paweł II mówi bowiem jedynie o projekcie prawa będącego alternatywą dla „prawa już obowiązującego lub poddanemu głosowaniu”. Czy zatem próby wypełnienia pustki prawnej, pozwalającej na nieskrępowane działania przeciw życiu, mogą być traktowane jako ograniczenie prawa niegodziwego, czy też – wobec formalnego braku jakiegokolwiek regulacji prawnej – sytuacja taka nie podlega pod uznany przez Jana Pawła II wyjątek?

Punktem wyjścia dla Papieża był dylemat sumienia polityka, który jest świadom swej podległości Chrystusowemu Prawu, a jednocześnie stara się służyć dobru wspólnemu własnej społeczności narodowej w parlamencie, a więc w strukturach demokratycznych, gdzie niemal wszystkie problemy rozstrzygane są na podstawie politycznego układu sił. Trzeba mieć świadomość, że wewnątrz społeczeństwa demokratycznego obywatele mogą podejmować działania nie objęte zakazem prawnym. Innymi słowy, stwierdzenie „pustka prawna” nie do końca oddaje rzeczywistość, gdyż zawsze istnieje ogólne przyzwolenie na podjęcie działań nie-zakazanych. System demokratyczny zakłada bowiem podstawową podmiotowość i dojrzałość obywateli, którzy dążą do wspólnego dobra. Zadaniem Państwa jest ochrona tej podmiotowości i bezpieczeństwa każdego z członków społeczności, przy jak najbardziej ograniczonej – w imię zasady pomocniczości – interwencji ze strony władzy. Nowe regulacje są w tym ujęciu reakcją na zauważone problemy i celem ich jest ochrona podstawowych praw i wolności. Wprowadzenie prawa szczegółowego, ograniczającego możliwość określonych działań – na przykład możliwość przeprowadzania procedur zapłodnienia pozaustrojowego – jest zatem nie tyle wypełnieniem pustki prawnej, ile wprowadzeniem prawa restryktywnego w miejsce ogólnej regulacji nie nakładającej na obywateli żadnych restrykcji. O ile zatem formalnie tworzone jest nowe prawo, o tyle merytorycznie zastosowanie zdaje się mieć casus z 1993 roku, a więc sytuacja ograniczenia rozwiązań permisyjnych¹⁵.

¹⁵ Nieco inaczej interpretuje EV 73 A. Grześkowiak: „Chodzi o sytuację, gdy w stanie prawnym istnieje już ustawa dopuszczająca zabicie dziecka poczętego przez przerwanie ciąży, a głosowanie dotyczy zmiany tego stanu. [...] Znieść albo odrzucić można tylko to, co już istnieje, a ponadto jest tu mowa o „ustawie” a nie o projekcie ustawy. W sytuacji, gdy aborcja

Dyskusje nad związkiem prawa i moralności układają się zasadniczo wedle czterech możliwych kluczy. Pierwszy widzi wąsko prawo ludzkie jako ekspresję prawa naturalnego, nie przyznając temu pierwszemu niemal żadnej autonomii. Drugi domaga się całkowitej separacji obu porządków, jako nieprzystających do siebie – moralność postrzegana jest jako kwestia osobista (a nawet prywatna), zaś prawo jako regulacja zewnętrzna o wyłącznie społecznym, porządkującym charakterze. Trzecie i czwarte podejście akcentują związek między prawem i moralnością, choć w zgoła odmienny sposób. Niektórzy, widząc wychowawczą rolę prawa, domagają się, by ustawodawstwo niejako zmuszało obywateli do życia wedle coraz wyższych standardów moralnych. Inni zaś, widząc trudności w realizacji standardów moralnych wyznaczonych przez prawo twierdzą, że prawo nieprzestrzegane ma charakter demoralizujący i antyspołeczny, gdyż tworzy przyzwyczajenie nieposłuszeństwa wobec wszelkiego prawa. Postulują zatem rozwiązania minimalistyczne, pozostawiające obywatelom możliwie największą swobodę.

Problem w tym, że wszystkie cztery podejścia są prawdziwe jednocześnie, splatając się w jedną, skomplikowaną rzeczywistość. Prawo ludzkie, autonomicznie porządkując życie społeczne, nie może dla siebie domagać się amoralnego charakteru regulacji prawnych, choćby w imię skuteczności przyjmowanych rozwiązań. I choć prawdą jest, że jakieś konkretne prawo jest martwe i powszechnie lekceważone, co może osłabiać szacunek do prawa w ogóle, jednocześnie żadna regulacja nie można wypaczać sumień obywateli akceptując działania wewnętrznie niegodziwe.

Myliłby się ten, kto chciałby w prawie stanowionym widzieć gwaranta ludzkiej moralności. Historia zna takie epizody i chyba żaden z nich nie może być zaliczony do szczęśliwych. Jeśli już szukać jakiegoś gwaranta moralności, upatrywać by go trzeba w sumieniu, o ile jest ono rzeczywiście prawidłowo uformowane. O ile jednak prawo nie może aspirować do roli stróża moralności, o tyle świat wartości może i powinien stać u podstaw prawa ludzkiego. Problem w tym, że współczesna kultura zakwestionowała istnienie obiektywnego porządku moralnego czyniąc prawo narzędziem całkowicie uzależnionym od aktualnej koniunktury politycznej i społecznego ukła-

dotąd nie była prawnie uznana, niedopuszczalne będzie poparcie jej legalizacji choćby w najwęższej z możliwych wersji projektu ustawy, ponieważ jednak wprowadza ona, statuuje jej legalność *ab initio*, czyniąc dozwolonym prawnie zabicie dziecka poczętego. W takim przypadku głoszący winien być przeciwko każdej z wersji projektu". *Polityka i prawo w służbie życia według encykliki „Evangelium vitae” Jana Pawła II*. W: „*Evangelium vitae*”. *Tekst i komentarze*. Lublin 1997 s. 357-358.

du sił. Zachowując zadanie strażnika porządku społecznego, amoralne prawo staje się coraz bardziej totalitarnym i niehumanistycznym, gdyż podporządkowuje wymogi płynące z godności osoby paradygmatowi skuteczności działania¹⁶.

Swoista pustka moralna, będąca efektem odrzucenia fundamentu moralnego, sprawia, że każdy konflikt jawi się jako pole możliwego kompromisu, zazwyczaj zawieranego wedle dwóch możliwych scenariuszy: układu sił lub ochrony praw mniejszości. O ile pierwsze podejście zdaje się być stosunkowo oczywiste (decyduje zdanie większości), o tyle drugie domaga się krótkiego wyjaśnienia. Współczesna cywilizacja euroatlantycka wykształciła mentalność, wedle której interesy mniejszości (jakkolwiek rozumiana) muszą być chronione w stopniu większym, niż reszty społeczeństwa, choćby działanie takie odbywało się ze szkodą dla dobra wspólnego. Konsekwentnie demokracja staje się systemem dyktatu mniejszości, prowadząc do postępującej destabilizacji zarówno porządku społecznego (np. zwyczajów czy struktur) jak moralności, czego przejawem może być coraz bardziej rozpowszechniony indywidualizm i relatywizm.

Paradoks polega na tym, że celem kompromisu politycznego ma być zachowanie stabilności struktur społecznych i ochrona dobra wspólnego. Jak się wydaje, sytuacja, w której brak jest moralnych granic dla kompromisu, czyni dążenie do niego bezsensownym i w ostatecznym rozrachunku szkodliwym społecznie. Kompromis bez moralnych odniesień opiera się wyłącznie na układzie sił. Dobro i prawda nie mają wówczas żadnego znaczenia, trudno zatem w nim szukać elementów budujących dobro wspólne¹⁷.

Prawdziwy dialog może mieć miejsce wyłącznie tam, gdzie strony zachowują własną tożsamość i podejmując rozmowy szukają sposobu realizacji dobra wspólnego, a więc drogi rozwoju zarówno społeczności jako takiej jak i wszystkich jej członków. W swej istocie zatem dialog ukierunkowany jest na ustawiczne poszukiwanie prawdy, przy jednoczesnym „metodologicznym” zakwestionowaniu tego wszystkiego, co już zostało odkryte i znalezione. Jeśli zatem odwołanie do prawdy jest kluczem do prawdziwego dialogu, kompro-

¹⁶ Por. A. S z o s t e k. *W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione*. W: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*. Red. E. Sgreccia i in. Lublin 1999 s. 198-199.

¹⁷ Por. KDK 82: „Niech nas wszakże nie zwodzi fałszywa nadzieja. Jeżeli bowiem, zapomniawszy wrogości i nienawiści, nie zawrze się w przyszłości trwałych i uczciwych umów w sprawie powszechnego pokoju, ludzkość, która już obecnie znajduje się w poważnym niebezpieczeństwie, mimo że osiągnęła podziwu godną wiedzę, popychana dalej zbrodniczą ręką może doczekać się godziny, w której nie będzie już jej dane zaznać innego pokoju, jak tylko przerażającego pokoju śmierci”.

mis zawarty w efekcie rozmów nie może dotyczyć fundamentalnych wartości, a jedynie dróg realizacji odkrytego dobra. Prawda nie zależy od wyniku dialogu, gdyż w stosunku do niego jest pierwotna. Kompromis zatem, jako metoda rozwiązywania sporów i konfliktów społecznych, nie zawsze jest właściwym narzędziem, gdyż ogranicza go prawda, która sama w sobie nie zna wyjątków i kompromisów.

Uznanie, że każda sprawa może być przedmiotem kompromisu, jest owocem oddzielenia życia społecznego od porządku wartości opartego na prawie naturalnym. Zrelatywizowanie świata wartości czyni go podatnym na manipulację i podaje w wątpliwość każde, nazbyt restrykcyjne w odbiorze społecznym rozwiązanie. Demokratyczny system życia społecznego proponuje wówczas kompromis jako narzędzie mające służyć wypracowaniu konsensu umożliwiającego osiągnięcie wspólnej dla wszystkich płaszczyzny porozumienia. Oderwanie jednak tego procesu od fundamentu prawdy czyni dialog pozornym, uzależnionym od społecznego układu sił. Efektem negocjacji jest stanowisko chroniące interesy silniejszych, niezależnie od wymogów, jakie stawia prawda. Paradoksalnie, tak zawarty kompromis może, ale nie musi, chronić interes najsłabszych członków społeczności – wszystko jest uzależnione od stanowiska silnych. Wadliwość zawartego tak kompromisu nie płynie zatem z jego treściowej zawartości, ale z przyjętych założeń metodologicznych, które mogą doprowadzić do przyjęcia postaw totalitarnych.

Nie każdy kompromis jest zatem wart swojej ceny. Nie każda osiągnięta wskutek negocjacji zgoda rzeczywiście służy dobru wspólnemu¹⁸. Może się okazać, że wypracowany z trudem kompromis w swej istocie jest porażką moralności, co więcej – jego skutkiem będzie wejście na równię pochyłą i stopniowa erozja sumień.

Nie oznacza to jednak, że każdy kompromis jest „zgniły”. Zgodnie z prawem stopniowości, kompromis może stać się drogą budowania porządku społecznego, rzeczywiście opartego na prawdzie i dobru. Świadomość, że osiągnięcie celu nie zawsze jest możliwe od razu sprawia, że – przy zachowaniu klarowności odnośnie do własnych poglądów i postaw – możliwym się staje zaakceptowanie rozwiązań tymczasowych, przybliżających do celu. Innymi słowy, zawarty kompromis staje się pierwszym krokiem ku porządkowi, w którym godność osoby ludzkiej i przysługujące jej prawa stanowią rzeczywisty fundament przyjmowanych rozwiązań legislacyjnych.

¹⁸ Por. W. Ł a c z k o w s k i. *Prawo naturalne a prawo stanowione*. W: *Medycyna i prawo* s. 223-225.

BIBLIOGRAFIA

- J a n P a w e ł II. Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- C h y r o w i c z B.: Tramwaj i ustawa. O sytuacjach „bez wyjścia” w etyce. „Ethos” 16: 2003 nr 61-62 s. 256-273.
- G r z e ś k o w i a k A.: Polityka i prawo w służbie życia według encykliki *Evangelium vitae* Jana Pawła II. W: *Evangelium vitae*. Tekst i komentarze. Lublin: RW KUL 1997 s. 353-364.
- L e s i a k o w s k i K.: Historia antyaborcyjnych przezroczy. „Biuletyn IPN” 6:2006 nr 7 (66) s. 64-68.
- Ł a c z k o w s k i W.: Prawo naturalne a prawo stanowione. W: Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu. Red. E. Sgreccia i in. Lublin: RW KUL 1999 s. 218-227.
- N a g ó r n y J.: Sprzeciw wobec „prawa” do zabijania. Uczestnictwo katolików w życiu politycznym w kontekście obowiązku prawnej ochrony życia nienarodzonych. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 235-250.
- N a g ó r n y J.: Moralne granice kompromisu. RT 53:2006 z. 3 s. 57-70.
- S z o s t e k A.: Obrona poczętego życia w parlamencie. W nawiązaniu do numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*. „Ethos” 16:2003 nr 61-62 s. 274-287.
- S z o s t e k A.: W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione. W: Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu. Red. E. Sgreccia i in. Lublin: RW KUL 1999 s. 187-200.
- Stenogram obrad sejmu: <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf/main/3B7B7F5A>. Wydruk z dnia 29.01.2009.
- Stenogram obrad Sejmu: http://orka2.sejm.gov.pl/Debata1.nsf/9a905bc_b5531f478c125745f0037938e77a5acf5385c08d8cc125750c0043fb5c?OpenDocument. Wydruk z dnia 29.01.2009.
- Ż u r e k J.: Od kołyski do gardła. Sztuczne poronienia w Polsce Ludowej. „Biuletyn IPN” 6:2006 nr 7 (66) s. 69.

THE POLITICAL CONCESSION AND MORAL COMPROMISE

S u m m a r y

It is not always clear, whether political concession is or is not a moral compromise in the same time. As long as finding the middle ground does not concerns sensitive matters, there seems to be no problem. When it is in connection to human life and dignity – the problem strikes with full force. Dr. P. H. Kieniewicz discusses the problem of political concession and the risk of moral compromise when sensitive matters – like in vitro fertilization – are to be legislated and moral clarity is to be expected from the people of right conscience. In his opinion such a distinction is possible, in accordance to EV 73.

Słowa kluczowe: kompromis, polityka.

Key words: compromise, politics.

