ETHOS

Rok 16
2003 nr 1-2(61-62)

PRAWO NIEDOSKONAŁE CZY NIESPRAWIEDLIWE?

* Od Redakcji – O prawo solidarne z każdym człowiekiem – w Polsce, w Europie, w świecie (T.S., C.R.) **7**
* JAN PAWEŁ II – Prawo do życia warunkiem ładu we wspólnocie politycznej (Fragmenty przemówienia wygłoszonego do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae*) **17**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Dlaczego obrona życia nienarodzonego? **20**

AKSJOLOGICZNE PODSTAWY PAŃSTWA PRAWA

* Kazimierz KRAJEWSKI – Antropologia i etyka życia **29**
* Krzysztof WROCZYŃSKI – Niedoskonałe prawa a prawo naturalne **40**
* Wojciech ŁĄCZKOWSKI – Wymiar sprawiedliwości a stosowanie prawa **49**
* Ronald REAGAN – Aborcja a sumienie narodu (tłum. D. Chabrajska) **58**
* Robert GEORGE – Polityk katolicki a wiara (tłum. D. Chabrajska) **69**
* Ks. Alfred WIERZBICKI – Referendum w sprawie wartości. Totalitarne skrzywienie demokracji? **73**

„EVANGELIUM VITAE" – PRZESŁANIE DLA PRAWODAWCY
Debata nad numerem 73. encykliki

* JAN PAWEŁ II – Demokratyczne prawo wobec wartości życia (numery 71-74 encykliki) **85**
* Piotr ŚLĘCZKA SDS – Spór wokół encykliki *Evangelium vitae* **94**

Interpretacje i dyskusje

* Abp Tarcisio BERTONE – Katolicy a społeczeństwo pluralistyczne. Niedoskonałe prawa a odpowiedzialność ustawodawców (tłum. D. Chabrajska) **113**

* John FINNIS – Niesprawiedliwe prawa w społeczeństwie demokratycznym (tłum. D. Chabrajska) **130**
* Ks. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO – Katolicki prawodawca wobec problemu głęboko niesprawiedliwego prawa (tłum. D. Chabrajska) **143**
* Arthur F. UTZ OP – Etyka ograniczania szkód a polityka (tłum. H. Ulrich) **159**
* Claudio VITELLI – Katolicy wobec niesprawiedliwego prawa (tłum. P. Mikulska) **165**
* Damian FEDORYKA – Konsekwencje numeru 73. encykliki *Evangelium vitae* dla stanowienia prawa (tłum. D. Chabrajska) **174**
* Colin HARTE – Wyzwanie dla konsensu: dlaczego *Evangelium vitae* nie pozwala prawodawcom głosować za niedoskonałym prawem (tłum. P. Ślęczka SDS) **192**
* Alison DAVIS – Ofiara, na którą można się zgodzić? (tłum. P. Ślęczka SDS) **214**

Propozycja odpowiedzi

* Ks. Janusz NAGÓRNY – Sprzeciw wobec „prawa" do zabijania. Uczestnictwo katolików w życiu politycznym w kontekście obowiązku prawnej ochrony życia nienarodzonych **235**
* Jarosław MERECKI SDS – Ochrona życia a nowożytne państwo **251**
* Barbara CHYROWICZ SSpS – Tramwaj i ustawa. O sytuacjach „bez wyjścia" w etyce **256**
* Andrzej SZOSTEK MIC – Obrona poczętego życia w parlamencie. W nawiązaniu do numeru 73. encykliki *Evangelium vitae* **274**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – O logicznie spójne i etycznie jednoznaczne procedury stanowienia prawa w dziedzinie ochrony życia człowieka **281**

KU SPRAWIEDLIWEMU PRAWU

* Walerian PIOTROWSKI – Prawna ochrona życia dziecka poczętego. Uwagi polityka **291**
* Krzysztof WIAK – Problem prawnej ochrony dziecka poczętego na tle prac parlamentarnych **299**
* Sylwia SADOWSKA – Status prawny dziecka poczętego w świetle uregulowań ustaw „aborcyjnych", Konstytucji RP i aktów prawa międzynarodowego **310**
* Manfred SPIEKER – Kościół katolicki a niemieckie poradnictwo dla kobiet w ciąży. Bilans dziesięciolecia (tłum. P. Mikulska) **325**

* Ks. Józef KRUKOWSKI – Problem uznania prawa do życia w przyszłej konstytucji Unii Europejskiej **345**
* Andrzej SZOSTEK MIC – Wartości – moralność – Unia Europejska. Trzy pytania **350**
* Paweł WOSICKI – Do Unii Europejskiej bez wystarczających gwarancji? **354**
* Alicja GRZEŚKOWIAK – Nowe tendencje w zakresie prawnej regulacji dopuszczalności aborcji w Europie **360**

PROFESOR WŁODZIMIERZ FIJAŁKOWSKI (1917-2003) ŻYCIE W SŁUŻBIE ŻYCIU

* Telegram kondolencyjny Ojca Świętego Jana Pawła II do Jego Ekscelencji ks. abp. Władysława Ziółka, ordynariusza łódzkiego, w związku ze śmiercią profesora Włodzimierza Fijałkowskiego **381**
* Abp Władysław ZIÓŁEK – Świadek wierny i odważny. Wprowadzenie do Mszy św. pogrzebowej, kościół św. Wojciecha, Łódź, 19 II 2003 **382**
* Ks. Andrzej ŚWIĄTCZAK – Misterium życia. Homilia wygłoszona podczas pogrzebu śp. prof. Włodzimierza Fijałkowskiego, kościół św. Wojciecha, Łódź, 19 II 2003 **385**
* Jerzy UMIASTOWSKI – Życie oddane w służbę Bogu. Wspomnienie o Profesorze Włodzimierzu Fijałkowskim **391**

WOKÓŁ „TRYPTYKU RZYMSKIEGO"

* Kard. Joseph RATZINGER – Początek – droga – Kres **397**
* Giovanni REALE – Teologia ludzkiego losu. Komentarz krytycznoliteracki **401**
* Stefan SAWICKI – Progi **408**
* Tomasz GARBOL – Tryptyk – nie tylko – rzymski **412**
* Małgorzata U. MAZURCZAK – Widzenie Maryi. *Sąd Ostateczny* Michała Anioła pod znakiem Jonasza **419**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Głos z Europy do Europy. Europa wobec decydującego pytania: Komu bije dzwon? (Warszawa, 14 kwietnia 1994 roku – Lublin, 8-9 czerwca 2003 roku) **427**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Paweł ŁĄCKI – O związku praw podstawowych i demokracji (rec.: P. Policastro, *Prawa podstawowe w demokratycznych transformacjach ustrojowych. Polski przykład*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002) **431**
* Jerzy ZAJADŁO – Między prawem naturalnym a pozytywizmem prawniczym (rec.: J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001) **436**
* Dominika ZAJĄC – Poprawność poprawiania (rec. *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, red. B. Chyrowicz SSpS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz SSpS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę*, red. B. Chyrowicz SSpS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002) **443**
* Katarzyna SOLECKA, Mariusz SOLECKI – Czwarta góra (rec. *Akropol z hołdy, czyli teologia Śląska. 25 rozmów z ks. Jerzym Szymikiem o Śląsku i teologii, o poezji i kapłaństwie, o Pszowie i podróżach, o życiu i naszym świecie...*, red. M. Jakimowicz, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002) **450**
* Propozycje „Ethosu" **453**

SPRAWOZDANIA

* Cezary RITTER – *Tryptyk rzymski* – pierwsze interpretacje (sprawozdanie z sesji „Wokół *Tryptyku rzymskiego*", Lublin, KUL, 10 IV 2003) **459**
* Andrzej DERDZIUK OFMCap – „Życie zawsze jest dobrem" (sprawozdanie z Dnia Świętości Życia, Lublin, 25 III 2003) **462**
* Agnieszka LEKKA-KOWALIK – O właściwe rozumienie człowieka i kultury (sprawozdanie z V Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki" pt. „«Błąd antropologiczny» i jego konsekwencje w kulturze", Lublin, KUL, 12 XII 2002) **469**
* Magdalena LASIK – „Filozofować w kontekście teologii: religia – natura – łaska" (sprawozdanie z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Religii KUL, Lublin, KUL, 26 X 2002) **484**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Zygmunt KWIATKOWSKI SJ – Bliski Wschód – wołanie o Ewangelię pokoju **489**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – Typologia katolików **493**

KALENDARIUM

* Dwudziesty czwarty rok pontyfikatu Jana Pawła II. 16 X 2001 – 15 X 2002 (oprac. Beata BOGUSZ) **497**

BIBLIOGRAFIA

* Obrona życia. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2002 (oprac. Tomasz GÓRKA) **511**

* Noty o autorach **527**
* Summary **539**
* Contents **547**

OD REDAKCJI

O PRAWO SOLIDARNE Z KAŻDYM CZŁOWIEKIEM – W POLSCE, W EUROPIE, W ŚWIECIE

Trudno o lepszy wyraz respektu dla godności człowieka w organizacji społeczeństwa i państwa niż ten, który zapisany został w słynnym Kodeksie Justyniana: „Hominum causa omne ius constitutum est". Trudno zarazem o lepszy wyraz respektu dla prawa, jako sługi tej właśnie sprawy: takiej organizacji społeczeństwa i państwa, która respektowałaby wrodzoną godność każdego człowieka jako aksjologicznego absolutu, co z kolei znajduje jedynie adekwatny dla siebie wyraz w ustawowym zabezpieczeniu przysługujących człowiekowi – na mocy bycia człowiekiem – niezbywalnych jego uprawnień. Godność państwa i autorytet stanowionego przezeń prawa mają bowiem swe jedyne źródło i podstawę w godności człowieka.

Ta – jak można sądzić – oczywista dziś dla każdego prawda została – niestety – okupiona tragicznymi doświadczeniami, których apogeum, w postaci dwu totalitarnych ideologii: rasy i klasy, a w konsekwencji – ustawowego bezprawia w dziedzinie organizacji społeczeństwa i państwa, przypadło na minione stulecie.

„Naszą kwestią społeczną był totalitaryzm" powiedziano w Polsce u progu lat dziewięćdziesiątych. I rzeczywiście, dla mieszkańca tej części Europy była to kwestia o znaczeniu pierwszorzędnym. W odpowiedzi na to właśnie doświadczenie, opowiadając się za wolną i demokratyczną Polską, za swoje hasło powszechnie uznaliśmy powiedzenie: „Nie ma wolności bez solidarności". Solidarność została w Polsce odkryta jako drugie imię wolności człowieka i zarazem jako jej ostatecznie jedyne zabezpieczenie przed przemocą totalitaryzmu.

Solidarność – z kim? I w imię czego?

Odpowiedź na te pytania była w Polsce znana i powszechnie afirmowana co najmniej od symbolicznej daty sierpnia 1980 roku. Chodzi o solidarność z każdym bez wyjątku człowiekiem, w imię jego osobowej godności jako istoty rozumnie wolnej – w imię tego, k i m człowiek jest, i zarazem tego, ż e j e s t tym, kim jest. Czyż nie to właśnie odkryli polscy robotnicy, gdy zauważyli, że są szanowani jako robotnicy – w państwie mieniącym się być państwem robotni-

czym – wtedy i tylko wtedy, gdy są szanowani po prostu jako ludzie? Tylko tak pojmowana solidarność zasługuje na swoje imię. Jakakolwiek wszak próba usprawiedliwienia wyjątku przekreśliłaby tu wszystko! Nie jest więc sprawą przypadku, a raczej sprawą konsekwencji w myśleniu i działaniu, to, że dzieje „Solidarności" w Polsce znaczone są najpierw Posłaniem do ludzi pracy Europy Wschodniej z roku 1980, utrzymanym w duchu: „za wolność waszą i naszą", a następnie – w imię: „za życie wasze i nasze" – Uchwałą o prawnej ochronie życia nienarodzonych z 1990 roku. W imię tej właśnie solidarności rozpoczęto w Polsce budowę wolnej i demokratycznej Rzeczypospolitej.

Już wkrótce jednak tak powszechnie aplaudowana solidarność została wystawiona na poważną próbę. Oto bowiem na politycznym areopagu demokratycznej Rzeczypospolitej stanęła sprawa ochrony życia człowieka nienarodzonego. Nasi przedstawiciele w parlamencie mieli udzielić odpowiedzi na pytanie, czy życie nienarodzonych ma być objęte ochroną prawną przysługującą wszystkim ludziom. Odpowiedź prawodawców nie była jednoznaczna. Nie dla wszystkich parlamentarzystów życie człowieka było dobrem, któremu należna jest bezwzględna ochrona ze strony demokratycznie stanowionego prawa. Sam fakt, że chodzi tu o życie człowieka, nie dla wszystkich okazał się argumentem wystarczającym, by uznać, że jego życie posiada godność tego, kogo jest ono życiem: godność ludzkiej osoby. Ci, których życie byłoby objęte ochroną ze strony prawa, musieliby spełniać pewne dodatkowe kryteria, poza samym faktem bycia człowiekiem, osobą ludzką.

Niektórzy wysunęli wówczas – i zdają się to nadal podtrzymywać – postulat przegłosowania kompromisowej ustawy w sprawie życia nienarodzonych. Czy to nie wówczas, w kontekście politycznego sporu wokół prawnego zabezpieczenia życia nienarodzonego powiedziano w Polsce, że „kompromis polityczny staje się cnotą i warunkiem nieusuwalnym ładu demokratycznego"[1]? Czy jednak w tym właśnie przypadku ów „kompromis polityczny" na poczet demokracji nie oznaczał kresu solidarnościowej wizji państwa, wizji tak charakterystycznej dla polskiej drogi do wolności jako wolnego wyboru prawdy, iż każdy z osobna człowiek jest tym właśnie, kim jest: człowiekiem, czyli ludzką osobą, równą w swej godności każdej innej osobie?

Zwięźle i po mistrzowsku wyraził to poeta Zbigniew Herbert:

zmierzono cząstki materii
zważono ciała niebieskie
i tylko w sprawach ludzkich
panoszy się karygodne niedbalstwo
brak ścisłych danych
[...]

---

[1] Zob. A. Michnik na IV stronie okładki książki *Z dziejów honoru w Polsce*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1991[3].

a przecież w tych sprawach
konieczna jest akuratność
nie wolno się pomylić
nawet o jednego

jesteśmy mimo wszystko
stróżami naszych braci
niewiedza o zaginionych
podważa realność świata

(*Pan Cogito o potrzebie ścisłości* z tomu *Raport z oblężonego Miasta*)

Ta oto troska o solidarność z każdym, nakazuje konstytucjom demokratycznych państw całego świata deklarować równość każdego z osobna człowieka wobec stanowionego przez państwo prawa. W przeciwnym razie trzeba by bowiem z góry uznać, że już w samej konstytucji rezygnuje się z solidarnościowej wizji państwa, zastępując ją wizją utylitarystyczną.

Tak oto sprawa Nienarodzonego nabrała na politycznym areopagu mocy diagnostycznej. Stała się źródłem sporu nie tylko o niego, ale również – w nie mniejszym stopniu – o nas, o to, kim my jesteśmy, jaki charakter ma w swej istocie wspólnota polityczna, którą współtworzymy i za którą jesteśmy współodpowiedzialni. Czy Polska jest rzeczywiście d o m e m d l a w s z y s t k i c h, czy też niektórzy spośród jej mieszkańców – będąc ludźmi – zostali z tego domu wykluczeni?

Właśnie w kontekście tego sporu znany filozof napisał: „Sformułowana została teza: «aborcja – miarą demokracji». Teza ta może być rozmaicie rozumiana. Można ją rozumieć w tym sensie, że demokracja wymaga ciągłych udoskonaleń etycznych; doskonaląc demokrację, zachowujemy jednak reguły demokracji i tym samym ją potwierdzamy. Ale można również kwestionować etyczny fundament demokracji i legitymizować przemoc w celu jej obalenia, gdy wola większości ustanowi prawo przeciwne prawu natury. Która interpretacja przeważa? Trudno powiedzieć. Faktem jest jednak, że istnieje u nas opór przeciwko demokracji, którego źródłem jest samo chrześcijańskie sumienie”[2].

Nie wiemy – a w każdym razie, nic nam o tym nie wiadomo – czy ktoś sformułował w Polsce tezę: „aborcja – miarą demokracji”. Wiemy natomiast, że to właśnie ze środowiska Instytutu Jana Pawła II KUL poszła w Polskę teza, która, owszem, brzmi może podobnie, lecz zgoła jednak nie tak samo, a wręcz

[2] J. T i s c h n e r, *Droga do europejskiej nowożytności*, „Tygodnik Powszechny” nr 6 z 9 II 2003, s. 10. Tekst ten został pierwotnie opublikowany w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Fundacja ATK, Warszawa 1997. Redakcja „Tygodnika Powszechnego” uznała, że należy przypomnieć ten tekst jako ważny głos w debacie „przed referendum europejskim, w trakcie kolejnego sporu o materialne i duchowe warunki integracji” (zob. nota od redakcji „TP”, s. 1).

przeciwnie. Wyrażona została już w samym tytule książki: *Nienarodzony miarą demokracji*[3].

Tezę tę nadal uważamy za jeden z nieusuwalnych moralnoprawnych fundamentów demokracji, czyli ludowładztwa – rządów wszystkich w służbie każdego. Temu przecież służy demokratyczne państwo prawa, z fundamentalną dlań zasadą równości wszystkich ludzi wobec prawa, regulowaną przez zasadę preferencyjnej troski o tych, którzy znajdują się w sytuacji największego upośledzenia: „Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest" – jak wyraził to zwięźle bł. Wincenty Kadłubek.

Temu służy też zasada trójpodziału władz na władzę ustawodawczą wyrażającą sprawiedliwość wobec wszystkich i wobec każdego, na władzę wykonawczą, która tąż sprawiedliwość wciela w praktykę kierowania państwem, oraz na władzę sądowniczą, która – pochylając się nad każdym konkretnym przypadkiem – stosuje zasady sprawiedliwości z uwzględnieniem wszelkich okoliczności i w duchu afirmacji dla każdego, kogo działanie tejże władzy dotyczy.

W gruncie rzeczy nie chodzi tu o nic innego, jak tylko o to, aby dać współcześnie adekwatny wyraz Justynianowemu, ponadczasowo prawdziwemu: „Hominum causa omne ius constitutum est". Dziwi jedynie, że nasza troska o demokrację mogła zostać odczytana jako „sypanie piasku" w tryby demokracji, kiedy w niej chodziło – i może chodzić wyłącznie – o demokracji właściwy fundament. Czyż bowiem zgoda na przemoc w stosunku do bezbronnych i niewinnych ludzi – usankcjonowana stanowionym prawem – nie jest przekreśleniem samego etycznego fundamentu demokracji: równości wszystkich ludzi wobec prawa? I czyż protest wobec tej przemocy może zostać odczytany jako zamach na etyczny fundament demokracji?

Wszak to w kontekście nauczania Jana Pawła II zawartego w encyklikach *Centesimus annus*, *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae*, słusznie zauważono, że Autor przeprowadził w nich wewnętrzną krytykę demokracji celem jej ocalenia. W tym dokładnie kontekście Papież mówi o kulturze śmierci i o zakamuflowanym totalitaryzmie, tym bardziej niebezpiecznym od poprzednich, że właśnie zakamuflowanym. Cały ten proces został wnikliwie przedstawiony w ostatniej z wymienionych encyklik:

„Otóż to właśnie ma dziś miejsce także na scenie polityki i państwa: pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: «prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie

---

[3] Red. T. Styczeń SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Biblioteka „Ethosu", t. 1, Lublin 1991. Książka zawiera przedłożenia przedstawicieli Instytutu w dniach 11 IV i 7 IX 1990 r. w Senacie RP na zaproszenie Senackich Komisji: Inicjatyw i Prac Ustawodawczych oraz Zdrowia i Polityki Społecznej, a także zapis dyskusji, która w dniu 2 II 1991 r. odbyła się w salonach rektorskich KUL między przedstawicielami Instytutu i zaproszonymi senatorami RP.

jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalności godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny.

Państwo nie jest już «wspólnym domem», gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nie narodzonych i starców, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy" (nr 20).

Być może należy w tym kontekście skorygować nazbyt optymistyczne, jak widać, stwierdzenie z początku lat dziewięćdziesiątych: „Naszą kwestią społeczną był totalitaryzm" zastępując je bardziej realistycznym: „N a s z ą k w e s t i ą s p o ł e c z n ą n a d a l j e s t t o t a l i t a r y z m".

W tym duchu – idąc wszakże tropem naszych polskich trudnych doświadczeń – pragniemy zwrócić uwagę na dwa istotne fakty z dziejów batalii o życie nienarodzonego: pierwszy będący źródłem niebezpiecznej konfuzji – co stwarza nam dogodną okazję do przedstawienia propozycji jej usunięcia – drugi zaś, nie bez związku z poprzednim, przełomowo obiecujący.

Oto pierwszy z nich. W styczniu 1993 roku, po trwającej w Polsce ponad dwa lata niezwykle burzliwej wymianie argumentów, w czasie sejmowego głosowania nad ostatecznym kształtem ustawy dotyczącej prawnej ochrony życia dziecka poczętego, zwolennicy ograniczenia dotychczasowej permisywnej ustawy oraz zwolennicy jej dalszej jeszcze liberalizacji zauważyli – ku swojemu zaskoczeniu! – że głosują tak samo, czyli, że się ze sobą... zgadzają!! Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej samej procedurze głosowania, zauważymy, że konfuzja głosujących miała charakter nie etyczny dopiero, lecz już logiczny.

Zbiorcze bowiem – czyli kolektywne – głosowanie nad ustawą, która zawiera w sobie więcej przeciwstawnych stanowisk, nie może – już z racji czysto logicznych! – ujawnić faktycznych stanowisk głosujących w poszczególnych przypadkach objętych tu zbiorczym głosowaniem. Ta oto logicznie wadliwa procedura prowadzi do tego, że co najmniej niektórzy spośród głosujących zostają skazani albo na rezygnację z głosowania, albo na głosowanie w duchu proporcjonalizmu: na zgodę na wyjęcie spod ochrony prawnej życia jednych w celu objęcia takąż ochroną życia innych. Taka procedura głosowania okazuje się zatem najewidentniej l o g i c z n i e b ł ę d n a, uwłaczając wręcz głosującym jako istotom rozumnym! Należy tu bowiem zastosować procedurę odrębnego głosowania dotyczącego każdej z wyróżnionych kategorii nienarodzonych, czyli głosowanie dystrybutywne, czyniąc tym samym zupełnie zbędnym, co więcej, logicznie – jak również etycznie – niedopuszczalnym zbiorcze, czyli kolektywne, nad nimi głosowanie.

Wskazany powyżej problem dotyczy nie tylko Polski. Świadczy o tym międzynarodowa dyskusja wśród etyków i prawników. W niniejszym numerze „Ethosu" przedstawiamy wybór głosów, które po ogłoszeniu encykliki *Evan-*

gelium vitae padły w tej debacie, wraz z wprowadzeniem do nich oraz próbą ich uporządkowania podjętą przez ks. Piotra Ślęczkę. Do prezentacji tej dyskusji dołączamy głos etyków z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ks. Andrzej Szostek wskazuje na brak możliwości przy obecnej procedurze legislacyjnej jasnego, jednoznacznego wyrażenia przez parlamentarzystę opcji za ochroną życia każdego nienarodzonego, s. Barbara Chyrowicz i ks. Tadeusz Styczeń zaś wskazują na konieczność a zarazem możliwość dokonania zmian w tej procedurze, tak aby wszyscy, których życie jest przedmiotem ustawy byli traktowani nie w sposób kolektywny, lecz – jako osoby ludzkie – właśnie dystrybutywny.

Oto jednak drugi przypadek z najnowszych dziejów batalii o solidarność z najsłabszymi na polskim areopagu politycznym. W roku 1996 polski parlament uchwalił ustawę legalizującą zabijanie dzieci poczętych w łonie ich matek z tak zwanych wskazań społecznych. Ustawa została podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej. Kiedy wydawało się, że można już tylko czekać na urzędowe wejście ustawy w życie, grupa senatorów, której przewodziła ówczesna marszałek Senatu RP, prof. Alicja Grześkowiak, zaskarżyła ustawę do Trybunału Konstytucyjnego. Pod przewodnictwem prof. Andrzeja Zolla Trybunał orzekł, że zaskarżona ustawa jest sprzeczna z konstytucyjną zasadą prawnej ochrony życia k a ż d e g o człowieka w obrębie jurysdykcji Rzeczypospolitej Polskiej.

Czyż owa batalia grupy polskich senatorów, zwieńczona orzeczeniem Trybunału Konstytucyjnego, nie stanowi wielce obiecującego wyłomu w tak zwanej logice „równi pochyłej", po której staczają się dziś w przepaść kultury śmierci państwa demokratyczne Europy i świata? Czyż ten precedens nie wskazuje drogi, na którą śladem Polski powinny niezwłocznie wkroczyć Europa i cały świat, o ile mają pozostać „ojczyzną ludzi", domem dla wszystkich ich mieszkańców?

Dwa przytoczone powyżej fakty stanowią naszym zdaniem dobry punkt wyjścia do przypomnienia w niniejszym numerze „Ethosu" podstaw kultury logicznej jako niezbędnych tym wszystkim, których powołaniem jest, aby w imieniu dobra wspólnego wszystkich, czyli w trosce o dobro każdego, stanowili w państwie prawo. Respektowanie zasad logiki to wszak konieczny warunek, aby prawo stanowione w obrębie współczesnych państw demokratycznych czyniło zadość przywołanej na wstępie Justynianowej definicji wszelkiego prawego prawa: „Hominum causa omne ius constitutum est".

Do wymienionych dwóch faktów dodajemy jeszcze jeden: w świetle encykliki *Evangelium vitae*, w której Jan Paweł II ukazał sprawę nienaruszalności każdego ludzkiego życia nie tylko jako kryterium autentyczności wiary chrześcijańskiej, ale po prostu jako nieusuwalny fundament wszelkiego humanizmu, nie możemy nie formułować apelu do dzisiejszych prawników i polityków, zwłaszcza zaś do ustawodawców, o wypracowanie procedur legislacyjnych, umożliwiających każdemu parlamentarzyście, zdecydowanemu obrońcy życia

nienarodzonych, jasne, jednoznaczne opowiedzenie się za prawną ochroną życia każdego człowieka, bez potrzeby czynienia jakichkolwiek koncesji na rzecz „demokratycznego kompromisu" w miejscu, w którym kompromis jest nie tylko etycznie, ale już logicznie nie do przyjęcia. Ten oto postulat spełnia wszak każdy, kto w każdym drugim spośród ludzi po prostu „ujrzał człowieka".

Czyż takiej właśnie postawy nie odnajdujemy w człowieku, którym jest Norberto Bobbio, profesor prawa uniwersytetu w Turynie, deklarujący się jako człowiek niewierzący? Pragniemy tu przytoczyć jego słowa wypowiedziane publicznie na progu referendum w sprawie aborcji we Włoszech: „Chciałbym zapytać, jakaż to niespodzianka może kryć się w fakcie, że laicki humanista traktuje nakaz «nie zabijaj» jako powszechnie obowiązujący w sensie absolutnym, jako imperatyw kategoryczny. Zdumiewa mnie, że niewierzący chcą pozostawić wierzącym przywilej i honor potwierdzania tego, iż nie wolno zabijać[4].

*

Sprawa, którą poruszamy w niniejszym numerze „Ethosu" – jako sprawa troski o prawodawstwo solidarne z każdym człowiekiem – nabiera bezprecedensowej aktualności w momencie, kiedy Polska, jako jedno z dziesięciu państw Europy Środkowowschodniej, stanęła na progu włączenia się w struktury Unii Europejskiej. Trudno zwłaszcza nam Polakom nie odczytać faktu rozszerzenia Unii jako konsekwencji solidarnościowej rewolucji zapoczątkowanej właśnie w Polsce, rewolucji, która bez jednego wystrzału obaliła mur przemocy w Berlinie, dzielący ojczyznę Niemców, a wraz z nią całą Europę, na dwie wrogie sobie części. Dodajmy jednak zaraz: konsekwencji solidarnościowej rewolucji, ale nie zwieńczenia aż do końca jej dzieła! Wszak na ostatecznie zwieńczający ją akt wciąż jeszcze czekają ci wszyscy bez wyjątku, absolutnie bezbronni, niezdolni do agresji Nienarodzeni. Do ich obrony wzywamy wszystkich obywateli Polski, Europy i świata. Apelując do wszystkich ludzi dobrej woli całego globu, solidaryzujemy się z głosem laickiego humanisty, profesora prawa uniwersytetu w Turynie: Przerwijmy totalną wojnę, jaką państwa nazywające same siebie demokratycznymi wypowiedziały ludziom najsłabszym spośród nas wszystkich – Nienarodzonym[5].

---

[4] *Un'intervista di Giulio Nascimbieni a Norberto Bobbio*, „Corriere della Sera" z 8 V 1981. Tłum. fragm. – C.R.,T.S.

[5] W tym kontekście z uwagą i nadzieją odnotowujemy niedawny głos kogoś, kto tu, nad Wisłą, przyznaje się do laickiego humanizmu. Swój esej poświęcony analizie totalitaryzmu w myśli Hannah Arendt kończy on przenikliwą konkluzją i jednosłownym, ale nader wymownym wyznaniem: „Dobrze znamy pułapki społeczeństwa masowego. Dobrze wiemy, jak łatwo bezsilne, ogłupione, zdezorganizowane i odczłowieczone masy stają się podatne na głos nowych zwiastunów totalitarnego barbarzyństwa. A przecież wciąż budujemy nasze małe polis, wyspy wolności i prawdy, które

Ośmielamy się w tym miejscu przypomnieć słowa Sokratesa, kogoś, kto zapisał się w pamięci Europy i świata jako ojciec logiki i etyki w jednej osobie, a zarazem jako mędrzec na politycznym areopagu starożytnej demokracji ateńskiej:

Szczęśliwsza jest ofiara zbrodni od swego oprawcy.

Do chrześcijan zaś – z racji samozrozumiałych – kierujemy te oto dobrze znane nam słowa Jezusa Chrystusa:

„Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, uczyniliście Mnie" (Mt 25, 40)!.

T. S., C. R.

Lublin, 10 VI 2003 r.

– wierzymy w to uparcie – kiedyś staną się archipelagiem wolności. Wierzymy, że odważna myśl Hannah Arendt, projektantki ducha polis, jest jak nić Ariadny w labiryncie. Podążając za tą nicią, zwyciężymy totalitarnego minotaura.

10 sierpnia 1945 r. amerykańska pisarka Mary McCarthy, rozważając problem Raskolnikowa ze *Zbrodni i kary*, pytała w liście do Hannah Arendt: «Dlaczego nie miałabym zamordować swojej babki, skoro tego chcę? Daj mi jeden dobry powód».

Arendt odpowiedziała: «Filozoficzna odpowiedź byłaby odpowiedzią Sokratesa: skoro muszę żyć z samym sobą, skoro jestem jedyną osobą, od której nigdy nie będę w stanie się uwolnić, której towarzystwo muszę znosić do końca życia, nie chcę stać się mordercą. Nie chcę żyć w towarzystwie mordercy».

Właśnie!" (A. Michnik, *Niezgoda na ukłon*, „Gazeta Wyborcza", nr 285 z 7-8 XII 2002, s. 17).

Czy wolno nam to zdecydowane „nie" dla zamachu na życie kogokolwiek spośród ludzi potraktować jako odwołanie wcześniejszej deklaracji o kompromisie jako „cnocie i warunku nieusuwalnym ładu demokratycznego"?

JAN PAWEŁ II

PRAWO DO ŻYCIA WARUNKIEM ŁADU WE WSPÓLNOCIE POLITYCZNEJ

JAN PAWEŁ II

PRAWO DO ŻYCIA WARUNKIEM ŁADU WE WSPÓLNOCIE POLITYCZNEJ*

[...]

W encyklice *Evangelium vitae*, której publikacja została poprzedzona nadzwyczajnym konsystorzem oraz konsultacją z biskupami, ukazałem na początku perspektywę nadziei, jaką wiążemy z przyszłością rodzaju ludzkiego. Pisałem w niej: „Do wszystkich członków Kościoła, który jest ludem życia i służy życiu, zwracam się ze szczególnie naglącym wezwaniem, abyśmy razem ukazali współczesnemu światu nowe znaki nadziei, troszcząc się o wzrost sprawiedliwości i solidarności, o utrwalenie nowej kultury ludzkiego życia, w celu budowania autentycznej cywilizacji prawdy i miłości" (nr 6).

Życie, prawda miłość: słowa budzące bogate skojarzenia, pobudzające do działania na rzecz człowieka w świecie. Są one zakorzenione w orędziu Jezusa Chrystusa, który jest Drogą, Prawdą i Życiem, ale są też wpisane w serce i w pragnienia każdego człowieka.

Doświadczenie życia w społeczeństwie, któremu Kościół z nowym zapałem głosił swoje orędzie w ciągu minionych pięciu lat, pozwala zaobserwować dwa fakty: z jednej strony, że nie zniknęły trudności, z jakimi orędzie to spotyka się w świecie, w którym występują poważne symptomy przemocy i dekadencji; z drugiej strony, że orędzie to zachowuje niezmienną wartość oraz że istnieje możliwość upowszechniania go w społeczeństwie, o ile wspólnota wierzących, odwołując się także do wrażliwości ludzi dobrej woli, odważnie i jednomyślnie wyraża swoje stanowisko.

Znane są fakty, które dowodzą z coraz większą jasnością, że działania polityczne i prawodawstwo wymierzone przeciw życiu prowadzą społeczeństwo do upadku nie tylko moralnego, ale także demograficznego i ekonomicznego. Orędzie encykliki może być zatem prezentowane nie tylko jako prawdziwy

---

* Obszerne fragmenty przemówienia, które Ojciec Święty wygłosił 14 lutego 2000 roku do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae*. Tekst przytaczamy za „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 4, s. 40-42. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".

i autentyczny program odrodzenia moralnego, ale również jako punkt odniesienia dla działań na rzecz ratowania społeczeństwa.

Nie ma zatem racji bytu swoista mentalność „kapitulancka", która każe sądzić, że ustawy sprzeczne z prawem do życia – to znaczy legalizujące aborcję, eutanazję, sterylizację i regulację narodzin przy pomocy metod przeciwnych życiu i godności małżeństwa – są jakoby nieuchronne i stały się już nieledwie koniecznością społeczną. Jest inaczej: stanowią one zalążek rozkładu społeczeństwa i jego fundamentów.

Dla świadomości społecznej i dla sumienia nie do przyjęcia jest ta rzekoma nieuchronność, podobnie, jak nie do przyjęcia jest nieuchronność wojen lub ludobójstwa etnicznego.

Na wielką uwagę zasługują rozdziały encykliki mówiące o relacji między prawem cywilnym a prawem moralnym, ze względu na coraz większe znaczenie, jakie będą one miały w procesie uzdrawiania życia społecznego. Rozdziały te domagają się od pasterzy, wiernych i ludzi dobrej woli, zwłaszcza od prawodawców, ponownego podjęcia zgodnego wysiłku w celu zmiany niesprawiedliwych praw, które legalizują lub tolerują wspomniane formy przemocy.

Nie wolno zaniechać żadnych działań, które mogą doprowadzić do wykluczenia zalegalizowanej zbrodni, a przynajmniej ograniczyć szkody powodowane przez tego rodzaju ustawy; należy przy tym zachować żywą świadomość bezwzględnego obowiązku poszanowania prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci każdej ludzkiej istoty, nawet najmniejszej i najmniej uzdolnionej.

Jest jednak inne jeszcze, rozległe pole działania w obronie życia, na którym wspólnota wierzących może się wykazać inicjatywą: dziedzina duszpasterstwa i wychowania, o której mówi czwarta część encykliki, wskazując konkretne drogi budowania nowej kultury życia. W ciągu minionych pięciu lat podjęto liczne inicjatywy w diecezjach i parafiach, wiele jednak pozostaje jeszcze do zrobienia.

Autentycznego duszpasterstwa życia nie można pozostawić wyłącznie specjalnym ruchom, choć bardzo zasłużonym, działającym w sferze polityczno-społecznej. Winno ono pozostawać zawsze integralną częścią duszpasterstwa kościelnego, którego zadaniem jest głoszenie „Ewangelii życia". Aby głoszenie to było skuteczne, konieczna jest zarówno realizacja odpowiednich programów wychowawczych, jak i tworzenie systemu służb i struktur zapewniających opiekę życiu.

Wymaga to przede wszystkim przygotowania duszpasterzy w seminariach i instytutach teologicznych, a z kolei prawidłowego i jednomyślnego nauczania zasad moralności w różnych formach katechezy i formacji sumień; konkretnym przejawem działania w tym celu jest wreszcie tworzenie struktur, które zapewnią niezbędną pomoc wszystkim ludziom zmagającym się z trudnościami.

Poprzez zgodną pracę wychowawczą rodzin i szkoły należy dążyć do tego, aby struktury te zyskiwały walor „znaku" i orędzia. Podobnie jak wspólnota

potrzebuje miejsc kultu, tak też powinna odczuwać potrzebę tworzenia, przede wszystkim na skalę diecezjalną, struktur wychowawczych i zapewniających pomoc, które otoczą opieką ludzkie życie i będą owocem miłości i znakiem żywotności.

Zmiana prawodawstwa musi być poprzedzona i wspomagana przez zmianę mentalności i obyczajowości, zakrojoną na szeroką skalę, przenikającą całą społeczność i wyraźnie widoczną. W tej dziedzinie Kościół nie może niczego zaniedbać ani też tolerować bezczynności lub nagannego milczenia.

Zwracam się w szczególny sposób do tych młodych ludzi, którzy wrażliwi są na wartości ludzkiego ciała, a nade wszystko na wartość samego życia poczętego: niech oni będą pierwszymi wykonawcami pracy duszpasterskiej w sferze obrony życia i niech zbierają jej owoce.

Ponawiam też apel, który w encyklice skierowałem do całego Kościoła: do uczonych i lekarzy, do wychowawców i rodzin, a także do pracowników środków społecznego przekazu i – w szczególny sposób – do prawników i prawodawców. Dzięki wspólnemu wysiłkowi wszystkich prawo do życia będzie mogło znaleźć konkretne zastosowanie w naszym świecie, w którym nie brak niezbędnych dóbr, jeśli tylko są właściwie rozdzielane. Tylko w ten sposób uda się położyć kres praktyce ukrytej i bezlitosnej selekcji, która bezprawnie eliminuje najsłabszych.

Niech każdy człowiek dobrej woli czuje się powołany do czynnej służby tej sprawie. Niech wspomaga go przekonanie, że każdy krok w kierunku obrony prawa do życia i jego umacniania jest krokiem ku pokojowi i cywilizacji.

[...]

Tadeusz STYCZEŃ SDS

DLACZEGO OBRONA ŻYCIA NIENARODZONEGO?*

Proklamacja niezbywalnych praw człowieka to przede wszystkim proklamacja nienaruszalności tego wszystkiego, na czym się jego godność zasadza: jego struktury bytowej; to – innymi słowy – proklamacja absolutnej ważności i nienaruszalności moralnego prawa naturalnego.

Wszystko, co uczyniliście jednemu
z tych braci moich najmniejszych,
Mnieście uczynili

Mt 25, 40

W tym, co zamierzam przedstawić, chodzi mi o pokazanie koniecznego związku pomiędzy obroną życia człowieka nienarodzonego a miłością bliźniego. Miłość bliźniego, zwana też afirmacją człowieka, stanowi istotną treść naczelnej zasady etycznej. Zasada ta – nazwana przez Karola Wojtyłę normą personalistyczną – głosi, że osobę należy afirmować dla niej samej, że – innymi słowy – każdy ma w sobie samym wystarczający tego powód, by go afirmować. To właśnie wyklucza, by można było afirmować jakąkolwiek osobę – z własną włącznie – kosztem jakiejkolwiek innej. W tym, co powiedziano, chodzi o sam fundament etycznego myślenia i działania, o samo sedno etyki i moralności.

Założywszy zatem, że sprawa ta jest dla nas oczywista, można i trzeba uznać pytanie: Dlaczego afirmacja człowieka? – za pytanie po prostu zbędne, czyli retoryczne. Skoro tak, to pokazanie koniecznego związku logicznego pomiędzy afirmacją człowieka a obroną życia człowieka nienarodzonego winno zmienić pytanie: Dlaczego obrona życia człowieka nienarodzonego? – również w pytanie retoryczne. Myślę, że pytanie to ma dla nas istotnie taki sens. Gdyby jednak nie miało ono dla kogoś takiego sensu, trzeba by wskazać i usunąć jedyny tego powód, o którym – przy założeniu personalizmu – da się tu w ogóle pomyśleć: niedostrzeganie związku pomiędzy afirmacją człowieka a afirmacją człowieka nienarodzonego. Związek ten faktycznie nie zawsze jest przez wszystkich dostrzegany, a niekiedy bywa wręcz negowany. To właśnie ujawnia etyczną wagę i moralną powagę pytania: Dlaczego obrona życia nienarodzonego? Na szczęście to, co sprawia, że pytanie: Dlaczego obrona życia nienarodzonego? jest

---

* Artykuł został opracowany przez redakcję „Ethosu" na podstawie zapisu tekstu konferencji wygłoszonej przez autora w Radiu Watykańskim we wrześniu 1985 roku. Zob. J. Gula, T. Styczeń SDS, *W obronie człowieka nie narodzonego*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 5-11.

problemem, wskazuje też wyraźnie drogę, na jakiej można skutecznie przezwyciężyć dochodzącą w nim do głosu trudność, samo zaś pytanie zmienić w pytanie retoryczne. W tym właśnie widzę – jako etyk – swoje zadanie. Droga do wykonania tego zadania jest prosta. Ma dwa tylko etapy: pokazanie, po pierwsze, że niemożliwa jest afirmacja człowieka bez afirmacji jego życia oraz, po drugie, że człowiek nienarodzony jest... człowiekiem. Zanim jednak wkroczę na tę drogę, chciałbym zwrócić uwagę na to, co w związku z tą właśnie drogą mówi współczesna proklamacja praw człowieka.

PROKLAMACJA PRAW CZŁOWIEKA PROKLAMACJĄ JEGO OSOBOWEJ GODNOŚCI I WARUNKÓW JEJ AFIRMACJI

Opinia, konsens, nawet pod postacią jednomyślności, nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem prawdy. Pomyślmy tylko o dniu, w którym samotny Kopernik wbrew powszechnemu mniemaniu „wstrzymał Słońce a poruszył Ziemię". Opinia jest jednak niebagatelnym wskaźnikiem prawdy, wskaźnikiem, którego nie można ignorować, zwłaszcza w sytuacji, kiedy daną prawdę usiłuje się na różne sposoby przesłaniać. Z tego punktu widzenia na szczególną uwagę zasługuje współczesna proklamacja godności osoby ludzkiej. Wyraża się ona nader wymownie w narastającym na całym świecie ruchu obrony praw człowieka.

Etyk widzi w tym ruchu przede wszystkim oznakę prawidłowej, ciągle zdrowej wrażliwości moralnej współczesnego człowieka. Zdumiewa wręcz – zważywszy zwłaszcza na fakt ogromnej technicyzacji życia i jej naporu na ludzką świadomość – oporność ludzkiego sumienia wobec pokusy redukowania moralności działania do samej tylko jego skuteczności. Człowiek jest ciągle osobą, nie zaś rzeczą, kimś k o g o n a l e ż y a f i r m o w a ć d l a n i e g o s a m e g o, kim nie wolno się nigdy – jak rzeczą – jedynie posłużyć.

Czyżby znaczyło to, że w imię moralności działania należy w ogóle nie dbać o jego skuteczność? Bynajmniej! Chodzi jedynie o wskazanie nadrzędności kryterium moralności działania wobec kryterium jego skuteczności, lub – innymi słowy – podrzędnego charakteru skuteczności działania (techniki) względem moralności (etyki). Chodzi po prostu o pokazanie granicy, o d k t ó r e j skuteczność obraca się przeciw osobie, ale zarazem granicy, d o k t ó r e j skuteczność działania jest czymś, czego domaga się wręcz sama logika wewnętrzna afirmowania realnej osoby.

Dokładnie to pragniemy wyrazić, podkreślając tak często w kontekście obrony praw człowieka ich n i e z b y w a l n o ś ć. Cóż bowiem wyraża niezbywalność tych praw? Mówi ona: niemożliwa, lub zgoła iluzoryczna, jest afirmacja realnego człowieka bez efektywnej współ-afirmacji tego, co stanowi dobro

człowieka tak istotnie związane z jego „być albo nie być", że naruszenie tego dobra uderza wprost w samo sedno człowieczeństwa. Oto dlaczego normy moralne, których zadaniem jest chronić te tak istotne dla człowieka dobra i zabezpieczać to, co tak dlań nieodzowne, muszą mieć dokładnie tę samą moc wiążącą, którą ma naczelna zasada etyczna – norma personalistyczna, a więc moc normy absolutnie, czyli bezwyjątkowo obowiązującej. Wszelka próba dopuszczenia wyjątku od normy takie dobro chroniącej musiałaby oznaczać przedsięwzięcie – z etycznego punktu widzenia – absurdalne: negację człowieka w imię jego afirmacji. Proklamacja niezbywalnych praw człowieka to zatem przede wszystkim proklamacja nienaruszalności tego wszystkiego, na czym się jego godność zasadza: jego struktury bytowej; to – innymi słowy – proklamacja absolutnej ważności i nienaruszalności moralnego prawa naturalnego.

Nie powinno nas tedy dziwić, że na liście niezbywalnych praw człowieka, i to na poczesnym jej miejscu, figurują tak nieodmiennie: prawo człowieka do wolności sumienia i wyznania, czyli prawo do wierności własnym przekonaniom, prawo do tajemnicy, z czym wiąże się absolutny zakaz zadawania tortur, a także, interesujące nas tutaj szczególnie, prawo człowieka do życia.

PRAWO DO ŻYCIA NIEZBYWALNYM PRAWEM CZŁOWIEKA

Życie biologiczne nie jest najwyższym dobrem człowieka, jest jednak jego dobrem podstawowym, fundamentalnym.

Życie nie jest wartością najwyższą. Już Sokrates przypominał swym współczesnym: Nie chodzi o to, by żyć, lecz o to, by dobrze żyć. Życie jest po to, by świadczyć nim o wartościach wyższych od samego życia, o wartościach, dla których – w przypadku tragicznej kolizji – trzeba być gotowym oddać życie. Z wyboru. To właśnie wierna służba wyższym niż życie wartościom rozstrzyga o tym, że życie nasze warte jest przeżycia, że jest dobrym życiem, życiem godziwym, czyli życiem godnym tego, kim jesteśmy.

Człowiek jest jednak tym, kim jest, o ile w ogóle jest; jest zaś – przynajmniej w wymiarach doczesnego świata – o ile żyje. „Vivere viventibus est esse"[1] – za Arystotelesem przypomina św. Tomasz z Akwinu. Dla istot żyjących żyć to istnieć. Życie okazuje się więc dla człowieka wartością podstawową. Jest tym dobrem, na fundamencie którego wznosi się cała „reszta". Stąd też rzetelne „tak" dla człowieka, dla całej „reszty" dóbr dla człowieka i samego człowieka, możliwe jest tylko poprzez „tak" dla jego życia. Afirmacja życia jest, innymi słowy, warunkiem koniecznym afirmacji człowieka jako człowieka. Afirmacja życia ludzkiego staje się po prostu „testem prawdy" właściwego stosunku mo-

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 18, a. 2.

ralnego człowieka do człowieka, czyli sprawdzianem rzetelnej, autentycznej moralności, rzetelnej miłości bliźniego.

W tym miejscu trzeba jednak uczynić jeden krok dalej. Analiza filozoficzna ludzkiego istnienia ujawnia bowiem jego niekonieczność i przez to jego radykalną darmowość. Człowiek jest: zaczyna istnieć i istnieje, ponieważ jest darem. Czyim? Nie samych tylko rodziców, skoro ciągle jacyś rodzice bezradnie opłakują śmierć swych dzieci. Czyim więc? Tego, kto będąc Osobowym Absolutem Istnienia, jedynie mocen jest obdarować kogokolwiek innego osobowym istnieniem. Tylko dzięki bezpośredniej interwencji stwórczej Osobowego Dawcy życia człowiek zaczyna w ogóle być, i być człowiekiem. Człowiek zaczyna żyć i żyje jako ten, k o g o Bóg stwórczo po imieniu wzywa, i jako ten, w k i m go stwórczo po imieniu wzywa. Z tego stwórczego wezwania i spotkania człowiek po prostu j e s t. Żyje jako teofania. Żyje, uczestnicząc w – i zarazem faktem swego życia ujawniając obecne w nim – Sacrum. Stąd też nie do Żydów dopiero, braci w wierze, lecz już do Greków mógł święty Paweł powiedzieć: „W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17, 28). Z Bogiem więc ma do czynienia ten, kto ma z życiem człowieka do czynienia. Stwórca jest tam, gdzie jest człowiek! Oto dlaczego niemożliwe jest „tak" dla człowieka inaczej, jak tylko poprzez „tak" dla jego Osobowego Stwórcy, co ze swej strony nie może się wyrażać inaczej, jak tylko poprzez „tak" dla życia ludzkiego jako par excellence „Bożego daru", daru, w którym uobecnia się sam Dawca życia in actu et in Persona. Odtąd więc afirmacja życia staje się równocześnie „testem prawdy", czyli sprawdzianem właściwego stosunku człowieka względem człowieka i względem Boga, sprawdzianem rzetelnej miłości i Boga, i bliźniego. Stosunek do życia ludzkiego staje się w sposób nierozłączalny miernikiem autentycznej moralności i religijności. Mówi św. Jan: „I każdy miłujący Tego, który dał życie, miłuje również tego, kto życie od Niego otrzymał" (1 J 5, 1). Nie można tego chyba głębiej i zwięźlej wyrazić.

Należy odnotować, że współczesna proklamacja praw człowieka wydobyła na jaw – mocą wewnętrznej logiki – tę fundamentalną pozycję wartości życia względem wszystkich pozostałych wartości. Wyrazem tego jest często wysuwany – i w ustawodawstwach wielu krajów już zrealizowany – postulat zniesienia kary śmierci z powołaniem się na tę właśnie „logikę dóbr dla człowieka". Nie można konsekwentnie bronić prawa kogokolwiek – zwłaszcza swego – do czegokolwiek jako prawa człowieka, jeśli się raz zakwestionowało w odniesieniu do kogokolwiek samą podstawę wszelkiego prawa człowieka do czegokolwiek: jego prawo do życia.

Czyż więc na tym tle nie trzeba uznać za drastycznie niekonsekwentne działań tych parlamentów, które – z powołaniem się na niezbywalne prawo człowieka do życia – orzekają zniesienie stosowania kary śmierci w stosunku do przestępców (którym dowiedziono zbrodni), a równocześnie legalizują ustawowo masowe zabijanie ludzi skrajnie niewinnych i bezbronnych, ludzi niena-

rodzonych? Trudno pomyśleć o większym od tego absurdzie logicznym i etycznym! Zarzut ten można by wycofać tylko pod jednym warunkiem: zdecydować, że zabijany nienarodzony nie jest człowiekiem. Lecz na jakiej podstawie? Oto pytanie. Czy nie wyłącznie na podstawie nieliczącej się z prawdą przemocy narodzonych nad nienarodzonymi? Sugestia – zda się – przerażająca. Czy jednak tak zwane plebiscyty nad ustawową dopuszczalnością przerywania ciąży nie implikują w końcu, że głosujący samozwańczo uzurpują sobie moc rozstrzygania własną decyzją o tym, kto jest, a kto nie jest człowiekiem?

CZŁOWIEK NIENARODZONY JEST NIENARODZONYM CZŁOWIEKIEM

Tak oto dochodzimy do centralnego dla sprawy życia nienarodzonego pytania: Czy istnieje jakaś istotna różnica pomiędzy człowiekiem, który jeszcze oczekuje urodzenia, a człowiekiem, który się już narodził? Nie ma żadnej istotnej różnicy. Z punktu widzenia bycia tym oto człowiekiem jest bowiem sprawą bez istotnego znaczenia, czy już żyjąc ma on chwilę swych urodzin jeszcze przed – czy już za sobą. Z tego punktu widzenia znaczenie istotne ma wyłącznie to, kiedy człowiek zaczyna istnieć i być tym oto człowiekiem, kiedy się – innymi słowy – poczyna. Na to pytanie istnieje jedna tylko rozumna – to jest respektująca dane doświadczenia i logiki – odpowiedź: W momencie poczęcia.

Oto próba zwięzłego wysłowienia tego tylko, co tu oczywiste.

W odniesieniu do j e d n o r o d n e g o p r o c e s u, który ma charakter ciągły, zasada racji dostatecznie proces ten tłumaczącej wyklucza możliwość niesprzecznego zidentyfikowania tego procesu (jako tego właśnie) bez uznania, że jest on t y m s a m y m j u ż w p u n k c i e, w którym się zaczął, i potem cały czas nieprzerwanie t y m s a m y m o d p u n k t u, w którym się zaczął. Otóż nie wydaje się, by trzeba było kogokolwiek przekonywać o tym, iż życie człowieka to taki właśnie ciągły proces. Ciągły i zarazem tożsamy, jednorodny, dzięki tożsamości swego podmiotu. Sprawę początku życia człowieka trzeba zatem odesłać – w imię logiki procesu – do chwili poczęcia. Z punktu widzenia biologii dokonuje się ono w momencie zjednoczenia plemnika ojca dziecka z komórką jajową jego matki. Wszystkie inne próby umiejscowienia w czasie początku istnienia człowieka mają przeciw sobie zasadę racji dostatecznej, a wraz z nią zasadę niesprzeczności i tożsamości.

Nauka empiryczna, jaką jest embriologia, daje nam bliższy opis poczęcia. Mówi o „jak" początku życia ludzkiego, potrafi go też dość dokładnie umiejscowić w czasie. Notabene: prawodawstwo chińskie i innych państw Dalekiego Wschodu w dniu urodzin zwykło rodzącemu się człowiekowi dopisywać rok życia.

Filozofia natomiast staje tu wobec dodatkowego problemu. Wychodząc od stwierdzenia duchowości człowieka (co się ustala w sposób odrębny), musi domagać się dla jej wyjaśnienia bezpośredniego wkroczenia przyczyny współmiernej do zaistnienia takiego skutku, jakim jest d u c h o w e istnienie człowieka, i to wkroczenia jej właśnie w momencie, w którym istnienie człowieka ma swój początek, czyli w chwili poczęcia. Może to być więc tylko interwencja bezpośrednia Osobowego Absolutu Istnienia. Interwencja stwórcza par excellence. Oto dlaczego od momentu poczęcia nowego życia ludzkiego każdy, kto ma do czynienia z tym życiem, ma do czynienia z człowiekiem i z jego Stwórcą.

Wniosek końcowy naszych rozważań jest tedy następujący: z czysto logicznego punktu widzenia brak podstaw do budowania etyki życia nienarodzonego odrębnej od etyki życia po prostu. Wszystko bowiem, co dotyczy afirmacji – lub obrony – życia człowieka jako warunku sine qua non afirmacji człowieka i Boga, odnosi się do życia człowieka tout court od chwili poczęcia aż do śmierci. Sam moment narodzin nie odgrywa tutaj istotnej roli. Jest to z zasady jedna i ta sama etyka respektu dla człowieka poprzez respekt dla jego życia – fundamentalnej wartości człowieka, oraz etyka respektu dla wyłącznego Dawcy daru życia – dla Osobowego Stwórcy.

To jednak, co z logicznego punktu widzenia nie domaga się wyodrębnienia, domaga się go w sposób szczególny z racji psychologicznych i pedagogicznych, a to ze względu na szczególne zagrożenie człowieka nienarodzonego ze strony człowieka narodzonego, a także ze względu na szczególne zagrożenie w tym układzie – o czym się mniej pamięta – człowieka narodzonego ze strony samego siebie. Zatrzymajmy się więc jeszcze przez chwilę nad tym miejscem wyjątkowo diagnostycznego sprawdzenia swej moralnej wrażliwości.

KTO JEST GŁÓWNYM ZAGROŻONYM?

Człowiek w stanie prenatalnym jest niemal niezauważalny i skrajnie bezbronny. Nie umie się bronić nawet tym, czym na swój sposób broni się człowiek już urodzony, chociażby działaniem na zmysły wzroku i słuchu, na przykład poprzez płacz. Pozostaje zdany zupełnie na wyobraźnię i na dobrą wolę tych, od których jest uzależniony. Można w nim wcale nie dojrzeć tego, kim w rzeczywistości jest: kimś, kogo należy afirmować dla niego samego. I można go zabić, nie zdając sobie niekiedy sprawy z tego, że się zabija i eliminuje człowieka ze społeczności ludzi. W przypadku tej – przerażającej skądinąd – n i e w i e d z y można go wtedy zabić nawet b e z z a c i ą g a n i a w i n y, zabijając przecież człowieka. Innocens sed nocens! Oto więc powód i miejsce, gdzie głos moralisty musi zabrzmieć szczególnie donośnie w imieniu bezbronnego człowieka i milczącego w nim Stwórcy. Etyka musi uczynić tu wszystko, by obnażyć i usunąć paradoks skrajnego zagrożenia życia ludzi ze strony skrajnie niebez-

piecznych, gdyż „rozbrojonych" ignorancją z poczucia winy agresorów. Etyka musi zdecydowanie wystąpić w obronie tych, którzy ceną własnego życia płacą za ignorancję i niewinność swych zabójców. W przeciwnym razie etyka sprzeniewierzyłaby się temu, czemu ma służyć: afirmacji człowieka.

Kiedy natomiast zabójca wie, co czyni, i mimo to czyni, co czyni, licząc na przywileje, z których w tym przypadku korzysta skrytobójca, lub na legalną niekaralność swego postępku, etyka musi wskazać za Sokratesem głównego poszkodowanego w całej sprawie. Oto myśl wielkiego Ateńczyka: Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego oprawcy! Nie można nikogo zabić fizycznie, nie współzabijając moralnie samego siebie. I nie skazując przez to własnego otoczenia, przede wszystkim swych najbliższych, na konieczność obcowania na co dzień z zabójcą. Eliminując ze swego grona bez rozgłosu ludzi nienarodzonych, stajemy się sami społeczeństwem ludzi moralnie umarłych. Komu bije dzwon? Czy rzeczywiście wcale i nikomu nie bije? Istotnie nie słychać dzwonu żałoby po tych, którzy odchodzą. Zabójcy są wszak zainteresowani ciszą i zacieraniem wszelkich śladów, które mogłyby przypominać istnienie ofiar mordu. Ale czy w śmiertelnej ciszy tego milczenia nie słychać głosu trwogi i głosu przestrogi?

Tym ostatnim głosem przemawia właśnie etyka życia nienarodzonego. Z powodu tego głosu jest ona nieodzowna. W obliczu zagrożonego życia nienarodzonego człowieka etyk-filozof woła: o s z c z ę d ź! I dopowiada: s i e b i e p r z e d e w s z y s t k i m! Ocal nienarodzonego, by ocalić siebie! By nie uśmiercać moralnie samego siebie! Natomiast etyk-teolog nie może tu nie przypomnieć słów Chrystusa, słów, które mogą nie mniej fascynować, co przerażać: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili". To oni właśnie, ci najmniejsi, osądzą nas kiedyś w imieniu samego Chrystusa.

*

Na wstępie powiedziałem, że zamierzam ukazać konieczny związek pomiędzy miłością bliźniego a obroną życia nienarodzonego. Droga do wykonania tego zadania okazuje się bardzo prosta i krótka. Obejmuje zaledwie dwa kroki: pokazanie, po pierwsze, że rzetelna miłość bliźniego, czyli afirmacja człowieka jako człowieka, możliwa jest tylko poprzez afirmację jego życia jako wartości dla człowieka fundamentalnej, oraz pokazanie – po drugie – że człowiek nienarodzony jest po prostu człowiekiem. Jak widać stąd, cały etyczny problem poruszonej sprawy sprowadza się ostatecznie do jednego tylko, antropologicznego par excellence, problemu: nienarodzony to człowiek! Jest to unum necessarium naszej sprawy; jedyne, co tu trzeba i wystarcza dojrzeć – i do czego tu trzeba i wystarcza dojrzeć. Oto dlaczego przy sprawie tej – choć oczywistej – warto i należy pozostać.

AKSJOLOGICZNE PODSTAWY PAŃSTWA PRAWA

Kazimierz KRAJEWSKI

ANTROPOLOGIA I ETYKA ŻYCIA

Norma personalistyczna ma swój epistemologiczny fundament we wglądzie i przeżyciu samego siebie jako „ja". Aby doszło do poznawczo-moralnego ukonstytuowania drugiego „ja", musi dojść do spostrzeżenia drugiego człowieka, do spostrzeżenia żywego ciała. Nie ma jednak bezpośredniego przejścia od spostrzeżenia ciała i psychiki do ujęcia drugiego jako „ja". Przejście to dokonuje się poprzez moje „ja", czyli „ja" podmiotu spostrzegającego innego człowieka. Zobowiązanie moralne, jakie rodzi drugi człowiek, jest związane z jego byciem „ja", a nie z faktem jego jednostkowej cielesności i psychiczności.

Encyklika *Evangelium vitae* poświęcona jest obronie ludzkiego życia w kontekście współczesnych jego zagrożeń, takich jak aborcja i eutanazja. Jan Paweł II ukazuje w niej „wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia"[1]. Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne. Wyjątkowy status ludzkiego życia płynie stąd, że uczestniczy ono z jednej strony w godności osoby ludzkiej, z drugiej zaś pochodzi od samego Stwórcy-Dawcy życia. Na straży prawdy o życiu ludzkim stoi norma „Nie zabijaj", wskazująca na nieprzekraczalną granicę ludzkiego postępowania. Epistemologiczną podstawą tej normy jest doświadczenie normatywnej mocy prawdy o osobie ludzkiej[2]. Doświadczenie to stanowi podstawę zrozumienia istoty i pozycji życia (gr. bios) w bycie ludzkim. W nim odsłania się przedmiotowa wartość życia i jego relacja do wartości (godności) samej osoby. Doświadczenie informuje o koniecznym (nierozerwalnym) związku między respektem dla osoby a respektem dla jej życia. Bezpośrednio odsłania się przed nami fakt, że życie w taki sposób „konstytuuje" osobę, że w ramach tego świata osoba o tyle tylko istnieje, o ile żyje. Dlatego afirmacja osoby, o powinności której informuje doświadczenie moralności, nie może się dokonywać inaczej, jak tylko poprzez respekt dla życia osoby. Na gruncie doświadczenia zachodzi tożsamość między życiem człowieka a żyjącą osobą. Stąd norma chroniąca życie ma tę samą moc co norma personalistyczna (persona est affirmanda propter seipsam). Dlatego obowiązuje w sposób bezwyjątkowy (semper et pro semper), tak jak bezwyjątkowo obowiązuje afirmacja osoby dla niej samej. Żadna intencja ani też żadne okoliczności nie usprawiedliwiają bezpośredniego odebra-

---

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 2.

[2] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1994, s. 199-206.

nia życia osobie[3]. Z absolutnego charakteru normy chroniącej życie wynikają określone konsekwencje prawne i społeczno-polityczne. Prawo powinno chronić życie ludzkie od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci, a państwo winno być wspólnym domem dla wszystkich. Niniejszy tekst został pomyślany jako próba zarysowania etyczno-antropologicznych podstaw normy chroniącej życie. Podstawy te tkwią w normatywnym doświadczeniu prawdy o osobie ludzkiej, a w jej ramach – prawdy o ludzkim życiu.

DOŚWIADCZENIE ŚWIATA A ŻYCIE

W ramach doświadczenia świata dana nam jest rozmaitość i różnorodność przedmiotów. Przedmioty te istnieją realnie, są niezależne od naszej świadomości. Człowiek zastaje pluralistyczny i zróżnicowany świat bytów. Są to przede wszystkim przedmioty samoistnie istniejące, o w sobie określonej treści, zindywidualizowane i konkretne. Byty różnią się między sobą strukturalnie, stopniem skomplikowania i możliwościami rozwoju[4]. Są one pod pewnymi względami podobne, co pozwala wyróżnić ich odrębne kategorie, gatunki i rodzaje. Przedmioty są powiązane rozmaitymi zależnościami i działają według określonych prawidłowości. Na poziomie poznania potocznego dochodzi do rozróżnienia przedmiotów na to, co ożywione, i to, co nieożywione; na to, co cielesne (materialne), i to, co duchowe; na to, co jest przedmiotem natury (przyrody) i to, co jest wytworzone przez człowieka (wytwory kultury i cywilizacji)[5]. W doświadczeniu świata wychwytujemy różnicę między tym, co ożywione a tym, co nieożywione. Pojęcie życia w sposób konieczny wchodzi do opisu naszego doświadczenia. Widzimy, że na przykład roślina ma bogatszą budowę niż kamień, bardziej skomplikowaną strukturę, niejako większy dynamizm bytowania, polegający na zdolności do wykonywania czynności wsobnych, to znaczy ruchu powstającego i pozostającego w podmiocie działającym. Różnicę tę ujmujemy właśnie za pomocą pojęcia życia. Odróżniamy w ten sposób przyrodę ożywioną od nieożywionej. Zwierzęta, przez zdolność do poruszeń sensytywnych, posiadają jeszcze większą dynamikę bytowania niż rośliny, które prowadzą życie na poziomie wegetatywnym. Im bardziej złożoną strukturę ma byt, tym większe są możliwości jego dynamicznego rozwoju. Można zasadnie mówić o „wielkości" bytowania czy o „wielkości" istnienia.

---

[3] Absolutny zakaz zabijania nie wyklucza prawa do obrony przed agresorem. Człowiek ma prawo do podjęcia działań obronnych, których skutkiem może być śmierć agresora. Wówczas jednak nie jest ona zamierzona, lecz dopuszczona przez broniącego siebie lub innych. Agresor ginie na skutek zlekceważenia działań obronnych, a nie w wyniku zamierzenia jego zabicia.

[4] Por. W. Stróżewski, *Etyka afirmacji*, w: tenże, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 259-261.

[5] Por. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Znak, Kraków 1964, s. 38n.

„«Wielkość» istnienia mierzy się przede wszystkim jego dynamiką i napięciem wynikającym z celowo zorganizowanej struktury przedmiotu"[6]. Realizacja „większego" istnienia wymaga niekiedy zniszczenia istnienia „niższego". Byty istnieją dla innych bytów. Zauważmy także, że substancje mają większą „moc" bytowania niż cechy i relacje[7]. To, co istnieje samoistnie, ma „wyższą" bytowość niż to, co jest tylko zapodmiotowane w czymś innym. Pojęcia „wielkości" istnienia czy „mocy" bytowania mają wyraźnie charakter aksjologiczny. Są one pojęciowym wyrazem ujmowania przez człowieka prawdy o naturalnej hierarchii wartości czy dóbr, w której to, co żywe, ma większą wartość niż to, co martwe. Ta ontologiczno-aksjologiczna hierarchia konstytuuje się w świetle prawdy o odsłaniających się przedmiotach. Dobro jest zawsze „po" prawdzie. Człowiek stwierdza właśnie p r a w d ę o d o b r u[8].

Człowiek bezpośrednio ujmuje poznawczo specyfikę poszczególnych kategorii przedmiotów i łączące je podobieństwa i różnice. Zarazem jednak odnosi je do siebie. Ujmujemy wprost różnicę między sobą a wszystkimi innymi bytami. Doświadczamy swojej podmiotowości na tle przedmiotowości świata. Z perspektywy poznającego podmiotu rzeczywistość pozapodmiotowa (zwierzęta, rośliny, rzeczy) jawi się jako „nie-ja". Tak więc w tym świecie człowiek przeżywa swoją ontologiczną samotność[9]. Między osobowym podmiotem a naturalnymi substancjami (zarówno bytami ożywionymi, jak i nieożywionymi) leży ontologiczna przepaść, która oddziela „ja" od „nie-ja". Poprzez normatywny charakter naszego aktu poznania wieloraki i bogato zróżnicowany świat ujmujemy jako d o b r a. Dobro to prawda o tym, co stwierdzone. Podmiot, poprzez sąd stwierdzający i afirmujący przedmiot, współkonstytuuje porządek aksjologiczny. Dokonuje się to z jednej strony przez odsłonięcie się samego przedmiotu, z drugiej zaś przez jego stwierdzenie w akcie poznania. W ten sposób konstytuuje się prawda o dobru. To, co od strony realnego i obiektywnie poznawanego przedmiotu określamy jako dobro, od strony poznającego i przeżywającego podmiotu nazywamy prawdą o dobru czy też wartością. Wartość z jednej strony ma swój bytowy fundament w przedmiocie, z drugiej strony zaś jest współwyznaczana przez intencyjno-afirmatywny charakter aktu poznania. Prawda o dobru jakiegoś przedmiotu to jego wartość. O wartości danego przedmiotu rozstrzyga przede wszystkim to, czym jest on w sobie, ale także

---

[6] S t r ó ż e w s k i, dz. cyt., s. 261.

[7] Pojęciem mocy bytowania posługuje się A. Szostek MIC. Por. *Pogadanki z etyki*, Biblioteka „Niedzieli", Częstochowa 1994, s. 97.

[8] Por. K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986, s. 175; por. też: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 180-187.

[9] Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 23-32. Por. także: T. S t y c z e ń SDS, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, „Ethos" 9(1996) nr 1-2(33-34), szczególnie paragraf *Podmiot wobec świata*, s. 17n.

sposób jego dania, sposób jego manifestowania się podmiotowi w akcie poznania. Różne kategorialnie przedmioty mogą być dane w ten sam sposób.

Jakie podstawowe aksjologiczne sposoby dania rejestruje nasze doświadczenie moralności? Jeden tylko typ bytów – osoby ludzkie – dany jest w taki sposób, że domaga się kategorycznej (bezwarunkowej) afirmacji. Kategoryczna powinność narzuca się podmiotowi poznającemu i domaga się od niego określonej postawy i działania. Byty pozaosobowe natomiast – właśnie z powodu bycia „nie-ja" – jawią się jako niewymagające takiej afirmacji. Dla osobowego podmiotu wszystko, co jest przedosobowe czy pozaosobowe, jawi się zasadniczo jako byt-środek (łac. bonum utile). Z płaszczyzny doświadczenia moralności, a więc z perspektywy najgłębszej prawdy o osobie, różnice kategorialne między tymi bytami mają jednak charakter drugorzędny. Różnica między na przykład kamieniem a zwierzęciem jest nieistotna, ponieważ i kamień, i zwierzę, z perspektywy osobowego podmiotu, jawią się jako dobra użyteczne, czyli mogą być potraktowane instrumentalnie[10]. Oczywiście innego sposobu potraktowania wymaga zwierzę, innego kamień. Zwierzęciu jako istocie czującej nie wolno zadawać niepotrzebnych cierpień. Ale zarówno kamień, jak i zwierzę są dane na sposób instrumentalny, naturalnie w relacji do podmiotu. Nieinstrumentalny sposób dania pojawia się, w aspekcie kategorialnym, „dopiero" w przypadku osoby. Osoba stanowi nieprzekraczalną granicę dla bonum utile. Dlatego etyka jest – jeśli tak wolno powiedzieć – grą o różnicę. Tym różni się ona na przykład od metafizyki, gdzie charakter podstawowy ma analogia między bytami, a nie różnica między nimi. Dla etyki podstawowa linia podziału biegnie między osobą a nie-osobą[11]. Podmiotowości osoby przeciwstawia się coś, co można określić jako dziedzinę rzeczowości, która obejmuje także zwierzęta, czyli istoty żywe. Tak oto kształtuje się dobro rzeczowe, które tradycyjna filozofia określała jako bonum utile. Bonum utile to byt pozaosobowy dany jako środek do celu, którym jest byt osobowy, który właśnie jest celem samym w sobie. Bycie środkiem to bycie użytecznym w stosunku do podmiotu. Dany przedmiot jest użyteczny ze względu na pewną potrzebę człowieka, którą zaspokaja. Jego dobro jest z jednej strony pochodną bycia „nie-ja", z drugiej zaś pochodną wartości człowieka i jego potrzeb ocenianych z perspektywy właściwego jako osobie rozwoju. Dlatego

---

[10] „Chociaż wartość (wsobna) każdego adresata działania: nie tylko osoby, lecz również bytu nieosobowego, a w szczególności istoty żyjącej, jest sama przez się moralnie powinnościorodna, to jednak wartość osobowego adresata działania jest moralnie powinnościorodna w szczególny sposób (bezwarunkowość nieograniczona, kategoryczna), ponieważ wartość wsobna pozaosobowego adresata nie wyklucza moralnej dopuszczalności (bezwarunkowość ograniczona), a nawet powinności potraktowania go instrumentalnie ze względu na afirmację osób (np. zabijanie i spożywanie zwierząt dla podtrzymania życia ludzi)". T. Styczeń SDS, J. Merecki SDS, *ABC etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 33.

[11] „To bowiem, co w kategoriach bytu wyrażamy w pojęciu «osoba», to w doświadczeniu i przeżyciu dane jest właśnie jako soi – «ja»". K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 449.

uznanie czegoś za użyteczne jest pośrednią formą respektu dla osoby (stąd określenie „dobro-środek")[12]. Potrzeby, jakie zaspokaja określony przedmiot, godne są zaspokojenia z racji partycypacji tych potrzeb w godności osoby. Przedmioty użyteczne, wskutek relacji, w jakie wchodzi z nimi człowiek, często tracą swoje dobro podstawowe, czyli istnienie. Ich bytowość jest w gruncie rzeczy bytowaniem „dla człowieka". Byty pozaosobowe mają charakter narzędny, czyli instrumentalny. Adekwatną wobec nich postawą jest ich używanie. Podmiot powinien sprawnie operować nimi dla dobra osoby. Wartości użytkowe same przez się nie czynią jednak człowieka moralnie dobrym. Właściwość tę mają tylko wartości moralne. Jeśli wartości użytkowe służą afirmacji osoby, to ich realizowanie jest moralnie dobre.

DOŚWIADCZENIE DRUGIEGO

W świecie, w którym bytujemy, obecni są przede wszystkim inni ludzie. Ujmuję ich jako innych i odrębnych ode mnie. Mają ciało podobne do mojego (jednorodność somatyczna), ale też odrębne od niego, i własny – analogicznie do innych samodzielnych bytów – akt istnienia. Poznanie pewnego przedmiotu jako żywego ciała, przedmiotu ukonstytuowanego przez spostrzeżenie charakterystycznego kształtu i specyficznego poruszania się (zachowania), doprowadza do poznawczego ujęcia człowieka. Konstytucja pojęcia „człowiek" jest owocem poznania kategorialnego (przedmiotowego)[13]. Przedmiotowość człowieka wyraża się przede wszystkim przez jego cielesność. Dlatego w pojęciu „człowiek" ujmujemy biologiczną przynależność tego oto człowieka do gatunku ludzkiego. Ciało nie jawi się jednak jako kres, ani też nie jest kresem intencji poznawczej skierowanej ku drugiemu człowiekowi. Poprzez ciało drugiego uobecnia się nam bezpośrednio i naocznie jego psychika. Ciało pełni tu rolę czynnika wyrażającego i uzewnętrzniającego przeżycia i stany psychiczne. Poznanie drugiego człowieka w jego treściowej swoistości i odniesienie go do innych przedmiotów danych mojej świadomości sprawia, że jawi mi się on jako

---

[12] W tym kontekście odróżnia się dobro osoby od dóbr dla osoby. „W ontyczno-aksjologicznej strukturze osoby ludzkiej należy wyróżnić dobro, którym jest sama osoba (nazywane jej godnością), od dóbr związanych z jej strukturą, dla których proponuje się nazwę dóbr dla osoby". Styczeń SDS, Merecki SDS, dz. cyt., s. 36. Afirmacja osoby dokonuje się poprzez dobra dla osoby. Działanie na rzecz dobra człowieka polega bądź na ochronie, bądź na udzielaniu potrzebnych mu w danej sytuacji dóbr szczegółowych. Por. Szostek MIC, dz. cyt., s. 22n. Pojęcie „dobro dla osoby" wywodzi się z pojęcia „obiektywnego dobra dla osoby" wprowadzonego przez Dietricha von Hildebranda. Zob. D. von Hildebrand, *Moralia*, Josef Habbel, Regensburg 1980, s. 117--134. Na temat koncepcji obiektywnego dobra dla osoby u Hildebranda zob. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, TN KUL, Lublin 1989, s. 73-75.

[13] Por. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 451.

bytujący „inaczej", a przez to „wyżej" od wszystkiego innego w świecie. Człowiek przerasta swoim sposobem bytowania wszystkie dostępne naszemu doświadczeniu byty. To, co odróżnia go od innych przedmiotów, zarazem go wyróżnia. Per opposita cognoscitur. Fenomenologicznie dana różnica między człowiekiem a wszystkimi innymi „przedmiotami świata", także tymi, które tak jak on są bytami ożywionymi, pozwala na rozpoznanie prawdy o nim jako ponadutylitarnym dobru. Przerastając świat bytów, istota ludzka wychodzi poza ich utylitarny charakter. Prawda ta ma swój normatywny wyraz w postaci tak zwanej negatywnej formuły normy personalistycznej[14]. Zakazuje ona traktowania człowieka wyłącznie jako środka, czyli sprowadzania go wyłącznie do poziomu bonum utile. W tym świecie osoba jest bytem najdoskonalszym, jest – jak powie św. Tomasz z Akwinu – „perfectissimum in tota natura"[15].

Poznanie drugiego człowieka w różnicującym kontraście ze światem wydaje się jednak być zaledwie wstępem do ujęcia pełnej prawdy o nim. Drugi człowiek to nie tylko i nie przede wszystkim pewien byt przedmiotowo scharakteryzowany, odpowiednik pojęcia „człowiek". To nade wszystko drugie „ja". Poprzez przedmiotowe doświadczenie ciała i wyrażonej w nim psychiki drugiego człowieka ujmuję wprost jego podmiotowość. Moja świadomość nie rejestruje, w jaki sposób przechodzę od ujęcia ludzkiego żywego ciała i uobecnionej w nim psychiki do ujęcia drugiego człowieka jako „ja". Wydaje się jednak, że rozpoznanie w drugim człowieku innego „ja" jest niemożliwe bez doświadczenia własnego „ja", danego mi w doświadczeniu wewnętrznym. Moje „ja" jest sposobem dania mi drugiego „ja", jest medium quo w doświadczeniu drugich ludzi. Tak oto, dzięki ukonstytuowaniu się „ja" w doświadczeniu wewnętrznym, mam zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie drugich jako innych „ja". W tym punkcie wydaje się tkwić błąd dialogizmu, którego przedstawiciele twierdzą, że dopiero kontakt z drugim „ty" umożliwia odkrycie swego własnego „ja"[16]. Człowiek nie odkryłby drugiego „ja", gdyby nie miał wprzódy doświadczenia swego własnego „ja". Oczywiście spotkanie drugiego ubogaca moją wiedzę o sobie. Przede wszystkim odsłania mi, że moje samospełnienie dokona się poprzez afirmację drugiego, a ostatecznie – przez uczynienie siebie darem dla niego.

Wgląd refleksyjny we własne „ja" pozwala mi na jego uprzedmiotowienie i na odkrycie struktury „ja" jako „ja". Odkrywam poniekąd w sobie każdego drugiego. K. Wojtyła pisze: „Nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako «ja», jak tylko poprzez moje «ja»"[17]. Prawda tego odkrycia

---

[14] Por. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1982, s. 42.

[15] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3.

[16] Zob. M. Buber, *Ich und Du*, Insel-Verlag, Leipzig 1923; T. Styczeń, *„Transcendencja – drugie imię osoby", czyli człowiek widziany z „niskości" doświadczenia samego siebie i z „wysokości krzyża"* oraz zwłaszcza dyskusję z K. Tarnowskim, „Znak" 40(1988) nr 401, s. 3-30.

[17] Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, s. 454.

wiąże mnie swoją normatywną mocą. Czego mi nie wolno w stosunku do siebie, do własnego „ja", nie wolno mi także – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja"[18]. Rozpoznając drugiego poprzez strukturę swego własnego „ja", dostrzegam, że jedynie afirmując go dla niego samego, czynię zadość prawdzie o sobie samym. Dostęp do drugiej osoby, wraz z kategorycznym nakazem jej afirmowania, mam zatem poprzez moje własne „ja". Aby ująć drugiego człowieka jako „ja", muszę dysponować doświadczeniem „ja". Doświadczeniem tym jest oczywiście doświadczenie mojego własnego „ja". Ujęcie drugiego jako „ja" jest ujęciem go jako osobowego podmiotu. Tak jak siebie odkrywam jako przedmiot kategorycznego (moralnego) zobowiązania, tak odkrywam również drugiego człowieka. Poznanie godności drugiego, domagającej się kategorycznego i bezinteresownego respektu, jest wyznaczone z jednej strony źródłowym spostrzeżeniem jego ciała i wyrażonej w nim psychiki, z drugiej zaś „odebraniem" go jako drugiego „ja". Na gruncie doświadczenia drugi dany jest jako „taki, jak ja" i zarazem, poprzez odrębne od mojego ciało i własną psychikę, jako odrębny i inny niż „ja". Doświadczenie drugiego to – jeśli tak można powiedzieć – synteza tego, co podobne („ja"), i tego, co różne (ciało i psychika). Tę wspólnotę „ja" najadekwatniej wyraża słowo „bliźni". Tak ujęty drugi domaga się respektu dla niego samego.

W ten sposób dochodzi do odkrycia naczelnej zasady etycznej w sformułowaniu pozytywnym: Osobę każdego drugiego należy afirmować dla niej samej! Norma personalistyczna ma swój epistemologiczny fundament we wglądzie i przeżyciu samego siebie jako „ja". Aby doszło do poznawczo-moralnego ukonstytuowania drugiego „ja", musi dojść do spostrzeżenia drugiego człowieka, do spostrzeżenia żywego ciała. Nie ma jednak bezpośredniego przejścia od spostrzeżenia ciała i psychiki do ujęcia drugiego jako „ja". Przejście to dokonuje się poprzez moje „ja", czyli „ja" podmiotu spostrzegającego innego człowieka. Zobowiązanie moralne, jakie rodzi drugi człowiek, jest związane z jego byciem „ja", a nie z faktem jego jednostkowej cielesności i psychiczności. Negatywna formuła normy personalistycznej odróżnia i wyróżnia człowieka od świata rzeczy i zwierząt, pozytywna zaś ujmuje go na gruncie podobieństwa „ja". Dlatego drugi jest tak bliski mnie, jak ja sam sobie. Właśnie pojęcie „bliźni" wskazuje na tę najgłębszą, bo wyrastającą na fundamencie wspólnoty „ja" bliskość drugiego. Owa wspólnota nie przekreśla oczywiście oryginalności drugiego, niesprowadzalnego do mojego „ja", jego jedyności i niepowtarzalności. Średniowieczne adagium wyrażało tę prawdę w powiedzeniu: Persona est ineffabile.

Norma personalistyczna to prawda o dobru człowieka-osoby. Podmiot poznający prawdę odkrywa powinność jej bezinteresownej i kategorycznej afirmacji, czyli – inaczej mówiąc – powinność miłości prawdy. Miłość prawdy implikuje jednak powinność miłowania samego siebie jako jej powiernika, czyli

[18] Por. T. Styczeń SDS, *Wolność w prawdzie*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1988, s. 22.

powinność przekraczania siebie w stronę prawdy (autotranscendencja w prawdzie). Miłość prawdy to powinność samoafirmacji, czyli powinność miłowania siebie jako tejże prawdy powiernika. Miłość siebie to respekt dla siebie jako dla świadka prawdy[19]. Tak rozumiana miłość staje się modelem i racją powinności miłowania każdego drugiego jako drugiego świadka prawdy, jej powiernika i odpowiedzialnego za siebie jej powiernika. Powinienem miłować każdego drugiego „jak siebie samego", to znaczy w imię tej prawdy o każdym drugim „ja", którą odkryłem w swoim własnym „ja"[20]. Doświadczenie godności drugiego sprzęga się w ten sposób nierozerwalnie z doświadczeniem godności własnej. Dlatego nie ma afirmacji siebie bez afirmacji drugiego.

Doświadczenie drugiego człowieka odkrywa komunijność podmiotu. Bez drugiego „ja" pozostałoby samotne. Drugi odsłania przede mną perspektywę spełnienia się w miłości do niego. Relacja „ja"- drugi może przejść w relację „ja" – „ty", gdzie „ja" staje się „ty" dla drugiego. Drugi pozwala mi w nowy sposób przeżyć swoją własną podmiotowość, właśnie jako podmiotowość komunijną. Relacja „ja"-"ty" mocniej osadza mnie w mojej podmiotowości, potwierdza ją i umacnia. Potwierdza ona przede wszystkim pierwszeństwo podmiotu wobec relacji: nie byłoby „ty" bez „ja", dla którego jest ono „ty". Zwrotność i wzajemność to podstawowe cechy tej relacji. Komunijność podmiotu oznacza ostateczne spełnienie siebie w darze z siebie dla drugiego. Dar przyjęty i odwzajemniony konstytuuje komunię osób – communio personarum[21]. Podstawowym typem takiej komunii jest małżeństwo ukonstytuowane przez miłość oblubieńczą[22].

DOŚWIADCZENIE DRUGIEGO A JEGO ŻYCIE

W doświadczenie drugiego człowieka wpisane jest doświadczenie jego ciała. Nie mamy innego dostępu do drugiego, jak tylko poprzez jego ciało. Ciało

---

[19] „Miłość ta [miłość prawdy – K. K.] przyjmuje – w bezpośredniej konsekwencji – postać wymogu tego, co w imię prawdy należne jest mnie samemu ode mnie jako komuś, kto z racji swej struktury bytowej jest, w sensie metafizycznym, podmiotem: suppositum personale, a w sensie fenomenologicznym świadkiem i powiernikiem tego, co stwierdza jako oczywiście prawdziwe, a dalej powiernikiem prawdy o samym sobie jako powierniku prawdy, czyli kimś, kogo tradycja określa mianem ipse sibi providens". T. Styczeń SDS, *Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej*, „Roczniki Filozoficzne KUL" 47(1999) z. 2, s. 276.

[20] „Odkryć w odkryciu siebie każdego drugiego oraz odkryć w tym, co bezwzględnie należne sobie od siebie, bezwzględnie należne każdemu drugiemu, to odkryć wraz z fundamentem antropologii fundament etyki". T. Styczeń SDS, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 510.

[21] Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 396-402; tenże, *Rodzina jako communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie" 83(1974) z. 3, s. 347-361.

[22] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 54-66.

drugiego jawi się przede wszystkim jako miejsce objawienia się drugiej osoby. Ciało nie jest wyłącznie zespołem organów (organizmem), miejscem określonych funkcji czy witalnych energii. Jest ono zrozumiałe przez odniesienie do osoby. Ciało współkonstytuuje to, co nazywamy naturą ludzką. Jest jej „pierwszym" widzialnym wyrazem. Drugi, tak jak ja, żyje w ciele, jest ożywionym przez „ja" ciałem. Ciało stanowi zatem o tym, że człowiek żyje. Dlatego śmierć ciała jest śmiercią bytu ludzkiego. Stąd człowiek jawi się pierwotnie jako istota żyjąca. Jeśli dostęp do osoby mamy poprzez życie osoby, to koniecznym warunkiem respektu dla niej jest respekt dla jej życia. Trzeba podkreślić, że „życie" to tyle, co „tu-oto konkretny żyjący człowiek". Życie utożsamia się z tym, który żyje. Życie jest zawsze konkretne, nigdy abstrakcyjne. „Życie jest istnieniem istot żyjących"[23] – pisał Arystoteles. Życie nie jest sposobem działania, ale sposobem istnienia[24]. Jeśli życie stanowi pierwsze objawienie się osoby, to koniecznym warunkiem jej afirmacji jest respekt dla jej życia. Istnieć bowiem dla człowieka w warunkach tego świata – znaczy żyć. Życie, jawiąc się zatem jako dobro dla człowieka fundamentalne[25], uczestniczy tym samym w godności osoby, którą ziszcza. Stąd nabiera ono wartości sakralnej, czemu dał wyraz Seneka w znanym powiedzeniu: homo homini res sacra. Fakt utożsamiania się życia z osobą pociąga za sobą konsekwencję uznania, że norma chroniąca życie jest równosilna z normą personalistyczną. Oznacza to absolutny zakaz działań bezpośrednio wymierzonych przeciwko ludzkiemu życiu. Zakazem tym objęte są również działania wymierzone w integralność cielesną osoby.

Jeśli życie jest „pierwszym" przejawem osoby, to niewątpliwie „drugim" jest płciowy charakter ludzkiej cielesności. W doświadczeniu płciowości odsłania się w sposób szczególny ciało jako znak wprost wyrażający osobę, jako „język", którym osoba „mówi" swoją męskością lub kobiecością. Poprzez tę mowę osoby jako „ja" i „ty" wchodzą ze sobą w miłosny dialog, w którym osiągają swoje spełnienie, uzyskujące szczytową postać we wzajemnym oddaniu się sobie w darze w miłości oblubieńczej[26]. W miłości tej żywe ciała osób stają się miejscem przekazywania osobowego życia. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisze: „w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby" (nr 43). Genealogia ta ma swoje źródło w miłości oblubieńczej.

Dla podmiotu poznającego istnienie drugiego jest zawsze dane jako tożsame z jego życiem. Drugi zawsze jest mi dany od zewnątrz, poprzez swoje ciało, czyli poprzez swą biologiczną naturę. Z perspektywy podmiotu drugi – jeśli tak można powiedzieć – dlatego istnieje (bytuje), że żyje. Dlatego ochrona jego

---

[23] Arystoteles, *O duszy*, II, 4, 415 b 13, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992.

[24] „Życie bowiem jest byciem istot żyjących, a zatem również ludzi". R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2001, s. 85.

[25] Dlatego życia nie wolno sytuować obok innych dóbr człowieka.

[26] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, zwłaszcza rozdział 1. części pierwszej i rozdziały 2. i 3. części drugiej.

życia jest „pierwszym słowem miłości" wobec drugiego człowieka. Inaczej natomiast relacja między istnieniem a życiem przedstawia się w podmiocie. Tu życie nie jest „tym pierwszym". „Pierwsze" jest istnienie (esse). Przede wszystkim jestem sobie dany od strony egzystencjalnej[27]. Osobowe istnienie orginaliter dane nam jest wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym, w doświadczeniu samego siebie. W doświadczeniu tym odsłania się moja osobowa podmiotowość. Doświadczam „ja" bez pośrednictwa mojego ciała, czyli bez pośrednictwa mojej biologicznej natury. „Ja" nie jest identyczne z moim ciałem, jest wobec niego transcendentne. „Ja" posiada ciało. Doświadczając „ja", doświadczam go jako nosiciela mojej natury[28]. Natura jest w osobie zapodmiotowana. Przeżywając różnicę między osobą a naturą, ujmuję zarazem różnicę między istnieniem a życiem. W doświadczeniu siebie odsłania mi się moja osobowa podmiotowość, która „wyprzedza" naturę. To, kim jestem, nie jest więc tożsame z tym, czym jestem. Tylko w osobie podmiotowość ma pierwszeństwo przed naturą. Poza osobą bytowość pojawia się tam, gdzie jest natura. W doświadczeniu siebie odsłania się zatem nietożsamość osobowego istnienia i życia, stanowiącego synonim natury. Można by powiedzieć, że żyję, ponieważ istnieję. Dana jest mi bezpośrednio transcendencja istnienia w stosunku do życia, stanowiąca refleks transcendencji „ja" w stosunku do mojego ciała. Dlatego moje spełnienie się jako osoby dokona się nie przez zachowanie życia, jak jest to w przypadku drugiego, lecz przez oddanie (oddawanie) życia[29]. Biologiczne trwanie, czyli zachowanie (zachowywanie) życia nie wyznacza bowiem sensu ludzkiego życia, rozumianego jako życie osoby ludzkiej, która wszak jest kategorią transbiologiczną. Tym sensem jest być dobrym (moralnie) człowiekiem[30]. Życie jawi się nam zatem jako dane i zadane zarazem. W osobie życie uzyskuje samoświadomość. Dzięki świadomości życie ludzkie manifestuje się w przeżyciach[31]. Życiem jako faktem biologicznym „rządzi" osoba i to, przez co się ona spełnia, czyli miłość. Zauważmy, że niewspółmierność doświadczenia siebie i doświadczenia drugiego, życia biologicznego we własnym bycie i życia w bycie drugiego, jest nam dana wprost. Powinność transcendowania życia biologicznego jest wpisana w doświadczenie moralności, czyli w doświadczenie autotranscendencji w prawdzie o sobie samym.

---

[27] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1974, s. 112.

[28] Por. R. Spaemann, *Interwencje genetyczne w naturę ludzką*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos" 11(1998) nr 4(44), s. 111.

[29] Oddanie życia trzeba oczywiście odróżnić od odebrania sobie życia. Odebranie sobie życia nie jest formą jego dawania; jest ono, przez unicestwienie swojego bytu, odebraniem sobie szansy na samospełnienie.

[30] Por. T. Styczeń SDS, *Dobro moralne a światopogląd*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. ks. M. Rusecki, TN KUL, Lublin 1989, s. 63-78.

[31] Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 96.

METAFIZYKA ŻYCIA

Ukazanie życia jako „pierwszej odsłony osoby" nie jest odsłonięciem ostatecznym. Ostateczne zrozumienie życia jest dziełem metafizyki. Metafizyczne doświadczenie bytu (istnienia) kulminuje w doświadczeniu jego przygodności, czyli niekonieczności istnienia. Uwagę człowieka przykuwa tu jego własna bytowa przygodność w kontraście z jego osobową godnością. W doświadczeniu osoby ujawnia się szczególny dramat rozgrywający się między godnością, czyli absolutem aksjologiczno-normatywnym, a przygodnością istnienia, czyli jego konstytutywną utracalnością.

Dla przygodności metafizycznej podstawowe jest spostrzeżenie, że byt, który nie istnieje sam z siebie, domaga się – w imię zasady racji ostatecznej – proporcjonalnej dlań przyczyny swego istnienia. Przyczyną tą jest Absolut istnienia i miłości[32]. Istnienie bytu, w sposób szczególny istnienie człowieka, jest darem szczodrości stwórczej Absolutu. Przygodność nie niweczy godności, lecz odsłania jej ostateczne źródło. Od strony bytu tylko Absolut tłumaczy jego istnienie; od strony Absolutu tylko szczodrość usprawiedliwia jego zaistnienie. Poznanie metafizyczne pozwala odkryć Stwórcę człowieka. Odkrycie to, czyli odkrycie prawdy o sobie – stawia podmiot wobec powinności afirmowania Boga dla Niego Samego. (Absolut zrelacjonowany do osoby jest Bogiem. Owa relacja nosi nazwę religii). Wyrazem tej afirmacji jest akt wielbienia Boga i dziękczynienia Mu za obdarowanie istnieniem. Jan Paweł II w *Evangelium vitae* przywołuje słowa Ireneusza z Lyonu: „człowiek żyjący" jest „chwałą Bożą" oraz „życie człowieka to oglądanie Boga" (nr 38). Człowiek, odkrywając Boga mocą swej filozoficznej mądrości, osiąga swe spełnienie w akcie kultu, czyli oddawania Mu chwały dziękczynienia za dar istnienia. Życie ludzkie jest nie tylko dane, zadane, ale i podarowane człowiekowi przez Boga. Dlatego człowiek spełnia się przez dar ze swojego życia.

---

[32] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1980, s. 81.

Krzysztof WROCZYŃSKI

NIEDOSKONAŁE PRAWA A PRAWO NATURALNE

Ustawodawca nie staje się – poprzez fakt, że stanowi on prawo – ostatecznym twórcą, źródłem czy „królem" ludzkich sumień, nie ma on bowiem władzy decydowania o kształcie ludzkiej natury. Nic dziwnego zatem, że wielu autorów widzi w prawach człowieka – wbrew literalnemu brzmieniu dokumentów je deklarujących – nawiązanie do koncepcji prawa naturalnego i rozwinięcie treściowe tej koncepcji.

Prawa bywają niedoskonałe z wielu przyczyn. Pomijając względy formalne, czy to redakcyjne czy proceduralne, pomijając ewidentne czy ukryte luki i niekonsekwencje w ustawach, dostrzegane jedynie wprawnym okiem prawnika, trzeba przyznać, że w opinii społecznej doskonałość lub niedoskonałość praw zależy przede wszystkim od ich materialnej zawartości, czyli od ich treści. Materialna zawartość prawa może być oceniana z różnych punktów widzenia. Zwykle oceniamy tworzone prawo w perspektywie utylitarnej, w zależności od oczekiwań, jakie przed nim stawiamy: ze względu na indywidualny interes, ze względu na dobro publiczne, gospodarcze, społeczne, kulturowe, ze względu na realizacje koncepcji ustrojowej, „idei zwycięskiej" czy ze względu na jakieś inne dobro – w tym również realizację wymogów sprawiedliwości, a niekiedy też oddalenie gnębiących nas lęków na przykład przed prawem nieznanym. Upraszczając nieco zagadnienie, w kontekście oceniania prawa można przypomnieć starą formułę finis est causa causarum. Oceniamy prawo jako dobre lub złe, doskonałe lub niedoskonałe, a nawet sprawiedliwe lub niesprawiedliwe z uwagi na cel, który stawiamy przed prawem – czy to przed konkretną normą, czy przed całym systemem regulacji prawnych.

Szczególnym jednak i uprzywilejowanym aspektem oceny prawa, i to aspektem podstawowym, ważniejszym niż względy utylitarne, jest jego zgodność lub niezgodność (sprzeczność) z prawem moralnym czy też szerzej – z wymogami prawa naturalnego. To właśnie mamy na myśli, mówiąc w tytule niniejszych rozważań o niedoskonałym prawie. Ten etyczny aspekt prawa był zawsze bacznie śledzony i różnorako wyjaśniany nie tylko przez filozofów, ale i przez zwykłych ludzi, dla których moralny i sprawiedliwy charakter prawa ma szczególną wartość nawet wtedy, gdy nie jest ono w pełni wygodne. Współcześnie, w dobie pluralistycznych społeczeństw, demokracji, parlamentaryzmu i swoistego indywidualizmu (emancypacji jednostki), moralność prawa nabiera nowego znaczenia czy też ujawnia nowe, nieznane dotąd aspekty. Dla chrześcijanina i człowieka wierzącego problem ten jest jeszcze bardziej doniosły, gdyż obej-

muje on również kwestię zgodności prawa z nauką Kościoła i prawdą ewangeliczną, a nade wszystko łączy się z koniecznością osobistego świadectwa w konfrontacji z prawem niemoralnym i niesprawiedliwym.

PRAWO MORALNE (NATURALNE) W FUNKCJI NADRZĘDNEJ NORMY DLA PRAWA STANOWIONEGO

Takie postawienie problemu jest już samo w sobie pewną deklaracją. Zakłada bowiem (przynajmniej postulowany) istotny związek prawa stanowionego z moralnością, związek podważany i negowany w nowożytności z racji zarówno teoretycznych, jak i praktycznych. Pomijając w tym miejscu historyczne spory, których źródło jest głęboko ukryte w samych podstawach filozoficznej wizji społeczeństwa i prawa, zauważmy, że dla chrześcijanina związek ten jest bezdyskusyjny. Przy głębszym namyśle okazuje się on jednak być sprawą delikatną i nie jest bynajmniej łatwo precyzyjnie go wyjaśnić i konkretnie zastosować w praktyce.

Nietrudno zauważyć, że na co dzień stykamy się z prawami, w przypadku których kwestia sprawiedliwości i słuszności prawa może w chrześcijaninie budzić głęboką zadumę i konsternację. Joseph Joblin SJ z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie wskazuje na przykłady takich praw, wymieniając wśród nich: „płacenie podatków, które częściowo będą przeznaczone na zakup broni, wybór między kandydatami w wyborach, kiedy wszyscy oni zajmują stanowiska przeciwne stanowisku Kościoła”[1]. Sytuacje tego rodzaju można mnożyć – weźmy pod uwagę chociażby przykłady takie, jak zgoda na karę pozbawienia wolności przy pełnej świadomości, jak wielkie spustoszenie moralne odbywanie takiej kary spowoduje w więźniu, czy też dopuszczenie strukturalnego bezrobocia przy świadomości zła, jakie się z tym wiąże (np. rozkład rodziny, alkoholizm). Co do słuszności tego rodzaju praw wątpliwości mają zwykli obywatele, więc nie mogą ich nie mieć również ustawodawcy, którzy są bezpośrednio odpowiedzialni za ich uchwalanie, także ci, którzy mają następnie podejmować (prawnie wiążące) decyzje w oparciu o uchwalone ustawy.

Poruszony tu problem zgody (lub niezgody) na prawo niedoskonałe (w sensie moralnym) był dostrzegany w tradycji chrześcijańskiej od starożytności, a dwuznaczna postawa wobec obowiązujących ustaw wywoływała u pierwszych chrześcijan oczywisty sprzeciw. Joblin pisze: „Akta męczenników pierwszych wieków są w tej kwestii jasne. Podczas gdy wielu wysokich urzędników cesarstw wysilało się, aby namówić chrześcijan do «udawania» ofiar dla bóstw rzymskich, ci odmawiali uznając, że to oznaczałoby kłamstwo wobec

---

[1] J. Joblin, *Katolicy i niedoskonałe prawa*, tłum. M. Masny, „Społeczeństwo” 1997, nr 4, s. 642.

Boga"[2]. Podobną postawę, motywowaną wiarą (i moralnością), możemy odnaleźć w stosunku pierwszych chrześcijan do kary śmierci. W *Tradycji apostolskiej* Hipolita Rzymskiego z początku trzeciego wieku czytamy: „Żołnierzowi w służbie gubernatorskiej należy zwrócić uwagę, że nie wolno mu zabijać ludzi (wykonywać wyroków śmierci), nawet gdyby otrzymał taki rozkaz; o ile nie chciałby się na to zgodzić, trzeba go odesłać z powrotem. Dostojnik posiadający «prawo miecza» lub wysoki urzędnik miejski uprawniony do noszenia purpury, mają albo zrezygnować z godności, albo odejść"[3]. W tym wypadku ius glaudi – prawo do wydawania i wykonywania wyroków śmierci – było dla chrześcijan nie do przyjęcia. Przytoczone tu przykłady były naturalnie inspirowane wiarą i uwikłane są w cały kontekst historyczny i doktrynalny wczesnego chrześcijaństwa, ale pokazują dowodnie, że ani stanowione prawo nie było ostatecznym probierzem dobra, ani jego przestrzeganie nie było obowiązkiem bezwzględnym. Nadrzędność prawa moralnego nad stanowionym oznacza zatem zarówno możliwość, jak i konieczność oceny prawa stanowionego w kategoriach moralnych oraz konieczność praktycznego przeciwstawienia się prawu moralnie niegodziwemu. W przytoczonych tu przykładach stosunek pierwszych chrześcijan do niedoskonałego prawa był jednoznaczny. Czy jednak postawa taka ma stać się regułą? Praktyka i doświadczenia historyczne, a również rozważenie problemu na gruncie filozofii czy etyki wskazuje, że związek prawa stanowionego z prawem moralnym nie polega bynajmniej na jakimś „wymieszaniu" norm ani też na rezygnacji a priori z ustaw niedoskonałych czy ustaw o trudno przewidywalnych skutkach[4].

PROBLEM ISTNIENIA PRAWA NATURALNEGO

O ile możliwość i konieczność oceny moralnej stanowionych praw (czy to poszczególnych norm czy też całego systemu prawnego), procedury ich tworzenia (np. w warunkach parlamentarnej demokracji) oraz okoliczności ich stosowania nie podlegają dyskusji, o tyle istnienie prawa naturalnego było zarówno potwierdzane, jak i negowane w historii myśli filozoficznej[5]. Inna sprawa, że negacja istnienia prawa naturalnego była zwykle związana z negacją

---

[2] Tamże, s. 635n.

[3] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, tłum. i red. ks. M. Michalski, IW „Pax", Warszawa 1975, s. 309.

[4] Warto przytoczyć tu słowa Joblina: „teologia katolicka nigdy nie nauczała, że ustawodawstwo państwa ma za wszelka cenę przełożyć całe i nienaruszone prawo moralne na prawo cywilne. Znajdujemy tu odniesienie do słów Chrystusa, który wzywa, by pozwolić rosnąć razem zbożu i kąkolowi". J o b l i n, dz. cyt., s. 637.

[5] Zob. L. S t r a u s s, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, IW PAX, Warszawa 1969.

pewnej jego koncepcji, często powszechnie przyjmowanej. Było tak na przykład w dziewiętnastym wieku w przypadku negowania poglądów tak zwanej szkoły prawa naturalnego przez szkołę historyczną czy przez pozytywizm prawny, które to nurty zanegowały istnienie prawa naturalnego jako takiego. Problem jednak pozostał. Owo niepisane, lecz przyrodzone prawo (non scripta sed nata lex), znane już starożytnym, odkrywane jest w filozoficznej refleksji nad człowiekiem, nad jego pozycją wśród stworzeń, nad sposobami i uwarunkowaniami działania. U podstaw wszelkich koncepcji i teorii prawa naturalnego (oraz ich negacji) leży zatem zawsze pewna antropologia i metafizyka, pewien sposób rozumienia człowieka. Również współcześnie, gdy rozważamy problem różnych sposobów nieadekwatnego i mylnego rozumienia człowieka, które określa się dzisiaj często mianem błędu antropologicznego[6], to nie pozostaje to bez znaczenia dla naszego rozumienia prawa naturalnego, bowiem sposób działania (prawo) uwarunkowany jest sposobem bytowania[7].

Celem niniejszych rozważań nie jest oczywiście prezentacja ani tym bardziej analiza różnych koncepcji prawa naturalnego w przekroju historycznym i merytorycznym. Warto jednak podkreślić zasadnicze znaczenie, jakie ma akceptacja konieczności istnienia prawa naturalnego dla lepszego zrozumienia sensu, granic i możliwości prawa stanowionego oraz owego szczególnego związku, jaki istnieje między prawem naturalnym a pozytywnym, ustanowionym przez człowieka. Istnienie prawa naturalnego nie jest bowiem arbitralnym pomysłem filozofów czy teologów. Istniały wszak poważne racje, które skłaniały myślicieli, od starożytności po dzień dzisiejszy, do szukania podstaw powinności (obowiązywania), a również i treści prawa stanowionego w porządku obiektywnym, rzeczowo wcześniejszym niż ustawodawstwo ludzkie, zakotwiczonym w samej naturze stworzonej[8].

Trzeba uwzględnić szczególnie dwa aspekty zagadnienia. Po pierwsze, istnieje w człowieku naturalny dynamizm nakierowujący świadome i dobrowolne decyzje człowieka na dobro poznane (aspekt synderezy). Owego nakierowania

---

[6] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 13.

[7] Zależność koncepcji prawa naturalnego od metafizyki i antropologii podkreśla bardzo zdecydowanie w swych pracach M. A. Krąpiec OP. Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 19n. Istnienie tej zależności trzeba bardzo wyraźnie uwypuklić, gdyż bez tej perspektywy badawczej i bez ściśle filozoficznej siatki pojęciowej wiele twierdzeń, na przykład Tomaszowej teorii prawa naturalnego, może budzić nieporozumienia, a nawet, jak pisze Krąpiec: będą one „w ogóle pozbawione sensu" i zaliczone „do dziedziny teologii czy wierzenia, a nie racjonalnego poznania" (tamże, s. 20). Podobne stanowisko w kwestii związku teorii prawa naturalnego z antropologią reprezentował wśród polskich badaczy również J. Kalinowski. Zob. J. Kalinowski, *Notion de Nature. Sur la muabilité du concept de nature et l'immuabilité de la loi naturelle*, w: *Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic*, red. D. Mayer-Maly, P. M. Simons, Verlag Duncker&Humblot, Berlin 1983, s. 45-55.

[8] „Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura". Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 91, a. 2.

i dynamizmu (wyrażanego następnie w sądzie: „czyń dobro") nie ustanawia żaden ustawodawca, a co więcej – sam je zakłada (każde prawo ma realizować jakieś dobro) i jemu podlega. Skoro tak, to pierwszy, powinnościowy impuls ma swe źródło w naturze, a nie w decyzjach ustawodawczych. Już sam ten fakt przesądza o tym, że dziedzina prawa stanowionego (jako dziedzina powinności, a nie jedynie przymusu czy działań instynktowych) czerpie swą moc z prawa naturalnego.

Po drugie zaś, wizja rozpoznanego dobra, która jest formalną przyczyną decyzji ustawodawczych, nie jest zawieszona w treściowej próżni, ale przeciwnie – jest zależna od samej natury podmiotu, który ma być przez to dobro (w pewnym aspekcie) doskonalony. Owa (rozumna) natura człowieka-podmiotu ma charakter dynamiczny, a w filozofii św. Tomasza wyraża się materialnie i konkretnie przede wszystkim poprzez uznanie istnienia inklinacji naturalnych. Jej coraz lepsze poznanie dostarcza stabilnej bazy dla różnorodnych (również niedoskonałych) decyzji ustawodawczych.

Te dwa podkreślone tu aspekty rozumienia prawa naturalnego obecne są we wszelkiej realistycznie i obiektywistycznie nakierowanej filozofii prawa, a wyrażane są w różnych formułach i w różnych językach zależnie od filozoficznego nachylenia poszczególnych analiz. Aspekty te są też punktem wyjścia wszelkich bardziej szczegółowych ujęć i wyjaśnień. Trzeba zauważyć, że przy takim rozumieniu prawa naturalnego człowiek (organ ustawodawczy) dysponuje pełną autonomią w poszukiwaniu i stanowieniu rozwiązań szczegółowych, które by w sposób skuteczny i sprawiedliwy (moralny) zorganizowały życie społeczne. Aby jednak rozwiązania te były moralne w sensie pozytywnym (i mogły wiązać w sumieniu), muszą realizować obiektywne dobro podmiotu, którym w pierwszym rzędzie jest człowiek, a następnie rodzina, naród czy państwo. Prawo naturalne wręcz obliguje człowieka pozostającego w funkcji ustawodawcy do poszukiwania coraz bardziej godziwych rozwiązań prawnych, godziwych celów i hierarchii wartości. Wniosek ten jest nie bez znaczenia dla stosunku do niedoskonałych praw, gdyż określenie ich mianem niedoskonałych daje się usprawiedliwić jedynie wówczas, gdy uznajemy, że impulsem wszelkiego działania jest prawo naturalne. Uznanie natomiast stanowionych praw za ostateczny probierz sprawiedliwości i dobra moralnego paradoksalnie przekreślałoby samą moralność stanowionego prawa i jego wartość obiektywną.

PRAWO NATURALNE, PRAWA CZŁOWIEKA I BŁĄD ANTROPOLOGICZNY

Możliwość skodyfikowania prawa naturalnego i wyrażenia go pozytywnie w postaci systemu norm powszechnie obowiązujących i możliwych do bezpośredniej, praktycznej aplikacji była wielokrotnie rozważana w historii. Najbar-

dziej znane próby takiej kodyfikacji czyniono w siedemnastym i osiemnastym wieku w tak zwanej szkole prawa naturalnego, kiedy to powstawały całe kodeksy praw naturalnych (na przykład autorstwa T. Hobbesa czy S. Puffendorfa) zarówno dla człowieka jako takiego, jak i dla człowieka pozostającego w określonej sytuacji (na przykład rodzinnej czy zawodowej)[9]. Pomysły i próby kodyfikacji tego rodzaju czynione były często w przeciwstawnych szkołach filozoficzno-prawnych, nawet tych, które krytykowały w ogóle teorię prawa naturalnego, utożsamiając ją z poglądem szkoły prawa naturalnego (L. Duguit)[10]. Pomijając w tym miejscu skądinąd bardzo interesujące rozważania nad materialną zawartością prawa naturalnego u autorów klasycznych, w kontekście podjętego tematu trzeba podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, czynione próby kodyfikacji prawa naturalnego zawsze miały za zadanie oparcie praw stanowionych na jakimś mocnym, obiektywnym gruncie, który wyznaczałby obszar moralnego dobra dla człowieka i przez to „łagodził" czysto konwencjonalny sens ustawodawstwa ludzkiego. Jest tu zatem obecne wyraźne podkreślenie obowiązywania prawa naturalnego. Po drugie natomiast, samo prawo naturalne (różnie zresztą ujmowane w filozofii chrześcijańskiej) jest trudne (a nawet niemożliwe) do wyrażenia w postaci jednoznacznie obowiązujących norm (jest analogiczne). Ten aspekt zagadnienia następująco podsumowuje Mieczysław A. Krąpiec OP: „należy raczej okazać koniecznościowy związek prawa stanowionego z prawem naturalnym, a następnie użyć pomocniczej «metody», mianowicie ujaśnienia prawa naturalnego na tle poszczególnych sformułowań prawa pozytywnego"[11].

Odczuwana jednak powszechnie konieczność stworzenia i promulgowania katalogu nadrzędnych dla prawa stanowionego norm, które byłyby probierzem godziwości i moralności prawa i wiązałyby faktycznie państwa w ich funkcji legislacyjnej, okazała się możliwa do realizacji po drugiej wojnie światowej.

---

[9] W filozofii św. Tomasza z Akwinu główne zasady prawa naturalnego były wymieniane i analizowane, jak również wyprowadzane z nich były wnioski. Tak zwane inklinacje naturalne (skłonności), wymienione przez św. Tomasza, traktowane były jako pierwsze treściowe (materialne) realizacje prawa naturalnego, według których rozum stanowi konkretne praecepta legis naturae (por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt. I-II, q. 94, a. 2). W tradycji tomistycznej do prawa naturalnego zaliczano zasady podstawowe i wnioski bezpośrednie, wyprowadzane z pierwszych zasad drogą rozumowania (zaliczano do nich na przykład przykazania wymienione w Dekalogu). Wnioski dalsze do prawa naturalnego w ścisłym znaczeniu nie należały.

[10] L. Duguit w miejsce prawa naturalnego wprowadza pojęcia reguły społecznej i reguły prawnej, pisząc: „Teoria prawa natury tworzy pojęcie prawa idealnego, bezwzględnego, prawdziwego w znaczeniu prawdy geometrycznej, wobec czego jest obowiązkiem ludzi zbliżać się doń coraz bardziej. Natomiast nasza reguła nie ma w sobie nic absolutnego". Cyt. za: J. Kalinowski, *Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit*, TN KUL, Lublin 1949, s. 131. Zauważmy, że wymienione przez Duguita reguły są również jakąś formą spozytywizowanego prawa naturalnego.

[11] Krąpiec, dz. cyt., s. 220n.

Idea ta zrealizowana została w międzynarodowym prawie praw człowieka. Za normatywną podstawę dla niezbywalnych uprawnień człowieka jako takiego w życiu społecznym uznano przyrodzoną ludzką godność. W uzasadnieniach tych uprawnień nie sięgano jednak do prawa naturalnego, widząc w nim zarzewie sporów teoretycznych (a być może również religijnych), niezrozumiałych, jak uważano, dla większości społeczeństw świata[12]. Spowodowało to istotny problem. Specyfikacja i promulgowanie praw człowieka jedynie w oparciu o socjologizujące kryterium powszechnej zgody nie wydają się bowiem wystarczające. Dzisiejsze dyskusje dotyczące zakresu i treści uprawnień niezbywalnych, rozumienia wolności, sensu tolerancji i pluralizmu czy źródła godności ludzkiej wciąż ujawniają pytanie o człowieka. Są one w istocie pytaniami antropologicznymi, a udzielane na nie odpowiedzi – jak wynika z toczonych dyskusji – są wciąż narażone na antropologiczny błąd, na redukcjonistyczne i nieadekwatne rozumienie człowieka. Problem prawa naturalnego, nieobecny w dokumentach deklarujących istnienie praw człowieka, powraca w toczących się dyskusjach.

Nie znaczy to oczywiście, że ochrona praw człowieka w jej dzisiejszym kształcie jest czymś chybionym ani też że inspiracja ideowa czy treść tych praw są arbitralnym pomysłem współczesnym[13]. Przeciwnie, źródeł treści kodyfikowanych współcześnie praw człowieka można szukać już w antyku – są one różnorodne, a koncepcja przyrodzonej godności człowieka ma bogatą tradycję[14]. Powstanie międzynarodowego prawa praw człowieka należy rozumieć natomiast nie tylko jako coś pożądanego, ale i jako coś koniecznego. Koniecznego przede wszystkim z racji już wymienionej – powszechnego społecznego uznania dla nadrzędnych wobec stanowionego prawa norm dotyczących godności człowieka jako osoby. Doświadczenia historyczne przekonują, że zapoznanie owych norm prowadzi do czynów barbarzyńskich i zagraża samemu człowiekowi. Ustawodawca nie staje się – poprzez fakt, że stanowi on prawo – ostatecznym twórcą, źródłem czy „królem" ludzkich sumień, nie ma on bowiem władzy decydowania o kształcie ludzkiej natury. Nic dziwnego zatem, że wielu autorów widzi w prawach człowieka – wbrew literalnemu brzmieniu dokumentów je deklarujących – nawiązanie do koncepcji prawa naturalnego i rozwinięcie treściowe tej koncepcji.

Co więcej, potrzeba międzynarodowego prawa praw człowieka ujawnia się w konieczności treściowego wyrażenia naturalnych i moralnych norm w takiej formie, która będzie skutecznie oddziaływać na praktykę legislacyjną państw

---

[12] Zob. A. Verdoot, *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Societé d'Etudes Morales, Sociales et Juridiques, Louvain-Paris 1964.

[13] Por. K. Wroczyński, *O źródłach treści praw człowieka*, „Człowiek w kulturze" 1998, nr 11, s. 161-176.

[14] Por. F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, cz. 1, „Pojęcie i historia godności człowieka", Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 17-85.

(na przykład poprzez deklaracje, konwencje, umowy czy utrwalony zwyczaj). Koncepcje prawnonaturalne, filozoficzne (etyczne) czy teologiczne muszą być przełożone na język prawa pozytywnego, a to właśnie dokonuje się w obrębie prawa praw człowieka.

Prawa człowieka można zatem rozumieć jako próbę eliminacji skutków błędu antropologicznego, jako próbę przywrócenia życiu społecznemu właściwego i bezpiecznego kierunku zagrożonego przez różne utylitarne i woluntarystyczne koncepcje czy ideologie znane już z historii. Czy faktycznie współczesny rozwój prawa praw człowieka spełnia te oczekiwania? To, czy można w oderwaniu od prawa naturalnego i od filozoficznej refleksji nad nim, w sposób czysto socjologiczny, formułować treść tych praw jako obiektywnie i moralnie wiążących, stanowi odrębne zagadnienie. Tego rodzaju tendencja do pomijania filozofii (i teologii moralnej) w uzasadnianiu praw człowieka jest widoczna[15].

UWAGI KOŃCOWE

Wskazany w tytule artykułu problem niedoskonałego prawa dotyczy tego, jaki powinien być stosunek chrześcijanina do ustaw (czy to ich wykonywania w trybie administracyjnym czy stanowienia w społeczeństwie demokratycznym), które już in statu nascendi są niesprawiedliwe czy moralnie dwuznaczne. Nie chodzi więc o niedoskonałość niezawinioną, jaka towarzyszy wszelkim decyzjom ludzkim, w tym ustawodawczym, ale o niedoskonałość jawną. Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest łatwa, a brzemienna w skutki. Do tego właśnie pytania nawiązuje bezpośrednio Jan Paweł II w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*. W świetle dotychczasowych rozważań, z konieczności cechujących się skrótowością, można wskazać nie tyle na jednoznaczne rozwiązanie problemu w konkretnym przypadku (decyzja jest tu zawsze sprawą bliższego rozpoznania każdego z tych przypadków, towarzyszących mu okoliczności oraz sprawą indywidualnego sumienia tego, który dane rozwiązanie podejmuje), co na kierunek rozumienia relacji między prawem stanowionym a naturalnym (moralnym), dający podstawę do takich rozwiązań.

---

[15] Wspomniana tu tendencja, uzasadniana teoretycznie i praktycznie, jest interesująco opisana w pracy F. Compagnoniego, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie* (tłum. S. Bielański, WAM – Księża Jezuici, Kraków 2000, s. 218-241). Autor podaje cały szereg argumentów, które skłaniają badaczy do radykalnego oddzielenia praw człowieka od prawa naturalnego. Compagnoni kończy swoje rozważania uwagą: „Z faktu, że dzisiaj kultura zachodnia jest całkowicie przeciwna takiemu związkowi, wynika, że każde odwołanie się do prawa naturalnego, nawet dla uzasadnienia praw człowieka, zostaje odrzucone. Zresztą takie odrzucenie wynika też przypuszczalnie z aktualnej sytuacji całkowitego oddzielenia moralności od prawa, podczas gdy klasyczna teoria prawa naturalnego traktuje prawo oraz ogólnie życie polityczne jako część [...] życia moralnego" (s. 240).

Przede wszystkim trzeba uznać, że istnienie i obowiązywanie prawa naturalnego jest nadrzędną normą dla wszelkich działań ustawodawczych. Oznacza to przyznanie człowiekowi kompetencji w rozpoznawaniu dobra obiektywnego i zdolności do jego realizacji. W tej sytuacji działanie „pod impulsem" prawa naturalnego („czyń dobro") wsparte na tej kompetencji (aspekt habitualny) nie tylko otwiera możliwość budowy pluralistycznego społeczeństwa i odcina od statyzmu w rozumieniu natury, ale również – w przeciwieństwie do perspektywy czysto utylitarnej – daje człowiekowi właściwe podstawy do podjęcia odpowiedzialności za siebie i drugich w społeczeństwie i państwie.

Drugi wniosek dotyczy konieczności unikania błędu antropologicznego, a tym samym konieczności uznania metafizyki człowieka za wiedzę niezbędną do rozstrzygania problemów szczególnie trudnych i za właściwą płaszczyznę dyskusji. Współcześnie takim palącym problemem jest przywrócenie rangi cywilizacji życia i podjęcie odważnej obrony tej cywilizacji. Ostatnim wreszcie wnioskiem płynącym z powyższych rozważań jest konieczność pogłębienia rozumienia praw osoby (godności ludzkiej) przez odwołanie się do analiz prawnonaturalnych. Nie oznacza to oczywiście rezygnacji z innych uzasadnień praw człowieka, ale świadomość ich niewystarczalności. Istnieje bowiem realna groźba uznania za uprawnienia przyrodzone człowieka dążenia do osiągania dóbr i wartości pozornych (zwłaszcza w związku z błędnym rozumieniem wolności). Oznacza to, że współczesnemu prawu praw człowieka może również zagrażać błąd antropologiczny.

Wojciech ŁĄCZKOWSKI

WYMIAR SPRAWIEDLIWOŚCI A STOSOWANIE PRAWA

Można poprzestać na intuicyjnie wyczuwanej, ale zapewne powszechnie akceptowanej prawdzie, że zarówno sprawiedliwość, jak i związane z nią sumienie służą dobru człowieka. Dążenie do tego celu powinno być także istotą wymiaru sprawiedliwości i sensem istnienia wszystkich struktur organizacyjnych łączących się z tym pojęciem.

Tytuł powyższy sugeruje możliwość niespójności pomiędzy pojęciami w nim użytymi. Wskazywać to może na paradoks, zwłaszcza, jeżeli uwzględni się potoczne rozumienie wymiaru sprawiedliwości jako jednego ze sposobów stosowania prawa. Należy jednak zastanowić się nad prawdziwością stereotypowego myślenia, prowadzącego do przyjęcia za aksjomat twierdzenia, iż istotą wymiaru sprawiedliwości jest należyte stosowanie prawa. Dlatego warto poświęcić nieco uwagi najpierw obu tym pojęciom, a następnie ich wzajemnym relacjom zachodzącym w procesie stosowania prawa.

1. Pojęcie wymiaru sprawiedliwości, podobnie jak samo pojęcie sprawiedliwości, nie jest łatwe do zdefiniowania, szczególnie jeśli chcemy uwzględnić wielość i różnorodność poglądów na ten temat. Co więcej, istnienie bogatej literatury z tego zakresu może skłaniać do wniosku, że sformułowanie uniwersalnej, powszechnie satysfakcjonującej definicji sprawiedliwości jest niemożliwe. Można oczywiście, nawiązując do Arystotelesa, twierdzić, że sprawiedliwość oznacza powstrzymywanie się od korzyści, które się nie należą, i przyznawanie tego, co jest należne. Jest to oczywiście słuszne, ale niewiele wyjaśnia. Istota sprawy tkwi bowiem właśnie w tym, co jest należne, a co należne nie jest. Próby rozwikłania tych problemów zawarte w rozbudowanych traktatach filozoficznych nie dają jednoznacznych i jasnych odpowiedzi[1]. Dlatego być może lepiej zachować należną dozę pokory, aniżeli podejmować kolejne próby konstruowania intelektualnych figur, które najprawdopodobniej nie pomogą odnaleźć sprawiedliwego rozwiązania skomplikowanych ludzkich spraw. Nasuwa się tu analogia do filozoficznego problemu teodycei, który sprowadza się między innymi do tego, iż nawet Boskie sposoby działania staramy się pogodzić z naszym poczuciem sprawiedliwości. Wynika to z przyjęcia założenia, iż wiemy, czym jest sprawiedliwość i że sami możemy określać, co jest sprawied-

[1] Zob. np. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, PWN, Warszawa 1994.

liwe, a co sprawiedliwe nie jest, co jest dobrem, a co złem. Rozwijając tę myśl, ks. Richard J. Neuhaus przypomina, że sprawiedliwość (podobnie jak dobro czy prawda) nie pochodzi od człowieka, który pojęcie sprawiedliwości może jedynie ujmować intuicyjnie, i dlatego ma trudności ze sformułowaniem własnej, wyczerpującej definicji tego słowa[2].

Trudności te dotyczą również innego pojęcia, które także występuje w języku prawniczym, ale pozostaje niezdefiniowane, a mianowicie pojęcia „sumienie". Zgodnie z prawem o ustroju sądów powszechnych w rocie ślubowania sędzia zobowiązuje się między innymi do bezstronnego wymierzania sprawiedliwości nie tylko w zgodzie z przepisami prawa, ale także według własnego sumienia. Słowo „sumienie" użyte zostało nawet w tytule i treści jednej z ustaw[3]. Posługując się tym terminem, ustawodawca nie formułuje jednak jego definicji. Dlatego lepiej być może pogodzić się ze stwierdzeniem ks. Neuhausa, że „cały świat spoczywa – a może lepiej chybocze się – na kilku intuicyjnych pojęciach tak elementarnych, że jest to niemal żenujące"[4].

W związku z powyższym można poprzestać na intuicyjnie tylko wyczuwanej, ale zapewne powszechnie akceptowanej prawdzie, że zarówno sprawiedliwość, jak i związane z nią sumienie służą dobru człowieka. Dążenie do tego celu powinno być także istotą wymiaru sprawiedliwości i sensem istnienia wszystkich struktur organizacyjnych łączących się z tym pojęciem (jak na przykład Ministerstwo Sprawiedliwości czy organy wymiaru sprawiedliwości). Nade wszystko jednak wymiar sprawiedliwości łączy się z osobą sędziego.

Zgodnie ze wspomnianą wyżej rotą ślubowania, wymierzając sprawiedliwość, sędzia powinien się kierować dwiema podstawowymi przesłankami: własnym sumieniem i przepisami prawa. Powyższy wymóg nie stwarza komplikacji w sytuacjach, w których stosowanie prawa pozostaje w zgodzie z sumieniem sędziego. Natomiast w przypadku, gdy pojawia się w tym zakresie konflikt, powstaje poważny problem, którego uczciwe rozwiązanie poprzedzić musi hierarchiczne uszeregowanie obydwu pojęć i przyznanie jednemu z nich pierwszeństwa. Wprawdzie zagadnieniu temu poświęcony będzie punkt trzeci naszych rozważań, już teraz jednak należy zastanowić się nad tym, czy sędzia stosujący prawo wbrew własnemu sumieniu (przy założeniu, że wskazuje mu ono system wartości uniwersalnych, prowadzących do dobra), wymierza sprawiedliwość.

Pomocne może tu być przywołanie łacińskich określeń „ius" i „lex". O ile lex oznacza prawo stanowione przez aktualnego władcę, o tyle ius wskazuje na wewnętrzną wartość prawa, pozwalającą utożsamiać je ze sprawiedliwością. To

---

[2] Zob. R. J. Neuhaus, *Śmierć w piątek po południu. Ostatnie słowa Jezusa z krzyża*, tłum. A. Gomola, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 2001, s. 35-37.

[3] Zob. *Ustawa z 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, Dz.U. 2000, nr 26, poz. 319.

[4] R. J. Neuhaus, dz. cyt., s. 255.

właśnie od słowa „ius" pochodzi słowo „iustitia" (w języku angielskim „justice"), oznaczające sprawiedliwość. Jeżeli lex pokrywa się z ius, omawiany problem przestaje istnieć. Zaostrza się on natomiast w miarę oddalania się lex od ius. Sytuacja może stać się dramatyczna, jeśli oddalenie to jest znaczne, a sprawa dotyczy rudymentów moralnych odnoszących się na przykład do życia ludzkiego, wolności czy własności. Pozostaje jedynie wierzyć, że sumienie sędziego pomoże mu odróżnić lex pokrywające się z ius od prawa niesprawiedliwego. Pomóc sędziemu mogą też uniwersalne standardy sprawiedliwości leżące u podstaw idei praw człowieka, a także same prawa człowieka. Standardy te wynikają w oczywisty sposób z chrześcijaństwa, jeśli nawet pakty praw człowieka bezpośrednio tego nie stwierdzają. Uniwersalizm tych standardów polega między innymi na tym, że nakazują one szacunek, a nawet mądrą miłość w stosunku do każdego człowieka, odwołują się do sumienia i uznają przyrodzoną godność każdej osoby ludzkiej – bez względu na to, jakie prawa ustanowił prawodawca państwowy. W dziedzinie tej nie można więc powoływać się na różnorodność i pluralizm rozwiązań lokalnych. Sprawiedliwość ma bowiem charakter obiektywny, uniwersalny, niezależny od przepisów prawa obowiązujących w danym czasie i miejscu[5]. W związku z tym rola sumienia sędziego w postrzeganiu sprawiedliwości jest nie do przecenienia. Dlatego też można twierdzić, że w skrajnych przypadkach stosowanie prawa przez sędziego będzie pozostawać w sprzeczności z wymiarem sprawiedliwości.

2. Pojęcie stosowania prawa odnosi się do prawa stanowionego przez prawodawcę państwowego, a nie do prawa naturalnego. Jest to w dużej mierze wynikiem wpływu pozytywizmu prawnego na praktykę i doktrynę prawa w ciągu ostatnich dwustu lat. W pozytywizmie prawnym właśnie ma swoje źródło słuszny skądinąd pogląd o tetycznym charakterze prawa, zgodnie z którym prawo obowiązuje dlatego, że – i tylko wówczas, gdy – pochodzi od właściwych organów państwa, nie narusza hierarchii swoich źródeł i zostało ustanowione według określonych procedur legislacyjnych. Pod tym kątem badają na ogół prawo trybunały konstytucyjne i pod tymi warunkami jest ono bez zastrzeżeń stosowane przez sądy i inne uprawnione struktury publiczne.

Twórcy pozytywizmu prawnego twierdzili, że normy prawa należy oddzielać od norm moralnych. Dlatego jurysprudencja nie powinna zajmować się pytaniami dotyczącymi tego, czy prawo jest moralnie dobre, czy złe, czy jest sprawiedliwe, czy niesprawiedliwe. System prawa i system moralny to – według zwolenników pozytywizmu – dwa odrębne światy. Poglądy te zachowały swoją żywotność do dzisiaj i są wyraźnie widoczne we współczesnej polskiej doktrynie i praktyce prawniczej. Dostrzec je można także, chociaż w nieco stępionej

---

[5] Zob. G. Fletcher, *Na cześć „Ius et Lex". Kilka refleksji nad pojęciem prawa*, „Ius et Lex" 1(2002) nr 1, s. 13-28.

formie, w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego. Na szkoleniach aplikanci sądowi słyszą najczęściej, że w procesie orzekania sędzia powinien pominąć swoje własne przekonania, starając się jedynie jak najdokładniej odczytać przepis prawa i postąpić w danej sytuacji zgodnie z jego literą. Postawy takie są praktyczne, umożliwiają sprawne funkcjonowanie państwa, w tym zwłaszcza organów wymiaru sprawiedliwości, gwarantując w miarę jednolite orzecznictwo. Ponadto pozwalają uciszyć sumienie sędziego i unikać trudnych pytań dotyczących istoty sprawiedliwości, a więc kwestii moralnych.

W znacznej większości przypadków opisane wyżej podejście do prawa odznacza się dużymi walorami i nie wywołuje zasadniczych zastrzeżeń. Sprawa komplikuje się jednak w sytuacji, w której obowiązujące przepisy prawa w sposób bardzo wyraźny i drastyczny naruszają uniwersalne standardy sprawiedliwości, o których w ostatnim półwieczu mówią między innymi pakty praw człowieka (o ile nie są przeinaczone fałszywą interpretacją), i o których zapewne zawsze mówiło sędziemu jego sumienie. To właśnie w takich sytuacjach sędzia powinien przypomnieć sobie rotę ślubowania, które złożył. Nawiązując do Stammlerowskiego określenia „das richtige recht", można powiedzieć, że w przypadkach tego rodzaju mamy do czynienia z tak zwanym prawem niegodziwym, albo – używając określenia użytego w rzymskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności – z prawem niezgodnym z zasadami uznanymi przez narody cywilizowane. Prawo tego rodzaju charakteryzowało obydwa wielkie systemy skrajnie lewicowego totalitaryzmu: narodowy socjalizm i komunizm. Mimo że w doktrynie prawa w systemach tych oficjalnie odrzucano pozytywizm prawniczy, to jednak w praktyce, po zastąpieniu dawnego prawa nowym, pozytywistyczne podejście do prawa i jego tetycznego charakteru stało się wygodnym argumentem pozwalającym wymuszać posłuszeństwo obywateli wobec prawa, bez względu na jego treść i na cel, któremu miało służyć. Załamanie się obydwu tych systemów dowodziło kompromitacji bezwarunkowego pozytywistycznego podejścia do prawa. Skutki tej kompromitacji okazały się bardzo wyraźne i głębokie po upadku narodowego socjalizmu, czego wyrazem były między innymi skazujące wyroki w procesach norymberskich. Znacznie słabsze efekty w tym zakresie można zaobserwować po rozpadzie światowego systemu komunistycznego. Na przykład w Polsce utrzymujące się przekonanie o mocy obowiązującej każdego prawa aż do czasu jego uchylenia bądź zmiany oraz o niemożliwości stwierdzenia nieważności prawa od początku jego obowiązywalności powoduje ogromne trudności przy przeprowadzaniu głębokich, prawdziwych i uczciwych reform ustrojowych i przeszkadza w naprawie zła wyrządzonego przez dawne niegodziwe prawo. Z absurdem graniczą procesy, w których właściciel musi wykazywać, iż odebranie mu w przeszłości mienia nastąpiło z naruszeniem prawa, którego celem było przecież pozbawienie go własności. Podobnie wygląda sprawa wyroków skazujących wydanych na polskich patriotów, którzy o niepodległość Ojczyzny

walczyli z narzuconym z zewnątrz, antynarodowym systemem politycznym. Chcąc skutecznie zakwestionować te wyroki, muszą oni składać upokarzające i nieprawdziwe oświadczenia, iż nie chcieli obalać ustroju, z którym walczyli, a zatem nie naruszali prawa, które było podstawą wyroku skazującego. Jeśli nawet dochodzi do podważenia tych wyroków, to nie ma to na ogół żadnego związku z podważeniem niegodziwego prawa, na podstawie którego zostały one wydane.

W miarę upływu czasu problem dawnego, niesprawiedliwego prawa będzie jednak tracił aktualność i można mieć nadzieję, że w przyszłości stanie się on faktem historycznym. Wciąż aktualnym problemem pozostaje natomiast niegodziwe prawo ustanawiane niekiedy przez parlamenty współczesnych państw, nawet takich, w których mocno zakorzenione są tradycje demokratyczne. Kwestionowanie takiego prawa jest politycznie trudne, gdyż prawodawca demokratyczny, w przeciwieństwie do prawodawcy totalitarnego, może słusznie się powoływać na mandat otrzymany w powszechnych wyborach.

Absolutyzowanie reguły większości, a nawet utożsamianie jej z istotą demokracji, pozwala uchwalać prawa, które mogą prowadzić do powstania cywilizacji śmierci. Przed taką cywilizacją ostrzega nas Jan Paweł II. Są to między innymi prawa godzące w życie człowieka, na przykład legalizujące przerywanie trwających już procesów życiowych, co ma miejsce w przypadku legalizacji aborcji i eutanazji, lub wprowadzające legalność tak zwanych małżeństw homoseksualnych, które z przyczyn naturalnych nie mogą zapoczątkowywać nowego życia, i stwarzające tym samym pozory normalności takich związków. Innym, jeszcze większym zagrożeniem są pojawiające się próby stworzenia prawnych możliwości adoptowania dzieci przez związki homoseksualne. W tym kontekście wspomnieć można ponadto o próbach prawnego ograniczania swobód religijnych i wypierania religii z obszaru życia publicznego, czemu towarzyszy przewrotne powoływanie się na tak szlachetne słowa, jak tolerancja czy wolność człowieka. Dzieje się tak nawet w stosunku do religii, która od wieków zakorzeniona jest w kulturze wielu narodów, stanowiąc nie tylko podstawy kultury, ale także zręby państwowości. Tendencje tego rodzaju zaobserwować można także w Polsce. Świadczą o tym między innymi sprawy, którymi zmuszony był zajmować się polski Trybunał Konstytucyjny, a także wypowiedzi prominentnych przedstawicieli wpływowych sił politycznych.

Pojawiające się w państwie demokratycznym roszczenie do objęcia prawem stanowionym wszystkich dziedzin życia ludzkiego wynika z przewartościowania zasady większości. Tymczasem reguła większości traci swój sens, jeśli stosuje się ją do rozwiązywania problemów, których istotą jest prawda, nie gwarantuje bowiem rozstrzygnięć optymalnych z punktu widzenia dobra wspólnego i dobra osoby. Prawda przyrodnicza, historyczna, ekonomiczna, a także prawda moralna o człowieku nie zależy od zdania większości. Dlatego kwestie dotyczące tych prawd nie powinny być rozwiązywane w drodze głosowania. Zwolennicy

absolutyzowania reguły większości, zwłaszcza w dziedzinie moralnej, która dotyczy prawdy o człowieku, powołują się na panujący w tej kwestii relatywizm. Wprawdzie trudno jest im kwestionować w sensie logicznym zasadność twierdzenia, że w danej sprawie może istnieć tylko jedna prawda, że niemożliwe jest równoczesne istnienie kilku równowartościowych prawd, ale wskazują oni na brak pewności co do tej jednej prawdy, proponując sceptyczny relatywizm i dowolność (liberalizm) eksperymentowania w dochodzeniu do prawdy.

Istotnie, trudno jest udowodnić błędny charakter tego stanowiska. Oprócz przywołania wielu racjonalnych argumentów oraz argumentów wynikających z wiary religijnej można jednak odwołać się również do przesłanki związanej z czasem. Czas jest bowiem dobrym i obiektywnym weryfikatorem prawdy. Większość poglądów moralnych, jakie miewają ludzie (John Austin nazywa je moralnością pozytywną), ujętych w mniej lub bardziej spójne schematy czy nawet całe systemy filozoficzne, na ogół już po kilku czy kilkudziesięciu latach pozostawia swój ślad jedynie w podręcznikach akademickich i w cytatach u innych autorów. Jeżeli natomiast system aksjologiczny trwa przez ponad dwa tysiące lat i pomimo nieustającej krytyki, a także różnych złych wydarzeń w swojej historii, wciąż zachowuje żywotność, ciągle odradza się, nie tracąc niczego ze swego najistotniejszego przesłania – można mówić, że wytrzymał próbę czasu potwierdzającą jego prawdziwość. Fałszywy system wartości, w zależności od poziomu jego intelektualnej konstrukcji i od stopnia jego logicznej spójności, może przyciągać do siebie i przekonywać przez kilka lat, a być może nawet przez kilka pokoleń. Prędzej czy później odsłoni jednak swoją sztuczność i brak oparcia w prawdzie. Oczywiście czas nie jest dla prawdy argumentem jedynym ani nawet najważniejszym, ale biorąc pod uwagę rozpoczynające się trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa – wartym uwzględnienia[6].

Prawo stanowione przez państwo nie musi oczywiście manifestacyjnie i nieustannie powoływać się na chrześcijański system wartości, jako źródło sprawiedliwości. Najważniejsze jest bowiem to, aby prawo w swej treści nie było z tym systemem w zasadniczym konflikcie. Z drugiej jednak strony brak jest racjonalnych powodów, aby fakt oddziaływania chrześcijaństwa na różne dziedziny życia ukrywać, czy – tym bardziej – aby mu zaprzeczać. Postawa akceptująca potrzebę harmonii pomiędzy prawem a chrześcijańskim systemem wartości, przy równoczesnym programowym przemilczaniu prawdy o chrześcijańskich źródłach sprawiedliwego prawa, może niepotrzebnie wywoływać wrażenie dwuznaczności moralnej i niezrozumiałego zażenowania skrywanego pod pozorami rozwagi, roztropności i skuteczności działania. Tymczasem prawo, które pozostaje w ostrej sprzeczności z chrześcijańskim systemem wartości lub – mówiąc inaczej – lekceważy prawo naturalne, prowadzi najczęściej do pato-

---

[6] Szerzej na ten temat zob. D. Lyons, *Etyka i rządy prawa*, tłum. P. Maciejko, „ABC", Warszawa 2000.

logii społecznych, a nawet do dramatów tak poszczególnych ludzi, jak i całych narodów. Z tych względów należy je określić jako prawo niesprawiedliwe. Nazbyt wielu przykładów dostarczają w tym zakresie ustawodawstwa państw totalitarnych oraz, niestety, także niektóre prawa pochodzące od prawodawców demokratycznych.

3. Jeśli zgadzamy się z twierdzeniem, że pojęcia „wymiar sprawiedliwości" i „stosowanie prawa" nie są tożsame, należy zastanowić się nad ich wzajemnymi relacjami.

Cytowany wyżej słynny amerykański teoretyk prawa profesor Georg P. Fletcher, mówiąc o sensie odróżniania prawa stanowionego (lex) od prawa wynikającego z niepisanych, podstawowych zasad (ius), przedstawia ciekawe rozumowanie. Prezentuje mianowicie te dwa pojęcia jako byty idealne, znajdujące się na przeciwległych krańcach skali oznaczonej od 0 do 100: lex – przy 0, ius przy 100. W różnych kulturach prawnych i w różnych fazach rozwoju historycznego lex może przesuwać się w kierunku ius, albo ius w kierunku lex. Gdy zachodzi to pierwsze zjawisko, pojęcie „lex" zaczyna obejmować zasady sprawiedliwości. Prawo stanowione przez państwo staje się godne szacunku. Kiedy natomiast ius przesuwa się ku lex, dzieje się odwrotnie. Oznacza to, że koncepcja prawa staje się coraz bardziej pozytywistyczna. Fletcher określa pozytywizm prawniczy nawet jako redukcję ius do lex, ku czemu dążą ci, którzy pragną ograniczyć prawo do skończonego i dokładnie określonego zbioru legalnie uchwalonych przepisów[7].

W związku z powyższym nasuwa się pytanie, co – biorąc pod uwagę tytuł niniejszych rozważań – dzieje się w sytuacji, gdy ius pokrywa się z lex, oraz gdy obydwa te pojęcia się rozchodzą.

W przypadku pierwszej z wymienionych sytuacji nasuwa się odpowiedź oczywista: stosowanie prawa polegające na dokładnym odczytaniu i wykonaniu normy prawnej jest równoznaczne z wymierzeniem sprawiedliwości. Mamy wówczas do czynienia z dobrym, sprawiedliwym prawem, zasługującym na szacunek. Jego stosowanie prowadzi bowiem do ładu społecznego, do budowania dobra wspólnego i rzeczywistego dobra osobowego. Stosujący takie prawo nie ma uzasadnionych powodów do rozterek związanych z ewentualną rozbieżnością pomiędzy własnym sumieniem a zachowaniem związanym ze stosowaniem prawa.

Problem pojawia się natomiast w przypadku, gdy prawo stanowione przez państwo nie pokrywa się z systemem wartości, który umownie określiliśmy jako ius. Skala trudności związanych z tym problemem zależy od intensywności i stopnia rozbieżności pomiędzy ius i lex. Rozbieżność ta dotyczy często spraw drugorzędnych, na tyle mało istotnych, że stosujący prawo może jej nawet nie

---

[7] Zob. Fletcher, dz. cyt.

dostrzec. Niekiedy omawiana niespójność polegać może nie tyle na konflikcie, co na braku normy prawnej służącej ochronie norm moralnych mieszczących się w systemie aksjologicznym, który określiliśmy jako ius. Niespójność ta jest najczęściej niewidoczna także dla stosującego prawo, który w takiej sytuacji jest zresztą całkowicie bezradny. Problem może jednak dotyczyć również spraw zasadniczych, w których bardzo ostro ujawnia się drastyczna kolizja między normą prawa pochodzącą od ustawodawcy państwowego a systemem wartości określanym jako ius. Dzieje się tak na ogół w przypadku spraw, które wprawdzie ilościowo mogą stanowić niewielki odsetek rozwiązań prawnych, ale ich treść i znaczenie w sposób istotny wpływają nie tylko na ocenę całego systemu prawa, lecz również na ocenę wartości i charakteru państwa, które takie prawa uchwala.

Stosujący prawo, które odległe jest od ius, stają przed poważnym problemem. Jego źródło znajduje się między innymi we wspomnianej tu kilkakrotnie treści ślubowania składanego przez sędziów. Chodzi tu w szczególności o konfrontowanie treści stosowanego prawa z sumieniem sędziego. Jeżeli w swoim sumieniu sędzia dostrzeże niegodziwość normy, którą powinien zastosować, ma do wyboru co najmniej trzy wyjścia. Po pierwsze, może zlekceważyć głos sumienia, tłumacząc sobie, że jest jedynie wykonawcą, a nie twórcą prawa, i dlatego jego ocena moralna konkretnego przepisu nie ma żadnego wpływu na obowiązywanie danego prawa. Jest to praktyczna, wygodna postawa, wynikająca z doktryny pozytywistycznej, chociaż nie do końca zgodna z rotą ślubowania.

Drugi sposób działania, stosowany prawdopodobnie najczęściej, polega na świadomym zagłuszeniu sumienia i niedopuszczaniu refleksji moralnych, które mogłyby wywołać frustrację czy wewnętrzną rozterkę. Odrzucanie tego rodzaju myśli lub próba usprawiedliwienia stosowanego prawa za pomocą argumentacji odwołującej się do relatywizmu etycznego sprawiają, że konflikt pomiędzy ius i lex w ocenie sędziego nie występuje.

Wreszcie trzecie, rzadko występujące zachowanie, które przejawia się w tym, że stosujący prawo stawia własne przekonania wyżej w hierarchii wartości niż przepis prawa, który ma zastosować. W przypadku konfliktu tych wartości odmówi on zatem wykonania dyspozycji normy prawnej, godząc się na poniesienie konsekwencji z tym związanych lub rezygnując z zajmowanego stanowiska. Postawa taka może być niekiedy ryzykowna i pozostaje mocno dyskusyjna, na przykład gdy przekonania sędziego wynikają z niebezpiecznych, patologicznych poglądów lub gdy przepisu prawa nie da się jednoznacznie zakwalifikować jako prawa niegodziwego. Postawa taka natomiast zasługuje na szacunek w sytuacji, gdy poglądy sędziego są wyrazem uniwersalnych zasad moralnych zweryfikowanych przez czas i uznanych przez cywilizowane narody, podczas gdy prawo, które ma być zastosowane, jest w sposób oczywisty i drastyczny sprzeczne z tymi zasadami. Przyjęcie innej postawy byłoby w tej sytuacji

przykładem potwierdzającym tezę, że stosowanie prawa nie zawsze tożsame jest z wymierzaniem sprawiedliwości.

Powyższa teza jest zapewne trudna do zaakceptowania dla zwolenników pozytywizmu prawnego, którzy stanowią większość w polskiej doktrynie i praktyce prawniczej. Znany polski profesor prawa (piastujący także wysokie stanowisko w praktyce orzeczniczej) stwierdził publicznie, że jedynym kryterium pozwalającym określić wyrok sądowy jako sprawiedliwy jest to, że sędzia wiernie potrafi odkodować treść normy prawnej oraz odczytać jej rzeczywiste ratio legis. W zakłopotanie wprawiła mówcę dopiero uwaga, że kierując się tak uproszczonym kryterium, należałoby uznać za sprawiedliwe między innymi wyroki wydawane przez nazistowskie sądy specjalne czy sądy w państwach komunistycznych, które skazywały uczciwych ludzi w zgodzie z obowiązującym prawem, ściśle realizując wolę prawodawcy. Pozytywizm prawniczy utrudnia, jeśli nawet nie uniemożliwia prowadzenia przedstawionych wyżej rozważań. Aby móc poważnie dyskutować na te tematy, trzeba się pogodzić z istnieniem wartości wyższych od prawa stanowionego przez państwo. Na szacunek nie zasługuje bowiem wszelkie prawo, wyłącznie ze względu na jego tetyczny charakter, lecz jedynie prawo sprawiedliwe, czyli prawo, które pozostaje w harmonii lub przynajmniej nie jest sprzeczne z normami moralnymi mającymi swoje źródło w uniwersalnym systemie wartości chrześcijańskich.

Ronald REAGAN

ABORCJA A SUMIENIE NARODU*

Wszyscy prawodawcy, wszyscy lekarze i wszyscy obywatele muszą być świadomi, że problem, z jakim mamy tu do czynienia, polega na tym, czy należy afirmować i ochraniać świętość każdego ludzkiego życia, czy też wyznawać taką etykę społeczną, według której życie pewnych ludzi uznawane jest za wartościowe, a życie innych traktowane jako pozbawione wartości. Jako naród musimy zatem dokonać wyboru między etyką świętości życia a etyką jakości życia.

Dziesiąta rocznica decyzji Sądu Najwyższego w sprawie Roe v. Wade jest dla nas okazją do refleksji[1]. Obowiązujące dziś w całym kraju prawo, które zezwala na dokonywanie aborcji na życzenie w ciągu dziewięciu miesięcy ciąży, nie zostało bowiem ani przegłosowane przez naród, ani też nie uchwalili go nasi prawodawcy. Żaden ze stanów nie zezwalał na dokonywanie aborcji w tak nieograniczonym zakresie, zanim w roku 1973 Sąd Najwyższy nie orzekł, że przyzwolenie tego rodzaju ma się stać ogólnokrajowym prawem. Konsekwencje tej decyzji Sądu są dziś oczywiste: od roku 1973 ponad piętnaście milionów nienarodzonych dzieci straciło życie wskutek aborcji dokonanych w zgodzie z prawem. Liczba ta więcej niż dziesięciokrotnie przewyższa liczbę Amerykanów, którzy zginęli we wszystkich wojnach, w których brał udział nasz naród.

Mylimy się, sądząc, że Konstytucja Stanów Zjednoczonych gwarantuje prawo do dokonywania aborcji. Żaden poważny uczony, jeśli nawet skłonny jest zgodzić się z decyzją Sądu Najwyższego, nie dowodzi, że twórcy Konstytucji USA zamierzali wskazywać na istnienie uprawnienia do przerywania ciąży. Wkrótce po tym, jak zapadła decyzja w sprawie Roe v. Wade, profesor John Hart Ely, obecnie dziekan Wydziału Prawa na Uniwersytecie Stanford, napisał, że wydane orzeczenie „nie jest prawem konstytucyjnym i nawet nie stwarza wrażenia, że próbuje nim być"[2]. W jasnych sformułowaniach obec-

---

* Artykuł ukazał się po raz pierwszy w „The Human Life Review", Spring 1983 pod tytułem *Abortion and the Conscience of the Nation.* Wszystkie przypisy oraz przekłady cytowanych fragmentów pochodzą od tłumacza.

[1] Decyzja podjęta przez Sąd Najwyższy USA w roku 1973 w sprawie Roe v. Wade oznaczała, że za dopuszczalne uznano dokonywanie aborcji na żądanie kobiety podczas dwóch pierwszych trymestrów ciąży. W kwestii dopuszczalności dokonywania aborcji w trzecim trymestrze ciąży zdecydowano, że poszczególne stany mają prawo (lecz nie obowiązek) ograniczenia dopuszczalności aborcji do przypadków, w których zagrożone jest życie matki (zob. http://www.roevwade.org/index2.html).

[2] J. H. Ely, *The Wages of Crying Wolf: A comment on „Roe v. Wade"*, „The Yale Law Journal", 82(1973) nr 2, s. 943, 947.

nych w Konstytucji nie odnajdujemy bowiem żadnego, nawet najmniejszego odniesienia do „uprawnienia", które byłoby tak bezwzględne, że zezwalałoby na dokonywanie aborcji do chwili, kiedy dziecko ma się narodzić. Decyzja Sądu Najwyższego w sprawie Roe v. Wade, która zapadła przewagą siedmiu głosów i została w zdaniu odrębnym określona w ostrych słowach przez sędziego Byrona White'a jako akt „brutalnej władzy sądowniczej", stanowi podstawę prawa obowiązującego do dziś. W żadnym razie nie zamknęła ona jednak debaty dotyczącej dopuszczalności aborcji. Wręcz przeciwnie, można powiedzieć, że rozstrzygnięcie w sprawie Roe v. Wade to nieustający apel do sumienia narodu.

Kwestia aborcji dotyczy nie tylko nienarodzonego dziecka; dotyczy ona każdego z nas. Angielski poeta John Donne powiedział: „śmierć każdego człowieka umniejsza mnie, albowiem jestem zespolony z ludzkością, przeto nigdy nie pytaj, komu bije dzwon; bije on tobie"[3]. Nie wolno nam umniejszać wartości życia żadnej istoty ludzkiej, w tym życia nienarodzonych, bez umniejszania wartości życia każdego człowieka. Prawdy tej doświadczyliśmy w sposób tragiczny w ubiegłym roku, kiedy to sądy w stanie Indiana zezwoliły na zagłodzenie w Bloomington niemowlęcia, Baby Doe, tylko z tego powodu, że cierpiało ono na zespół Downa[4].

Wielu naszych współobywateli ubolewa nad tym, jak wiele istnień ludzkich zostało unicestwionych po rozstrzygnięciu, które zapadło w sprawie Roe v. Wade. Wkrótce po objęciu stanowiska dyrektora Departamentu Zdrowia i Świadczeń Społecznych Margaret Heckler stwierdziła w wystąpieniu publicznym, że dopuszczalność aborcji jest wyrazem najgłębszego kryzysu moralnego, wobec którego stanął nasz kraj i który musimy przezwyciężyć. Ciesząca się niekwestionowanym szacunkiem Matka Teresa, która pracuje na ulicach Kalkuty, realizując powszechnie podziwianą misję miłosierdzia i służąc umierającym, powiedziała zaś, że największym nieszczęściem naszych czasów jest powszechna dopuszczalność aborcji.

---

[3] J. Donne, *Meditation XVII*, w: tenże, *Devotions upon Emergent Occasions*, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press 1959, s. 109.

[4] W roku 1982 w Bloomington w stanie Indiana urodziło się dziecko z zespołem Downa, które dodatkowo cierpiało z powodu przetoki tchawicowo-przełykowej, powstałej w wyniku zrośnięcia przełyku z tchawicą. Dziecko to nie mogło przyjmować pożywienia, ponieważ wskutek istnienia przetoki pokarm nie trafiał do żołądka. Sytuację tę mogło zmienić przeprowadzenie rutynowej operacji, której wykonania chciało się podjąć kilku chirurgów. Z powodu tego, że niemowlę cierpiało na zespół Downa, jego rodzice odmówili jednak wyrażenia zgody na operację, a tym samym podjęli decyzję o zagłodzeniu swojego dziecka. Kiedy wiadomość o przypadku Baby Doe przedostała się do mediów, wiele rodzin wyraziło chęć zaadoptowania niemowlęcia. Jego rodzice nie wyrazili jednak zgody nawet na to. Decyzję o zagłodzeniu dziecka podjęli zatem wspólnie jego rodzice, którzy w przypadku oddania Baby Doe do adopcji nie ponieśliby nawet żadnych kosztów, lekarze oraz Sąd Najwyższy Stanu Indiana. Dziecko zmarło siedem dni po urodzeniu, zanim Sąd Najwyższy USA zdążył rozpatrzyć apelację w jego sprawie.

Przez ponad dwa lata swojego urzędowania dokładnie śledziłem i wspierałem podejmowane w Kongresie inicjatywy, które zmierzały do zatrzymania fali aborcji – były one świadectwem zaangażowania posłów, senatorów, a także zwykłych obywateli uznających potrzebę reakcji na dogłębny kryzys moralny. Niestety, byłem również świadkiem wysiłków podejmowanych przez osoby, które posługując się hasłem wolności wyboru, blokowały wszelkie inicjatywy zmierzające do zniesienia prawa dopuszczającego dokonywanie aborcji na życzenie na terenie całego kraju.

Pomimo wielkich przeszkód, które stoją przed nami, nie wolno nam jednak tracić ducha. Rozstrzygnięcie w sprawie Roe v. Wade nie było pierwszym przypadkiem, kiedy to decyzja Sądu Najwyższego, podważająca wartość życia niektórych istnień ludzkich, doprowadziła do rozłamu w naszym społeczeństwie. Decyzja Sądu Najwyższego w sprawie Dred Scott v. Sandford z roku 1857 nie została obalona po upływie dnia, roku czy nawet dekady[5]. Początkowo tylko nieliczni Amerykanie dostrzegali moralny kryzys spowodowany odmówieniem pełni człowieczeństwa naszym czarnym braciom i siostrom, i ubolewali nad nim. Mniejszość ta trwała jednak przy swoich przekonaniach i w końcu odniosła zwycięstwo. Było ono rezultatem apelu do serc i umysłów współobywateli, odwołania się do prawdy o godności człowieka nadanej mu przez Boga. Przykład ten dowodzi, że szacunek dla świętości ludzkiego życia jest zbyt głęboko zakorzeniony w sercach naszych rodaków, aby mógł trwale pozostawać stłumiony. Znaczna większość narodu amerykańskiego nie wyraziła jeszcze jednak swojego stanowiska w sprawie dopuszczalności aborcji i trudno oczekiwać, że zabierze ona głos – tak, jak uczyniła to, opowiadając się przeciwko niewolnictwu – dopóki sam problem nie zostanie wyraźnie sformułowany i przedstawiony opinii publicznej.

Na czym zatem polega problem, który tu poruszamy? Często powtarzam, że mówiąc o aborcji, mówimy o życiu dwóch osób: matki i nienarodzonego dziecka. Gdyby nie było to prawdą, nie mielibyśmy powodu, aby nazywać kobietę w ciąży matką. Powtarzam także, że ten, kto nie jest przekonany, czy mówiąc o aborcji, mówimy o drugim życiu ludzkim, zdecydowanie powinien rozstrzygnąć tę wątpliwość na korzyść życia. Jeśli nie wiemy, czy ciało żyje, czy jest martwe, nie urządzamy mu pogrzebu. Już te względy powinny być wystarczającym bodźcem do tego, abyśmy wszyscy nalegali na ochronę życia nienarodzonych.

Sprzeciw wobec aborcji nie kończy się jednak w tym miejscu, gdyż praktyka medyczna na każdym kroku potwierdza prawdziwość moralnych intuicji. Współczesna medycyna traktuje nienarodzone dziecko jako pacjenta. Specja-

---

[5] Podejmując decyzję w tej sprawie, Sąd Najwyższy USA orzekł, że niewolnik nie jest obywatelem, lecz własnością i ma być wykorzystywany zgodnie z interesem, wygodą i wolą swojego właściciela.

liści z zakresu nauk medycznych dokonali wielkiego przełomu w leczeniu schorzeń u dzieci nienarodzonych, na przykład wad genetycznych, awitaminozy czy nieregularnego rytmu serca. Wszyscy pamiętamy opowiedzianą przez George'a Willa wzruszającą historię o małym chłopcu, którego w ciągu ostatnich dziewięciu tygodni przed narodzeniem sześć razy poddano operacji mózgu. Kim więc, jeśli nie pacjentem, jest mała istota ludzka, która odczuwa ból, gdy lekarze zbliżają się do niej nie po to, aby ją leczyć, lecz po to, aby ją uśmiercić?

Pytanie, na które musimy dziś udzielić odpowiedzi, nie dotyczy tego, kiedy zaczyna się ludzkie życie, ale raczej tego, jaka jest wartość ludzkiego życia. Człowiek dokonujący aborcji, który składa razem ręce i nogi maleńkiego dziecka, aby upewnić się, że wszystkie części jego ciała zostały wyrwane z łona matki, nie wątpi w to, że ma do czynienia z istotą ludzką. Ważne tak dla niego, jak i dla nas wszystkich pytanie dotyczy tego, czy temu małemu życiu ludzkiemu przysługuje otrzymane od Boga uprawnienie do ochrony prawnej – takie samo uprawnienie, jakim cieszymy się my wszyscy.

Czyż moglibyśmy żądać bardziej dramatycznego dowodu na to, z jakim problemem mamy tu do czynienia, niż przypadek Baby Doe w Bloomington w Indianie? Śmierć tego małego dziecka rozdarła serca wszystkich Amerykanów, ponieważ niezaprzeczalnie było ono żyjącą, bezbronną istotą ludzką, która umierała na oczach lekarzy i całego narodu. Problem, który faktycznie rozstrzygały sądy, nie dotyczył tego, czy Baby Doe było istotą ludzką, lecz tego, czy należało chronić życie istoty ludzkiej cierpiącej na zespół Downa, upośledzonej umysłowo, która wymagała przeprowadzenia rutynowego zabiegu chirurgicznego, aby odblokować jej przełyk i umożliwić przyjmowanie pożywienia. Jeden z lekarzy w swoim zeznaniu powiedział wobec przewodniczącego Sądu, że nawet w przypadku eliminacji problemu fizycznego życie Baby Doe nie miałoby nawet minimalnie adekwatnej jakości. Innymi słowy można powiedzieć, że upośledzenie dziecka zostało przez tego lekarza uznane za równoważne zbrodni zasługującej na karę śmierci. Sędzia zezwolił na to, aby Baby Doe zmarło z głodu, a Sąd Najwyższy stanu Indiana podtrzymał tę decyzję.

Prawo federalne nie zezwala jednak szpitalom finansowanym z funduszów federalnych decydować o tym, że dotkniętych zespołem Downa niemowląt nie należy leczyć, a tym bardziej, że należy skazywać je na śmierć z głodu. Z tego powodu poleciłem Departamentowi Sprawiedliwości oraz Departamentowi Zdrowia i Świadczeń Społecznych wdrożenie odpowiednich regulacji prawnych, wynikających z praw obywatelskich, w celu ochrony życia nowonarodzonych dzieci, które cierpią z powodu upośledzenia umysłowego. We wszystkich szpitalach, które otrzymują fundusze federalne, istnieje obowiązek wyraźnego informowania o tym, że niekarmienie upośledzonych niemowląt jest zakazane przez prawo federalne. Istotą problemu jest bowiem to, czy życie dzieci upośledzonych przedstawia wartość i czy powinno ono podlegać ochronie – a za-

tem, czy należy szanować świętość życia ludzkiego. Mamy tu do czynienia z tym samym podstawowym problemem, który leży u podłoża kwestii dopuszczalności aborcji.

Problem ten ujawnił się wyraźniej niż kiedykolwiek wcześniej podczas przesłuchań w sprawie początku życia ludzkiego, które odbyły się w Senacie USA w roku 1981. Składający zeznania liczni świadkowie, którzy byli reprezentantami nauk medycznych i nauk ścisłych, nie zgadzali się ze sobą w wielu kwestiach, lecz pozostawali jednomyślni co do istnienia naukowych dowodów na to, że nienarodzone dziecko jest żyjącą i odrębną jednostką ludzką oraz co do tego, że należy ono do gatunku ludzkiego. Nie zgadzali się oni natomiast w kwestii wartości życia i nie udzielali jednakowej odpowiedzi na pytanie, czy życie ludzkie na jego najwcześniejszych etapach, kiedy jest ono najbardziej bezbronne, należy uznać za wartościowe.

Z żalem trzeba stwierdzić, że żyjemy w czasach, kiedy życie ludzkie nie we wszystkich przypadkach jest uznawane za wartościowe. Pewne osoby uważają bowiem, że mogą dokonywać wyboru i decydować o tym, które jednostki są wartościowe. Niektórzy twierdzą, że istotami ludzkimi są jedynie jednostki mające samoświadomość. Jeden z autorów wyznających ten pogląd, idąc za tą śmiercionośną logiką, wyciągnął szokujący wniosek, że nowonarodzone niemowlę nie jest istotą ludzką.

Pewien naukowiec, laureat Nagrody Nobla, zasugerował zaś, że jeśli w ciągu trzech dni po narodzeniu upośledzone dziecko nie zostałoby uznane za człowieka, jego rodzicom można by pozostawić wybór, czy utrzymać je przy życiu. Innymi słowy mówiąc, wprowadzilibyśmy wówczas „kontrolę jakości", aby przekonać się o tym, czy nowonarodzone istoty ludzkie kwalifikują się do tego, aby żyć.

Dzisiaj jest dla nas jasne, że pewne wpływowe osoby chcą zaprzeczyć temu, że życie ludzkie ma zawsze wewnętrzną, uświęconą wartość. Twierdzą one, że aby uzyskać status istoty ludzkiej, człowiek musi wykazać się posiadaniem określonych cech.

Już trzy lata przed rozstrzygnięciem w sprawie Roe v. Wade jedno z pism medycznych w Kalifornii zamieściło artykuł wstępny, w którym wyjaśniano, że społeczna akceptacja aborcji jest „zaprzeczeniem tradycji etyki zachodniej, głoszącej wewnętrzną wartość życia ludzkiego, równą w przypadku każdego człowieka, bez względu na stopień jego rozwoju, stan czy status"[6].

Wszyscy prawodawcy, wszyscy lekarze i wszyscy obywatele muszą zatem być świadomi, że problem, z jakim mamy tu do czynienia, polega na tym, czy należy afirmować i ochraniać świętość każdego ludzkiego życia, czy też wyznawać taką etykę społeczną, według której życie pewnych ludzi uznawane jest za wartościo-

---

[6] *Separating the Idea of Abortion from Killing*, „California Journal of Medicine" 113(1970) No. 3 (September).

we, a życie innych traktowane jako pozbawione wartości. Jako naród musimy zatem dokonać wyboru między etyką świętości życia a etyką jakości życia.

Bez kłopotu potrafię wskazać sposób, w jaki nasz naród zawsze odpowiadał na to podstawowe pytanie, oraz odpowiedź, jakiej – mam nadzieję i modlę się o to – udzieli on w przyszłości. Ameryka została zbudowana przez ludzi, których łączyła wizja niezbywalnej wartości każdej osoby ludzkiej. Wizja ta została jasno wyrażona już w pierwszych słowach Deklaracji Niepodległości, które dziś potrafi wyrecytować każdy uczeń: „Uważamy następujące prawdy za samooczywiste: że wszyscy ludzie są stworzeni równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście”[7].

Prowadziliśmy straszliwą wojnę, aby pewnej kategorii ludzi – ludziom czarnoskórym – nie odmawiano w Ameryce niezbywalnych praw, które nadał im Stwórca. Abraham Lincoln, wielki bojownik o świętość każdego ludzkiego życia, wyjaśniał, jak należy rozumieć cel Deklaracji Niepodległości. Mówiąc o tych, którzy nadali ramy temu dokumentowi, stwierdził: „Taka była ich szlachetna interpretacja organizacji wszechświata. W sposób tak wzniosły, mądry i szlachetny rozumieli sprawiedliwość Stwórcy w stosunku do Jego stworzeń. Tak panowie, w stosunku do wszystkich Jego stworzeń, w stosunku do całej rodziny ludzkiej. Żywili oni oświecone przekonanie, że nic, w czym odciśnięte są obraz i podobieństwo Boże, nie zostało posłane na ten świat, aby zostało zdeptane. [...] Myśleli oni nie tylko o wszystkich żyjących wówczas ludziach, lecz sięgali myślą w przód, ku najodleglejszej przyszłości, stworzyli źródło inspiracji dla swoich dzieci i dla dzieci ich dzieci, a także dla niezliczonych rzesz ludzkich, które będą zamieszkiwać ziemię w późniejszych wiekach”[8].

Lincoln ostrzegał również przed niebezpieczeństwem, któremu musimy stawić czoła, jeśli zamkniemy oczy na wartość życia choćby jednej kategorii ludzi. „Kiedy biorę do ręki tę starą Deklarację Niepodległości, w której czytamy, że wszyscy ludzie są z zasady równi sobie, i widzę wyjątki czynione w stosunku do tej prawdy, stawiam sobie pytanie, gdzie się to zakończy. Jeśli ktoś twierdzi, że w Deklaracji nie mówi się o Murzynach, dlaczego ktoś inny nie miałby powiedzieć, że nie mówi się w niej o innych ludziach?”[9].

---

[7] Deklaracja Niepodległości złożona 4 lipca 1776 roku przez przedstawicieli Stanów Zjednoczonych Ameryki na Generalnym Kongresie, w: A. Bartnicki, K. Michałek, I. Rusinowa *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki. Dzieje polityczne (od Deklaracji Niepodległości do współczesności)*, P.W. EGROSS, Warszawa 1992, s. 67.

[8] A. Lincoln, *Speech at Lewistown, Illinois, August 17, 1858*, w: *The Collected Works of Abraham Lincoln*, t. 2, red. R. P. Basler, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1953, s. 54((zob. też: http://www.hti.umich.edu/1/lincoln/).

[9] Tenże, *Speech at Chicago, Illinois, July 10, 1858*, w: *The Collected Works of Abrahan Lincoln*, t. 3, red. R. P. Basler, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1953, s. 500 (zob. też http://www.hti.umich.edu/1/lincoln/).

Kiedy kongresman John A. Bingham z Ohio zgłaszał projekt Czternastej Poprawki do Konstytucji, mającej na celu zapewnienie prawa do życia, wolności i własności wszystkim istotom ludzkim, tłumaczył, że wszyscy są „uprawnieni do ochrony przez prawo amerykańskie, ponieważ Boski duch równości, który je przenika, mówi, iż wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi sobie”[10]. Właśnie z tego powodu prawo gwarantowane w tej poprawce odnosi się do wszystkich ludzi. Rok przed rozstrzygnięciem, które zapadło w sprawie Roe v. Wade, wydając orzeczenie w innej sprawie sądowej, sędzia William Brennan powiedział o naszym społeczeństwie, że silnie afirmuje ono świętość życia.

Inny William Brennan, który nie jest sędzią, przypomniał nam natomiast o straszliwych konsekwencjach, jakie mogą nastąpić, jeśli naród odrzuci świętość ethosu życia: „Kulturowe środowisko dla ludzkiego holocaustu pojawia się zawsze, gdy społeczeństwo zostaje wprowadzone w błędne przekonanie, że pewne osoby mogą być określane jako mniej ludzkie niż inne i dlatego są pozbawione wartości, a zatem nie wymagają szacunku”[11].

Jako naród nie odrzuciliśmy w obecnych czasach świętości ludzkiego życia. Należy pamiętać, że Amerykanie nie mieli dotąd możliwości wyrażenia swojego poglądu w kwestii ochrony życia nienarodzonych. Jestem przekonany, że Amerykanie nie chcą odgrywać roli Boga w stosunku do ludzkiego życia. Nie do nas należy decyzja, kto jest wart tego, aby żyć, a kto na to nie zasługuje. Nawet w opinii Sądu Najwyższego w sprawie Roe v. Wade nie odrzucono wyraźnie tradycyjnego amerykańskiego przekonania o wewnętrznej wartości i o cennym charakterze każdego życia ludzkiego; wyrażając swoją opinię, Sąd nie nawiązał bowiem do tej kwestii.

Kongres ma przed sobą kilka dróg, aby umożliwić naszemu narodowi wyrażenie raz jeszcze przekonania o świętości ludzkiego życia, nawet życia człowieka najmniejszego, najmłodszego i najbardziej bezbronnego. W *The Human Life Bill* [Ustawie o życiu ludzkim] jednoznacznie uznano, że nienarodzeni są istotami ludzkimi i konsekwentnie – jako osoby – otoczeni zostali oni ochroną, którą zapewnia Konstytucja. Ustawa ta, po raz pierwszy zaproponowana przez senatora Jesse Helmsa, dostarczyła instrumentu dla przeprowadzenia przez Senat w roku 1981 przesłuchań, które w dużym stopniu przyczyniły się do wyjaśnienia, na czym polega istota zła aborcji.

W pierwszej części ustawy znanej jako *The Respect Human Life Act* [Akt: szanuj ludzkie życie], uchwalonej podczas dziewięćdziesiątej ósmej kadencji Kongresu, uznano, że polityka Stanów Zjednoczonych zmierza do ochrony niewinnego życia, tak przed urodzeniem, jak i po urodzeniu. Ustawa ta, której wnioskodawcami byli kongresman Henry Hyde i senator Roger Jepsen, zaka-

---

[10] „Globe”, 40th Congress, 1st Session (1867), s. 542 (http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage).

[11] W. B r e n n a n, *Medical Holocaust*, Nordland Publishing, Belmont, Massachusetts 1980 (zob. też: http://www.gravityteen.com/pregnancy/holocaust.cfm).

zuje federalnemu rządowi przyzwalania na dokonywanie aborcji oraz udzielania pomocy w dokonywaniu aborcji, z wyjątkiem sytuacji ratowania życia matki. Ustawa ta dotyczy również istotnej dziś kwestii dzieciobójstwa, która, jak widzieliśmy, jest nieuchronną konsekwencją permisywnego prawa dotyczącego aborcji i kolejnym krokiem na drodze zaprzeczania nienaruszalności niewinnego życia ludzkiego.

Udzieliłem swojej aprobaty obydwu wymienionym ustawom, podobnie jak trudniejszej drodze poprawiania Konstytucji, i każda inicjatywa tego rodzaju otrzyma moje pełne poparcie. Każda z nich bowiem na swój sposób zmierza do odwrócenia tragicznej polityki dopuszczania aborcji na życzenie, narzuconej nam przez Sąd Najwyższy dziesięć lat temu. Każda z nich jest drogą afirmacji świętości ludzkiego życia.

Wszyscy musimy unaocznić sobie rzeczywistość horroru, który rozgrywa się wokół nas. Lekarze wiedzą, że nienarodzone dziecko może odczuwać dotyk i że jest ono wrażliwe na ból. Jak wielu Amerykanów jednak jest dzisiaj świadomych tego, że dozwolone we wszystkich pięćdziesięciu stanach techniki dokonywania aborcji powodują poparzenia skóry dziecka za pomocą roztworu soli, powodując śmierć w męczarniach, niejednokrotnie trwającą długie godziny?

Inny przykład: dwa lata temu gazeta „Philadelphia Inquirer" wydała specjalny dodatek niedzielny zatytułowany *The Dreaded Complication* [Budząca przerażenie komplikacja][12]. Pojawiający się w artykule termin „budząca przerażenie komplikacja" dotyczył sytuacji, której obawiają się lekarze podczas zabiegu aborcji, a mianowicie przetrwania dziecka pomimo wszystkich bolesnych ataków na jego życie. Niektórym dzieciom nienarodzonym faktycznie udaje się przetrwać zabieg aborcji, jeśli jest on dokonywany podczas końcowego okresu ciąży, a tym właśnie zabiegom nadał legalność Sąd Najwyższy. Czy istnieje chociaż najmniejsza wątpliwość co do tego, że te ofiary aborcji zasługują na naszą uwagę i ochronę? Czy można wątpić w to, że dzieci, którym nie udało się przetrwać aborcji, były żywymi istotami ludzkimi, zanim zostały zabite?

Aborcje dokonywane w późnym okresie ciąży, szczególnie kiedy dziecko przeżyje, lecz jest później zabijane w wyniku zagłodzenia, zaniedbania czy zaduszenia raz jeszcze ukazują związek między przerywaniem ciąży a dzieciobójstwem. Obecnie nadszedł czas, aby powstrzymać obydwa te procedery. Działając na rzecz powstrzymania dzieciobójstwa, będziemy jednocześnie uświadamiać społeczeństwu, na czym polega istota zła zabijania dzieci przed narodzeniem i wkrótce po urodzeniu.

Jest wielkim szczęściem to, że nasze społeczeństwo stało się wrażliwe na prawa i szczególne potrzeby ludzi niepełnosprawnych. Jestem jednak zaszokowany faktem, że fizyczne bądź umysłowe upośledzenie nowonarodzonych dzie-

---

[12] Zob. L. Jeffries, *The Dreaded Complication*, „Philadelphia Inquirer" z 2 VIII 1981.

ci nadal wykorzystywane jest jako pretekst do ich zabijania. Lekarzem Naczelnym jest w obecnej administracji doktor C. Everetta Koop, który prawdopodobnie uczynił więcej dla upośledzonych dzieci niż jakikolwiek inny Amerykanin. Aby nieść im pomoc, stosował pionierskie techniki lekarskie, publicznie wypowiadał się na temat wartości ich życia i współpracował z ich kochającymi rodzinami. Wśród jego byłych pacjentów z pewnością nie znajdziemy zwolenników tak zwanej etyki jakości życia.

Jestem przekonany, że kiedy kwestia faktycznego dokonywania dzieciobójstwa w naszym kraju zostanie w całej swojej prawdzie ujawniona przed narodem amerykańskim, bez wątpliwości przyznamy, że umysłowo czy też fizycznie upośledzone dziecko ma taką samą wartość wewnętrzną i prawo do życia, jak każdy z nas. Sąd Najwyższy stanu New Jersey orzekł dwadzieścia lat temu w decyzji podtrzymującej świętość życia, że dziecko nie musi być doskonałe, aby jego życie było warte przeżycia.

Bez względu na to, czy mówimy o bólu zadawanym nienarodzonym dzieciom, czy o przypadkach aborcji dokonywanych w późnym okresie ciąży, czy też o dzieciobójstwie, nieuchronnie powracamy do stwierdzenia, że dziecko nienarodzone jest człowiekiem. Każda z tych spraw stanowi potencjalne wezwanie do skupienia się wokół etyki świętości życia. Jeśli jako naród zechcemy przeciwdziałać chociaż jednemu z tych problemów, aby afirmować świętość życia, z pewnością zauważymy jak ważne jest poszanowanie tej zasady we wszystkich przypadkach.

Angielski pisarz Malcolm Muggeridge przechodzi wprost do sedna sprawy: „Życie albo jest święte zawsze i we wszystkich okolicznościach lub też nie jest święte w żadnym przypadku; jest nie do pojęcia, że w pewnych okolicznościach miałoby ono być świętością, w innych zaś nie”[13]. Zasada świętości niewinnego życia ludzkiego powinna być podkreślana przez Kongres przy każdej okazji.

Obowiązujące przepisy dotyczące dopuszczalności aborcji mogą zostać obalone przez sam Sąd Najwyższy. Przypomnijmy tutaj jedynie, że w przypadku sprawy Brown v. Board of Education Sąd Najwyższy odwołał swoją wcześniejszą decyzję nakazującą „odrębne, lecz równe” traktowanie obywateli o różnym kolorze skóry[14]. Uważam, że jeśli Sąd Najwyższy raz jeszcze przeanalizuje sprawę Roe v. Wade i rozważy, na czym polega istota różnicy między etyką świętości życia a etyką jakości życia, z pewnością zmieni wydane orzeczenie.

Kontynuując działania na rzecz obalenia obowiązującego dziś rozstrzygnięcia w sprawie Roe v. Wade, musimy również pracować nad formacją takiego

---

[13] M. Muggeridge, *Something Beautiful for God*, Harper & Row, New York 1971, s. 29.

[14] 17 maja 1954 roku Sąd Najwyższy USA jednomyślnie podjął decyzję zmierzającą do zaprzestania segregacji rasowej w placówkach oświatowych i orzekł, że utrzymywanie oddzielnych szkół dla dzieci białych i kolorowych jest „wewnętrznie niesprawiedliwe” i jako takie narusza Czternastą Poprawkę do Konstytucji, która gwarantuje wszystkim obywatelom równą ochronę prawa.

społeczeństwa, w którym aborcja nie będzie akceptowaną odpowiedzią na niechcianą ciążę. Ludzie o orientacji pro-life podejmują heroiczne wysiłki, niejednokrotnie ponosząc wielkie osobiste ofiary, aby zapewnić środki utrzymania samotnym matkom. Młoda ciężarna kobieta o imieniu Victoria powiedziała niedawno: „W naszym społeczeństwie walczymy o ocalenie wielorybów, wilków amerykańskich i orłów bielików, i oszczędzamy butelki po coca-coli. Mimo to wszyscy chcieli, żebym pozbyła się swojego dziecka". Kobiecie tej udzieliła pomocy organizacja Save-a-Life z Dallas, która umożliwia samotnym matkom uratowanie życia, które się w nich rozwija, w sytuacjach, gdy mogłyby one rozważać dokonanie aborcji. Pisząc te słowa, myślę również o organizacji House of His Creation z Coatesville w stanie Pennsylvania, prowadzonej przez małżeństwo, które w ciągu ostatnich dziesięciu lat udzieliło pomocy niemal dwustu młodym kobietom. Ludzie ci jasno dostrzegli, że kobietom nie jest lepiej, jeśli decydują się na dokonanie aborcji, niż jeśli zachowują swoje dzieci przy życiu. Myślę też o godnej podziwu rodzinie Rossow z Ellington w stanie Connecticut, która otworzyła swoje serce i swój dom dla dziewięciorga upośledzonych dzieci przez nią adoptowanych.

The Adolescent Family Life Program [Program działań na rzecz rodzin młodocianych], przyjęty przez Kongres na wniosek senatora Jeremiaha Dentona, otworzył nowe możliwości niesienia pomocy samotnym kobietom w ciąży. Nie powinniśmy zaprzestawać wysiłków, dopóki całe nasze społeczeństwo nie przyjmie nastawienia, jakie odnajdujemy w dedykacji, którą John Powell umieścił w swojej książce *Abortion: The Silent Holocaust*[15], dedykacji dla każdej kobiety, która nosi niechciane dziecko: „Proszę uwierz, że nie jesteś sama. Jest wśród nas wielu, którzy darzą cię miłością, którzy chcą stać u twojego boku i pomóc ci w sposób, w jaki potrafią". Możemy też powtarzać słowa zawsze praktycznej kobiety, Matki Teresy z Kalkuty: „Jeśli nie chcesz tego małego dziecka, tego nienarodzonego dziecka, daj je mnie". Mamy w Ameryce tak wiele rodzin pragnących zaadoptować dziecko, że slogan „niech każde dziecko będzie dzieckiem chcianym" jest najbardziej pusty spośród wszystkich sloganów zachęcających do tolerowania aborcji.

Często powtarzam, że trzeba, abyśmy połączyli się w modlitwie, pragnąc zapewnić ochronę nienarodzonym. I modlitwa, i działanie są niezbędne, aby utrzymać szacunek dla świętości życia ludzkiego. Uważam, że zakończenie naszego dzieła, które polega na ratowaniu życia, nie będzie możliwe, jeśli nasze dusze nie skupią się na modlitwie. Znany brytyjski poseł do Parlamentu William Wilberforce przez kilkadziesiąt lat modlił się wraz z niewielką grupą przyjaciół, którą nazywano Clapham Sect [Sekta z Clapham], o położenie kresu niewolnictwu w Imperium Brytyjskim. Wilberforce niezmordowanie prowadził walkę parlamentarną, wierzył bowiem w świętość życia ludzkiego. Dane mu

---

[15] Thomas More Publishing, Allen, Texas 1981.

było ujrzeć spełnienie swojego – określanego jako nierealne – marzenia, kiedy niedługo przed jego śmiercią Parlament zniósł niewolnictwo.

Niech wiara i wytrwałość tego człowieka staną się naszymi przewodnikami. Nie zrozumiemy bowiem prawdziwej wartości swojego własnego życia, dopóki nie zaafirmujemy wartości, która jest wewnętrznie obecna w życiu innych, wartości, o której Malcolm Muggeridge mówi, że „bez względu na to, jak słabo tli się, czy też jak gwałtownie płonie, pozostaje Boskim ogniem, którego żaden człowiek niech nie ośmiela się próbować zgasić, i oby motywy jego działania zawsze były tak głęboko ludzkie i światłe"[16].

Abraham Lincoln rozumiał, że nie przetrwalibyśmy jako wolny kraj, gdyby pewni ludzie mogli decydować o tym, że innym nie przysługuje wolność i dlatego powinni pozostawać niewolnikami. Podobnie nie będziemy mogli przetrwać jako wolny naród, jeśli pewni ludzie będą decydować o tym, że innym nie przysługuje prawo do życia i że powinni oni zostać poddani aborcji lub stać się ofiarami dzieciobójstwa. Mój rząd jest pełen troski o to, aby Ameryka pozostała wolnym krajem, i nie można lepiej się przysłużyć zachowaniu tej wolności, niż afirmując transcendentne wobec nas prawo do życia wszystkich istot ludzkich, prawo, bez którego wszelkie inne uprawnienia tracą swoje znaczenie.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

[16] M. Muggeridge, dz. cyt., s. 29.

Robert GEORGE

POLITYK KATOLICKI A WIARA*

Kościół nie powinien kontrolować państwa ani też państwo nie powinno kontrolować Kościoła. Każde z nich musi okazywać poszanowanie uzasadnionej autonomii drugiej strony. Próba „prywatyzacji" wiary religijnej poprzez ochronę życia publicznego przed wpływem religijnie ugruntowanych sądów moralnych jest niesprawiedliwa, niemądra, niechrześcijańska i nie-amerykańska.

Nawiązując do ogłoszonej niedawno przez Stolicę Apostolską *Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*[1], warto zastanowić się nad kwestią, w którym miejscu polityk katolicki powinien wprowadzić granicę między swoją osobistą wiarą religijną a obowiązkami publicznymi. Wielu ludzi twierdzi dziś, że prezydent John Kennedy dostarczył amerykańskim politykom wzorca, zgodnie z którym powinni oni stawiać państwo ponad przekonaniami religijnymi. Czy stanowisko to da się jednak uzasadnić?

Kiedy Kennedy ubiegał się o prezydenturę w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, napotkał opozycję ze strony środowisk protestanckich, wyrażających niepokój, że pozwoli on Papieżowi dyktować, jaką politykę mają prowadzić Stany Zjednoczone i że będzie forsować katolickie nauczanie moralne w kwestiach dotyczących dopuszczalności antykoncepcji i legalizacji rozwodów. Kennedy próbował osłabić ten niepokój, publicznie wyrażając przekonanie, że zaangażowanie religijne jest czysto prywatną sprawą polityka, która nie powinna wywierać wpływu na jego publiczne zobowiązania. Uważam, że takie ujęcie relacji między wiarą religijną polityka a jego publicznymi zobowiązaniami nie da się uzasadnić z katolickiego punktu widzenia. Nie znajdujemy też dla niego podstawy w amerykańskiej doktrynie konstytucyjnej. Zapewne przywołany tu pogląd zdziwiłby, a być może nawet zaszokował ludzi takich, jak George Washington, Abraham Lincoln czy Theodore Roosevelt. Wypowiedzenie go przez Kennedy'ego okazało się jednak dla niego, jako kandydata do prezydentury, pomocne w uzyskaniu akceptacji protestanckiej większości w Stanach

---

* Niniejsza wypowiedź opracowana została na podstawie wywiadu udzielonego przez Roberta George'a Agencji Zenit 18 III 2003 (http://www.zenit.org/english/). Tytuł artykułu pochodzi od redakcji.

[1] Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano" 24(2003) nr 2, s. 49-55 (przyp. tłum.).

Zjednoczonych. W tej sytuacji amerykańscy biskupi obawiali się, że jeśli potępią wypowiedzi Kennedy'ego, zaprzepaszczą jego szanse na to, że zostanie on pierwszym w historii katolickim prezydentem USA. Podobnie inne cieszące się autorytetem osoby, które powinny były wówczas zabrać głos, w większości nie wypowiedziały swojego zdania. Ich ówczesne milczenie miało przynieść tragiczne konsekwencje.

Oczywiście zasada rozdziału państwa i Kościoła zachowuje ważność zarówno z katolickiej, teologicznej perspektywy, jak i z punktu widzenia amerykańskiej Konstytucji. Kościół nie powinien kontrolować państwa ani też państwo nie powinno kontrolować Kościoła. Każde z nich musi okazywać poszanowanie uzasadnionej autonomii drugiej strony. A zatem Kennedy miał pełne prawo obiecywać, że nie pozwoli Papieżowi decydować o polityce rządu amerykańskiego. Prawda jest jednak taka, że Papież nie miał nawet najmniejszej intencji decydowania o polityce rządu USA. Pojawiające się wówczas zarzuty, oparte na przeciwnych twierdzeniach, odzwierciedlały rażąco nietolerancyjne postawy wobec chrześcijaństwa w społeczeństwie amerykańskim.

Próba „prywatyzacji" wiary religijnej poprzez ochronę życia publicznego przed wpływem religijnie ugruntowanych sądów moralnych jest niesprawiedliwa, niemądra, niechrześcijańska i nie-amerykańska. Dziękujmy Bogu za to, że Lincoln nie zdecydował się „sprywatyzować" swojej wiary co do kwestii niewolnictwa i że Martin Luther King nie akceptował żadnej teorii „prywatyzacji religii" w kwestii segregacji rasowej. Pytamy, czy Kennedy ustanowił wzorzec dla amerykańskich polityków. Tymczasem liczni protestanccy i żydowscy politycy w Stanach Zjednoczonych, między innymi Jimmy Carter, Bill Clinton, George W. Bush czy Joseph Liebermann, nie czują się w żaden sposób zmuszeni do ukrywania swojej wiary ani do wyznawania poglądu, że religijne przekonania są nieistotne w ich działalności publicznej. Mimo to liczni katolicy, przede wszystkim ci, którzy są członkami Partii Demokratycznej, nadal usiłują realizować model Kennedy'ego. Twierdzą oni na przykład, że osobiście są przeciwni aborcji, a jednak popierają prawną ochronę jej dopuszczalności, a nawet finansowanie zabiegów przerywania ciąży z funduszów publicznych, twierdząc, że nie wolno im narzucać „prywatnych", religijnych przekonań swoim współobywatelom. Mario Cuomo, jako gubernator stanu Nowy Jork, bronił takiego stanowiska w przemówieniu wygłoszonym w uniwersytecie Notre Dame. Przemówienie to wkrótce stało się powszechnym punktem odniesienia dla tych, którzy uważają popieranie dopuszczalności aborcji za wskazane. Argumentacja Cuomo opiera się na błędzie, który nietrudno jest wychwycić. Otóż, aby uznać, że dziecko w łonie matki ma status istoty ludzkiej, nie potrzeba objawionego dogmatu religijnego, jest to bowiem stwierdzenie prostego faktu z dziedziny embriologii człowieka i biologii rozwoju. Obowiązek wspólnoty politycznej, aby chronić dziecko przed zaplanowanym zabójstwem, jest skutkiem zasady, że każdy z członków rodziny ludzkiej, bez względu na swój wiek,

fizyczną wielkość, miejsce przebywania, stopień rozwoju czy stan zależności od innych uprawniony jest do takiego samego traktowania przez prawo, jakie przysługuje innym ludziom. Dramatyczne jest to, że rezygnacja katolickich polityków – członków Senatu i Izby Reprezentantów, członków legislatywy stanowej i sędziów stanowych – z podjęcia odpowiedzialności za poszanowanie i ochronę praw nienarodzonych jest zasadniczym czynnikiem uniemożliwiającym powstrzymanie w naszym kraju legalizacji prawnej dopuszczalności aborcji. Ponieważ sam pochodzę z rodziny katolickiej, która od lat związana jest z Partią Demokratyczną, z głębokim żalem mówię o tym, że dzieci znajdujące się w łonach matek mogą być zabijane w Stanach Zjednoczonych aż do chwili swoich narodzin, ponieważ katoliccy demokraci, którym przewodzi brat nieżyjącego prezydenta, senator Edward Kennedy z Massachusetts, popierają prawną dopuszczalność aborcji i jej finansowanie z funduszów publicznych, a nawet stawiają tę kwestię na czele krajowych problemów. Chociaż sam prezydent Kennedy nie był zwolennikiem prawnej dopuszczalności aborcji – w jego czasach nie był to problem polityczny – trzeba powiedzieć, że wielu katolickich polityków, aby uzasadnić swoje poparcie dla dopuszczalności przerywania ciąży i dla innych rodzajów zła moralnego, sięga dziś do prowadzącej na manowce idei, zgodnie z którą religia jest sprawą prywatną.

Nigdy jednak nie słyszałem, aby polityk publicznie wyrażał pogląd, iż jego funkcja polega na tym, że ma on reprezentować poglądy swoich wyborców i że z tego powodu nie może być posłuszny Stolicy Apostolskiej lub przestrzegać nauczania moralnego Kościoła. Typowe jest raczej to, że wypowiadając się publicznie, politycy potwierdzają, że ich obowiązkiem jest zapewnienie krajowi przywództwa mężów stanu, a także zajmowanie niepopularnego stanowiska w sytuacji, gdy wymagają tego normy sumienia, Konstytucja czy też dobro wspólne. Oczywiście politycy stosunkowo rzadko zajmują niepopularne stanowiska. Większość z nich, chociaż są liczne chlubne wyjątki, zachowuje się tak, jak uważa, że powinna się zachowywać, aby zmaksymalizować swoje szanse na elekcję lub reelekcję. Ci politycy katoliccy, którzy narazili dzieci znajdujące się w łonach matek na niebezpieczeństwo aborcji, z pewnością próbują wskazać różnorodne sposoby racjonalizacji swojej postawy, lecz typowe uzasadnienie, które przedstawiają, nie ma nic wspólnego z domniemanym obowiązkiem reprezentowania swoich wyborców. Odwołują się oni raczej do rzekomego obowiązku poszanowania wolności indywidualnej, który wymaga od nich powstrzymania się od narzucania jakoby prywatnego religijnego poglądu niepodzielającym go współobywatelom. Oczywiście politycy ci nigdy nie wypowiedzieliby się w taki sposób, gdyby ofiary legalizowanej przez nich śmiercionośnej przemocy były członkami grupy lub klasy społecznej, z którą czują się oni związani lub której członków faworyzują. Stanowisko tych polityków w kwestii prawa do życia nienarodzonych jest zatem przykładem stronniczości i pogwałcenia zasady równego traktowania wszystkich ludzi przez prawo. „Sprzedają”

oni swoje przekonania co do prawa do życia nienarodzonych w celu zyskania politycznej przewagi i odwołują się do wzniosłych zasad moralnych, aby zracjonalizować swoje postępowanie. Ich działanie przynosi wstyd.

W jednym z esejów zamieszczonych w książce *The Clash of Orthodoxies* [Zderzenie ortodoksji][2] wraz z Williamem Saundersem odnieśliśmy się do kwestii, jak religijni i świeccy przywódcy mogą pomóc katolickim politykom w zachowaniu wierności zasadom moralnym. Odpowiedzialność spoczywa przede wszystkim na świeckich. W dziedzinie polityki, przede wszystkim jako wyborcy, katoliccy obywatele powinni zdecydować o wycofaniu poparcia dla polityków, którzy nie wypełniają swojego obowiązku zapewnienia wszystkim – także dzieciom nienarodzonym – równego traktowania przez prawo. Katolicy powinni wyraźnie dać do zrozumienia klasie politycznej, że powstrzymanie przemocy aborcji jest najpilniejszą sprawą dotyczącą przestrzegania praw człowieka w naszym kraju i że powinno ono stać się absolutnym priorytetem dla polityków.

Równie ważna rola przypada biskupom. Nadal powinni oni wyrażać głębokie poparcie dla bohaterskich postaw ludzi, którzy są członkami komisji zajmującej się sprawami pro-life, działającej przy Konferencji Episkopatu amerykańskiego. Ponadto, w swojej funkcji nauczycielskiej zarówno biskupi, jak i wszyscy księża muszą wykorzystywać każdą sposobność, aby osobiście przypominać wiernym prawdę, którą zdecydowanie potwierdziła ostatnio Stolica Apostolska, iż udzielanie poparcia prawu zezwalającemu na dokonywanie aborcji i na finansowanie tych zabiegów z funduszów publicznych jest niezgodne z wiarą katolicką. Muszą oni przypominać katolickim wyborcom i politykom o potrzebie udzielenia priorytetu sprawie sprawiedliwości wobec nienarodzonych i innych osób zajmujących najsłabszą pozycję w społeczeństwie. Przemawiając publicznie lub prywatnie do polityków, biskupi powinni prezentować zdecydowaną postawę w tej kwestii i wyrażać ją w sposób bezpośredni, jednoznaczny i stanowczy. Kiedy zaś biskup wypowiada się publicznie w tej sprawie, inni biskupi powinni jednomyślnie udzielać mu swojego poparcia.

Oprac. i tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

---

[2] ISI Books, Wilmington, Delaware 2001 (przyp. tłum.).

Ks. Alfred WIERZBICKI

REFERENDUM W SPRAWIE WARTOŚCI TOTALITARNE SKRZYWIENIE DEMOKRACJI?

Przyczyną totalitarnego wypaczenia państwa demokratycznego jest całkowite odrzucenie moralnego wymiaru polityki. Demokratyczne państwo staje się totalitarne nie poprzez autorytarne instytucje, o jego totalitarnym wypaczeniu przesądza bowiem nowa koncepcja relacji między polityką a moralnością.

CZY MOŻNA ZAWRÓCIĆ ZE ZŁEJ DROGI?

W roku 1974 miało miejsce we Włoszech referendum w sprawie rozwodów, a w roku 1981 – referendum w sprawie aborcji. W ich rezultacie społeczeństwo włoskie wypowiedziało się najpierw za dopuszczalnością rozwodów, a następnie za legalizacją aborcji. Augusto Del Noce, jak świadczą liczne jego artykuły prasowe z tego czasu[1], bardzo aktywnie uczestniczył w debacie publicznej poświęconej obydwu kwestiom, które rozpatrywał w ich aspekcie moralnym, mającym fundamentalne znaczenie dla rozstrzygnięć politycznych. Artykuły Del Nocego, o których mowa, mają charakter polemiki ze zwolennikami legalizacji rozwodów i aborcji. Analizując argumenty przedstawiane przez swych oponentów, włoski filozof demaskuje zarówno totalitarne założenia, jak i totalitarne konsekwencje negacji przez prawo pozytywne zasad prawa naturalnego. Głos Del Nocego, wypowiadany z pozycji obywatela głęboko zaniepokojonego moralną destrukcją życia publicznego za sprawą ustaw prawnych, wpisuje się integralnie w całokształt jego filozoficznej refleksji nad współczesnością. Nie może dziwić, że nie są to uwagi formułowane z intelektualnym chłodem, że tchną one żarem obrońcy zagrożonych wartości. Niepokój Del Nocego i jego intelektualny protest, mocno nasycony także emocjonalnie, wyrastają przecież ze zrozumienia faktu, że destrukcja tak ważnej wartości, jaką jest jedność i nierozerwalność małżeństwa oraz zamach na wartość podstawową, którą jest życie ludzkie, wynikają z błędnej koncepcji relacji moralności i polityki, koncepcji będącej praktycznym wyrazem błędu antropologicznego.

Referendum z roku 1974 zakończyło się przegraną obrońców idei nierozerwalności małżeństwa; potem zaś, w roku 1981, przegrali obrońcy prawnej

---

[1] Znaczna część tych publikacji została opatrzona tytułem *Divorzio e aborto: la rivoluzione neoborghese* i zamieszczona w tomie *Cristianità e laicità. Scritti su „Il Sabatto" (e vari, anche inediti)*, Giuffrè Editore, Milano 1998, s. 1-57.

ochrony ludzkiego życia od poczęcia. Znamienne, że nawet wobec klęski ruchu na rzecz prawnej ochrony życia Del Noce nie wypowiada się tonem katastroficznym. Niewątpliwie wyraża w ten sposób swoją wiarę w to, że żaden szkodliwy dla życia publicznego proces nie jest zjawiskiem nieodwracalnym. Pozwala to nam także lepiej zrozumieć, dlaczego w swojej twórczości filozoficznej tak wiele intelektualnej energii poświęca on dyskusji z przeciwnikiem. Przeniknięcie logiki przeciwnika, aż do odsłonięcia jej totalitarnych założeń, pozwala bowiem odbudować nadzieję na rekonstrukcję świata bardziej godnego człowieka.

Mówiąc o skutkach referendum, Del Noce pyta: „Czy można zawrócić ze złej drogi?" i w swej odpowiedzi na to pytanie poszukuje znaków przebudzenia moralnego. „Odpowiedź twierdząca jest po ludzku niemożliwa. Nie mniej jednak pozostaje faktem, że głosy opowiadające się za aborcją odzwierciedlały proces, który rozwija się już od wielu lat; a także to, że w mniejszościowym wyniku głosowania za prawem do życia i w zapale, z jakim liczni młodzi ludzie walczyli o zwycięstwo prawa do życia, można widzieć nie tyle nostalgię za przeszłością, ile raczej, jak powiedział przywódca Ruchu na rzecz życia Carlo Casini, początek rekonstrukcji wartości"[2]. Del Noce jest bowiem przekonany, że demokracja ze swej istoty nie prowadzi do nihilizmu. Jest odwrotnie – nihilizm niszczy demokrację w sytuacjach, w których zyskuje społeczny konsens. Dlatego odbudowę konsensu co do nienaruszalnych wartości, takich jak nierozerwalność małżeństwa i prawo do życia, należy uznać za odbudowę samej demokracji zagrożonej przez moralnie złe prawo.

REFERENDUM A RACJONALNA SPÓJNOŚĆ PRAWA

W polemicznych artykułach Del Nocego, w których rozwody i aborcję przedstawia on jako fenomeny z gruntu antyliberalne i totalitarne, nie znajdziemy rozwiniętej argumentacji wskazującej, dlaczego rozwód i aborcja naruszają wartości. Del Noce zakłada znajomość tej argumentacji, gdyż była ona już wielokrotnie formułowana, a przedmiotem jego rozważań jest inny aspekt sprawy. Interesuje go, jakiemu procesowi podlega państwo, które uchwala prawo znajdujące się w sprzeczności z normami moralnymi, oraz jak możliwe jest to, że w świadomości społecznej zachodzą tak niepokojące zmiany, że w wymiarze masowym zanikają kryteria moralnej oceny faktów politycznych. Biorąc pod uwagę zasadniczo polemiczny charakter wystąpień Del Nocego, trzeba również pamiętać o tym, że przeciwnicy, z którymi dyskutuje, uważają klasyczną argumentację metafizyczną i etyczną, odwołującą się do pojęcia bytu

[2] A. Del Noce, *Cristianità e laicità*, s. 57. Wszystkie przytoczenia z pism A. Del Nocego autor artykułu podaje w swoim własnym tłumaczeniu z języka włoskiego.

i dobra oraz do natury, za przebrzmiałą w aktualnym momencie dziejowym, czemu chcą dać wyraz poprzez „modernizację prawa". Tłumaczy to, dlaczego Del Noce podejmuje w pierwszym rzędzie swoistą próbę dekonstrukcji argumentacji nieklasycznej, opartej na przesłankach historyzmu i na pomarksistowskiej filozofii praxis. W swoich studiach filozoficznych oraz w swej publicystyce stara się on zrozumieć logikę myślenia adwersarza, badając jej spójność i konsekwencje. Jest to niewątpliwie droga myślenia, która ujawnia jego przekonanie o wspólnej wszystkim ludziom racjonalności, umożliwiającej poprzez wnikliwą analizę sądów i ich założeń stwierdzenie, czy są one prawdziwe, czy fałszywe. Zakłada to oczywiście pewien ogląd rzeczywistości, pewne wspólne doświadczenie, dzięki któremu odczytujemy kryterium prawdy i fałszu, dobra i zła. Pamiętajmy jednak, że podejmując dyskusję ze stanowiskiem, które radykalnie kwestionuje różnicę pomiędzy dobrem a złem i opowiada się za absolutną wolnością w stanowieniu prawa, Del Noce powinien najpierw wykazać, iż stanowisko to faktycznie godzi w wolność i burzy najgłębsze podstawy wspólnoty politycznej.

Nowy totalitaryzm, który Del Noce dostrzega w nowoczesnych społeczeństwach konsumpcyjnych, nie ma charakteru autorytarnego i nie stoi za nim przymus władzy państwowej, posługuje się on bowiem instrumentami właściwymi dla państwa demokratycznego, w którym obywatele wyrażają swą wolę poprzez udział w głosowaniach. Jest to totalitaryzm związany z tą formą kultury, która uznaje pierwszeństwo faktu, w tym także faktu mentalnego, przed refleksją nad logosem i istotą rzeczy. Del Noce uważa, że współczesna argumentacja, odwołująca się do wolności wyboru, stosowana zarówno przez zwolenników rozwodów, jak i przez zwolenników aborcji, nie zawiera założenia, przyjmowanego przynajmniej milcząco przez klasyczny liberalizm, o istnieniu obiektywnej natury ludzkiej. Dlatego Del Noce woli mówić raczej o libertynizmie sprzymierzonym z demokracją, który redukuje wolność do możliwości hedonistycznego użycia. W rezultacie przyznanie prawa do rozwodów okazuje się konsekwencją przyjęcia przez libertynizm koncepcji wolności zredukowanej do wolności seksualnej. „W ten sposób to, co w obecnej sytuacji odrodzony iluminizm może uznać za nowe i postępowe, ulega redukcji – zostaje sprowadzone do samej wolności seksualnej; jest to jedyna cecha, która łączy iluminizm z dawnym liberalizmem"[3]. Podobnie domaganie się prawa do aborcji jest konsekwencją zredukowania wolności podmiotu ludzkiego wyłącznie do sfery doznań zmysłowych. Nie dostrzega się już moralnego charakteru zła aborcji, ale – jak zauważa i demaskuje Del Noce – jest ono ujmowane jako „zło w sensie naruszenia wartości hedonistycznych"[4], powodujące przykre doznania fizyczne i psychiczne.

---

[3] Tamże, s. 4.

[4] Tamże, s. 57.

Według A. Del Nocego zagrożeniem dla demokracji nie jest oczywiście wolność, ani instytucje polityczne typu referendum, poprzez które obywatele wyrażają swoje zdanie w kwestiach publicznych. Uważa on natomiast, że demokracji zagraża redukcjonistyczna wizja wolności, która ogranicza znaczenie aktów ludzkich wyłącznie do sfery witalnej i wyklucza moralny sens wolności poprzez odrzucenie kryteriów moralnej oceny ludzkiego działania.

Przyczyną totalitarnego wypaczenia państwa demokratycznego jest całkowite odrzucenie moralnego wymiaru polityki. Demokratyczne państwo staje się totalitarne nie poprzez autorytarne instytucje, o jego totalitarnym wypaczeniu przesądza bowiem nowa koncepcja relacji między polityką a moralnością. Del Noce zauważa, że do kompetencji państwa należy nie tylko troska o dobrobyt materialny obywateli, ponieważ – także w warunkach demokracji – pozostaje ono instancją moralną w sensie państwa etycznego[5]. Nie oznacza to, że państwo powinno narzucać przekonania moralne swoim obywatelom. Pluralizm przekonań nie stoi bowiem w sprzeczności z ideą państwa etycznego. Del Noce uważa, że państwo etyczne spełnia ideał państwa liberalnego, gdy w przypadku kolizji przekonań zajmuje rolę arbitra, dbającego o racjonalną spójność[6] systemu prawa, a to znaczy, że nie może ono pozostawać aksjologicznie neutralne. Jeśli państwo faworyzuje koncepcję wolności opartą na hedonistycznej wizji ludzkiego życia, to w miejsce wartości tradycyjnych, które swe uzasadnienie znajdują w obiektywnej naturze ludzkiej, wprowadza nihilizm jako podstawę wspólnoty politycznej. Polityka staje się wówczas instrumentem walki z wartościami i odsłania przez to swój totalitarny charakter, wynikający z opcji na rzecz hedonistycznej wizji życia ludzkiego. Del Noce nie bez emocjonalnego tonu mówi wręcz o hipokryzji, która kryje się w formule etycznej neutralności państwa. Chociaż pozostaje ono nadal „państwem etycznym", nie służy już jednak wartościom, lecz szerzy moralny nihilizm za pomocą instrumentów prawnych.

Niespójność prawa w państwie rezygnującym ze swego etycznego charakteru ujawnia się w tym, że prawodawca arbitralnie uznaje redukcjonistyczną koncepcję wolności za bezdyskusyjną. Tymczasem koncepcja ta wcale nie jest bezdyskusyjna i powinna stać się przedmiotem krytyki, zanim zostanie przedstawiona jako przedmiot politycznego wyboru. Prawu proaborcyjnemu z 1981 roku zawartemu w ustawie 194. Del Noce stawia zarzut uchylenia się od rzetelnej dyskusji nad tym, co jest treścią ustawy. „Głosowanie za alternatywą radykalną, a nie za propozycją Ruchu na rzecz życia, pociągało za sobą wybór: to, że od razu wydaje mi się on niemoralny, nie ma znaczenia w tym momencie. Wybór ten nie uchyla sprzeczności, ponieważ możliwa była taka interpretacja ustawy 194., według której aborcja jest złem. W tej właśnie dwuznaczności,

---

[5] Por. tamże, s. 9.

[6] Por. tamże.

z którą ustawa mówi o aborcji jako złu, tkwi zakłamanie, nadające obecnie nowy sens zasadzie mniejszego zła. W jakim sensie aborcja jest złem także według ustawy 194.? Oczywiście nie w tym, że aborcja jest zabójstwem. Jest ona złem jedynie jako przyczyna traumy u kobiety, która ma jednak prawo do pozbycia się płodu. W tym sensie aborcja jest złem wyłącznie jako naruszenie wartości hedonistycznych"[7].

Podobnie M. Schooyans zauważa, że źródłem totalitarnego wypaczenia demokracji jest „okaleczony rozum", czyli, jak mówi, sofistyczna redukcja rozumu do jego funkcji instrumentalnej, pozwalającej człowiekowi osiągać wyłącznie dobra utylitarne i witalne. To, co uderza we współczesnym wariancie sofistyki, to brak odwołania do kategorii dobra godziwego jako dobra bezwzględnego. Zacytujmy Schooyansa: „Totalitaryzm zaczyna się tam, gdzie jakiś podmiot wypowiada sąd hipotetyczny, który odzwierciedla jego interesy, czyni z niego «system poznawczy» świata i historii. Nie wspomina się wszakże o tym, że ze względu na relatywizm wszelkich ocen subiektywnych, należy do takiego sądu podejść krytycznie i z dużą rezerwą. I tu właśnie pojawia się arbitralność zapowiadająca totalitaryzm. Ten zaś zaczyna się rozwijać tam, gdzie norma postępowania moralnego opiera się jedynie na podzielaniu przez wszystkich poglądu czysto hipotetycznego, głoszonego przez podmiot ukrywający swoją tożsamość"[8]. Zastąpienie kategorii obiektywnego dobra oraz dobra godziwego wyłącznie kategorią interesu powoduje kryzys w funkcjonowaniu demokracji. Konsens nie jest bowiem budowany wokół wartości, lecz wokół interesów. Wobec uchwalania ustaw dopuszczających rozwody i dokonywanie aborcji, będących skutkiem przyjęcia hedonistycznej i indywidualistycznej wizji ludzkiego życia, Del Noce dochodzi do konkluzji, że działanie to „godzi [...] w demokrację; a naprawdę nie wiemy, jaki obrót przybiorą rzeczy, gdy demokracja zostaje ugodzona w swoim istotnym punkcie"[9].

Del Noce zauważa, że zmiany w prawie pozytywnym wywierają ponadto wpływ na moralność publiczną[10]. W odniesieniu do rozwodów przypomina on,

---

[7] Tamże, s. 56.

[8] M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, tłum. K. Deryło, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991, s. 111.

[9] Del Noce, dz. cyt., s. 50.

[10] Mechanizm korupcji sumienia przez prawo znajdujące się w sprzeczności z normą moralności przedstawiają Norbert i Renate Martinowie na podstawie przebiegu niemieckiej debaty dotyczącej udziału Kościoła w poradnictwie przedaborcyjnym. „Być może niektóre osoby odpowiedzialne za losy Kościoła spodziewały się, że Kościół w ramach tej współpracy przeciwstawi się swoją postawą działaniu ustawy – tak się jednak nie stało. Przeciwnie, także wśród katolików w ciągu ostatnich siedemnastu lat rozpowszechnił się – pod naciskiem dominującej obyczajowości – pogląd, będący wyrazem zgody na stopniową, dokonującą się krok po kroku liberalizację aborcji:

– pierwszy krok – aborcja jest bezwyjątkowo zabroniona,

– drugi krok – aborcja jest zasadniczo zabroniona, ale w wyjątkowych wypadkach nie jest karalna,

że obrona nierozerwalności małżeństwa nie jest bynajmniej kwestią wyznaniową, jej rzecznikami są bowiem nie tylko chrześcijanie z racji swego posłuszeństwa Ewangelii, gdyż jedności i nierozerwalności małżeństwa bronili myśliciele tak różni, jak Arystoteles, Hegel czy Comte[11]. Del Noce podkreśla, że w klasycznym liberaliźmie, który dopuszczał rozwody, były one jednak postrzegane jako degradacja moralności publicznej, a sama idea małżeństwa uznawana była za naturalną. Neoliberalizm sprzymierzony z hedonistyczno-witalistyczną koncepcją ludzkiego życia podważa natomiast zasadę małżeństwa jako takiego, prowadząc do jego praktycznej abolicji. „Obyczaj weźmie na siebie zadanie szybkiego zatarcia śladów idei tradycyjnego małżeństwa. Z drugiej strony owa a b o l i c j a i d e i małżeństwa nie może się dokonać inaczej niż na drodze ustawy [...]; z konieczności ma ona charakter l o g i c z n e g o m o n s t r u m"[12]. Uchwalanie ustaw prowadzących w swych konsekwencjach do rozkładu tradycyjnych wartości jest przejawem walki prowadzonej przez demokratyczne państwo przeciwko tym wartościom, co wskazuje na totalitarny charakter tego państwa. Del Noce podkreśla jednak, że nie ma koniecznego związku pomiędzy demokracją a nihilizmem, a co więcej, nihilizm niszczy samą demokrację, pozbawiając ją fundamentu moralnego. Logiczny absurd wpisany w prawo polega wówczas na tym, że konstruuje się je w oparciu o hedonistyczną wizję

– trzeci krok – co jest wolne od kary, jest dozwolone,

– czwarty krok – do tego, co jest dozwolone, przysługuje także prawo,

– piąty krok – to, do czego przysługuje prawo, nie może być złem,

– szósty krok – aby osiągnąć uprawniony cel, należy posłużyć się najbardziej właściwym środkiem, a więc wprowadzić preparat RU 486. Oto co ogłupia i znieprawia sumienie". N. M a r t i n, R. M a r t i n, *Ochrona życia nienarodzonego ze strony państwa. Spojrzenie z perspektywy Niemiec*, tłum. A. Wierzbicki, w: *Życie jest święte*, red. T. Styczeń, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1993, s. 160.

[11] Por. D e l N o c e, dz. cyt., s. 21. Zob. M. C z a c h o r o w s k i, *Arystotelesa koncepcja jedności i nierozerwalności małżeńskiej przyjaźni*, w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001, s. 380-397.

[12] D e l N o c e, dz. cyt., s. 28. W uderzająco podobny sposób ks. T. Styczeń stwierdza, że ustawa dopuszczająca aborcję jest absurdem prawnym. „Prawo przeciwko życiu człowieka to anty-prawo uznane za prawo, to bezprawie utożsamione z prawem, co w języku logiki określane jest jako s p r z e c z n o ś ć: (p · ~p), natomiast w języku potocznym jest nazywane absurdem. Oto dlaczego musi szokować każdego, komu brzmią w uszach słowa klasycznej sentencji z *Corpus Iuris Civilis*, ukazującej dobro człowieka jako rację bycia prawa prawem: Hominum causa omne ius constitutum sit, już samo zestawienie słów «prawo przeciwko życiu»". T. S t y c z e ń, *Wolność i prawo. Za czy przeciw życiu?*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL, 20-25 sierpnia 1996*, red. Z. J. Zdybicka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 171. Zob. też: *Nienarodzony miarą demokracji*, red. T. Styczeń SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991; *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (Warszawa. Lublin. Kraków 30 XI-5 XII 1998)*, red. E. Sgreccia, T. Styczeń SDS i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.

ludzkiego życia, mając na celu to, aby tak skonstruowana ustawa prawna była skutecznym narzędziem upowszechnienia hedonizmu.

W swoim dążeniu do prawnej legalizacji rozwodów neoliberalizm okazuje się także przeciwnikiem klasycznego liberalizmu, który odróżniał małżeństwo i związek wolny[13]. Del Noce krytykuje włoską ustawę o rozwodach za to, że posługuje się ona pojęciem związku wolnego w taki sposób, że wchłania ono pojęcie małżeństwa, a w rezultacie „nie jest ona ustawą na rzecz rozwodów, lecz ustawą przeciw małżeństwu"[14]. Obecny proces, zauważa Del Noce, zmierza do praktycznego zniesienia instytucji małżeństwa środkami prawnymi, oddziaływującymi na świadomość społeczną. Rewolucja seksualna doprowadzi bowiem swe dzieło do końca wówczas, gdy całkowicie zaniknie idea małżeństwa jako odniesienie do wartości moralnych[15]. Błąd logiczny, który obecny jest we włoskiej ustawie o rozwodach z roku 1974 polega zaś na tym, że definiuje ona małżeństwo jako związek wolny, zakładając, że przyjęcie tej definicji doprowadzi do faktycznego zaniku idei małżeństwa. Różnica w stosunku do poglądów prezentowanych przez przedstawicieli klasycznego liberalizmu jest kolosalna, uznawali oni bowiem bezwzględną wartość małżeństwa i rodziny, dopuszczając rozwód jako mniejsze zło. Tymczasem neoliberałowie włoscy uznają samo małżeństwo i rodzinę za zło, które stawia opór wolności seksualnej.

Różnica między klasycznym liberalizmem, który wytworzył instytucje demokratyczne, a neoliberalizmem dotyczy zatem aksjologicznych podstaw demokracji. Kiedy Del Noce wysuwa zarzut braku koherencji logicznej pod adresem zwolenników włoskiej ustawy o rozwodach z roku 1974, a następnie po-

---

[13] Por. D e l N o c e, dz. cyt., s. 6n.

[14] Tamże, s. 49. Na problem definicji małżeństwa jako problem manipulacji ze strony prawa, które zrównuje wspólnotę małżeńską mężczyzny i kobiety ze wspólnotami „podobnymi do małżeństwa" („eheähnliche Gemeinschaften") wskazuje W. Waldstein w artykule *Läßt sich Ehe belibieg definieren?*, w: *Codzienne pytania Antygony*, s. 364-379.

[15] Wprawdzie w swej polemice ze zwolennikami prawnej legalizacji rozwodów Del Noce nie rozwija argumentacji aksjologicznej, w oparciu o którą należy uzasadniać normę trwałości małżeństwa, i koncentruje się w pierwszym rzędzie na fakcie niszczenia norm moralnych przez demokrację opartą na hedonizmie, to jednak jego dyskurs zachowuje koherencję tylko przy założeniu, że istnieją obiektywne cele małżeństwa, odczytywane nie tylko w oparciu o źródła religijne, ale stwierdzane na gruncie filozofii. Kryzys kultury społeczeństwa dobrobytu, przejawiający się poprzez niszczenie podstawowych wartości, którymi są życie ludzkie i rodzina, na drodze prawnej legalizacji aborcji i rozwodów, jest w jego ocenie skutkiem kryzysu filozofii, która doprowadziła do swojej samolikwidacji poprzez redukcję samej siebie do praxis. Kryzys w łonie filozofii został jednak poprzedzony procesem sekularyzacji, która neguje więź człowieka z Bogiem i czyni z człowieka istotę bytowo samowystarczalną. Erozja wiary religijnej również przyczyniła się do erozji metafizyki i etyki. Według Del Nocego argumentacja filozoficzna wystarczała do dyskusji z dawnym typem liberalizmu, który przyjmował istnienie porządku moralnego jako podstawę polityki; natomiast nowy liberalizm, który pojawił się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, we Włoszech przenikający także do wpływowej kultury marksistowskiej i antyfaszystowskiej, odrzuca jakąkolwiek argumentację racjonalną, zawężając rolę rozumu do jego funkcji instrumenatalnej.

nawia ten zarzut w stosunku do zwolenników ustawy z 1981 roku liberalizującej dopuszczalność aborcji, odnosi się do nadużycia przez nich zasady kompromisu, którą uznają oni za naczelną zasadę polityki. Koncepcja kompromisu zakładającego negację obiektywnego porządku wartości jako faktu normatywnie wiążącego działania polityczne uwikłana jest w sprzeczność pojęciową. Pomiędzy aksjologiczną a nihilistyczną wizją życia politycznego nie może być kompromisu, ponieważ są one całkowicie przeciwstawnymi, wzajemnie się wykluczającymi koncepcjami polityki. Brak wspólnej płaszczyzny dla zawarcia kompromisu sprawia, że staje się on środkiem prowadzącym do destrukcji wartości. Wskutek totalitarnego charakteru tak rozumianego kompromisu racjonalne poszukiwanie fundamentu dla polityki w wartościach, które powinna ona realizować, zostaje zastąpione polityką zredukowaną wyłącznie do elementu władzy. Instrumentalna koncepcja rozumu oraz towarzysząca jej witalistyczno-hedonistyczna wizja życia ludzkiego stanowią – za sprawą filozofii A. Gramsciego – istotne elementy sytuacji, w której znalazł się komunizm włoski, określanej przez Del Nocego jako „samobójstwo rewolucji”[16]. Gdyby we Włoszech faktycznie doszło do „historycznego kompromisu”, który komuniści proponowali siłom politycznym wywodzącym się z katolicyzmu, zachęcając je do wyrażenia poparcia dla rewolucji obyczajowej, to, zdaniem Del Nocego, kompromis taki oznaczałby nie tylko „samobójstwo rewolucji”, ale przede wszystkim „samobójstwo wolności” poprzez jej samoograniczenie do wolności seksualnej. Podejmując dyskusję z neoliberalizmem, Del Noce występuje jako obrońca transcendentnego sensu ludzkiej wolności; wskazuje na istotne iunctim wolności i moralności, a tym samym na konieczność stosowania moralnego kryterium w ocenie działalności politycznej. Brak tego kryterium, a tym bardziej działania polityczne prowadzące do destrukcji moralności, są przejawami totalitaryzmu nawet wtedy, gdy posługuje on się retoryką liberalną.

TRZY TOTALITARYZMY A DEMOKRACJA

Del Noce nie tylko przedstawia opis kryzysu współczesnej demokracji, lecz zabierając głos w debacie politycznej, posługuje się transpolityczną interpretacją dziejów współczesnych[17]. Wskazuje on bowiem na to, że historia dwudziestego wieku ma swoją „racjonalność”, która wynika z jej filozoficznego charakteru. Totalitarne systemy polityczne naznaczyły historię dwudziestego wieku swym piętnem, ponieważ polityka stała się wówczas polem do realizacji idei

---

[16] A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

[17] Zob. A. Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contempranea*, Guida editori, Napoli 1982; tenże, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su „L'Europa” (e altri, anche inediti)*, Giuffrè Editore, Milano 1993; tenże, *La rationalità della storia contemporanea*, „Il Nuovo Areopago” 14 (1985) nr 4, s. 17-25.

filozoficznej, która z kolei samej polityce przypisała charakter absolutny. Del Noce odczytuje historię dwudziestego wieku jako próbę realizacji marksistowskiej idei rewolucji; jest to próba nieudana, w wyniku której pojawiają się systemy polityczne z jednej strony negujące pretensje komunizmu do skoku jakościowego z „królestwa konieczności" do „królestwa wolności", z drugiej natomiast, podobnie jak marksizm, głoszące prymat polityki przed etyką. Myśliciel ten uważał wiek dwudziesty za wiek totalitaryzmów ze względu na cechującą go rewolucyjną praxis, która łączyła praktyczny ateizm z projektem całkowitej przebudowy społeczeństwa poprzez zerwanie z tradycją jako systemem wartości domagających się przekazu z racji ich nieprzemijającej aktualności. Rewolucja to nic innego jak radykalne przeciwstawienie się tradycji w imię wyzwolenia człowieka w przyszłości, uderza ona w aksjologiczą koncepcję natury człowieka. W transpolitycznej interpretacji historii dwudziestego wieku komunizm oraz faszyzm i nazizm spotykają się na wspólnej płaszczyźnie jako nurty rewolucyjne – faszyzm i nazizm należy bowiem postrzegać jako alternatywę dla rewolucji komunistycznej. Co więcej, komunizm oraz faszyzm i nazizm mają charakter pseudoreligii – z jednej strony zmierzają one do sekularyzacji, z drugiej zaś zachowują charakter „horyzontalnej" religii, odwołującej się do immanentnego absolutu. Totalitarne społeczeństwa rewolucyjne cechuje autorytaryzm i antydemokratyzm, panuje w nich dyktatura klasy lub jednostki, a zsakralizowana władza opiera się jedynie na ucisku. Zdaniem Del Nocego, społeczeństwo rewolucyjne nie wyczerpuje jednak wszystkich form totalitaryzmu. Po drugiej wojnie światowej, wraz z upadkiem nazizmu i faszyzmu, a jednocześnie w opozycji do komunizmu, pojawiło się bowiem społeczeństwo dobrobytu, ujawniające cechy nowego totalitaryzmu ze względu na swoją radykalną negację wartości transcendentnych.

Totalitaryzmu nie definiujemy jednak wyłącznie za pomocą kryterium ucisku ze strony systemu politycznego, lecz przede wszystkim biorąc pod uwagę relację polityki do wartości. W świetle tego kryterium społeczeństwo dobrobytu jawi się jako społeczeństwo totalitarne, jest ono bowiem zbudowane na założeniach materialistycznych i konsumpcyjnych. Tym, co niepokoi Del Nocego, nie jest oczywiście sam wzrost możliwości konsumpcyjnych w rozwiniętym społeczeństwie kapitalistycznym, lecz związek dobrobytu z pojawieniem się nihilizmu, banalizującego sens ludzkiej egzystencji. Paradoksalnie bowiem społeczeństwo dobrobytu jawi się jako niedialektyczna, zrywająca z ideą rewolucji mutacja marksizmu. Uznanie dobrobytu za cel demokratycznej polityki prowadzi do totalitarnego wypaczenia demokracji, zagubiona bowiem zostaje wówczas konieczność moralnej oceny działań politycznych, które postrzegane są wyłącznie jako instrument władzy.

Totalitaryzm społeczeństwa dobrobytu ma cechy totalitaryzmu zupełnego. Podczas gdy rewolucja próbuje dopiero zbudować społeczeństwo, w którym wykorzenieniu ulegają wartości tradycyjne, społeczeństwo dobrobytu pojawia

się w świecie, w którym nastąpił już zanik tradycji odwołującej się do wartości transcendentnych. W społeczeństwie dobrobytu nie ma prześladowań ludzi inaczej myślących, ponieważ ogłasza się dezaktualizację samego pojęcia prawdy. W odróżnieniu od pseudoreligii społeczeństwa rewolucji, sakralizującego politykę, w społeczeństwie dobrobytu pojawia się nowe zjawisko, jakim jest irreligia, będąca całkowitym praktycznym zanikiem religijności. Zdaniem Del Nocego, nie jest przypadkiem, że w społeczeństwie dobrobytu miejsce rewolucji społecznej zajmuje obyczajowa rewolucja seksualna. Ma ona bowiem swoje łatwo dające się zidentyfikować źródła filozoficzne: jest praktyczną konsekwencją koncepcji antropologicznej, która ujmuje człowieka jako wiązkę potrzeb materialnych. W momencie, w którym zaspokojone zostają potrzeby związane z zabezpieczeniem fizycznych warunków ludzkiej egzystencji, gdy nie tylko nie ma już głodu, ale otwiera się szerokie pole konsumpcji i kiedy nie odkrywa się żadnego transcendentnego duchowego sensu ludzkiego życia, tym, co pozostaje, jest używanie seksualne. Rewolucja seksualna jawi się jako punkt dojścia tego nurtu myślenia o człowieku, który ujmuje istotę ludzką jako z jednej strony czystą kreatywność, z drugiej zaś przedmiot czysto zmysłowy. Zdaniem Del Nocego, jest to krytyczny kres filozofii praxis, która od czasów Marksa chciała zmieniać świat zamiast go rozumieć, jest to kres koncepcji antropologicznej opartej na negacji aksjologicznie obiektywnej osobowej natury człowieka.

Duchową sytuację człowieka dwudziestego wieku Del Noce przedstawia jako sytuację kryzysu, który został spowodowany zagubieniem prawdy o człowieku. Terenem owego kryzysu stała się polityka wprowadzająca kolejne formy totalitaryzmu. Obecność totalitaryzmów w polityce dwudziestego wieku ujawnia, zdaniem Del Nocego, nie tylko opozycję między totalitaryzmem a demokracją, ale przede wszystkim konieczny związek między demokracją a poszanowaniem wartości. Demokracja tworząca prawo sprzeczne z fundamentalnymi zasadami moralności ulega zatem totalitarnemu skrzywieniu. Dopóki jednak funkcjonują demokratyczne struktury stanowienia prawa, dopóty istnieje także szansa zejścia ze złej drogi – szansa naprawy samej demokracji.

„EVANGELIUM VITAE”
PRZESŁANIE DLA PRAWODAWCY
Debata nad numerem 73. encykliki

JAN PAWEŁ II

DEMOKRATYCZNE PRAWO WOBEC WARTOŚCI ŻYCIA*

[...]

71. Tak więc w trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać.

W tym celu trzeba przypomnieć podstawowe elementy relacji między prawem cywilnym a prawem moralnym, tak jak je przedstawia Kościół, a które należą też do dziedzictwa wielkich tradycji prawodawstwa ludzkości.

Nie ulega wątpliwości, że zadanie prawa cywilnego jest inne niż prawa moralnego, a zakres jego oddziaływania węższy. Jednak „w żadnej dziedzinie życia prawo cywilne nie może zastąpić sumienia ani narzucać norm, które przekraczają jego kompetencje" (Instrukcja o szacunku dla życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, III), do których należy ochrona wspólnego dobra osób poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej[1]. Zadaniem prawa cywilnego jest bowiem ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości, tak abyśmy „mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością" (1 Tm 2, 2). Właśnie dlatego prawo cywilne musi zapewnić wszystkim członkom społeczeństwa poszanowanie pewnych podstawowych praw, które należą do natury osoby i które musi uznać i chronić każde prawo stanowione. Wśród nich pierwszym i podstawowym jest nienaruszalne prawo do życia każdej niewinnej ludzkiej istoty. Chociaż władza państwowa może niekiedy powstrzymać się od zakazania czegoś, co – gdyby zostało zabronio-

---

* Zamieszczamy fragment trzeciego rozdziału encykliki *Evangelium vitae* w języku polskim i łacińskim, do fragmentu tego bowiem nawiązuje wielu autorów artykułów zamieszczonych w tym numerze „Ethosu".

[1] Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 7.

ne – spowodowałoby jeszcze poważniejsze szkody[2], nigdy jednak nie może uznać, że jest prawem jednostek – nawet jeśli stanowiłyby one większość społeczeństwa – znieważanie innych osób przez łamanie ich tak podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia. Prawna tolerancja przerywania ciąży lub eutanazji nie może więc w żadnym przypadku powoływać się na szacunek dla sumienia innych właśnie dlatego, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności[3].

W Encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII pisał na ten temat: „Podkreśla się dzisiaj, że prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby. Wobec tego głównym zadaniem sprawujących władzę w państwie jest dbać z jednej strony o uznawanie tych praw, ich poszanowanie, uzgadnianie, ochronę i stały ich wzrost, z drugiej zaś strony o to, aby każdy mógł łatwiej wypełniać swoje obowiązki. Albowiem «podstawowym zadaniem wszelkiej władzy publicznej jest strzec nienaruszalnych praw człowieka i dbać o to, by każdy mógł z większą łatwością wypełniać swe obowiązki». Dlatego, jeśli sprawujący władzę nie uznają praw człowieka, albo je gwałcą, to nie tylko sprzeniewierzają się powierzonemu im zadaniu; również wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej" (nr 60-61).

72. W ciągłości z całą Tradycją Kościoła pozostaje także nauczanie o koniecznej zgodności prawa cywilnego z prawem moralnym, jak to przedstawia cytowana Encyklika Jana XXIII: „Władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeśli więc sprawujący władzę w państwie wydają prawa, względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli [...]. Wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna potworne bezprawie" (*Pacem in terris*, nr 51). Takie też jest jednoznaczne nauczanie św. Tomasza z Akwinu, który pisze między innymi: „Prawo ludzkie jest prawem w takiej mierze, w jakiej jest zgodne z prawym rozumem, a tym samym wypływa z prawa wiecznego. Kiedy natomiast jakieś prawo jest sprzeczne z rozumem, nazywane jest prawem niegodziwym; w takim przypadku jednak przestaje być prawem i staje się raczej aktem przemocy"[4]. A w innym miejscu: „Każde prawo ustanowione przez ludzi o tyle ma moc prawa, o ile wypływa z prawa naturalnego. Jeśli natomiast pod jakimś względem sprzeciwia się prawu naturalnemu, nie jest już prawem, ale wypaczeniem prawa"[5].

---

[2] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 96, a. 2.

[3] Por. *Dignitatis humanae*, nr 7.

[4] Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt. I-II, q. 93, a. 3.

[5] Tamże, q. 95, a. 2.

Otóż to nauczanie odnosi się przede wszystkim i bezpośrednio do ludzkiego ustawodawstwa, które nie uznaje podstawowego i pierwotnego prawa każdego człowieka do życia. Tak więc ustawy, które dopuszczają bezpośrednie zabójstwo niewinnych istot ludzkich, poprzez przerywanie ciąży i eutanazję, pozostają w całkowitej i nieusuwalnej sprzeczności z nienaruszalnym prawem do życia, właściwym wszystkim ludziom, i tym samym zaprzeczają równości wszystkich wobec prawa. Można by wysunąć zastrzeżenie, że nie dotyczy to eutanazji, gdy zostaje ona dokonana na w pełni świadome żądanie zainteresowanego. Jednakże państwo, które uznałoby takie żądanie za prawomocne i zezwoliłoby na jego spełnienie, usankcjonowałoby swoistą formę samobójstwa-zabójstwa, wbrew podstawowym zasadom, które zabraniają rozporządzać życiem i nakazują ochraniać każde niewinne życie. W ten sposób zmierza się do osłabienia szacunku dla życia i otwiera drogę postawom niszczącym zaufanie w relacjach społecznych. Prawa, które dopuszczają oraz ułatwiają przerywanie ciąży i eutanazję, są zatem radykalnie sprzeczne nie tylko z dobrem jednostki, ale także z dobrem wspólnym i dlatego są całkowicie pozbawione rzeczywistej mocy prawnej. Nieuznanie prawa do życia, właśnie dlatego, że prowadzi do zabójstwa osoby, której społeczeństwo ma służyć, gdyż to stanowi rację jego istnienia, przeciwstawia się zdecydowanie i nieodwracalnie możliwości realizacji dobra wspólnego. Wynika stąd, że gdy prawo cywilne dopuszcza przerywanie ciąży i eutanazję, już przez ten sam fakt przestaje być prawdziwym prawem, moralnie obowiązującym.

73. Przerywanie ciąży i eutanazja są zatem zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia. Od samych początków Kościoła przepowiadanie apostolskie pouczało chrześcijan o obowiązku posłuszeństwa władzom publicznym prawomocnie ustanowionym (por. Rz 13, 1-7; 1 P 2, 13-14), ale zarazem przestrzegało stanowczo, że „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5, 29). Już w Starym Testamencie znajdujemy wymowny przykład oporu wobec niesprawiedliwego rozporządzenia władz – i to właśnie takiego, które było wymierzone przeciw życiu. Żydowskie położne sprzeciwiły się faraonowi, który nakazał zabijać wszystkie nowo narodzone dzieci płci męskiej: „nie wykonały rozkazu króla egipskiego, pozostawiając przy życiu [nowo narodzonych] chłopców" (Wj 1, 17). Trzeba jednak zwrócić uwagę na głęboki motyw takiej postawy: „położne bały się Boga" (tamże). Właśnie z posłuszeństwa Bogu – któremu należy się bojaźń, wyrażająca uznanie Jego absolutnej i najwyższej władzy – człowiek czerpie moc i odwagę, aby przeciwstawiać się niesprawiedliwym ludzkim prawom. Jest to moc i odwaga tego, kto gotów jest nawet iść do więzienia lub zginąć od miecza, gdyż jest przekonany, że „tu się okazuje wytrwałość i wiara świętych" (Ap 13, 10).

Tak więc w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować „ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylnej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu" (Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*, nr 22).

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 permisywnego, 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 permisywnego 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.

74. Wprowadzenie niesprawiedliwych ustaw prawnych stawia często ludzi moralnie prawych przed trudnymi problemami sumienia dotyczącymi kwestii współpracy, a wynikającymi z obowiązku obrony własnego prawa do odmowy uczestnictwa w działaniach moralnie złych. Decyzje, które trzeba wówczas podjąć, są nieraz bolesne i mogą wymagać rezygnacji z osiągniętej pozycji zawodowej albo wyrzeczenia się słusznych oczekiwań związanych z przyszłą karierą. W innych przypadkach może się zdarzyć, że wykonywanie pewnych działań, ze swej natury obojętnych albo wręcz pozytywnych, przewidzianych przez ustawy prawne globalnie niesprawiedliwe, pozwala na ratowanie zagrożonego życia ludzkiego. Z drugiej jednak strony można się słusznie obawiać, że gotowość do wykonywania tych działań nie tylko wywoła zgorszenie i przyczyni się do osłabienia niezbędnego sprzeciwu wobec zamachów na życie, ale doprowadzi niepostrzeżenie do coraz powszechniejszego ulegania permisywnej logice.

Aby wyjaśnić tę trudną kwestię moralną, należy przypomnieć ogólne zasady dotyczące współudziału w złych czynach. Stanowczy nakaz sumienia zabrania chrześcijanom, podobnie jak wszystkim ludziom dobrej woli, formalne-

go współudziału w praktykach, które zostały co prawda dopuszczone przez prawodawstwo państwowe, ale są sprzeczne z Prawem Bożym. Z moralnego punktu widzenia nigdy nie wolno formalnie współdziałać w czynieniu zła. Takie współdziałanie ma miejsce wówczas, gdy dokonany czyn – już to z samej swej natury, już to ze względu na określony kontekst kształtujących go okoliczności – ma charakter bezpośredniego uczestnictwa w działaniu przeciwko niewinnemu życiu ludzkiemu albo też wyraża poparcie dla niemoralnej intencji głównego sprawcy. Takiego współdziałania nie można nigdy usprawiedliwić ani powołując się na zasadę poszanowania wolności drugiego człowieka, ani też wykorzystując fakt, że prawo cywilne je przewiduje i nakazuje: za czyny dokonywane osobiście przez każdego istnieje bowiem odpowiedzialność moralna, od której nikt nie może się uchylić i z której będzie sądzony przez samego Boga (por. Rz 2, 6; 14, 12).

Odmowa współudziału w niesprawiedliwości to nie tylko obowiązek moralny, ale także podstawowe ludzkie prawo. Gdyby tak nie było, człowiek byłby zmuszony popełniać czyny z natury swojej uwłaczające jego godności i w ten sposób jego wolność, której autentyczny sens i cel polega na dążeniu do prawdy i dobra, zostałaby radykalnie naruszona. Chodzi tu zatem o prawo podstawowe, które właśnie z tego względu powinno być przewidziane w ustawodawstwie państwowym i przez nie chronione. Oznacza to, że lekarze, personel medyczny i pielęgniarski oraz osoby kierujące instytucjami służby zdrowia, klinik i ośrodków leczniczych powinny mieć zapewnioną możliwość odmowy uczestnictwa w planowaniu, przygotowywaniu i dokonywaniu czynów wymierzonych przeciw życiu. Kto powołuje się na sprzeciw sumienia, nie może być narażony nie tylko na sankcje karne, ale także na żadne inne ujemne konsekwencje prawne, dyscyplinarne, materialne czy zawodowe.

[...]

71. Instat itaque, pro adveniente societate proque popularis regiminis salubri incremento, ut rursus detegantur humana moraliaque bona capitalia et nativa, quae ab ipsa hominum veritate manent, quaeque personae dignitatem exprimant et tueantur: bona idcirco, quae nulla persona, nulla maior pars, nulla Civitas constituere, umquam immutare vel delere potest, sed ab iis debent dumtaxat agnosci, servari et provehi.

Repetenda sunt igitur hac sub ratione primaria capita quae necessitudinem inter legem civilem et moralem legem complectuntur, quae nempe Ecclesia exhibet, quaeque ad praeclarum translaticiumque iuris patrimonium hominum pertinent.

Certe legis civilis officium aliud est et angustius ac moralis legis. Verum „in nullo vitae spatio lex civilis se substituere potest in locum conscientiae, nec normas edere, quae ipsius competentiam excedant" (Congregatio pro Doctrina Fidei, *Donum vitae*, III), quae quidem in eo sita est ut rationem habeat boni

communis personarum per primaria iura agnita et servata, pace retenta et publica moralitate[6]. Legis namque civilis munus in sociali convictu ex ordine praestando consistit in vera iustitia, ut universi „quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate" (1 Tim. 2, 2). Hanc ipsam propter causam omnibus societatis participibus lex civilis de nonnullis praecipuis iuribus tutandis consulere debet, quae naturaliter ad personam pertinent quaeque agnoscere servareque debet quaevis condita lex. Primum capitaleque ex omnibus ius est inviolabile vitae quo omnes homines fruuntur innoxii. Si quidem publica auctoritas nonnumquam illud abdicare potest quod prohibitum gravius infert detrimentum[7], numquam tamen comprobare potest, veluti singulorum ius – etiamsi hi maiorem obtinerent societatis partem – aliis personis illatam plagam per eorum neglectum tam principale ius quod ad ius vitae pertinet. Quod autem ex lege abortum et euthanasiam tolerat, hoc nullo pacto cum conscientia aliorum observanda et colenda necti potest, propterea quod societas ius habet officiumque se tuendi adversus abusus qui conscientiae nomine ac sub libertatis obtentu occurrere possunt[8].

In Litteris encyclicis *Pacem in Terris* Ioannes XXIII opportune docuit: „Verum cum nostra aetate commune bonum maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistere putetur, tum praecipue in eo sint oportet curatorum rei publicae partes ut hinc iura agnoscantur, colantur, inter se componantur, defendantur, provehantur, illinc suis quisque officiis fungi possit. Etenim «inviolabilia iura tueri, hominum propria, atque curare, ut facilius quisque suis muneribus defungatur, hoc cuiusvis publicae potestatis officium est praecipuum». Quam ob causam, si qui magistratus iura hominis vel non agnoscant vel violent, non tantum ab officio ipsi suo discedant, sed etiam quae ab ipsis sint imperata, omni obligandi vi careant" (num. 60-61).

72. Constantem persequitur Ecclesiae traditionem disciplina illa quae docet necessario debere civilem legem convenire cum lege morali, sicut ex Ioannis XXIII Litteris encyclicis modo memoratis rursus liquet: „Quandoquidem imperii facultas ex ordine rerum incorporalium exigitur atque a Deo manat, si forte rei publicae moderatores contra eundem ordinem atque adeo contra Dei voluntatem vel leges ferunt, vel aliquid praecipiunt, tunc neque latae leges, neque datae facultates civium animos obstringere possunt [...]; immo vero tunc auctoritas ipsa plane corruit, et foeda sequitur iniuria" (*Pacem in terris*, num. 51). Haec est sancti Thomae conspicua doctrina, qui inter alia scribit: „Lex humana intantum habet rationem, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed

---

[6] Cfr. *Dignitatis humanae*, num. 7.

[7] Cfr. s. Thomae, *Summa theologiae* I-II, q. 96, a. 2.

[8] Cfr. *Dignitatis humanae*, num. 7.

magis violentiae cuiusdam"[9]. Tum etiam: „Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio"[10].

Ante omnia profecto artiusque talis doctrina ad legem humanam refertur, quae primarium primordialeque vitae ius non agnoscit, ius dicimus quod est cuiusque hominis proprium. Sic leges, quae abortu et euthanasia homines innoxios directo interimendos comprobant, prorsus et insanabiliter discrepant inviolabili cum vitae iure, quod ad omnes homines pertinet, ideoque negant prae lege omnes homines esse aequales. Aliquis autem contra dicat minime istud referri ad euthanasiam, cum ipsa a conscio omnino subiecto postulatur. At si Natio quaedam legitime huiusmodi postulatum admittat idemque perfici sinat, lege suicidium-homicidium comprobet, adversus capitalia principia quae vitam ab omni re expeditam contingunt et omnis vitae innoxiae tutelam. Quae res efficit ut vitae observantia hebetetur et iter ad perniciosos fiduciae habitus in socialibus necessitudinibus pateat.

Leges igitur quae permittunt euthanasiam abortumque iisque favent, radicitus sunt absonae non modo a singulorum bono, verum et bono communi, atque idcirco iuridiciali carent vera vi. Etenim iuris vitae negatio, propterea quod prae se gerit personae interitum, cui inserviendi causa exsistit societas, altius quidem et sine spe bono communi perficiendo opponitur. Ex quo consequitur legem civilem iam desinere veram esse legem civilem quae moraliter obstringat, cum abortum euthanasiamve comprobat.

73. Abortus ergo et euthanasia crimina sunt quae nulla humana lex potest rata facere. Huiusmodi leges non modo conscientiam non devinciunt, verum graviter nominatimque compellunt ut iisdem per conscientiae repugnantiam officiatur. Ipsa ex Ecclesiae origine, apostolica praedicatio praecepit ut publicis magistratibus legitime constitutis parerent christiani (cfr. Rom. 13, 1-7; 1 Petr. 2, 13-14), eodem tamen tempore hoc firmiter monuit: „Oboedire oportet Deo magis quam hominibus" (Act. 5, 29). In Vetere iam Foedere, quoad minas adversus vitam, insigne invenitur exemplum quo auctoritati officitur iniuriose imperanti. Pharaoni, qui cunctos modo natos necari iusserat, Hebraeorum obstetrices sunt refragatae. Eae „non fecerunt iuxta praeceptum regis Aegypti, sed conservabant mares" (Ex. 1, 17). At sapiens huius mentis ratio est respicienda: „Timuerunt autem obstetrices Deum" (ibidem). Ex ipsa Deo obtemperatione – cui tribuendus est uni ille timor qui secum fert eiusdem absoluti dominatus agnitionem – vis animusque oriuntur iniquis hominum legibus reluctandi. Vis quidem et animus sunt illius qui promptus est in vincula conici vel gladio necari, pro certo illud habens: „Hic est patientia et fides sanctorum" (Apoc. 13, 10).

---

[9] S. Thomae, op. cit. I-II, q. 93, a. 3.

[10] Ibidem, q. 95, a. 2.

Si ergo de lege agitur suapte natura iniqua, ut est quae abortum permittit et euthanasiam, numquam licet eidem se accommodare, nec quisquam „potest esse particeps alicuius motus publicae opinionis qui eiusmodi legi faveat, neque potest latis suffragiis sustinere" (Declaratio de abortu procurato *Quaestio de abortu*, num. 22).

De conscientia nominatim agitari potest quibusdam forte evenientibus casibus, cum legatorum suffragia necessaria sunt ut strictiori legi faveatur, quae scilicet circumscribat abortuum lege admissorum numerum pro laxiore lege quae iam viget vel suffragiis probanda. Huiusmodi eventus non sunt rari. Illud enim contingit, dum orbis terrarum quibusdam in partibus leges subinde pro abortu inducuntur, suadentibus haud raro valentibus internationalibus institutis, aliis tamen in Nationibus – in illis potissimum quae iam infeliciter id genus leges sunt expertae – signa quaedam exsistunt mutatarum sententiarum. Superiore in casu, quoties vitari antiquarive non potest abortus lex, liquet legatum, qui palam alioquin vulgoque abortui adversetur, suffragari licite posse illis consiliis quae eiusmodi legis damna minuere velint et perniciosum effectum extenuare qui sive culturam sive moralitatem publicam respicit. Hac enim agendi ratione officium suum non praestat illicitae vel iniustae legi; potius vero aequus opportunusque inducitur conatus ut eius iniquae cohibeantur species.

74. Iniquae legum lationes prae hominibus probis saepe conscientiae quaestiones difficiles explicatu ponunt quae sociatam operam respiciunt, sui ipsius iure officiose confirmato, ne quis compellatur ad aliquid faciendum quod moraliter est malum. Nonnumquam id quod eligitur est acerbum, et postulare potest ut patienter alicuius ordinis artes deserantur vel ampliores praetermittantur forte eventuri gradus quorundam honorum, qui legitime affectantur. Aliis in casibus usu venire potest ut quaedam peracta per se aequi ponderis vel etiam iusta, quae in contextum quendam inseruntur legum plerarumque iniquarum, humanas servent vitas minis affectas. At contra congruus timor occurrere potest ne proclivitas ad haec agenda non modo secum scandalum ferat ac necessariam simul oppositionem extenuet vertendam in conamina contra vitam, verum pedetemptim etiam ad concedendum impellat permittentibus rationibus.

Ad hanc moralem quaestionem difficilem collustrandam principia universalia de participatione cum malis actibus sunt repetenda. Christiani, aeque ac omnes bonae voluntatis homines, gravi conscientiae officio concitantur ne suam operam expresse dent ad ea patranda, quae, tametsi civilibus praescriptis conceduntur, Dei Legi officiunt. Etenim, morali spectata re, non licet expresse cum malo operam sociare. Adesse consociatam operam constat cum perfectum opus, vel suapte natura vel ob speciem quam in certo quodam contextu ipsum praebet, se patefacit directo veluti actum contra vitam hominis innocentis patratum aut veluti immorale propositum cum agenti principe communicantem. Sociata haec opera numquam comprobari potest, neque sub alterius libertatis

servandae obtentu, neque ratione habita legis civilis id permittentis et postulantis: actuum enim quos quisque per se agit est moralis responsalitas, de qua nemo declinare potest et de qua quisque ab ipso Deo iudicabitur (cfr. Rom. 2, 6; 14, 12).

Non modo moralis officii est proprium, verum capitalis iuris humani, participationem detrectare ad iniuriam faciendam. Nisi ita esset, persona humana actum patrare cogeretur suapte natura contrarium suae eiusdem dignitati, atque hoc modo illius ipsa libertas, cuius sensus finesque germani sunt ad verum et bonum commune versi, in discrimen penitus incideret. Itaque de principali iure agitur quod, quia tale est, lex civilis sancire debet et tueri. Has propter rationes medicis, sanitatis opificibus, valetudinariorum et nosocomiorum praesidibus, facultas danda est recusandi participationem in deliberatione, praeparatione atque exsecutione huiusmodi adversus vitam facinorum. Qui conscientiae repugnantiae nomine ita se gerit tuendus est non modo ut ei caveatur in poenis dandis, verum etiam a quovis detrimento respiciente legem, animadversiones, rem familiarem artemque.

[...]

Piotr ŚLĘCZKA SDS

SPÓR WOKÓŁ ENCYKLIKI „EVANGELIUM VITAE"

Żaden dobry cel nie uświęca złych środków – mówi jedna z głównych zasad normatywnej etyki personalistycznej. Jak zatem w realiach demokratycznego porządku odróżnić środki godziwe od środków niegodziwych? Jaki jest zakres odpowiedzialności parlamentarzysty, który musi „podnieść rękę i nacisnąć przycisk"?

Chociaż encyklika nie jest dokumentem, w którym definiuje się nowe prawdy wiary, to jednak jej ogłoszeniu niemal zawsze towarzyszy duże zainteresowanie nie tylko ze strony katolików, ale również ze strony chrześcijan nie-katolików, a nawet ludzi niewierzących. Próbują oni udzielić odpowiedzi na ważne pytanie: dlaczego w tym właśnie momencie dziejów Papież uznał za konieczne przypomnienie wspólnotom kościelnym oraz wszystkim, którzy chcą słuchać jego głosu, o pewnym aspekcie chrześcijańskiego dziedzictwa? Pierwsze słowa encykliki, znane najczęściej w języku łacińskim, stanowią jej tytuł i ujawniają zasadniczy temat całego dokumentu.

Sformułowanie „Evangelium vitae" stało się kluczem do zrozumienia jedenastej encykliki Jana Pawła II ogłoszonej w marcu 1995 roku. Tematem swojej wypowiedzi Papież uczynił godność i nienaruszalność życia ludzkiego, czyli prawdę z zakresu prawd moralnych, która, jak stwierdził, „znajduje się w samym sercu orędzia Jezusa Chrystusa"[1]. Jakby na potwierdzenie tych słów autor *Evangelium vitae* szeroko przywołał wcześniejsze nauczanie Kościoła, począwszy od *Didache* – najstarszego pozabiblijnego źródła tradycji chrześcijańskiej, poprzez wypowiedzi biskupów[2] i papieży, a skończywszy na współczesnych dokumentach, w tym również wypowiedziach Soboru Watykańskiego II. Nauczanie to nie pozostawia wątpliwości co do właściwej interpretacji nakazu z drugiej tablicy Dekalogu, mówiącego: „Nie zabijaj!" – norma chroniąca życie niewinnego człowieka nie dopuszcza żadnych wyjątków. Skoro w ramach nauczanych treści nie nastąpiła żadna zmiana, co stało się powodem ich przypomnienia? Jaki cel przyświecał Papieżowi, gdy pisał encyklikę? „Prawodawstwo wielu państw, oddalając się nawet od fundamentalnych zasad swych konstytucji, nie tylko nie karze [...] praktyk wy-

---

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 1.

[2] W encyklice pojawia się na przykład sformułowanie św. Ireneusza z Lyonu: „Chwałą Bożą jest człowiek żyjący" (nr 34).

mierzonych przeciw życiu, ale wręcz uznaje je za całkowicie legalne" – oto precyzyjna odpowiedź Jana Pawła II (EV, nr 4). Wydaje się, iż celem Papieża było wezwanie nie tylko ludzi wierzących, ale całych społeczeństw do ponownego rozważenia ich stosunku do ludzkiego życia[3]. Aby umożliwić nawiązanie dialogu z ludźmi, którzy nie dzielą z katolikami jednej wiary, Papież odwołał się nie tylko do Objawienia chrześcijańskiego i Tradycji, ale ujmując problem prawa do życia w świetle ludzkiego rozumu, przedstawił też szeroką argumentację naturalną.

JAK INTERPRETOWAĆ NAUCZANIE ZAWARTE W NUMERZE 73. ENCYKLIKI „EVANGELIUM VITAE"?

W komentarzach, które pojawiły się po opublikowaniu *Evangelium vitae*, szczególną uwagę zwrócono na numer 73. encykliki. Szerokie zainteresowanie teologów, filozofów i polityków tym właśnie fragmentem dokumentu stało się znamiennym potwierdzeniem istnienia w wielu państwach demokratycznych rzeczywistego problemu, który wywoływał wtedy, a i dzisiaj – osiem lat po ukazaniu się *Evangelium vitae* – wydaje się nadal wywoływać, poważny konflikt sumienia wielu obywateli. Papież poddał analizie sytuację, w którą uwikłani są zwłaszcza obywatele angażujący się na współczesnych areopagach społeczno-politycznych w obronę prawa człowieka do życia. W wielu krajach parlamentarzyści o prawym sumieniu, zarówno wierzący, jak i niewierzący, zostali bowiem postawieni przed poważnym dylematem moralnym. Oto w ramach niejednego demokratycznego porządku prawnego od wielu lat obowiązują ustawy legalizujące zabijanie nienarodzonych. Politycy, którzy bronią prawa człowieka do życia, mają niekiedy realną szansę zmiany lub ograniczenia szkodliwości złego prawa. Nie są jednak w stanie zebrać takiej liczby głosów, która pozwoliłaby na uchwalenie ustawy chroniącej życie każdego dziecka poczętego. Czy zatem postąpią oni słusznie, jeśli udzielą swojego poparcia ustawie, która delegalizując niektóre przypadki dokonywania aborcji, jednocześnie podtrzymuje legalność przerywania ciąży w innych okolicznościach? Słysząc wypowiadaną przez przewodniczącego izby formułę: „Kto jest «za» niech podniesie rękę i naciśnie przycisk", parlamentarzyści mają świadomość, że stają w obliczu problemu, który ze swej natury należy do innego gatunku spraw niż kwestie wysokości podatków czy maksymalnej prędkości dozwolonej na drogach publicznych[4]. Jeśli udzielą poparcia nowej

---

[3] Por. *Evangelium vitae*, nr 6.

[4] Prawo człowieka do życia stoi na czele uprawnień naturalnych, czyli praw przysługujących każdemu człowiekowi na mocy tego, że jest on osobą. Żaden ustawodawca – także demokratycznie wybrany parlament – nie ma władzy przyznawania prawa do życia. Dlatego też parlamentarne głosowanie, w którym rozstrzyga się zakres prawnej ochrony życia dziecka poczętego, zakłada

ustawie, nawet deklarując osobisty sprzeciw wobec aborcji, narażą się na zarzut subiektywizowania dobra i zła moralnego oraz na stosowanie zasady „cel uświęca środki". Jeśli zagłosują przeciw, swoimi głosami przyczynią się do zachowania w niezmienionym kształcie ustawy zezwalającej na dokonywanie aborcji i będą musieli, jak się wydaje, wziąć na siebie odpowiedzialność za taki stan rzeczy.

Sposoby interpretacji numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*, w którym Papież wskazuje na godziwe drogi poprawiania niesprawiedliwych ustaw, okazały się diametralnie różne i wywołały poważną dyskusję wśród teologów i filozofów. Część komentatorów twierdzi, iż głosowanie za ustawą, która choć nie wprowadza absolutnego zakazu przerywania ciąży, to jednak znacznie ogranicza warunki jego legalności, da się pogodzić z pełnym sprzeciwem wobec aborcji jako takiej. Słuszne jest – ich zdaniem – dążenie do uratowania tylu istnień ludzkich, ile w danych okolicznościach uratować można. Inni jednak, przywołując fragmenty papieskiego nauczania zawarte we wcześniejszych dokumentach, jak również w samej encyklice *Evangelium vitae*, nie widzą w spornym numerze 73. encykliki zgody na głosowanie za ustawą, która legalizuje jakiekolwiek przypadki dokonywania aborcji. Powołują się oni na poglądy św. Tomasza z Akwinu, który podkreślał, że nigdy, w żadnych okolicznościach, nie można pozytywnym aktem woli zaaprobować zła jako takiego. Jeśli zatem w demokratycznych procedurach legislacyjnych pojawia się głosowanie nad całością ustawy lub nad jej częścią legalizującą aborcję, która jest czynem wewnętrznie złym, to zgodnie ze stanowiskiem Akwinaty należałoby zawsze głosować przeciwko takiej ustawie.

Dyskusja na temat właściwego rozumienia nauczania zawartego w encyklice *Evangelium vitae* toczy się od kilku lat na łamach pism ukazujących się poza granicami Polski. Jej przedmiot, czyli ocena moralna sposobów poprawiania niesprawiedliwych ustaw, które zezwalają na dokonywanie aborcji, okazuje się jednak ważny także dla Polaków[5]. Wydaje się bowiem, że wyraźną cechą pro-

---

akceptację sprzeczności. Jeśli bowiem nienarodzony jest człowiekiem – a nikt poważny nie neguje wyników nauk biologicznych, które zaliczają poczętą ludzką istotę do gatunku homo sapiens – to głosowanie nad jego prawem do życia jest absurdalne.

Udział w takim głosowaniu osób, które afirmują prawo do życia każdego dziecka poczętego, należy zatem widzieć w kontekście procedur stanowienia prawa w społeczeństwie demokratycznym. Przeciwnicy zabijania nienarodzonych biorą udział w procedurach stanowienia prawa, które obowiązują w danym państwie. Znajdują się oni w sytuacji formalno-prawnego przymusu uczestniczenia w głosowaniach nad prawem dziecka poczętego do życia. Uniknięto by absurdu, który cechuje tego typu głosowania, gdyby w ustawach zasadniczych państw demokratycznych nie tylko potwierdzono wrodzony charakter prawa człowieka do życia, ale też jasno wyrażono – wydawać by się mogło rzecz oczywistą – że człowiekiem jest się od momentu poczęcia do chwili śmierci.

[5] Już rok po ukazaniu się encykliki nasz kraj stał się miejscem batalii o prawo nienarodzonych do życia. Batalię tę na etapie prac parlamentarnych obrońcy życia przegrali: 30 sierpnia 1996 roku w uchwalonej przez Sejm ustawie zalegalizowano przerywanie ciąży z tak zwanych względów

cesu włączania naszego kraju w struktury Unii Europejskiej jest nacisk na ujednolicanie instytucji społecznych, procedur i – może w największym stopniu – obowiązującego prawa. Można się zatem spodziewać, że pod wpływem presji zewnętrznej i zapowiedzianych już działań polskich zwolenników „prawa do aborcji" w niedługim czasie po zjednoczeniu Polski z Unią Europejską powróci kwestia prawnej ochrony życia nienarodzonych[6].

Znamienny jest fakt, że wspomniana dyskusja wokół nauczania zawartego w *Evangelium vitae* toczy się wśród osób, które uznają za rzecz oczywistą i wykazaną w oparciu o racjonalne argumenty, że prawo do życia przysługuje człowiekowi od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. Uczestnikom sporu chodzi zatem nie o cel – uznanie godności i prawa do życia każdego człowieka, ale o środki, które należy zastosować na drodze do osiągnięcia tego celu. Żaden dobry cel nie uświęca złych środków – mówi jedna z głównych zasad normatywnej etyki personalistycznej. Jak zatem w realiach demokratycznego porządku odróżnić środki godziwe od środków niegodziwych? Jaki jest zakres odpowiedzialności parlamentarzysty, który musi „podnieść rękę i nacisnąć przycisk"?

Artykuł niniejszy, poza przedstawieniem kontekstu dyskusji wokół encykliki *Evangelium vitae*, ma na celu uporządkowanie argumentów stosowanych przez uczestników sporu, zwrócenie uwagi czytelnika na niejasności w proponowanych przez nich rozwiązaniach i wskazanie powodu tak rozbieżnych interpretacji numeru 73[7].

---

społecznych, czyli faktycznie przyznano kobiecie „prawo do aborcji". Trybunał Konstytucyjny, w orzeczeniu z 28 maja 1997 roku, stwierdził niezgodność tej ustawy między innymi z artykułem 38. Konstytucji RP z kwietnia 1997 roku, który brzmi: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia". Zob. *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 V 1997* (K 26/96), „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego" 1997, nr 2, poz. 19.

[6] Por. K. Wiak, *Ochrona dziecka poczętego w polskim prawie karnym*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 198n. Wiak analizuje wypowiedzi zwolenników prawa do aborcji, m.in. I. Jarugi-Nowackiej (zob. „Gazeta Wyborcza" z 30 V 1997), R. Bugaja (zob. „Rzeczpospolita" z 30 V 1997), jak również głosy parlamentarzystów Unii Wolności, którzy zapowiedzieli zaskarżenie orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego do Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu (zob. „Życie" z 31 V-1 VI 1997).

[7] Choć można wskazać na trzy oficjalne wypowiedzi, które nawiązywały do encykliki *Evangelium vitae*, to jednak nie znajdujemy w nich wyjaśnienia właściwego sposobu interpretacji ostatniego akapitu numeru 73. Zob. kard. J. Ratzinger, *Nienaruszalność życia ludzkiego w świetle encykliki „Evangelium vitae"* (Tekst wygłoszony podczas prezentacji encykliki), Watykan 30 III 1995, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 5, s. 48-51; Jan Paweł II, *Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości* (Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae*, Rzym, 14 II 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 4, s. 40-42; *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Kongregacja Nauki Wiary, 24 XI 2002, w: „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 2, s. 49-54.

ZA CZY PRZECIW NIEDOSKONAŁEMU PRAWU?

Problem interpretacyjny dotyczy zasadniczo następującego zdania z numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*: „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".

Przytoczony fragment ma dwie interpretacje. Zgodnie z pierwszą, Papież mówi tutaj, że godziwe jest popieranie ustaw, które rozszerzając zakres ochrony prawnej dzieci nienarodzonononych, nadal zezwalają w określonych okolicznościach na dokonywanie aborcji. W ramach tej interpretacji pojawią się dwa odmienne stanowiska: abp T. Bertone, J. Finnis i ks. Á. Rodríguez Luño znajdują argumenty pozwalające usprawiedliwić popieranie wspomnianych ustaw, podczas gdy A. F. Utz OP opowiada się zdecydowanie przeciwko usprawiedliwianiu głosowań, których skutkiem jest ustawa wyrażająca zgodę na dokonanie aborcji w pewnych okolicznościach.

Zwolennicy drugiej interpretacji, do których należą C. Vitelli, D. Fedoryka i C. Harte, twierdzą, iż sformułowanie „propozycje, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy", nie może dotyczyć ustaw zezwalających na dokonywanie aborcji. Ich zdaniem, Papież w wielu innych miejscach podkreśla, że przerwanie ciąży należy do kategorii czynów wewnętrznie złych, czyli do takich działań, których ocena moralna jest negatywna niezależnie od ich okoliczności[8]. Zgadzając się z tym, że celem prawa stanowionego nie jest zakazywanie wszelkiego możliwego zła, autorzy ci podkreślają, że ustawa zezwalająca na tak poważną niesprawiedliwość jest wypaczeniem prawa[9]. Propozycje zmierzające do ograniczenia szkodliwości obowiązującego prawa, o których czytamy w encyklice, są w tej interpretacji rozumiane na dwa sposoby: jako poprawki do obowiązującej, niesprawiedliwej ustawy, których celem jest ograniczenie legalności dokonywania aborcji, lub też jako akty prawne, które choć bezpo-

---

[8] W encyklice *Veritatis splendor* czytamy: „Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są «wewnętrznie złe» (intrinsece malum): są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności" (nr 79). Następnie, cytując słowa Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II wymienia przykłady tego typu czynów, m.in. zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu i eutanazję. Zob. też: EV, nr 71, 72.

[9] Zwraca na to uwagę Vitelli i przytacza w swoim artykule *Katolicy wobec niesprawiedliwego prawa* opinię św. Augustyna: „Cięższy grzech popełnia ten, kto namawia do zabijania, niż ten, kto zabija" oraz stwierdzenie św. Tomasza z Akwinu, który uznawał prawa sprzeczne z prawem naturalnym za ustanowione przez ludzi bezprawie [zob. niniejszy numer „Ethosu", s. 165-173 – przyp. red.].

średnio dotyczą innych kwestii niż prawo człowieka do życia, to jednak ich uchwalenie pośrednio może się przyczynić do zmniejszenia szkodliwości ustawy zezwalającej na przerywanie ciąży (są to na przykład propozycje aktów prawnych w postaci zakazu: „Środki z budżetu państwa nie mogą być przeznaczane na finansowanie zabiegów przerywania ciąży").

PRÓBA UŚCIŚLENIA ISTOTNYCH POJĘĆ

Lektury artykułów na temat numeru 73. *Evangelium vitae* nie ułatwia chwiejność zastosowanej w nich terminologii. Warto zwrócić szczególną uwagę na różnice w rozumieniu terminu „niedoskonałe prawo" przez poszczególnych uczestników dyskusji. Określenie to pojawiło się po raz pierwszy w tytule sympozjum *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette"* [Katolicy a społeczeństwo pluralistyczne. Przypadek „niedoskonałych praw"], które zostało zorganizowane przez Kongregację Nauki Wiary w Rzymie w 1994 roku, a zatem jeszcze przed ukazaniem się encykliki *Evangelium vitae*[10]. Na uwagę zasługuje fakt, że w tekście encykliki określenie „niedoskonałe prawo" nie występuje. Wydaje się, że w zamyśle organizatorów sympozjum z 1994 roku termin „niedoskonałe prawa" miał dotyczyć ustaw, które rozszerzając zakres ochrony prawnej dzieci poczętych, w dalszym ciągu w określonych przypadkach zezwalać będą na dokonywanie aborcji. Oceną moralną tak właśnie rozumianych „niedoskonałych praw" zajmuje się w swoim artykule abp Tarcisio Bertone[11]. Na określanie praw legalizujących pewne przypadki aborcji mianem niedoskonałych nie godzą się inni uczestnicy dyskusji (Harte, Vitelli, Utz). Ich zdaniem ustawa zezwalająca na zabijanie nawet jednej grupy nienarodzonych zasługuje na miano prawa głęboko niesprawiedliwego. Będą oni podkreślać, że kompromis w postaci głosowania za ustawą wyjmującą spod ochrony prawnej pewnych nienarodzonych nie może znaleźć moralnego usprawiedliwienia.

Termin „niedoskonałe prawa" nabiera innego znaczenia w artykule Damiana Fedoryki. Usiłując precyzyjnie zdefiniować używane przez siebie terminy, Fedoryka wskazuje na pierwotny charakter podziału praw stanowionych przez ludzi na prawa sprawiedliwe i niesprawiedliwe. W kontekście prawnej ochrony życia nienarodzonych uzna on za prawo niesprawiedliwe każdą ustawę legalizującą dokonywanie aborcji. Niesprawiedliwy charakter takiego prawa można jednak eliminować zarówno w sposób godziwy – proponując sprawiedliwe poprawki restryktywne, jak i w sposób niegodziwy, czyli za pomocą nie-

---

[10] Materiały z tego sympozjum opublikowano w pracy: *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette"*, red. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

[11] Zob. abp T. Bertone, *Katolicy a społeczeństwo pluralistyczne: „niedoskonałe prawa" a odpowiedzialność prawodawców* [zob. niniejszy numer „Ethosu", s. 113-129 – przyp. red.].

sprawiedliwych poprawek restryktywnych. Według Fedoryki o „niedoskonałości" sprawiedliwych aktów prawnych można mówić wówczas, gdy nie wyrażając przyzwolenia na dokonywanie aborcji w żadnym przypadku, eliminują one tylko niektóre zapisy niesprawiedliwej ustawy zezwalającej na przerywanie ciąży. Innymi słowy, Fedoryka mówi o możliwości wnoszenia sprawiedliwych poprawek do niesprawiedliwych ustaw legalizujących aborcję[12]. Podobne stanowisko zajmuje C. Vitelli (w tym jednym punkcie zgadzający się z ks. Á. Rodríguezem Luño), dla którego wnoszenie takich poprawek „jest bez wątpienia dopuszczalne i «nie stwarza szczególnych problemów moralnych»"[13].

Kolejna trudność, z którą trzeba się liczyć analizując spór o interpretację 73. numeru encykliki *Evangelium vitae*, wynika z różnic, wydawać by się mogło drobnych, pomiędzy poszczególnymi tłumaczeniami tekstu encykliki. Tekst łaciński *Evangelium vitae* stanowi ważny punkt odniesienia, między innymi dla analiz przeprowadzonych przez Colina Harte'a[14]. Autor ten zwraca uwagę na brak słowa „kultura" w angielskim przekładzie 73. numeru encykliki *Evangelium vitae*[15]. Zdaniem Harte'a, wpływ ustaw legalizujących dokonywanie aborcji na opinię powszechną i moralność publiczną jest czym innym niż oddziaływanie tych ustaw na płaszczyźnie kultury. Uważa on, że podstawą interpretacji encykliki powinien być jej tekst łaciński. Arthur F. Utz OP w jednym ze swoich artykułów poddaje natomiast krytyce fragment łacińskiego tekstu numeru 74. *Evangelium vitae*, w którym dostrzega błąd w rozumieniu doktryny

---

[12] Niektóre sformułowania obecne w artykule mogą wzbudzić u czytelnika uzasadnione wątpliwości. Tytułem przykładu cytuję jedno z takich sformułowań: „Prawo restryktywne [...] może zakazać aborcji we wszystkich przypadkach lub jedynie w pewnych okolicznościach. Zasadniczo parlamentarzysta może głosować za takim prawem". D. P. F e d o r y k a, *Konsekwencje numeru 73. encykliki „Evangelium vitae" dla stanowienia prawa* [niniejszy numer „Ethosu", s. 176 – przyp. red.]. Zdanie to pozostaje spójne z resztą artykułu tylko przy rozumieniu praw niedoskonałych jako poprawek zmniejszających niesprawiedliwość ustawy zezwalającej na dokonywanie aborcji.

[13] C. V i t e l l i, *Katolicy wobec niesprawiedliwego prawa* [s. 166 – przyp. red.]. Wnoszenie sprawiedliwych (restryktywnych) poprawek przy użyciu błędnie sformułowanych propozycji również może prowadzić do konfliktu sumienia u tego, kto ma udzielić im swojego poparcia w głosowaniu. Na przykład wniosek typu: „Czy jesteś za tym, aby legalność dokonywania aborcji ograniczyć do 12. tygodni ciąży?", już z racji formalnych uniemożliwia zajęcie stanowiska parlamentarzyście, który nie godzi się na legalność jakiejkolwiek aborcji.

[14] Zob. fragment *Evangelium vitae* (numery 72-74) w języku polskim i łacińskim [w niniejszym numerze „Ethosu", s. 85-93 – przyp. red.].

[15] Fragmentowi: „[Jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta [...] postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest] o g r a n i c z e n i e s z k o d l i w o ś c i takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej" odpowiada w języku angielskim sformułowanie: „L i m i t i n g t h e h a r m d o n e by such a law and lessening its negative consequences at the level of general opinion and public morality" (nr 73). Włoski, hiszpański i niemiecki tekst encykliki zawiera słowo „kultura". Zob. C. H a r t e, *Wyzwanie dla konsensu: dlaczego „Evangelium vitae" nie pozwala prawodawcom głosować za „niedoskonałym prawem"?* [niniejszy numer „Ethosu", s. 192-213 – przyp. red.].

zamierzenia pośredniego. Jego zdaniem użycie łacińskiego słowa expresse (wyraźny) na określenie intencji działającego człowieka, który wybierając dobro wie o związanym z tym dobrem złym skutku, wskazuje na odejście od tradycyjnej doktryny voluntarium indirectum[16]. W doktrynie tej bowiem – twierdzi Utz – nigdy nie chodziło o „wyraźność" intencji działającego człowieka, lecz o wybór rozpoznanego przez niego dobra, któremu towarzyszy w konieczny sposób niemożliwy do uniknięcia, ale znany (prawdopodobny) zły skutek.

Różnice w moralnych ocenach przypadków szczegółowych nierzadko ujawniają odmienne zapatrywania osób, które je wydają, na sprawy bardziej zasadnicze. W sporze, którym się zajmujemy, takim zasadniczym pojęciem jest pojęcie prawa. Warto zatem zatrzymać się nad tym, jak poszczególni uczestnicy dyskusji rozumieją prawo stanowione i jego rolę w życiu społeczeństwa.

PRAWO: NAKAZ ROZUMU CZY EKSPRESJA WOLI?

Wydaje się, że w sporze wokół *Evangelium vitae* pojawiły się dwa różne stanowiska w rozumieniu prawa. Zwolennicy pierwszego z nich, nawiązujący do św. Tomasza z Akwinu, uważają prawo za wytyczną rozumu, który rozpoznaje prawdę o naturze człowieka i dzięki niej może odróżniać działania służące dobru człowieka od działań, które szkodzą jego osobowemu rozwojowi. Człowiek zaś jako osoba rozwija się w pełni tylko w społeczności osób. Dobro wspólne tej społeczności, rozumiane jako dobro każdej z tworzących społeczność osób, domaga się zatem ochrony w postaci nakazów i zakazów wydawanych przez tego, kto jest odpowiedzialny za wspólnotę. W dwudziestym wieku niektórzy filozofowie polityki wysunęli poważny zarzut wobec takiego rozumienia prawa. Ich zdaniem obecne w filozofii nurtu klasycznego roszczenie do posiadania prawdy o człowieku stanęło u podstaw ideologii totalitaryzmu, który uznając wyłącznie swoją „prawdę" z zasady wykluczał możliwość dialogu i pluralizmu opinii. Jako antidotum przeciwko ideologiom zaproponowano ideę społeczeństwa otwartego, w którym fundamentem miałaby być nie prawda o człowieku, lecz dialog na temat tejże prawdy.

Drugie stanowisko w rozumieniu prawa, współcześnie wyraźnie dominujące, wyprowadza prawo z woli ustawodawcy, którym może być albo suweren (np. książę u Machiavellego), albo cała społeczność stanowiąca prawo na sposób demokratyczny. Ci uczestnicy sporu o interpretację numeru 73. *Evangelium vitae*, którzy chcą nawiązać dialog z tak zwanym społeczeństwem pluralistycznym, zdają się przejmować rozumienie prawa, które dominuje w tym społeczeń-

---

[16] Fragment, który wzbudził wątpliwość Utza, brzmi: „Etenim, morali spectata re, non licet expresse cum malo operam sociare". Zob. A. F. Utz OP, *Das Unheil der Nr. 73/74 der Enzyklika „Evangelium vitae"*, „Theologisches" 28(1998), s. 309n.

stwie. Prawo staje się funkcją woli ustawodawcy, przybierającą wartość kompromisu, który co prawda nikogo nie zadowala, ale jest powszechnie akceptowany, ponieważ pozwala uniknąć konfliktów społecznych. Kompromis ten uzasadnia się często korzyściami, które płyną z tolerancji i poszanowania wolności każdego obywatela. Spróbujmy streścić argumentację, którą w sporze wokół encykliki *Evangelium vitae* stosują zwolennicy prawa rozumianego jako funkcja woli ustawodawcy. Wychodzą oni od założenia, że fundamentem porządku politycznego w demokratycznym państwie jest prawo każdego obywatela do wyrażania własnych poglądów. Następnie zauważają, iż część obywateli stanowią ludzie wierzący, których poglądy kształtuje ich religia i którzy mają prawo do wyrażania swojego religijnego światopoglądu, ale nie mogą go narzucać pozostałym obywatelom. W kwestii legalności przerywania ciąży woluntaryści zajmują stanowisko agnostyczne i twierdzą, że kwestia początku człowieczeństwa jest rozstrzygalna tylko na płaszczyźnie przekonań religijnych. Prawo stanowione, które dotyczy tych kwestii, nie jest prawem wyznaniowym, musi zatem stanowić kompromis pomiędzy obywatelami o światopoglądzie religijnym i tymi, którzy nie przyznają się do żadnej religii. Jeśli zatem w społeczeństwie przeważają zwolennicy aborcji, to ich wola winna zostać uznana za prawo.

AGNOSTYCYZM A TYRANIA WIĘKSZOŚCI

Zwróćmy uwagę na ważną zależność. Gdy w wyjaśnianiu istoty prawa podkreśla się znaczenie woli ustawodawcy, w kwestii rozumienia człowieka pojawia się agnostycyzm („Nie mogę wiedzieć, czy dziecko poczęte to człowiek-osoba")[17], któremu towarzyszy akognitywizm w etyce („Ocena moralna przerwania ciąży zależy od uczuciowej sytuacji matki dziecka"). Ocena stosunku człowieka do wielu zasadniczych spraw, w tym do aborcji, przestaje być sprawą poznania, a staje się kwestią wyboru. Ludziom zaś, którzy bronią poznawczych możliwości człowieka, stawiany jest zarzut, iż korzystają oni z przesłanek nadprzyrodzonych, dostarczonych przez ich wiarę. W społeczeństwie, którego członkowie wysoko cenią sobie wolność osobistą, argument ten wzbudza zainteresowanie i akceptację wielu obywateli. Niestety, znacznie mniej osób dostrzega trudności związane z przenoszeniem spraw tak zasadniczych, jak prawo człowieka do życia, w sferę przekonań religijnych.

---

[17] W dyskusji na temat ochrony prawnej życia człowieka odwołanie się zwolenników legalizacji przerywania ciąży do niemożliwości zdobycia wiedzy na temat początku istnienia człowieka-osoby nie jest oczywiście argumentem konkluzywnym, pozwalającym przejść od braku wiedzy do usprawiedliwienia zamachu na życie dziecka poczętego. Tam, gdzie chodzi o człowieka, wątpliwość (brak wiedzy) rozstrzyga się zawsze na korzyść człowieka. Zasadę tę obrazuje znany przykład: nikt w trakcie polowania nie strzela do obiektu poruszającego się w zaroślach, jeśli nie ma absolutnej pewności, że obiekt ten to zwierzę, a nie człowiek.

Pierwsza trudność dotyczy spójności wewnętrznej przedstawionego argumentu. Trudność ta polega na tym, że ludziom przyznającym się do religii odmawia się prawa do stosowania racjonalnej argumentacji, czyli uzasadniania niektórych prawd objawionych na drodze naturalnego poznania[18]. Postawa akognitywizmu wobec wartości ludzkiego życia łączy się jednak u zwolenników przedstawionego argumentu z kognitywizmem odnośnie do źródeł, z których chrześcijanie wywodzą swój sprzeciw wobec przerywania ciąży: arbitralnie zostaje rozstrzygnięte, że chrześcijanie, broniąc prawa do życia, korzystają z nadprzyrodzonego Objawienia. Wydaje się zatem, że mamy do czynienia z akognitywizmem wybiórczym. Znamienne jest to, że argument agnostyczny, używany przez zwolenników społeczeństwa otwartego, tak naprawdę zamyka drogę dalszej racjonalnej dyskusji i tym samym podkopuje fundament, na którym miało być budowane społeczeństwo otwarte.

Druga trudność ujawnia się, gdy analizujemy konsekwencje przenoszenia rozstrzygnięć zasadniczych kwestii w sferę religijną. Prawa człowieka bowiem – na przykład prawo do życia, do wolności sumienia, zakaz stosowania tortur – przy takim podejściu będą w pełni zrozumiałe i uzasadnione jedynie dla ludzi wierzących. Społeczeństwo pluralistyczne staje jednak przed ogromną trudnością: skąd wyprowadzić prawa człowieka – prawa, o których konstytucje mówią jako o prawach przyrodzonych, niezbywalnych, nienadawanych człowiekowi przez żadną władzę? Konsekwentny agnostycyzm musi pozostawić tę kwestię decyzji poszczególnych społeczeństw, a ostatecznie tej grupie, która zdobędzie w nich większość. Wówczas jednak otwarta zostaje droga do tego, co nawet ojciec myśli liberalnej określił jako tyranię większości. Zwolennikom bezkrytycznego stosowania zasady większości John Stuart Mill zwracał uwagę na fakt, że wola ludu staje się nieraz „wolą najliczniejszej lub najaktywniejszej części ludu, większości lub tych, którzy za większość uchodzą: lud może więc pragnąć pognębienia jednej ze swych części i środki ostrożności dla zapobieżenia temu są równie potrzebne jak przeciw każdemu innemu nadużyciu władzy. [...] «Tyrania większości» uważana jest za zło, przed którym społeczeństwo winno się mieć na baczności"[19].

Wydaje się, że społeczeństwa, które w swych ustawach zasadniczych powołują się na istnienie praw niezbywalnych i niepodlegających regule większości, opowiadając się przeciwko tyranii większości, bronią po prostu spójności struktur społecznych i wskazują na elementy, które stanowią dobro wspólne wszystkich obywateli[20]. Z drugiej jednak strony w kwestii aborcji odwołanie się

---

[18] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nry 76, 77.

[19] J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, De Agostini&Altaya, Warszawa 2003, s. 13.

[20] W roku 1997 Trybunał Konstytucyjny RP wyprowadził obowiązek ochrony życia ludzkiego z zasady demokratycznego państwa prawnego: „Jeżeli treścią zasady państwa prawa jest zespół podstawowych dyrektyw wyprowadzonych z istoty demokratycznie stanowionego prawa, a gwarantujących minimum jego sprawiedliwości, to pierwszą taką dyrektywą musi być respektowanie

niektórych członków tych społeczeństw do argumentu z agnostycyzmu broni ich – w ich przekonaniu – przed zarzutem stosowania przemocy wobec mniejszości, jaką stanowią dzieci nienarodzone.

STANOWIENIE PRAWA A TEORIA PYTAŃ

Próba zastosowania cnoty politycznego kompromisu do przypadku głosowania nad zakresem prawnej ochrony życia dzieci poczętych musi wywołać konflikt sumienia. Parlamentarzysta wie bowiem, że jego uniesiona do góry ręka, jego „tak" dla ustawy legalizującej dokonywanie aborcji nawet z jednego tylko powodu uczyni go współodpowiedzialnym za wszystkie przypadki odbierania życia nienarodzonym, w których powód ten zostanie wykorzystany. Równocześnie trudno się dziwić, że politycy, którzy nie zgadzają się z niesprawiedliwą ustawą zezwalającą na przerywanie ciąży, próbują ograniczyć jej niesprawiedliwość i zmienić przynajmniej niektóre jej zapisy. Jak pisze w numerze 73. *Evangelium vitae* Jan Paweł II, polityk „postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości" już wcześniej obowiązującej ustawy zezwalającej na aborcję. Gdzie tkwi przyczyna tak różnych interpretacji tego zdania encykliki?

Nie ulega wątpliwości, że Papież odrzuca możliwość moralnego usprawiedliwienia dokonywania aborcji w jakimkolwiek przypadku oraz że sprzeciwia się on argumentacji konsekwencjalistycznej, w której sprowadza się ocenę moralną czynu do samego tylko rachunku jego dobrych i złych konsekwencji. Wniosek nasuwa się sam: trudność w interpretacji numeru 73. encykliki dotyczyć musi warunków niejako zewnętrznych wobec treści nauczania Kościoła i związanych z okolicznościami, do których nauczanie to próbujemy zastosować. Jakie są zatem istotne dla tego sporu okoliczności, w których formułuje się w parlamentach propozycje ustaw?

Propozycja poddawana pod głosowanie z logicznego punktu widzenia stanowi pytanie rozstrzygnięcia: pytanie, które jest najczęściej rozbudowane, ale zawsze przecież rozpoczyna się od partykuły „czy" („Czy jesteś za [...]?")[21]. Znajomość podstawowych zagadnień teorii pytań winna zatem pomagać parlamentarzystom w prawidłowym kształtowaniu procedur stanowienia prawa.

Właściwie postawione pytanie powinno jasno wyznaczać zakres możliwych odpowiedzi. Zawartość samego pytania, tak zwane datum quaestionis, można

---

w państwie prawa wartości, bez której wykluczona jest wszelka podmiotowość prawna, tj. życia ludzkiego od początków jego powstania". *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia: dokumenty*, red. K. Klauza, Biblioteka „Niedzieli", Częstochowa 1997, s. 97n.

[21] Zob. M. Poletyło, hasło „Pytanie", w: *Mała encyklopedia logiki*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1988. Zob. też: W. Marciszewski, hasło „Logika pytań", tamże.

określić jako pewien schemat, w który wpisywać się muszą wszystkie prawidłowo udzielane odpowiedzi. Kazimierz Ajdukiewicz, autor analiz dotyczących zdań pytających, zwraca uwagę na znaczenie założeń poczynionych przez tego, kto stawia pytanie[22]. Założenia obecne w pytaniu, twierdzi Ajdukiewicz, mogą mieć dwojaki charakter. Pozytywne założenie występuje w pytaniu wówczas, gdy pytający zakłada istnienie przynajmniej jednej odpowiedzi prawdziwej na zadawane pytanie. „Kto był synem Kopernika?" – to przykład pytania z założeniem pozytywnym w postaci przekonania o tym, że Kopernik miał syna. Prawdziwa odpowiedź na to pytanie, choć nie będzie odpowiedzią bezpośrednią, musi znosić pozytywne założenie zawarte w datum quaestionis („Kopernik nie miał syna"). Drugi rodzaj założeń stanowią założenia negatywne. Obecność takiego założenia w pytaniu ma miejsce wówczas, gdy pytający jest przekonany o tym, że wśród odpowiedzi istnieje przynajmniej jedna, która jest niezgodna z prawdą. Jeśli wszystkie odpowiedzi na zadane pytanie są prawdziwe, to osoba odpowiadająca, która chce udzielić wyczerpującej odpowiedzi, musi podważyć negatywne założenie, które w pytaniu zawarł jego autor. Udzielenie wyczerpującej odpowiedzi na pytanie: „Która liczba parzysta jest podzielna przez dwa?", polega na zanegowaniu założenia, zgodnie z którym miałyby istnieć liczby zarazem parzyste i niepodzielne przez dwa. Wyczerpująca odpowiedź brzmi zatem: „Wszystkie liczby parzyste są podzielne przez dwa".

Schemat pytania z ostatniego przykładu wydaje się odpowiadać schematowi pytań, wobec których stają parlamentarzyści uchwalający ustawy wyznaczające zakres prawnej ochrony życia dzieci poczętych. W parlamentach pada bowiem tak lub inaczej sformułowane pytanie: „Które dzieci poczęte mają prawo do życia?". Negatywne założenie obecne w tym pytaniu ma postać zdania: „Nie wszystkie dzieci poczęte mają prawo do życia". Dla polityka uznającego prawo do życia wszystkich dzieci poczętych jedyną wyczerpującą odpowiedzią będzie ta, w której podważy on założenie negatywne pytania i stwierdzi: „Wszystkie dzieci poczęte mają prawo, aby żyć".

Znaczenie założeń zawartych w datum quaestionis wzrasta wówczas, gdy posłużymy się pytaniem rozstrzygnięcia (zaczynającym się od partykuły „czy"). Udzielenie odpowiedzi na pytanie tego typu polega na stwierdzeniu, którą z dwóch możliwości wprowadzonych tym pytaniem uznaje się za prawdziwą: dopuszcza ono tylko dwie możliwe odpowiedzi: „tak" lub „nie" (pomijamy tutaj możliwość wstrzymania się od głosu przez parlamentarzystę). W pytaniu: „Czy widziałeś już samochód Kowalskiego?", obecna jest informacja, że Kowalski samochód posiada. Jest to pytanie sugestywne. Podobna sytuacja ma

---

[22] Zob. K. Ajdukiewicz, *Zdania pytajne*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 278-286. Przez datum quaestionis Ajdukiewicz rozumie funkcję zdaniową odpowiadającą zdaniu pytającemu, stanowiącą schemat odpowiedzi na nie (por. s. 279n.). Zob. też: tenże, *Logika pragmatyczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.

miejsce wówczas, gdy projekt ustawy legalizującej pewne przypadki aborcji poddawany jest w parlamencie ostatniemu, rozstrzygającemu głosowaniu. Poszczególne artykuły ustawy stanowią wówczas założenia jednego rozbudowanego pytania, które zostanie rozstrzygnięte przez parlamentarzystę poprzez oddanie głosu. Jeśli jednak pewne artykuły zabraniają dokonywania aborcji, a jednocześnie inne artykuły zezwalają na nią, to poparcie takiej ustawy w głosowaniu wiąże się z udzieleniem odpowiedzi na pytanie sugestywne: jest ono rozumiane jako aprobata dokonywania aborcji w pewnych przypadkach. Ponieważ głosowanie takie ma postać pytania rozstrzygnięcia, polityk, który nie zgadza się na legalizację dokonywania aborcji w żadnym przypadku, zostaje pozbawiony możliwości wyrażenia swojego stanowiska. Zauważmy, że powodem takiej sytuacji nie jest zawiłość reguł moralnych, lecz wewnętrzna niespójność wniosku poddawanego pod głosowanie.

PROPOZYCJA ROZWIĄZANIA

W celu uniknięcia konfliktu sumienia w głosowaniu nad ustawami, które dotyczą życia ludzkiego i innych praw człowieka, należy tak formułować wnioski, aby każdy polityk mógł udzielić na nie odpowiedzi spójnej z jego przekonaniami. Ponieważ procedury parlamentarne wykorzystują pytania rozstrzygnięcia, w imię racjonalności prawa wnioskodawcy muszą zadbać o to, aby były to pytania właściwie sformułowane[23]. Nie mogą zawierać założeń, które uniemożliwiają choćby jednej tylko stronie zajęcie stanowiska zgodnego z jej przekonaniami. Taka sprzeczność w ramach proponowanej ustawy pojawi się zawsze, gdy w jednym głosowaniu chronić się będzie prawo do życia pewnych kategorii dzieci nienarodzonych i zarazem odbierać się będzie to prawo innym spośród nich. Realizacja postulatu racjonalnego budowania wniosków w praktyce parlamentarnej może się okazać zadaniem trudnym, wymagającym od polityków wnoszenia formalnych wniosków o zmianę procedur i rezygnację na przykład ze zbiorczych głosowań końcowych nad całymi projektami ustaw

[23] Niektórzy politycy celowo wprowadzają niejasne sformułowania do przepisów ustaw i traktują taki zabieg jako element gry politycznej. Działanie takie daje się uzasadnić tylko wówczas, gdy samo prawo traktowane jest jako funkcja woli ustawodawcy, a zatem jedynie przy przyjęciu pozytywizmu prawnego. Konsekwencje takiego postępowania odnajdujemy na przykład w treści jednostronnej deklaracji, którą w lutym 2002 roku Rząd Rzeczypospolitej Polskiej dołączył do Traktatu Akcesyjnego Polski z Unią Europejską. Określenia użyte w tej deklaracji („kwestie o znaczeniu moralnym", „sprawy związane z ochroną życia ludzkiego przez państwo polskie") są tak ogólne, że w przyszłości pozwolą politykom niemal dowolnie interpretować jej treść. W Komunikacie z Konferencji Episkopatu Polski z 12 marca 2003 roku zwrócono uwagę na mętność sformułowań zawartych w rządowej deklaracji. Por. S. S a d o w s k a, *Status prawny dziecka poczętego w świetle uregulowań ustaw „aborcyjnych", Konstytucji RP i aktów prawa międzynarodowego* [niniejszy numer „Ethosu", s. 324 – przyp. red.].

dotyczących prawa do życia. Być może wystarczyłoby po prostu zsumowanie wyników głosowań nad poszczególnymi artykułami ustawy, w których przecież każdy polityk ma szansę wypowiedzenia swojego „tak" lub „nie" dla prawa do życia nienarodzonych.

Prawnik podejmujący próbę wypracowania racjonalnej procedury głosowań, respektującej przede wszystkim reguły logiki, a dopiero w ślad za tym prawo człowieka do wolności sumienia, może znaleźć niemałą pomoc w *Kursie logiki dla prawników* Tadeusza Kotarbińskiego[24]. Na błąd logiczny popełniany przez autora wniosku, w którym chronione jest prawo do życia pewnych dzieci nienarodzonych, a jednocześnie wyrażona zostaje aprobata pewnych przypadków aborcji, rzuca światło uwaga Kotarbińskiego na temat dystrybutywnego i kolektywnego rozumienia słowa „wszystkie"[25]. Na przykładzie kosza jabłek Kotarbiński wyjaśnia istotną dwuznaczność wspomnianego słowa i podkreśla, że sformułowanie „wszystkie jabłka" można rozumieć albo jako komplet jabłek w koszu (znaczenie kolektywne), albo jako każde jabłko w tym komplecie (znaczenie dystrybutywne). Jeśli te dwa znaczenia wystąpią razem w ramach jednego rozumowania, na przykład, gdy pierwsza przesłanka rozumowania wykorzystuje znaczenie dystrybutywne słowa „wszystkie", a druga znaczenie kolektywne tego słowa, wówczas dochodzi do błędu logicznego w postaci pozornego sylogizmu[26].

Pamiętając o analizie Kotarbińskiego, spróbujmy przyjrzeć się parlamentarnemu wnioskowi w postaci zdania: „Wszystkie dzieci poczęte w wieku powyżej dwunastu tygodni mają prawo do życia". Jego autor zakłada wyraźne kryterium podziału dzieci (podziału w sensie logicznym, czyli na dwa rozłączne zbiory), na te, które mają prawo do życia i te, które są tego prawa pozbawione. Wydaje się jednak, że nie tylko zawęża on zakres zbioru dzieci cieszących się prawem do życia, ale ponadto posługuje się słowem „wszystkie" w znaczeniu niewłaściwym, zdecydowanie różnym od znaczenia, które słowo to przybiera w wypowiedziach przeciwników legalizowania jakichkolwiek przypadków aborcji. Ci ostatni bowiem, gdy stwierdzają, że „wszyscy ludzie mają prawo do życia", posługują się dystrybutywnym znaczeniem słowa „wszyscy" - „wszyscy ludzie" znaczy dla nich „każdy człowiek". Trudno się nie zgodzić

---

[24] Zob. T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, PWN, Warszawa 1963. Zob. też T. Styczeń SDS, *O logicznie spójne i etycznie jednoznaczne procedury stanowienia prawa w dziedzinie ochrony życia człowieka* [niniejszy numer „Ethosu", s. 281-287 – przyp. red.].

[25] Por. Kotarbiński, dz. cyt., s. 122.

[26] Kotarbiński posługuje się następującym przykładem pozornego sylogizmu: „«Wszystkie jabłka w tym koszu warte są trzydzieści złotych, zaś wszystkie jabłka w tym koszu są antonówkami więc pewna antonówka warta jest trzydzieści złotych». [...] W pierwszej przesłance słowo «wszystkie» miało sens kolektywny, w drugiej dystrybutywny, a powiedzenia: «Wszystkie jabłka w tym koszu warte są trzydzieści złotych», gdzie słowo «wszystkie» ma sens kolektywny, przy M – jabłko w tym koszu, nie można podciągać pod schemat «Każde M jest P»". Kotarbiński, dz. cyt., s. 122

z tym, że życie jest zawsze czyimś życiem: nie życiem w ogóle, życiem abstrakcyjnie pojętych „wszystkich dzieci", ale życiem każdej istoty z osobna. Stąd przeciwnicy legalności aborcji nie mogą zgodzić się na traktowanie istot ludzkich tak, jakby pewne ich grupy stanowiły wyłącznie część większej całości. Przez takie kolektywne wyróżnianie grup dzieci cieszących się prawem do życia nie uznaje się bowiem zasadniczej i oczywistej przesłanki: ponieważ życie człowieka jest zawsze życiem konkretnej jednostki, prawo do życia musi dotyczyć zawsze każdej z żyjących jednostek z osobna, nigdy zaś nie jest prawem przysługującym grupie jednostek.

Jeśli prawo człowieka do życia należy traktować dystrybutywnie, jako prawo każdej z osobna istoty ludzkiej, to wnioski parlamentarne zawierające kolektywne rozumienie tego prawa trzeba uznać za błędnie sformułowane. Oczywiste jest, że poprawna formuła poddawana pod głosowanie w parlamencie musi mieć spójną racjonalną strukturę, która umożliwia udzielenie jasnej odpowiedzi. Wydaje się, że właściwie sformułowany wniosek parlamentarny może mieć postać pytania: „Czy człowiek ma prawo do życia od momentu poczęcia?". Formułą szanującą wymogi logiki byłaby również propozycja zawierająca kilka opcji, z których głosujące osoby wybierałyby jedną, na przykład: „Dziecko ma prawo do życia od momentu poczęcia", „Dziecko ma prawo do życia od dwunastego tygodnia ciąży", „Dziecko ma prawo do życia od momentu urodzenia". Zliczenie oddanych głosów pozwoli sformułować treść ustawy, za której niesprawiedliwe zapisy nie będą odpowiedzialni ci, którzy w głosowaniu jasno wyrazili swoje stanowisko.

Powróćmy na koniec do treści numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*. „Propozycje", o których mowa w tym fragmencie, dotyczą aktów prawa stanowionego, które winny być przede wszystkim rozumne (spójne logicznie), a później dopiero mogą podlegać ocenie w aspekcie sprawiedliwości, dobra i zła moralnego. Trudno oczekiwać, aby dokument kościelny, jakim jest encyklika, zamieniał się w podręcznik do logiki i wykładał treści, które, jak się wydaje, winny być oczywiste i powszechnie znane. Podkreślmy raz jeszcze, iż źródłem „konfliktu sumienia" parlamentarzystów podczas głosowań nad prawną ochroną życia dzieci poczętych nie są reguły moralne, lecz błąd natury logicznej, który obecny jest w poddawanych pod głosowanie propozycjach.

*

Zawarta w przedstawionych rozważaniach krytyczna refleksja nad procedurami stanowienia prawa w demokratycznym państwie nie podważa wartości samego ustroju demokratycznego. Jest wręcz przeciwnie – zwraca ona uwagę na założenia, które pozwoliły wypracować teorię nowożytnego państwa prawa. Wśród założeń tych na czoło wysuwa się przekonanie o równości wszystkich ludzi wobec prawa oraz wiara w to, że każdy człowiek jest zdolny do rządzenia

sobą. Jeśli zatem państwa demokratyczne w stanowionym przez siebie prawie odchodzą od tych założeń, to zadaniem filozofów jest wykazywanie tej niebezpiecznej niekonsekwencji. Niektórzy współcześni myśliciele przypominają społeczeństwom, że w dziejach ustrojów społecznych demokracja w obecnym kształcie jest zjawiskiem stosunkowo młodym. Prawem młodości zaś jest zarówno zdobywanie wiedzy poprzez pozbywanie się postaw nieracjonalnych, jak i dążenie do moralnej prawości. Czy demokracje współczesne – na przykład w kwestii wykładni praw człowieka – realizują swój własny cel? Czy wspomagają dążenie obywateli do moralnej prawości? Jak wiemy z dziejów greckich polis, rozwój demokracji nie przebiegał prostoliniowo i nie był wolny od momentów załamania. Tak naprawdę nie wiemy, czy sytuacja będzie inna w przypadku współczesnych demokracji.

Krytyczna refleksja nad nieracjonalnymi elementami demokratycznych procedur, która zrodziła się w klimacie sporu o interpretację numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*, nie wyczerpuje oczywiście ogromnej potrzeby uświadamiania społeczeństwom istotnej roli fundamentów, na których stoi gmach ich demokratycznego ładu. Jednym z tych fundamentów, bodaj najważniejszym, jest uznanie przez społeczność istnienia przyrodzonych, niezbywalnych praw człowieka, praw nienadawanych przez ludzi. Mówienie o takich prawach ma jednak sens tylko wówczas, gdy pierwszym wśród nich jest prawo człowieka do życia od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci.

INTERPRETACJE I DYSKUSJE

Abp Tarcisio BERTONE

KATOLICY A SPOŁECZEŃST0WO PLURALISTYCZNE NIEDOSKONAŁE PRAWA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ PRAWODAWCÓW*

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

KOŚCIÓŁ I SPOŁECZEŃSTWO DZISIAJ

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

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

---

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

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

Na czym powinna w tych warunkach polegać odpowiedzialność chrześcijańskiego prawodawcy, który znajdując się w określonych warunkach społecznych, musi zająć stanowisko wobec toczącej się debaty politycznej, a nawet w niej uczestniczyć? Inspirowany nauczaniem Magisterium Kościoła zawartym w wypowiedziach Jana Pawła II, Joblin przyjmuje pogląd, że chrześcijański prawodawca powinien odrzucić ograniczenie, które narzuca mu obowiązujący liberalny pogląd dotyczący konsensu. Akceptacja tego poglądu zagroziłaby bowiem samemu przetrwaniu społeczeństwa, które potrzebuje niepodważalnych i wiążących wartości. Odrzuceniu liberalnego rozumienia konsensu musi towarzyszyć wyraźne sformułowanie stanowiska katolickiego. Zauważmy, że odmawiając uznania tak pojętego konsensu, ustawodawca katolicki postępuje wbrew przyjętym obecnie zasadom tworzenia projektów prawa i jego uchwalania, które – jak wskazaliśmy – polegają nie na ustaleniu filozoficznej prawdy pewnej propozycji, ale na zweryfikowaniu, jak daleko idące porozumienie można osiągnąć, bez względu na motywacje, które w różny sposób inspirują prawodawców[2].

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

---

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

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

Francesco D'Agostino mówił o konfrontacji z niedoskonałymi prawami w kontekście refleksji na temat demokracji i zasad, które leżą u podstaw kultury ponowoczesnej. Rozwiązanie problemu niedoskonałych praw wymaga przeanalizowania całego kryzysu, który obejmuje kwestie takie, jak demokracja, obowiązek prawny i zasada większości. Jeśli konfrontacja ma miejsce nie tylko w porządku teoretycznym i filozoficznym, lecz również w porządku politycznym i operacyjnym, jej rozwiązanie musi odwoływać się do godności i praw człowieka jako zasadniczych czynników porządku społecznego. Można by zatem zaakceptować te spośród niedoskonałych praw, które zapewniają normatywny charakter porządku społecznego rozumianego jako byt relacyjny. I odwrotnie: te spośród nich, które w imię promocji pewnego prawa naruszają relacyjny charakter bytu społecznego, przyczyniając się w ten sposób do legitymizacji oportunistycznego manipulowania porządkiem społecznym, są nie do przyjęcia[4].

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

---

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

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

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

W wyniku przedstawionych rozważań pojawia się następujący problem: czy współdziałanie w uchwalaniu niedoskonałych praw dotyczących dopuszczalności aborcji, uzasadniane przyjęciem teorii mniejszego zła, nie sprzyja – poprzez swój pragmatyzm – legitymizacji mentalności utylitarnej? Czy w tej sytuacji nie powinniśmy raczej optować za nieuczestnictwem, które wyrażałoby jednoznaczne opowiedzenie się za poszanowaniem godności człowieka i odrzucenie wszelkich celów pragmatycznych? Na rzecz kompromisu można wysunąć argument, zgodnie z którym ugoda z mentalnością utylitarną nie oznacza utożsamienia się z nią. Można powiedzieć, że opcja na rzecz kompromisu służy ochronie życia i uznaniu ludzkiej godności embrionu o tyle, o ile sprzyja ona podtrzymaniu prawości prawa i zmniejszeniu ogólnej liczby aborcji. Jakie zatem stanowisko należy przyjąć? Na pewno można stwierdzić, że kompromis daje się uzasadnić jedynie pod warunkiem, że dla opinii publicznej jasne pozostaje, iż powodem jego zaistnienia była sytuacja sprzeciwu i że ostatecznie nie da się go uzasadnić w sensie moralnym. Nie oznacza to, że Kościół powinien opowiedzieć się po stronie kompromisu. Kościół powinien zarówno okazywać szacunek chrześcijańskiemu parlamentarzyście, który w sumieniu decyduje o tym, aby opowiedzieć się za kompromisem, jak i popierać tych, którzy odmawiają zaakceptowania kompromisu[5].

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

---

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

tyczną mogą nadal podejmować rozsądne próby modyfikowania głównych linii polityki państwa i polityki prawnej, pozostając w zgodzie z prawdami wiary chrześcijańskiej. W tym kontekście Finnis przeanalizował przypadek współdziałania w uchwalaniu lub poprawianiu niedoskonałych praw. Jego zdaniem ramy tego współdziałania wyznaczone są przez dwa wyraźne kryteria: 1. przedmiot formalnego współdziałania musi być sprawiedliwy, to znaczy musi zmierzać do pozytywnego rezultatu, który jest realizacją wartości chrześcijańskich; 2. punkt ciężkości negatywnych skutków ubocznych nieodłącznych od materialnego współdziałania (które należy w miarę możliwości ograniczać) musi być rozsądnie wyważony w stosunku do zła, którego współpraca ta pozwoli uniknąć[6].

Dochodzimy tutaj do kwestii konkretnych zadań osób duchownych i świeckich w konfrontacji z niedoskonałymi prawami. Problem ten staje się coraz bardziej palący i coraz pilniej domaga się wyjaśnienia (na przykład w odniesieniu do katolickiego poradnictwa rodzinnego w Niemczech i różnych propozycji legislacyjnych dotyczących tak zwanej wspomaganej prokreacji). Czy nauczanie społeczne Kościoła może coś powiedzieć w tych sprawach? Analiza dokonana przez Pedra Rodrígueza dostarczyła pewnych elementów, które będą przydatne w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie. Zagadnienie niedoskonałego prawa jako takie uznaje on za kwestię moralną i teologiczną. W tej perspektywie może ono stać się przedmiotem wyjaśnienia ze strony autorytetu Kościoła poprzez jego Magisterium. Samo zaś wprowadzanie w życie niedoskonałych praw można określić jako konkretną kwestię historyczną. Problem dotyczy wówczas przede wszystkim tego, jak powinna postąpić odpowiedzialna w swoim sumieniu osoba świecka. Musimy pamiętać, że sumienie formowane jest nie tylko w perspektywie teologii stworzenia, w której sytuuje się klasyczne zagadnienie współdziałania ze złem, ale także w odkupieńczej perspektywie gratia sanans pochodzenia chrystologicznego, w której współdziałanie w stanowieniu „niedoskonałych praw" staje się cooperatio ad sanationem. Działanie tego rodzaju z pewnością nie uniemożliwia chrześcijańskiemu parlamentarzyście nawiązania dialogu z Pasterzami Kościoła na temat problemów dotyczących jego zawodowych kompetencji ani też nie uniemożliwia mu otrzymania od biskupów normatywnego przewodnictwa w porządku moralnym i teologicznym[7].

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

---

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

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

odróżniać od prawa do wolności religijnej). Owa potestas ma niekwestionowaną wartość w sensie prawnym, bez względu na to, czy dotyczy związku między autorytetem kościelnym a świeckimi chrześcijanami zaangażowanymi w krzewienie chrześcijańskiej inspiracji w porządku doczesnym (potestas magisteri), czy staje się przedmiotem podwójnej refleksji ze strony organizacji państwowej: poprzez uznanie roli Magisterium (uprawnienie ogólne) i poprzez uznanie prawa Kościoła do wypowiadania moralnego osądu w kwestiach odnoszących się do porządku politycznego (uprawnienie konkretne). Okazując szacunek dla uprawnionej autonomii porządku demokratycznego, Kościół realizuje zadanie promowania wolności politycznej i stania na straży fundamentalnych praw osoby ludzkiej, które jest głęboko ufundowane w prawie. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, „Kościół winien mieć [...] prawdziwą swobodę [...] w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz”[8]. Wyjątkowo aktualnym przykładem takiej kwestii jest propozycja zalegalizowania związków homoseksualnych, gdyż propozycje tego rodzaju stanowią zagrożenie dla instytucji małżeństwa, naruszając w poważnym stopniu dobro wspólne społeczeństwa. Polityków katolickich musi przede wszystkim prowadzić prawy rozum (recta ratio), obiektywne kryterium sprawiedliwości każdego prawa. Związki między Kościołem a społecznością polityczną nie wyczerpują się w prawnych i instytucjonalnych relacjach między nimi. Idąc za nauczaniem Soboru Watykańskiego II, Kodeks prawa kanonicznego przypisuje świeckim szczególny obowiązek (odmienny niż zadania hierarchii, ale nie odrębny od nich) udoskonalania spraw doczesnych przenikającym je duchem Ewangelii (por. kanon 225) i uznaje prawo świeckich do samookreślenia na tym obszarze (por. kanon 227). W tym właśnie kontekście można mówić o sprzeciwie obywatelskim jako o proteście wobec obowiązującego porządku prawnego ze względu na jego rozbieżność z wyższym prawem. Zgodnie z dokumentami Magisterium Kościoła, powodem takiego sprzeciwu może być jedynie pogwałcenie przez prawo obiektywnej normy moralnej rozpoznanej w indywidualnym sumieniu, nie zaś naruszenie przez prawo zasad etycznych wykreowanych przez jednostkowe sumienie, należących do skali wartości, które społeczeństwo wytwarza w swoim rozwoju historycznym[9].

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

---

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

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

liwe prawa, tak wielu katolików nie spełnia adekwatnie swojego zadania okazywania sprzeciwu wobec tych praw, a zatem przyczynia się do utrzymania ich w mocy, czy to wskutek obojętności, czy w wyniku podjęcia przez katolików nieuzasadnionej współpracy materialnej. Fundamentalny powód tej sytuacji leży w słabości wiary i w słabości chrześcijańskiego zaangażowania. Na stan ten wpływa kilka negatywnych czynników. Jednym z nich jest słaby podział ról między osobami duchownymi a świeckimi w Kościele. May twierdzi, że hierarchowie niejednokrotnie wprowadzają zamieszanie, zabierając głos w sprawach, które nie dotyczą wykładu wiary ani prawa moralnego. Ich wypowiedzi bowiem wyrażają wówczas jedynie roztropnościowy osąd porządku społeczno-politycznego, z którym to osądem świeccy mogą się zasadnie nie zgadzać. Może to prowadzić do przyjęcia przez wiele osób postawy bierności i utrudniać tworzenie sprawnie funkcjonujących organizacji świeckich. Niezbędne jest natomiast działanie innego rodzaju. Bardzo pilną i konieczną rzeczą jest, aby Pasterze Kościoła z całą mocą i konsekwencją głosili wiarę katolicką i katolicką moralność, aby przypominali świeckim o ich godności i o ich szczególnym apostolacie, aby napominali oni tych katolików, którzy pełniąc funkcje publiczne, aktywnie popierają niesprawiedliwe prawa lub nie wywiązują się z odpowiedzialności, która na nich spoczywa, aby się tym prawom przeciwstawiać[10].

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

---

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

ten czyn; może ona być określona jako niesprawiedliwa dopiero wówczas, gdy można wykazać kompletny brak odpowiedniości między nią a wspólnym dobrem politycznym. Po drugie, obowiązek czynienia dobra musi być ograniczony przez zasadę autonomii w tym sensie, że nikogo nie można oskarżyć o współdziałanie ze złem wyłącznie dlatego, że jego zawodowe działanie, wymagane przez określoną strukturę prawną, która nie jest sama w sobie jawnie niesprawiedliwa, jest nadużywane przez kogoś innego w autonomiczny sposób[11]. Powyższe zasady wymagają pewnego komentarza. Pierwsza z nich dotyczy uzasadnionego rozróżnienia między porządkiem moralnym a porządkiem prawnym. Druga zaś odnosi się do delikatnej kwestii materialnego współdziałania, gdzie trudno jest czasami odróżnić współpracę bezpośrednią i pośrednią. W niektórych przypadkach, chociaż nie dotyczą one bezpośredniej współpracy materialnej, można mówić o zaistnieniu pewnego rodzaju współpracy instytucjonalnej, która jest sama w sobie skandaliczna i niedopuszczalna (ma ona miejsce na przykład w Niemczech w przypadku współpracy państwa i katolickiego poradnictwa, które wystawia kobietom zaświadczenia umożliwiające legalne dokonanie aborcji).

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

---

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

pośrednia współpraca materialna z niesprawiedliwym prawem, czyli współdziałanie, w którym wynikające z niego zło akceptowane jest jako niezamierzony skutek uboczny, może być uzasadniona i konieczna w przypadku kwestii poważnej odpowiedzialności moralnej, jak na przykład ograniczenie niesprawiedliwego charakteru danego prawa czy szacunek dla moralnej powinności w innej dziedzinie[12].

PRZYPADEK EMBLEMATYCZNY

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

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

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

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

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

[12] Por. M a y, dz. cyt., s. 247-256.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Tolerancja. Trzecim stanowiskiem jest tolerancja wobec zła, które wyraża niesprawiedliwe prawo. Tolerancję tego rodzaju można okazywać tylko wówczas, gdy opór wobec zła prowadziłby do jeszcze większego zła. Również w tym przypadku przedmiotem czynu, którym jest tutaj akt okazania tolerancji, nie jest zło jako takie, lecz dobro niezbędne do tego, aby powstrzymać większe zło[13].

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

---

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

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

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

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

PRZYPOWIEŚĆ O CHWAŚCIE

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

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

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

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

KRYTYCZNA SAMOOCENA

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

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

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

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

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

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

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

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

John FINNIS

NIESPRAWIEDLIWE PRAWA W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM*

Odrzucając w znacznym stopniu wiarę chrześcijańską oraz wszelki inny rodzaj uznania zależności człowieka od transcendentnej inteligencji i woli, nasze społeczeństwa odchodzą coraz dalej i dalej od wszelkiej chrześcijańskiej wspólnoty czy też od cywilizacji miłości. W sytuacji tej zasadne jest postawienie pytania, czy chrześcijanie zaangażowani w politykę mogą rozsądnie oczekiwać, że będą kształtować główne linie polityki państwa oraz prawo. Czy mogą oni oczekiwać, że uczynią coś więcej poza niesieniem pomocy w ograniczaniu zła i że będą świadkami wiary i prawd moralnych, o których naucza wiara?

DEMOKRACJA A SPOŁECZEŃSTWO PLURALISTYCZNE

Fakt, że dane społeczeństwo jest demokratyczne, nie jest warunkiem wystarczającym do tego, aby było ono sprawiedliwe i aby zasługiwało na okazywanie mu posłuszeństwa. Niektóre społeczeństwa demokratyczne okazywały się wyjątkowo nikczemne. Demokratyczność jest jednak, jak sądził już Akwinata, warunkiem koniecznym do tego, aby społeczeństwo było zorganizowane w możliwie najlepszy sposób[1]. A zatem, chociaż należy zachować ostrożność, właściwe jest posługiwanie się terminem „demokratyczność", gdy chcemy wy-

---

* Zarys niniejszego artykułu został przygotowany w okresie pomiędzy ogłoszeniem encyklik *Veritatis splendor* (6 VIII 1993) a *Evangelium vitae* (25 III 1995), jako odpowiedź na zaproszenie jednej z dykasterii Stolicy Apostolskiej do wzięcia udziału w dyskusji teologów, filozofów i prawników, którą dykasteria ta zorganizowała w ramach debaty zmierzającej do ustalenia ostatecznego tekstu *Evangelium vitae*. Obecną postać artykuł uzyskał już po ogłoszeniu encykliki i opublikowany został pod tytułem: *Le leggi ingiuste in una società democratica*, w pracy *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette"*, red. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996 (s. 99-110).

[1] „Stąd też najlepszym systemem władzy w jakimś państwie lub królestwie jest taka postać rządzenia, w której jeden posiadający odpowiednie cnoty stoi na czele i wszystkim innym przewodzi, a pod nim są jacyś inni sprawujący władzę wyposażeni w odpowiednie cnoty. A jednak takowe sprawowanie władzy należy do wszystkich: bądź dlatego, że ze wszystkich mogą być wybierani, bądź dlatego, że wszyscy ich wybierają. Najlepszym bowiem jest taki system sprawowania rządów, w którym zgodnie łączą się: królestwo, w którym jeden stoi na czele; arystokracja, w której wielu posiadających wymagane cnoty sprawuje władzę, i demokracja, tj. rządy ludu, w której z ludu mogą być wybierani sprawujący władzę i do ludu należy wybieranie sprawujących władzę" (św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 105, a. 1c; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1985).

mienić wymagania, którym – na tyle, na ile jest to możliwe – społeczeństwo powinno sprostać.

Przymiotnik „pluralistyczny" wywołuje znacznie trudniejsze problemy. Oczywiście mnogość i różnorodność rzeczy stworzonych dobrze odzwierciedlają bytowe bogactwo źródła ich bytu, które nie zostało stworzone. Mnogość i różnorodność talentów i powołań, tak w przypadku jednostek, jak i grup ludzkich, jest właściwa, jeśli nie konieczna, dla dobra wspólnego społeczeństwa. Ponadto terminy „pluralizm" i „społeczeństwo pluralistyczne" pojawiają się w nauczaniu Magisterium podczas obecnego pontyfikatu, w szczególności w kontekście domagania się dla katolików i ich instytucji takiego szacunku, z jakiego w społeczeństwie podzielonym co do podstawowych przekonań korzystają inne osoby i instytucje. Istnieją jednak dwa powody, dla których o społeczeństwie pluralistycznym należy mówić z pewną ostrożnością.

Powód pierwszy jest następujący. W takim stopniu, w jakim w społeczeństwie brak jest zgody co do kwestii podstawowych, istnieje przeszkoda dla zbudowania autentycznej wspólnoty społecznej. Przeszkoda ta sama w sobie wyrządza wielką szkodę społeczeństwu[2], a zatem pluralizm poglądów dotyczących kwestii podstawowych oznacza upośledzenie dobra wspólnego; jest on złem, czymś, nad czym trzeba ubolewać, nie zaś czymś, co należy ukazywać jako standard.

Drugi powód ostrożności jest następujący. „Pluralizm" to termin często wykorzystywany w liberalnych zlaicyzowanych społeczeństwach jako ideologiczne narzędzie służące apriorycznemu odrzucaniu twierdzeń, określanych jako autorytarne, totalitarne czy nieliberalne, które głoszą, że istnieje prawda o dobru wspólnym oraz że zgoda członków społeczeństwa co do treści tej prawdy, jak również zgoda na to, aby kierować się nią w działaniu, jest rzeczą dobrą i odpowiada zdrowej różnorodności talentów i powołań. Twierdzenia, które zostają w ten sposób wykluczone, nie przestają jednak być prawdziwe. Faktem jest, że wszelka teoria polityczna, która zaprzecza istnieniu ważnych prawd dotyczących rozwoju ludzkiego, praw i obowiązków człowieka, a zatem istnieniu prawdy o dobru wspólnym społeczności politycznej, przez sam fakt tego zaprzeczenia podważa – a faktycznie obala – swoje własne roszczenie do tego, aby być normatywną teorią społeczeństwa: aby być teorią, której warto bronić. Kwestionując istnienie ważnych i zasadniczych prawd dotyczących dobra wspólnego, jak również to, że zgoda w kwestii tych podstawowych prawd jest wielkim pożytkiem, ideologie pluralizmu nie tylko pozostają w błędzie, ale są szkodliwe. Usiłując z góry wyeliminować przeciwne im teorie polityczne, same stają się sofistyczne, a sofistyka ta czerpie swoją wiarygodność ze słowa „pluralizm".

---

[2] Por. G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, t. 2, *Living a Christian Life*, Franciscan Press, Quincy, Illinois 1993, s. 841n.

Kwestia sekularyzmu, w szczególności zaś sekularyzmu liberalnego, ma ogromne znaczenie dla wszelkiej refleksji na temat zagadnienia będącego przedmiotem niniejszych rozważań. Znaczenie sekularyzmu ujawnia się na dwóch płaszczyznach.

Przede wszystkim wraz z rozprzestrzenianiem się negacji transcendencji i negacji objawienia Bożego, społeczeństwa, których konstytucje, prawa oraz życie publiczne pozostawały niegdyś pod wpływem wiary chrześcijańskiej, stopniowo utraciły swoją uprzednią fundamentalną jedność sądu o rzeczywistości i o dobru, a także świadomość racji, które powinny kierować współpracą w życiu i w działaniu politycznym. Społeczeństwa te muszą, tak dalece, jak jest to możliwe, przystosować się do owego pluralizmu przekonań co do ostatecznych prawd i zasad. Społeczeństwa dotknięte takim brakiem jedności, tego rodzaju różnorodnością, można by określić jako pluralistyczne, ale również jako wewnętrznie skłócone czy też jako podzielone co do kwestii podstawowych. Społeczeństwo pluralistyczne jest zarazem społeczeństwem głęboko podzielonym.

Po drugie, potężne siły obecne w liberalnym sekularyzmie pragną uczynić cnotę ze zła, jakim jest rozłam w kwestiach zasadniczych. Zarówno rezultatem, jak i instrumentem działań zmierzających w tym kierunku jest właśnie ideologia pluralizmu[3]. Jej głębokie, częściowo ukryte korzenie (uświadamiane oczywiście w różnym stopniu) tkwią w następującym rozumowaniu: Skoro nie istnieją żadne transcendentne źródła bytu, sensu, wartości czy norm moralnych, powinienem dostać to, co chcę, i robić to, na co mam ochotę, zanim śmierć nie położy kresu moim wszystkim możliwościom. Ponieważ wokół mnie są inni ludzie, którzy postępują zgodnie z tym samym przekonaniem, i ponieważ wszyscy potrzebujemy pomocy w otrzymaniu tego, czego indywidualnie pragniemy, musimy z sobą współistnieć i współpracować. Nie osiągnę jednak współpracy, jeśli otwarcie zadeklaruję, że współpraca jest jedynie narzędziem służącym realizacji moich pragnień. Potrzebuję zatem pewnego rodzaju pozornego „dobra wspólnego", na rzecz którego mogę się zobowiązać do zaangażowania w takim stopniu, jaki będzie konieczny i wystarczający do tego, aby motywować innych do współpracy w realizowaniu moich celów. Mogę zatem posługiwać się językiem odwołującym się do godności ludzkiej, do podstawowych praw człowieka, do dobra wspólnego i tak dalej – językiem, jaki wykształcił się w kulturze przedlaickiej, która uznawała istnienie transcendentnego źródła sensu i wartości.

---

[3] Nie sugeruję tutaj, że ideologia pluralizmu jest jedyną fałszywą ideologią, która prawdopodobnie wyłoni się z utraty wiary w transcendencję i w Objawienie. Dobrze wiemy, że ludzie mogą fałszywie jednoczyć się wokół praktycznych przekonań pod wpływem pewnej przypadkowej grupy lub przypadkowego przedsięwzięcia, co miało miejsce w przypadku nazizmu czy bolszewizmu. Ideologia laickiego liberalnego pluralizmu niewątpliwie ma jednak w sobie potężną atrakcyjność (i prawdopodobnie nie stanie się łatwo ofiarą nieracjonalności organizacyjnej, która przyspieszyła destrukcję innych laickich ideologii).

Dzisiejszy język ma jednak znaczenie nietradycyjne. Normatywny sens ludzkiej godności i dobra wspólnego – w najlepszym razie – podporządkowany jest w dzisiejszym języku innemu źródłu normatywności, uznanemu za bardziej podstawowe i fundamentalne (jeśli nie jedyne), a mianowicie mojej bezkompromisowej woli, która broni mnie przed światem i wprzęgnięta jest w służbę emocjonalnym żądaniom pierwszeństwa dla moich własnych preferencji i dla ich zaspokojenia (dla „moich interesów")[4]. Nowy, laicki sens języka staje się wyraźny, kiedy zadamy sobie pytanie: kto ma się liczyć? Wychodząc bowiem z laickich założeń, stwierdzamy, że grupa, której członkowie cieszą się podstawowymi prawami, nie musi akceptować jako swoich członków, równych sobie w godności, wszystkich jednostek ludzkich, które znajdują się w jej sąsiedztwie. Jedynie ci, których obecność jest niezbędna, aby zagwarantować przetrwanie grupy i zaspokojenie jej potrzeb, muszą zostać do niej włączeni. Pierwszymi kandydatami do wykluczenia z grupy są te jednostki ludzkie, które nie potrafią jeszcze nadawać sensu ani wartościować (w tym nienarodzeni), oraz ci, którzy już nie potrafią tego czynić (w tym pacjenci w śpiączce i osoby cierpiące na demencję). Dalszymi kandydatami do wykluczenia z grupy są te jednostki, które nie dysponują wystarczającym doświadczeniem i które mają niewielką perspektywę przyszłego „szczęścia" lub w ogóle jej nie mają[5].

Rozprzestrzenianie się implikacji laickiego nihilizmu i relatywizmu w sferze społecznej i politycznej powstrzymywane jest nie tylko przez nadal istniejący wpływ kultury teistycznej i związanych z nią instytucji oraz przez laicką potrzebę pozornego zaangażowania na rzecz dobra wspólnego w stopniu wystarczającym do tego, aby motywować innych do współpracy w realizacji swoich własnych celów, ale również przez prawo naturalne zapisane w ludzkim sercu. Ten hamujący wpływ jest jednak najmniej skuteczny w sytuacjach, gdy w kwestie dotyczące zachowań seksualnych i ludzkiego życia zaangażowane zostają najsilniejsze ludzkie emocje.

Sytuacje takie należą zatem do najbardziej podstawowych źródeł niesprawiedliwości, które nabierają charakteru systematycznego i wpisane są w struk-

---

[4] „Jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem «nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm» (CA, nr 46)" (Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 101).

[5] Por. J. Finnis, *A Philosophical Case against Euthanasia*, w: *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, red. J. Keown, Cambridge University Press 1995, s. 23-35; tenże, *The Fragile Case for Euthanasia: A Reply to John Harris*, w: *Euthanasia Examined*, s. 46-55; tenże, *Misunderstanding the Case against Euthanasia: Response to Harris's first Reply*, w: *Euthanasia Examined*, s. 62-71.

turę społeczeństw zdominowanych przez postawy liberalne i laickie. Ideologia pluralizmu służy zaś wprost racjonalizowaniu przejawów niesprawiedliwości tego właśnie rodzaju. Widoczne jest to na przykładzie najbogatszego i najpotężniejszego państwa demokratycznego na świecie, gdzie władza federalnego prawa państwowego i władza rządu, w szczególności zaś władza sądownicza, wykorzystywana jest po to, aby uniemożliwić prawu stanowemu i władzy lokalnej na jakimkolwiek niższym szczeblu ochronę nienarodzonego dziecka wbrew wyborowi jego matki, która (bez względu na kierujące nią motywy) zdecydowała o jego unicestwieniu. Nadto, uzasadnienie takiego wykorzystania centralnej władzy – odmowy samego podjęcia dyskusji nad tym, czy nienarodzone istoty ludzkie są uprawnione do posiadania takich samych praw, jakimi cieszą się inne istoty ludzkie – wypowiadane jest w kategoriach pluralizmu[6].

Można żywić uzasadnione przekonanie, że wkrótce rozumowanie tego rodzaju będzie stosowane i wprowadzane w praktyce – z pomocą władzy państwowej – na polu eutanazji. Terminy takie, jak „wolność", „prawo do prywatności" oraz (albo) „prawo do autonomii", używane w celu wyeliminowania wszelkich zastrzeżeń dotyczących dostępu do antykoncepcji, sterylizacji i aborcji, zostaną z pewnością rozszerzone w taki sposób, aby można było zezwalać na wspomagane samobójstwo (dokonywane w obowiązkowej obecności odpowiedniego profesjonalisty) jako niezależne samowyzwolenie ze stanowiącego ciężar życia. Będzie się wówczas mówić, że osób niepełnosprawnych, które nie

---

[6] Najwyraźniejszą artykulację tych przekonań odnajdujemy w orzeczeniu Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych w rozprawie Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania vs. Casey: „Mężczyźni i kobiety o prawym sumieniu mogą nie zgadzać się między sobą, a przypuszczamy, że niektórzy z nich zawsze będą się z sobą nie zgadzać, co do tego, na czym polegają głębokie moralne i duchowe implikacje przerwania ciąży, nawet w jej najwcześniejszym stadium. Niektórzy z nas jako jednostki uznają aborcję za działanie niezgodne ze swoimi najbardziej podstawowymi zasadami moralnymi; nie może to jednak wpływać na naszą decyzję. Naszym obowiązkiem jest określenie wolności wszystkich, nie zaś czynienie obowiązkowym naszego własnego kodeksu moralnego. Podstawowy dla tej kwestii problem konstytucyjny dotyczy tego, czy państwo może rozwiązywać te filozoficzne dylematy w tak zdecydowany sposób, że kobieta całkowicie pozbawiona zostaje w tej sprawie wolnego wyboru [...].

Sercem wolności jest prawo do własnej definicji pojęcia sumienia, sensu, wszechświata oraz tajemnicy życia ludzkiego [...].

Aborcja [...] jest czynem niosącym z sobą konsekwencje dla innych ludzi: dla kobiety, która musi żyć z następstwami swojej decyzji; dla osób, które jej dokonują lub pomagają w jej dokonaniu; dla małżonka, rodziny i społeczeństwa, którzy muszą stanąć twarzą w twarz z faktem istnienia [!] zabiegów uznawanych przez niektórych za równoznaczne z zadawaniem gwałtu niewinnemu życiu ludzkiemu, a także – w zależności od przekonań konkretnej osoby – dla życia bądź potencjalnego życia, które poddawane jest aborcji. [...] Cierpienie [kobiety] jest zbyt intymne i zbyt osobiste, aby państwo po prostu narzucało jej swoją własną wizję jej roli, bez względu na to, jak dominująca w naszej historii i kulturze była lub jest ta wizja. Powołanie kobiety powinno być kształtowane w dużym stopniu w oparciu o jej własną koncepcję jej duchowych imperatywów i jej miejsca w społeczeństwie". 505 U. S. 899, 850-52 (1992) [tłum. fragmentu – D. Ch.].

mogą wyrazić swojej zgody na to, aby je zabito (a w wielu przypadkach nigdy nie wyraziły ani nie mogły wyrazić tej zgody), nie wolno pozbawiać przynależnego im prawa do takiej samej wolności, jaką dysponują inni, do prywatności czy do autonomii w kwestii wyzwolenia się z uciążliwego życia. „Prawo" to będzie egzekwowane „w ich imieniu" przez kogoś, kto wybierze dla nich śmierć, którą one same – co zostanie przyjęte jako założenie – wybrałyby (lub powinny by wybrać), gdyby były zdolne do dokonania wyboru. Sprzeciw głoszący, że działanie tego rodzaju jest morderstwem, zostanie określony jako „czynienie obowiązkowym naszego własnego kodeksu moralnego" i jako niezgodny z „wolnością dla wszystkich" w społeczeństwie pluralistycznym. Społeczeństwo zostanie zatem uwolnione od wielu ludzi, których życie uważane jest przez innych za „niewarte życia" („lebensunwerten Lebens", jak zostało ono kiedyś określone)[7].

W ten zatem sposób, odrzucając w znacznym stopniu wiarę chrześcijańską oraz wszelki inny rodzaj uznania zależności człowieka od transcendentnej inteligencji i woli, nasze społeczeństwa odchodzą coraz dalej i dalej od wszelkiej chrześcijańskiej wspólnoty czy też od cywilizacji miłości. W sytuacji tej zasadne jest postawienie pytania, czy chrześcijanie zaangażowani w politykę mogą rozsądnie oczekiwać, że będą kształtować główne linie polityki państwa oraz prawo. Czy mogą oni oczekiwać, że uczynią coś więcej poza niesieniem pomocy w ograniczaniu zła i że będą świadkami wiary i prawd moralnych, o których naucza wiara?[8]

UCZESTNICTWO W UCHWALANIU I POPRAWIANIU NIESPRAWIEDLIWYCH PRAW

Im bardziej zdecydowanie i w im większym stopniu nasze społeczeństwa angażują się na rzecz radykalnej niesprawiedliwości, która polega na uznaniu, że pewni ludzie się nie liczą, klasyczne założenie, że prawo jest sprawiedliwe i nakłada poważny obowiązek stosowania się do niego, staje się coraz słabsze i trudniejsze do obrony. Chociaż klasyczna teologia, a faktycznie doktryna chrześcijańskiego posłuszeństwa ludzkiemu prawu pozostaje niezmienna, to jednak fakty, do których należy ją stosować, są w istotny sposób radykalnie nowe.

---

[7] Było to centralne pojęcie w debacie na temat eutanazji, która toczyła się w Niemczech w latach dwudziestych ubiegłego wieku; pojawiło się ono w tytule kluczowej rozprawy autorstwa Karla Bindinga (cenionego nienazistowskiego prawnika) i Alfreda Hochego: *Die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens"* (Leipzig 1922).

[8] Oczywiście chodzi o prawdy, które są dostępne rozumowi, jeśli nie jest on okaleczony z powodu odmowy wyciągnięcia właściwego wniosku z afirmacji istnienia przyczyny, która nie posiada przyczyny. Por. J. Finnis, *Liberalism and Natural Law Theory*, „Mercer Law Review" 45(1994) nr 687, s. 701-704.

Bardzo trudno jest jednak wypracować implikacje tej myśli. Przejdę zatem do rozważenia pewnych nieco łatwiejszych problemów. Odniosę się do nich z punktu widzenia sumienia (sumienia, które pragnie być katolickie i prawe), a pytanie, nad którym chcę się zastanowić, nigdy nie będzie dotyczyło tego, czy i do jakiego stopnia ktoś jest winny, lecz będzie brzmiało następująco: Co powinienem myśleć i czynić?[9].

Najpierw zatem stanowisko prawodawców. Dla naszych celów określenie „prawodawcy" obejmować będzie członków ciała ustawodawczego, a także osoby odpowiedzialne za projekt (a w ten sposób za dokładne ustalenie treści) propozycji legislacyjnych oraz głowę państwa w takim stopniu, w jakim uczestniczy ona w procesie wprowadzania w życie ustawy, sędziów i adwokatów generalnych w sądach, odpowiedzialnych za dokonywanie interpretacji prawa konstytucyjnego, stanowionego i (lub) zwyczajowego.

Sens i treść odnośnych wyborów i działań prawodawców uwarunkowane są przez kontekst proceduralny. Rozważmy przykład. Przypuśćmy, że na etapie B procesu legislacyjnego jedynymi parlamentarzystami, którzy mogą przesunąć ponowne rozpatrzenie pewnej propozycji, są ci, którzy głosowali za tą propozycją na etapie A. W takim kontekście czasami może się zdarzyć, że jedynym sposobem, w który parlamentarzysta może przyczynić się do obalenia pewnej propozycji na decydującym etapie B, jest głosowanie „za" na etapie wstępnym A procesu legislacyjnego. W sytuacji takiej oddanie głosu za tą propozycją na etapie A mogłoby skutecznie zapobiec temu, aby stała się ona prawem. Przykład ten ukazuje, że nie da się ogólnie, w sensie uniwersalnym czy też per se, określić adekwatnie w kategoriach „głosowania", jakie obowiązki spoczywają na prawodawcy. Etycznie doniosła kwestia wyboru i moralnego osądu polega raczej na tym, aby dopomóc w uczynieniu pewnej propozycji elementem prawa (lub w utrzymaniu istniejącego przepisu prawnego wobec propozycji jego zmiany). W celu opisania tej moralnie doniosłej kwestii posłużę się słowem „poparcie". (Zazwyczaj głosowanie za propozycją służy oczywiście jej poparciu, bez względu na nastawienie głosującego, jego dalsze intencje czy nadzieje. Czasami jednak, jak wskazałem, kontekst proceduralny decyduje o tym, że głos afirmatywny niekoniecznie stanowi akt poparcia).

Pytanie, co wybieramy jako przedmiot poparcia (czy też nie jako przedmiot poparcia, a jako przedmiot odrzucenia), jest również uwarunkowane przez kontekst, a mianowicie przez istniejącą sytuację prawną. Dla przykładu, przepis prawny o treści: „Aborcja jest legalna do szesnastego tygodnia ciąży", jest prawem niesprawiedliwym. Projekt ustawy w brzmieniu: „Aborcja jest legalna do szesnastego tygodnia ciąży", może być wnoszony jednak albo w celu zezwolenia na dokonywanie aborcji dotychczas zakazanych, albo po to, aby wpro-

---

[9] „Aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć perspektywę osoby działającej" (VS, nr 78).

wadzić zakaz dokonywania aborcji między szesnastym a dwudziestym czwartym tygodniem ciąży, na które dotąd prawo zezwalało. Poparcie projektu w pierwszej z wymienionych sytuacji różni się zasadniczo od poparcia projektu w sytuacji drugiej, ponieważ przedmiot decyzji parlamentarzysty – przedmiot jego namysłu nad poparciem projektu ustawy – jest różny w każdym z tych przypadków. W pierwszym przypadku jest nim poparcie przyzwolenia na aborcję, w drugim zaś poparcie zakazu aborcji we wszystkich tych przypadkach, w których (jak zakładamy) dany parlamentarzysta ma w danej chwili możliwość przyczynienia się do jej zakazu.

Uznanie powyższego nie oznacza opowiedzenia się ani za etyką sytuacjonistyczną, ani za proporcjonalizmem, ani też za jakąkolwiek inną teorią, która zaprzecza istnieniu wewnętrznie złych czynów, których nie można usprawiedliwić okolicznościami i (lub) intencjami czy celami. Wprost przeciwnie, za oczywiste uznaję, że poparcie dla prawnego dopuszczenia aborcji (bez względu na to, na jakim etapie ciąży), podobnie jak poparcie dla utrzymania takiego zezwolenia jako dopuszczonego prawem, są aktami wewnętrznie złymi, których nie można usprawiedliwić ani okolicznościami i (lub) intencjami, ani środkami, ani też „proporcjonalnymi racjami", nawet w celu zmniejszenia ogólnej liczby dokonywanych aborcji[10]. Odnoszę się tutaj do wcześniej postawionych pytań: czym jest poparcie?; co znaczy „uczynić przyzwolenie na aborcję częścią prawa" (czy też „pozostawić je jako część prawa")?[11].

Uważam, że analiza powyższa wykazuje, iż w sytuacji, w której aborcja jest prawnie dozwolona do, powiedzmy, dwudziestego czwartego tygodnia ciąży,

---

[10] „Chociaż władza państwowa może niekiedy powstrzymać się od zakazania czegoś, co – gdyby zostało zabronione – spowodowałoby jeszcze poważniejsze szkody, nigdy jednak nie może uznać, że jest prawem jednostek – nawet jeśli stanowiłyby one większość społeczeństwa – znieważanie innych osób przez łamanie ich tak podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia" (Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 71). „Prawa, które dopuszczają oraz ułatwiają przerywanie ciąży i eutanazję, są zatem radykalnie sprzeczne nie tylko z dobrem jednostki, ale także z dobrem wspólnym i dlatego są całkowicie pozbawione rzeczywistej mocy prawnej" (tamże, nr 72). „Tak więc w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylnej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu" (tamże, nr 73). Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*, nr 22, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. ks. Z. Zimowski, ks. J. Królikowski, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1985, s. 83.

[11] „Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę, czego dowodzi także wnikliwa i do dziś aktualna teza św. Tomasza (por. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 6). Aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć perspektywę osoby działającej. [...] Za przedmiot określonego aktu moralnego nie można zatem uznać jakiegoś procesu czy wydarzenia należącego wyłącznie do porządku fizycznego i godnego uwagi tylko dlatego, że wywołuje określony stan rzeczy w świecie zewnętrznym. Przedmiot ten jest wszak bezpośrednim celem świadomego wyboru, który określa akt chcenia osoby działającej" (VS, nr 78).

poparcie propozycji wprowadzenia poprawki w kształcie: „Aborcja jest dopuszczalna do szesnastego tygodnia ciąży" nie musi być aktem niesprawiedliwym ze strony parlamentarzysty. Poparcie takiej propozycji możliwe jest bowiem jako opowiedzenie się za rozciągnięciem prawnej ochrony życia na życie dzieci nienarodzonych po szesnastym tygodniu ciąży. Jest to zatem propozycja, której przyjęcie prawodawca o prawym sumieniu może słusznie popierać. Poparcie, którego udziela, stanowi formalną współpracę we wprowadzeniu sprawiedliwej zmiany prawa, nie zaś w utrzymaniu niesprawiedliwego odrzucenia prawnej ochrony dzieci nienarodzonych do szesnastego tygodnia życia. (Współpracuję „formalnie" z działaniem X osoby A o tyle, o ile zamierzam lub wybieram – nie tylko przyjmuję jako efekt uboczny – to, że A osiągnie coś, co A zamierza lub wybiera, wybierając działanie X)[12].

Oczywiście tego rodzaju poparcie projektu ustawy przez prawodawcę jest również materialnym współdziałaniem[13] w czymś niesprawiedliwym, a mianowicie w utrzymaniu aktu prawnego, który podtrzymuje istnienie niesprawiedliwego prawnego przyzwolenia na dokonywanie aborcji do szesnastego tygodnia ciąży, a zatem nie chroni tych dzieci przed niesprawiedliwymi wyborami ich matek i innych ludzi, od których zależy ich los. Ten rodzaj postępowania – nazwijmy go głosowaniem za projektem ustawy na końcowym etapie procesu legislacyjnego – wybierany jest przez prawego parlamentarzystę jako akt wprowadzenia sprawiedliwej zmiany w prawie, przy jednoczesnej zgodzie na utrzymanie niesprawiedliwego prawa jako negatywnego efektu ubocznego. Czy tego rodzaju materialne współdziałanie w bardzo poważnej niesprawiedliwości może zostać usprawiedliwione?

Istnieją poważne powody, aby uznać, że nie da się ono usprawiedliwić. W kategoriach zachowania poparcie dla tego rodzaju projektu ustawy jest nie do odróżnienia od poparcia, którego udziela mu parlamentarzysta uznający, że dzieci nienarodzone nie mają żadnych praw lub że ich unicestwienie jest mniejszym złem czy też, że poświęcenie jednych, aby ratować innych, jest usprawiedliwione. Wielu ludzi, którzy obserwują wówczas głosowanie prawego parlamentarzysty, może źle zrozumieć jego działanie i uznać, że udziela on swojego poparcia dla przyzwolenia na aborcję do szesnastego tygodnia ciąży

[12] „Z moralnego punktu widzenia nigdy nie wolno formalnie współdziałać w czynieniu zła. Takie współdziałanie ma miejsce wówczas, gdy dokonany czyn – już to z samej swej natury, już to ze względu na określony kontekst kształtujących go okoliczności – ma charakter bezpośredniego uczestnictwa w działaniu przeciwko niewinnemu życiu ludzkiemu albo też wyraża poparcie dla niemoralnej intencji głównego sprawcy. Takiego współdziałania nie można nigdy usprawiedliwić ani powołując się na zasadę poszanowania wolności drugiego człowieka, ani też wykorzystując fakt, że prawo cywilne je przewiduje i nakazuje: za czyny dokonywane osobiście przez każdego istnieje bowiem odpowiedzialność moralna, od której nikt nie może się uchylić i z której będzie sądzony przez samego Boga (por. Rz 2, 6; 14, 12)" (EV, nr 74).

[13] Współdziałanie materialne z działaniem X oznacza wszelkie współdziałanie (uczestnictwo, pomoc itp.), które nie stanowi współdziałania formalnego w sensie zdefiniowanym w przypisie 15.

powodowany którąś lub wieloma z wymienionych złych racji. Wielu z tych ludzi może też poprzez ten przykład nabrać przekonania, że owa zła racja czy też wszystkie inne złe racje działania są faktycznie jego dobrymi racjami. Innymi słowy, w opisanej sytuacji istnieje poważne ryzyko wielkiego skandalu, polegającego na tym, że ludzie nakłonieni zostaną do popełnienia poważnych grzechów, przynajmniej w myśli, a całkiem prawdopodobnie – także w czynie. Na wszystkich zatem spoczywa poważny obowiązek, aby nigdy świadomie nie doprowadzić do takiego skandalu, a także unikać wywołania go jako skutku ubocznego podjętego wyboru, z wyjątkiem sytuacji, gdy zaakceptowanie takiego skutku jest wyrazem sprawiedliwości i rozsądku (biskupi, na przykład, ponoszą szczególną odpowiedzialność za to, aby nauczanie Kościoła w kwestii aborcji nie stało się niejasne wskutek nieporozumień tego rodzaju).

Wydaje się jednak, że wybór współpracy w ratowaniu nienarodzonych dzieci znajdujących się między, powiedzmy, szesnastym a dwudziestym czwartym tygodniem życia jest dobrym wyborem, w odniesieniu do którego sprawiedliwe i rozsądne może być akceptowanie jego negatywnych skutków ubocznych: utrzymania niesprawiedliwego przyzwolenia na aborcję poniżej szesnastego tygodnia ciąży oraz spowodowania skandalu – przy założeniu, że w celu uniknięcia tych negatywnych skutków ubocznych podjęte zostały wszystkie możliwe kroki. Wśród nich znajdować się będą, tak daleko posunięte, jak jest to możliwe, faktyczne próby przekonania ciała ustawodawczego do odrzucenia niesprawiedliwego przyzwolenia na aborcję do szesnastego tygodnia ciąży oraz jasne i stanowcze publiczne oświadczenia ze strony parlamentarzystów, że dopuszczenie prawem aborcji do szesnastego tygodnia ciąży jest poważnym złem, tak w społeczeństwie, które samozwańczo określa się jako pluralistyczne, jak i w każdym innym społeczeństwie. Prawy parlamentarzysta musi także czynić wszystko, co leży w jego mocy, aby wyjaśnić, że głosuje on za projektem ustawy, ponieważ mimo swoich najszczerszych wysiłków nie ma żadnych innych dostępnych sposobów ochrony dzieci między szesnastym a dwudziestym czwartym tygodniem życia oraz że nie rezygnuje on z chronienia życia dzieci przed szesnastym tygodniem ani też nie traktuje ich życia jako ceny za uratowanie dzieci starszych niż szesnastotygodniowe (lub też jako ceny za swoją reelekcję), lecz że raczej czyni wszystko, co może w danej chwili uczynić, aby ocalić również dzieci przed szesnastym tygodniem życia. Oznacza to, że musi on podjąć poważny publiczny wysiłek, aby wyjaśnić, tak dalece, jak jest to możliwe, rozróżnienia, na które pragnę tu wskazać[14]. Przedstawienie takich wyjaśnień jest

[14] „Szczególny problem sumienia mógłby powstać w przypadku, w którym głosowanie w parlamencie miałoby zadecydować o wprowadzeniu prawa bardziej restryktywnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permisywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu. [...] W omawianej tu sytuacji, jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamenta-

możliwe, ponieważ, mimo że są one subtelne, ich subtelność nie sprzeciwia się zdrowemu rozsądkowi.

GŁOSOWANIE W WYBORACH I PŁACENIE PODATKÓW

UCZESTNICTWO W GŁOSOWANIU

Podobne rozróżnienia i formy argumentacji można stosować w przypadku oddawania swojego głosu w wyborach do regionalnych lub krajowych ciał ustawodawczych. Znaczna większość kandydatów, a zwłaszcza ci, którzy mają realną perspektywę zwycięstwa, na ogół popierają jedno lub kilka zdecydowanie niemoralnych rozwiązań, przy realizacji których „formalna" współpraca miałaby charakter niemoralny. Mimo to jednak pewni kandydaci są gorsi niż inni, gdyż może się zdarzyć, że kandydaci A i B będą na przykład popierać rozwiązania bardziej niemoralne niż rozwiązania popierane przez kandydata C czy też że będą oni popierać nie tylko niemoralne rozwiązania popierane również przez C, ale także inne niemoralne kroki, lub też że będą oni popierać te same niemoralne rozwiązania, co C, ale będzie prawdopodobne, że w większym stopniu niż kandydat C naruszą dobro wspólne, na przykład poprzez niekompetencję, działania przestępcze czy zdradę. W sytuacji takiej rzeczą możliwą i rozsądną jest oddanie głosu na kandydata C, lecz nie z zamiarem poparcia proponowanych przez niego niemoralnych rozwiązań, a jedynie z intencją uczynienia wszystkiego, co można uczynić, aby zapobiec wyborowi kandydata A lub B. Postępując w taki sposób, wyborca współpracuje materialnie, nie zaś formalnie w promocji niemoralnych rozwiązań i działań kandydata C.

W podobny sposób można by prowadzić publiczną kampanię na rzecz C, bez zamiaru formalnej współpracy w jego niemoralnych działaniach. Ponieważ jednak raczej nieprawdopodobne jest, że kampania taka mogłaby być skuteczna, jeśli jednocześnie chcielibyśmy zdystansować się publicznie i zdecydowanie od tych rozwiązań i wyraźnie zaznaczylibyśmy, że popieramy C wyłącznie po to, aby zablokować wybór kandydata A lub B, prowadzenie kampanii na rzecz C będzie w większości przypadków czynem złym; będzie ono złe, ponieważ przyczyni się do zaciemniania i niszczenia chrześcijańskiego świadectwa prawdzie, której kandydat C zaprzecza lub którą lekceważy.

---

rzysta, 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, nr 73).

KWESTIA PODATKÓW

Analiza zamierzenia i formalnej współpracy przedstawia się podobnie w przypadku pytania, czy można płacić podatki rządowi, który – nie będąc całkowicie nikczemny czy skorumpowany – sprzeniewierza publiczne fundusze, udzielając poparcia finansowego działaniom zdecydowanie niesprawiedliwym, takim jak aborcja czy eksperymentowanie na embrionach ludzkich, które prowadzi do ich unicestwienia. Wpływy z podatków gromadzone są w funduszu konsolidacyjnym; żadna wpłata nie jest z góry przeznaczona na realizację pewnego konkretnego celu rządu, a obywatele nie mogą wskazywać, na jakie cele przeznaczane mają być wpłaty pochodzące z ich podatków. Z tego powodu niepłacenie podatków oznaczać będzie również wstrzymanie poparcia dla dobrego wykorzystania publicznych funduszy, dla takiego ich wykorzystania, jakie obywatel ma moralny obowiązek popierać zgodnie z zasadą sprawiedliwości. A zatem, aby uniknąć działania na niekorzyść tych prawych celów, a także krzywdzenia ubogich współobywateli, którzy nie mogą uniknąć opodatkowania i których opodatkowano by jeszcze bardziej, aby „zrekompensować" brak naszej wpłaty, można, a zazwyczaj nawet trzeba płacić wszystkie podatki, zmierzając przez to nie do popierania złych spraw, na realizację których przeznaczona zostanie część dochodów rządowych pochodzących z podatków, ale do polepszenia doli ludzi ubogich i do przyczynienia się innymi drogami do dobra wspólnego.

WSPIERANIE BUDŻETU

Refleksja nad kwestią dotyczącą płacenia podatków pomaga nam także wykazać, że parlamentarzysta może poprzeć całościowy projekt ustawy budżetowej, obejmującej finansowanie całości wydatków publicznych lub ich dużej i różnorodnej części, i może wyrazić swoje poparcie bez intencji formalnej współpracy w jakimkolwiek bezprawnym akcie, jeśli nawet projekt ustawy zawiera pewne klauzule zezwalające na finansowanie zdecydowanie niemoralnych wydatków. Prawy parlamentarzysta powinien czynić wszystko to, co rozsądnie może uczynić, aby poprawić budżet, eliminując z niego wydatki na niemoralne cele, a jednocześnie upublicznić swój sprzeciw wobec tych wydatków i potępić je. W głosowaniu końcowym jednak, gdy opcje jego działania zawężone są do poparcia lub w efekcie do odrzucenia całej ustawy budżetowej, udzielenie poparcia ustawie jako całości może być przez niego zamierzone jako poparcie finansowania wyłącznie dobrych celów i jako co najwyżej akceptacja (współpraca materialna) wykorzystania publicznych środków do finansowania niemoralnej działalności jako efektu ubocznego.

Głos taki jest w sensie moralnym innego rodzaju niż głos popierający z jakiegoś powodu (na przykład, aby wyrównać szanse biednych i bogatych matek czy też zapewnić te same możliwości kobietom niepłodnym i płodnym) finan-

sowanie aborcji, eksperymentowanie na embrionach, prowadzenie zapłodnień in vitro czy też transfer embrionów. W drugim z tych przypadków bowiem głosowanie jest rezultatem niemoralnej intencji, na przykład przekonania, że biedne kobiety powinny mieć zapewnioną możliwość dokonywania aborcji (ponieważ jest ona dostępna dla kobiet zamożnych) czy też że kobiety niepłodne powinny mieć możliwość rodzenia dzieci, które zostają poczęte wyłącznie dzięki możliwościom stwarzanym przez nowoczesną technologię.

Pozostaje jednak ważne pytanie. Czy słuszna jest materialna współpraca w czynie zdecydowanie nagannym, wyrażana poprzez głosowanie za budżetem, który wśród licznych dobrych postanowień zawiera niegodziwy zapis o finansowaniu aborcji? Czy mogło być rzeczą słuszną głosowanie za budżetem, który zapewniał środki finansowe na zakup pieców krematoryjnych wykorzystywanych podczas eksterminacji Żydów? Czy głosowanie takie mogłoby być godziwe tak w stosunku do Żydów, jak i w stosunku do tych ludzi, którzy tym samym nabraliby przekonania, że eksterminacja jest czasami usprawiedliwiona?

Czy przypadek aborcji jest naprawdę inny?

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

Ks. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO

KATOLICKI PRAWODAWCA WOBEC PROBLEMU GŁĘBOKO NIESPRAWIEDLIWEGO PRAWA*

Kwestia stanowiska, które należy zająć wobec głęboko niesprawiedliwych praw, należy do klasycznych zagadnień podejmowanych w ramach katolickiej teologii moralnej. W skrócie można powiedzieć, że prawa takie nie wiążą w sumieniu, a nawet, że istnieje moralny obowiązek, aby nie iść za ich postanowieniami i przeciwstawiać się im w sposób obywatelski, aby nie popierać ich w głosowaniu ani nie współuczestniczyć w ich stosowaniu.

CZĘŚCIOWE UCHYLENIE PRAWA CZY OGRANICZENIE SZKÓD?

Numer 73. encykliki *Evangelium vitae* poświęcony jest problemowi moralnemu, przed jakim stają członkowie ciała ustawodawczego w sytuacji, gdy oddając swój głos, mogą zadecydować o uchwaleniu bardziej restryktywnego prawa dotyczącego aborcji, które zastąpiłoby prawo bardziej permisywne, lub mogą nie dopuścić do uchwalenia takiego permisywnego prawa. Zalecane w encyklice rozwiązanie problemu jest dobrze znane. W takim hipotetycznym przypadku, „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, nr 73).

Podstawowa intencja obecna w tym rozwiązaniu jest wystarczająco jasna, jeśli rozpatrujemy ją w jej bezpośrednim kontekście. Teologia moralna powinna jednak wyjaśnić dokładniej założenia, które stoją u podstaw tej intencji, tak aby interpretacja przytoczonego fragmentu encykliki nie budziła nieporozumień i aby mogła ona być wykorzystywana do rozwiązywania analogicznych kwestii moralnych. Można na przykład pytać, czy moralna dopuszczalność przyjętego rozwiązania zależy wyłącznie od subiektywnej intencji ograniczenia szkód, a jeśli tak, to czy należy uznać za moralnie dopuszczalną każdą strategię,

---

* Niniejszy artykuł został po raz pierwszy opublikowany w „L'Osservatore Romano" (wyd. ang. z 18 IX 2002) pod tytułem *The Catholic Lawmaker and the problem of a seriously unjust law.*

której celem jest zmniejszenie czy zminimalizowanie szkód, bez względu na wykorzystywane do tego celu środki. Można też zapytać, odwołując się do teorii mniejszego zła, czy moralnie dopuszczalne byłoby stać się odpowiedzialnym za uchwalenie prawa, które będąc zasadniczo niesprawiedliwe, skutecznie zmniejszyłoby zło, a zatem zostałoby hic et nunc uznane za moralnie dopuszczalne i dające się obronić (można również zapytać, czy moralnie dopuszczalne byłoby stać się odpowiedzialnym za wykorzystanie strategii prowadzącej do uchwalenia takiego prawa).

Aby udzielić odpowiedzi na pytania tego rodzaju, przeanalizujemy najpierw kontekst, w którym należy usytuować rozwiązanie kwestii obecnej w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*. Następnie przyjrzymy się kilku precedensom, to zaś pomoże nam wskazać, jakie są podstawy zalecanego w encyklice rozwiązania oraz jakie są jego możliwe zastosowania.

KONTEKST: WŁAŚCIWE PODEJŚCIE DO GŁĘBOKO NIESPRAWIEDLIWYCH PRAW

Przez głęboko niesprawiedliwe prawo rozumiemy prawo, które w sposób zasadniczy narusza dobra lub prawa stanowiące część dobra wspólnego społeczności politycznej, na przykład podstawowe prawa człowieka, porządek publiczny czy sprawiedliwość. Prawem głęboko niesprawiedliwym jest też prawo, które odmawia tym dobrom lub prawom niezbędnej ochrony[1]. Głęboko niesprawiedliwe są nie tylko ustawy stwarzające państwu możliwość naruszania któregokolwiek z praw człowieka, ale również te regulacje prawne, z powodu których państwo nie wywiązuje się ze swojego obowiązku zakazywania i karania, w rozsądny i proporcjonalny sposób, aktów naruszania podstawowych praw człowieka przez poszczególnych ludzi. Jasne jest, że prawo musi przewidywać pewne kary, aby poszanowanie podstawowych uprawnień człowieka stało się w danym państwie rzeczywistością. Jeśli państwo nie chroni podstawowych praw przed bezprawnym działaniem wolności ludzkiej, to rezultatem będzie dominacja tych, którzy dysponują większą siłą[2]. Ten ostatni przypadek dotyczy praw przyzwalających na aborcję, a to one właśnie stanowią zasadniczy temat niniejszych rozważań.

Kwestia stanowiska, które należy zająć wobec głęboko niesprawiedliwych praw, należy do klasycznych zagadnień podejmowanych w ramach katolickiej

---

[1] Prawo może być niesprawiedliwe również z innych powodów, na które nie ma potrzeby wskazywać w tym miejscu. Na ten temat por. Á. Rodríguez Luño, *Etica General*, Eunsa, Pamplona 2001, s. 271-273.

[2] Por. P. Haberle, *La liberta fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, s. 47.

teologii moralnej[3]. W skrócie można powiedzieć, że prawa takie nie wiążą w sumieniu, a nawet, że istnieje moralny obowiązek, aby nie iść za ich postanowieniami i przeciwstawiać się im w sposób obywatelski (za pomocą środków, wśród których jest również nieposłuszeństwo obywatelskie), aby nie popierać ich w głosowaniu ani nie współuczestniczyć w ich stosowaniu. Przede wszystkim jednak spoczywa na nas obowiązek uczynienia wszystkiego, na co zezwala prawo, w celu ograniczenia rozstrzygnięć prawnych tego rodzaju. Encyklika *Evangelium vitae* porusza te problemy w numerach 72-74[4].

Oczywiście obywatelskie i polityczne działania zmierzające do zmniejszenia negatywnych skutków głęboko niesprawiedliwego prawa muszą respektować ogólne zasady moralne. Warto w tym miejscu przywołać dwie takie zasady, gdyż to one właśnie prowokują interesujące nas pytania. Pierwsza z nich stwierdza, że „chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikło z niego dobro. Innymi słowy nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny [...] nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństwa"[5]. Zasada ta wskazuje, że zła moralnego nie wolno obrać za bezpośredni przedmiot woli nawet wówczas, gdy jest ono mniejszym złem. Nie wolno, nawet jeśli byłoby to zgodne z prawem, wykonać rozkazu zabicia dziesięciu niewinnych ludzi, aby zapobiec zabójstwu trzydziestu. To, co jest wewnętrznie złe, nie może się stać bezpośrednim przedmiotem woli, bez względu na cenę.

Druga zasada dotyczy współdziałania: „nigdy nie wolno formalnie współdziałać w czynieniu zła. Takie współdziałanie ma miejsce wówczas, gdy dokonany czyn – już to z samej swej natury, już to ze względu na określony kontekst kształtujących go okoliczności – ma charakter bezpośredniego uczestnictwa w działaniu przeciwko niewinnemu życiu ludzkiemu albo też wyraża poparcie dla niemoralnej intencji głównego sprawcy" (EV, nr 74). Wszelka współpraca przy tworzeniu lub stosowaniu głęboko niesprawiedliwego prawa, na przykład takiego, które zezwala na aborcję czy eutanazję lub sprzyja takiemu przyzwoleniu, jest zatem moralnie niedopuszczalna (por. EV, nr 72-74).

---

[3] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 96, a. 4c. Por też: A. Gunthor, *Chiamata e risposta: Una nuova teologia morale*, t. 1, s. 360, t. 3, s. 230-243, Cinisello Balsamo, Paoline 1989; E. Colom, Á. Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi: Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1999, s. 288-291.

[4] W *Evangelium vitae* znajdujemy odniesienie do nauczania św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu na temat niesprawiedliwych praw oraz do Deklaracji o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu* ogłoszonej przez Kongregację Nauki Wiary. W końcowym paragrafie numeru 73. czytamy też, że w sytuacji, gdy nie jest możliwe uchylenie prawa, istnieje obowiązek podjęcia próby zmniejszenia jego negatywnych skutków.

[5] Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, nr 14.

Rozwiązanie, które odnajdujemy w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*, zaleca – w przypadku konkretnego problemu sumienia – wypełnienie ogólnego obowiązku przeciwstawienia się głęboko niesprawiedliwym prawom i działania, na tyle, na ile jest to możliwe, na rzecz ich ograniczenia. Rozwiązanie to musi być interpretowane w świetle scharakteryzowanych powyżej zasad moralnych, które przyjęte zostały jako założenia w *Evangelium vitae* albo są w encyklice wprost powtórzone.

HISTORYCZNY PRECEDENS

W *Evangelium vitae* czytamy, że przypadki, kiedy mamy do czynienia z problemami sumienia, takimi jak ten, o którym encyklika mówi w końcowym fragmencie numeru 73., „nie są rzadkie" (nr 73). Wiele z nich można wymienić. Jednym z przykładów jest referendum dotyczące aborcji, które miało miejsce we Włoszech w roku 1981.

28 marca 1980 roku włoska Partia Radykalna rozpoczęła zbieranie podpisów pod projektem referendum, które miało doprowadzić do zmiany ustawy 194/78 i do nadania jej charakteru prawa otwarcie sprzyjającego aborcji. Postawieni wobec perspektywy konieczności wyboru między obowiązującą ustawą 194/78 a ustawą, która byłaby od niej gorsza, członkowie włoskiego ruchu Pro-Life rozpoczęli zbieranie podpisów pod dwoma projektami referendów: pierwsze z nich miałoby na celu zapewnienie maksymalnej ochrony życia ludzkiego przez zniesienie możliwości dokonywania aborcji, z wyjątkiem przypadku zagrożenia życia matki, drugie zaś miałoby charakter minimalistyczny: zmierzałoby do ogólnego potępienia przerywania ciąży, ale zezwalałoby na legalne dokonywanie aborcji w dwóch przypadkach: poważnego zagrożenia życia matki oraz potwierdzonej patologii ciąży, która mogłaby stanowić poważne ryzyko dla fizycznego zdrowia matki. Zgodnie z przewidywaniami, 4 lutego 1981 roku Sąd Konstytucyjny Republiki Włoskiej zezwolił na przeprowadzenie referendum „minimalistycznego", odrzucając jednocześnie pierwszy projekt referendum zgłoszony przez ruch Pro-Life, ponieważ projekt ten stał w sprzeczności z wcześniejszą decyzją Sądu (nr 27) z 18 lutego 1975 roku.

Pojawił się wówczas problem moralny, który w istocie dotyczył tego, czy osoba będąca absolutnym przeciwnikiem aborcji może poprzeć w głosowaniu propozycję przedstawioną w „minimalistycznym" referendum w takim kształcie, w jakim zgłosił ją ruch Pro-Life. 11 lutego 1981 roku Konferencja Episkopatu Włoch wystąpiła z ważnym oświadczeniem: „Referendum zaproponowane przez ruch Pro-Life jest moralnie dopuszczalne i wiążące w sumieniu dla katolików, ponieważ zmierza, poprzez zniesienie pewnych przepisów aktualnego prawa aborcyjnego, do tego, aby ograniczyć, na tyle, na ile jest to możli-

we, jego zasięg oraz jego negatywne skutki. Nie wynika z tego jednak, że pozostałe elementy prawa cywilnego, które sprzyjają aborcji, mogą być uznane za moralnie dopuszczalne, ani też że należy je popierać"[6].

Trzeba jednak zauważyć, że pewne osoby, które deklarowały się jako katolicy, opowiedziały się za zachowaniem bez zmiany ustawy 194/78, głosząc krytykę inicjatywy podjętej przez ruch Pro-Life. Ich argumentacja dotyczyła bezpośrednio elementu najtrudniejszego w całej kwestii: „Elektorat został wezwany do dokonania wyboru między różnymi typami aborcji, które, ze względu na źródło poszczególnych propozycji, mogą być określone jako aborcja katolicka, aborcja radykalna oraz aborcja zdefiniowana przez pośrednictwo parlamentu". Według tych osób, w przypadku zwycięstwa propozycji zgłoszonej do referendum przez ruch Pro-Life, Włochy „byłyby pierwszym i być może jedynym państwem, w którym aborcja została wprowadzona... przy aktywnym poparciu katolików"[7].

Tę pokrętną argumentację poddano krytyce w gazecie „La Civiltà Cattolica" z 2 maja 1981 roku, wskazując przede wszystkim na to, że warunki określone w referendum zaproponowanym przez ruch Pro-Life nie odpowiadają faktycznym preferencjom jego zwolenników, które mogliby oni wyrazić w pełni jedynie w przypadku, gdyby dysponowali wolnym wyborem: „Dla tych, którzy z zasady są przeciwni aborcji, nie jest to kwestia wyboru. Wybór zakłada bowiem wolność podjęcia rozwiązania, które najlepiej odpowiada wyznawanym zasadom. W przypadku obecnego referendum ci, którzy są przeciwnikami aborcji, nie wybierają w sposób wolny. Są raczej zmuszeni do poparcia propozycji, która nie odpowiada w pełni wyznawanym przez nich zasadom, lecz jednak, w obecnej sytuacji historycznej, jest jedyną możliwością uratowania większej liczby ludzkich istnień"[8]. Fakt, że ruch Pro-Life wcześniej podjął już próbę zgłoszenia innego projektu ustawy, która gwarantowałaby maksymalną ochronę życia, a projekt ten został określony przez Sąd Konstytucyjny jako niedopuszczalny, uczynił ten argument bardzo przejrzystym.

W dalszej części artykułu proponowano wyjaśnienie dotyczące istoty i moralnej oceny projektu referendum zgłoszonego przez ruch Pro-Life. Wskazano, że celem referendum nie jest uchwalenie restryktywnej ustawy, która zezwalałaby jednak w pewnych przypadkach na dokonanie aborcji, ale raczej częściowe uchylenie istniejącego prawa, przy czym częściowy i niekompletny charakter tego uchylenia nie jest zależny od woli osób proponujących to rozwiązanie: „Jeśli niemożliwe jest zaproponowanie całkowitego uchylenia istnieją-

---

[6] Tekst oświadczenia zamieszczony został w pracy A. Paliniego, *Dibattito sempre aperto da Ippocrate ai nostri giorni* (Città Nuova, Roma 1992, s. 68). Tłum. fragmentu – D. Ch.

[7] Wypowiedź R. La Valle'a zamieszczona w „Paese Sera" z 27 II 1981 (tłum. fragm. – D. Ch.). Raniero La Valle został wybrany senatorem jako kandydat niezależny z listy Włoskiej Partii Komunistycznej.

[8] Tłum. fragm. – D. Ch.

cego prawa, co ma miejsce w naszym przypadku, moralnie dopuszczalna jest propozycja jego uchylenia częściowego, które w znacznym stopniu ograniczy liczbę przypadków aborcji, nawet jeśli ich wszystkich nie wyeliminuje. Do tego właśnie zmierza minimalistyczna propozycja ruchu Pro-Life. Nie jest to właściwie propozycja pozytywna, której celem jest uchwalenie prawa dopuszczającego aborcję, ale raczej propozycja, która ma doprowadzić do uchylenia części już istniejącego prawa. Uchylenie to ma niewątpliwie charakter jedynie częściowy, ponieważ bez zmiany pozostają przepisy dotyczące przyzwolenia na aborcję ze względów terapeutycznych. Intencji częściowego jedynie uchylenia obowiązującego prawa nie towarzyszy jednak chęć utrzymania bez zmiany przepisów dotyczących wykonywania aborcji ze względów terapeutycznych, gdyż utrzymanie ich w mocy zostało wymuszone przez warunki Orzeczenia 27/1975 Sądu Konstytucyjnego. Jest to zatem propozycja uchylenia prawa w takim stopniu, w jakim jest to możliwe. W przypadku tym, ze względu na niezwykle istotny cel działania, którym jest ochrona ludzkiego życia, moralnie dopuszczalne jest czynić wszystko, co możliwe, aby cel ten osiągnąć, nawet jeśli jest się zmuszonym «zezwalać» na coś, co jest obiektywnie złe (czy też tolerować coś, co jest obiektywnie złe), a konkretnie na utrzymanie w mocy artykułu 194., zezwalającego na aborcję ze względów terapeutycznych".

Warto poczynić w tym miejscu dwie refleksje. Po pierwsze, celem referendum było zniesienie ustawy; to zaś oznacza, że osoby, które wystąpiły z jego projektem, zwracały się do elektoratu zarówno o formalne, jak i o materialne uczestnictwo w akcie uchylenia obowiązującego prawa. Była to konkretnie prośba o uczestnictwo w akcie zniesienia części ustawy 194/78. Elektoratu w żaden sposób nie proszono o opowiedzenie się za tymi artykułami ustawy, które nie mogły zostać uchylone. Jeśli możemy ufać logice formalnej, to negacja zła jest po prostu dobrem, którego nie ma potrzeby już dalej uzasadniać. Stosowanie teorii mniejszego zła lub zasady podwójnego skutku (voluntarium indirectum) do interpretacji tego przypadku byłoby zatem całkowicie nieuzasadnione i niewłaściwe. Czyn uchylenia prawa był dobry, był spełnieniem obowiązku i – jak głosiło oświadczenie Konferencji Episkopatu Włoch – „wiązał chrześcijanina w sercu". Opcja polegająca na niepopieraniu referendum lub na nieuczestnictwie w nim czy też na ograniczeniu się do głosowania przeciwko projektowi referendum zgłoszonemu przez Partię Radykalną przyczyniłaby się jedynie do umocnienia ustawy 194/78, czyli do czegoś, czego katolik nie mógłby pragnąć i czemu powinien próbować zapobiec.

Do drugiej refleksji prowadzi ważne rozróżnienie, które odnajdujemy w komunikacie Konferencji Episkopatu Włoch: moralna dopuszczalność poparcia referendum, w wyniku którego doprowadzono by do częściowego uchylenia ustawy 194/78, nie oznacza, że w przypadku, gdy większość elektoratu opowiedziałaby się za zgłoszoną propozycją, „pozostałe zapisy proaborcyjne prawa cywilnego mogłyby być postrzegane jako moralnie dopuszczalne ani też jako

zapisy, których należy przestrzegać"[9]. Prawo, z którym mielibyśmy do czynienia w przypadku częściowego uchylenia ustawy, należałoby w świetle moralności katolickiej uznać za niesprawiedliwe w jego pozostałych zapisach oraz za prawo, które należy zmienić tak szybko, jak jest to możliwe. W stosowaniu takiego prawa nie należy współdziałać, a pracownicy służby zdrowia powinni wyrazić wobec niego sprzeciw moralny. Z faktu, że czyn, w wyniku którego doszło do częściowego uchylenia prawa, był moralnie dopuszczalny i stanowił spełnienie obowiązku, nie wynika, iż pozostałe przepisy są hic et nunc sprawiedliwe. Jedynym wnioskiem jest zatem stwierdzenie, że osoby, które przyczyniły się do uchylenia punktów ustawy możliwych do uchylenia, nie są autorami nadal obowiązujących niemoralnych zapisów ani też nie są w żaden sposób za nie odpowiedzialne. Ponoszą one odpowiedzialność po prostu za to, że artykuły uchylone w wyniku ich inicjatywy straciły moc prawną.

NAUCZANIE ZAWARTE W NUMERZE 73. ENCYKLIKI „EVANGELIUM VITAE"

W numerze 73. encykliki *Evangelium vitae* odnajdujemy nauczanie dotyczące moralnego osądu konkretnego czynu, nie zaś ogólnej oceny wszystkich działań, które mogą być inspirowane subiektywną intencją ograniczenia szkody spowodowanej głęboko niesprawiedliwym prawem. Pomocne zatem będzie dokładne wskazanie na elementy, które definiują czyn rozważany w encyklice i które odróżniają go od innych możliwych działań, jakie pozornie mogą wydawać się identyczne lub analogiczne. Rozważany przez nas przypadek ma miejsce wówczas, gdy obecne są następujące czynniki: 1. Mamy do czynienia z bardziej permisywnym prawem dotyczącym aborcji, które już obowiązuje bądź poddawane jest głosowaniu. 2. Nie jest możliwe obalenie lub całkowite unieważnienie prawa dotyczącego aborcji, które aktualnie obowiązuje lub jest przedmiotem głosowania. 3. Powszechnie znany jest absolutny osobisty sprzeciw parlamentarzysty wobec aborcji, co przeciwdziała nieporozumieniu lub skandalowi. 4. Obecna jest intencja nie tylko ilościowego ograniczenia szkody, ale również zmniejszenia „jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej". Oznacza to, że pod uwagę należy wziąć także wpływ, jaki na sumienie innych ludzi, a także na sumienie zbiorowe narodu, mają podejmowane wybory, a zatem również to, jakie nastawienie czy też ideologię wyraża prawo. 5. Prawodawca znajduje się w sytuacji, w której jego głos ma charakter przesądzający. Jeśli weźmiemy pod uwagę liczbę głosujących i liczbę oddanych głosów, okazuje się, że niegłosowanie za bardziej restryktywnymi środkami oznaczałoby poparcie bardziej permisywnego prawa oraz wzięcie

[9] Cyt. za: P a l i n i, dz. cyt., s. 68 (tłum. fragm. – D. Ch.).

na siebie odpowiedzialności za jego uchwalenie, gdyż skutku tego łatwo można było uniknąć. Warunek ten jest zasadniczy. Jeśli zaś możliwe jest doprowadzenie do uchylenia pewnych artykułów uprzednio obowiązującego prawa bez konieczności uczestnictwa w końcowym głosowaniu nad ostatecznym kształtem tekstu ustawy, to wówczas należy unikać oddawania głosu końcowego. Z kolei w sytuacji, gdy wiadomo, że permisywne prawo zostanie obalone, chociaż parlamentarzysta wstrzyma się od głosowania, powinien on wstrzymać się od głosu. Jeśli natomiast istnieje absolutna pewność, że bardziej permisywne prawo zostanie uchwalone w każdym z możliwych przypadków, parlamentarzysta powinien głosować przeciwko obydwu propozycjom.

W numerze 73. encykliki *Evangelium vitae* czytamy, że moralnie dopuszczalne jest popieranie tego prawa, które ma bardziej restryktywny charakter (w łacińskim tekście encykliki wykorzystane jest sformułowanie „suffragari licite posse"), i że nie współdziała się przez to „w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa". Jaka jest podstawa takiego sądu moralnego? Otóż sąd, który odnajdujemy w encyklice, nie jest rezultatem przyjęcia zasady podwójnego skutku; w *Evangelium vitae* brak jest odwołania do tej kategorii rozumowania, ponieważ w tym przypadku nie nadawałoby się ono do zastosowania. Pierwszym warunkiem dopuszczalności czynu mającego pośrednio negatywne skutki jest to, że czyn sam w sobie musi być dobry lub przynajmniej moralnie obojętny. W naszym przypadku dyskutowana jest właśnie dopuszczalność czy też niedopuszczalność czynu samego w sobie. Jeśli zatem akt głosowania na korzyść bardziej restryktywnego prawa byłby sam w sobie moralnie niedopuszczalny, to zasada podwójnego skutku nie uczyniłaby go dopuszczalnym. Z drugiej strony, jeśli wykazano by, że czyn, któremu towarzyszą negatywne skutki uboczne, jest dobry ze względu na swój przedmiot lub że przynajmniej nie jest on moralnie zły, należałoby zastosować zasadę podwójnego skutku, aby po rozważeniu wszystkich aspektów określić, czy czyn powinien zostać dokonany, czy nie.

Podobnie nie da się w omawianym przypadku zastosować teorii mniejszego zła. Teoria ta, przynajmniej w swoich bardziej popularnych wersjach, budzi poważne wątpliwości, a przede wszystkim nie pozwala na zbudowanie dobrej argumentacji. Stwierdzenie, że dopuszczalne jest pragnienie podjęcia czynu ze względu na to, że jest on złem, nawet gdyby miał być mniejszym złem, narusza podstawowe zasady wszelkiej racjonalnej teorii ludzkiego działania. Tym bowiem, co może być chciane i pożądane, jest jedynie to, co jest dobre. Chociaż w encyklice *Evangelium vitae* odnajdujemy stwierdzenie, że przyczynienie się swoim głosem do zlikwidowania moralnie niedopuszczalnych przepisów bardziej permisywnego prawa jest dobrem, nie mówi się w niej jednak, że bardziej restryktywne prawo jest dobrem ze względu na to, że jest ono mniejszym złem, czy też że jest ono pożądane, ponieważ jest mniejszym złem, ani też że można je z tego powodu zaakceptować lub z tego powodu go bronić. Ponieważ jednak

prawo bardziej restryktywne również zezwala w pewnych przypadkach na dokonanie aborcji lub popiera ją, to należy je postrzegać jako prawo głęboko niesprawiedliwe, któremu brak jest rzeczywistej mocy prawnej (por. EV, nr 72), jako prawo, z którym nie należy współpracować formalnie ani poprzez udzielanie mu poparcia w głosowaniu, ani poprzez jego praktyczne wykorzystywanie. Można jednak w tym punkcie podnieść sprzeciw. Czy na poziomie ustawodawczym nasz parlamentarzysta nie współpracuje formalnie z prawem bardziej restryktywnym, które przecież nadal jest złem? Jak już wskazaliśmy, *Evangelium vitae* redukuje do minimum możliwość współdziałania z takim prawem, zarówno współdziałania formalnego, jak i nieuzasadnionego współdziałania materialnego. Teraz zastanowimy się, dlaczego tak jest.

Jasne jest, że rozwiązanie podane w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae* oparte jest na sądzie dotyczącym moralnego przedmiotu czynu, poprzez który parlamentarzysta udziela swojego poparcia bardziej restryktywnemu prawu, zawsze jednak działając w zgodzie z warunkami, na które wskazaliśmy powyżej. Moralnym przedmiotem czynu jest w przypadku parlamentarzysty wyeliminowanie tych wszystkich niesprawiedliwych aspektów uprzednio obowiązującego prawa, które w danym momencie można wyeliminować. Nie przyczynia się on przez to do utrzymania innych niesprawiedliwych elementów prawa, których nie chce zachować i których nie akceptuje, lecz których nie jest w stanie wyeliminować[10]. John Finnis słusznie wskazuje, że właściwy sens działania podjętego przez parlamentarzystę w ramach ciała ustawodawczego może być rozumiany jedynie w świetle kontekstu proceduralnego w istniejącej sytuacji prawnej: „Dla przykładu, przepis prawny o treści: «Aborcja jest legalna do szesnastego tygodnia ciąży», jest prawem niesprawiedliwym. Projekt ustawy w brzmieniu: «Aborcja jest legalna do szesnastego tygodnia ciąży», może być wnoszony jednak albo w celu zezwolenia na dokonywanie aborcji dotychczas zakazanych, albo po to, aby wprowadzić zakaz dokonywania aborcji między szesnastym a dwudziestym czwartym tygodniem ciąży, na które dotąd prawo zezwalało. Poparcie projektu w pierwszej z wymienionych sytuacji różni się zasadniczo od poparcia projektu w sytuacji drugiej, ponieważ przedmiot decyzji parlamentarzysty – przedmiot jego namysłu nad poparciem projektu ustawy – jest różny w każdym z tych przypadków. W pierwszym przypadku jest nim poparcie przyzwolenia na aborcję, w drugim zaś poparcie zakazu aborcji we wszystkich tych przypadkach, w których (jak zakładamy) dany parlamentarzysta ma w danej chwili możliwość przyczynienia się do jej zakazu”[11]. Bezpośrednim przedmiotem swojej woli czyni on to, co jest w stanie uczynić, czyli wy-

---

[10] Zob. J. Finnis, *Niesprawiedliwe prawa w społeczeństwie demokratycznym* [niniejszy numer „Ethosu”, s. 130-142 – przyp. red.]. Zob. też: tenże, *Le leggi ingiuste in una società democratica: Considerazioni filosofiche*, w: *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette”*, red. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, s. 99-114.

[11] Tenże, *Niesprawiedliwe prawa w społeczeństwie demokratycznym* [s. 136n. – przyp. red].

eliminowanie części niesprawiedliwych zapisów prawnych. Bezpośredni przedmiot jego woli zatem jest niewątpliwie dobry; nie jest nim natomiast coś, co leży poza możliwościami parlamentarzysty, czyli wyeliminowanie pozostałych niesprawiedliwych rozstrzygnięć. Ad impossibilia nemo tenetur: nikt nie może wybrać rzeczy niemożliwych i od nikogo nie można wymagać, aby zapobiegł temu, czemu nie można zapobiec[12]. Nikt nie jest odpowiedzialny za konsekwencje, którym nie można zapobiec.

W opisanej sytuacji moralna dopuszczalność działania parlamentarzysty nie wypływa z uznania, że dobre w sensie moralnym byłoby przyjęcie odpowiedzialności za mniejszą liczbę aborcji, aby uniknąć ich większej liczby (jest to myśl, którą niektórzy błędnie określają jako teorię mniejszego zła), ale raczej z faktu, że parlamentarzysta nie jest w sensie moralnym odpowiedzialny za jakikolwiek czyn wewnętrznie zły, ponieważ nie dąży on do niczego, co jest wewnętrznie złe. Przedmiotem jego woli natomiast jest zlikwidowanie tylu przejawów niesprawiedliwości, ile jest on w stanie wyeliminować. Jest nim zatem dobro, którego nie trzeba już dalej uzasadniać. Podsumowując, możemy stwierdzić, że istotą i autentycznym sensem czynu parlamentarzysty jest częściowe uchylenie niesprawiedliwego prawa, zawsze jednak pod warunkiem, że jest ono częściowe wyłącznie dlatego, iż całkowite uchylenie tego prawa nie jest możliwe.

Niewątpliwie nadal mamy tu do czynienia z prawem, które będąc bardziej restryktywne, ciągle jeszcze pozostaje niesprawiedliwe. Osoby, na których spoczywa odpowiedzialność za tę niesprawiedliwość, to jednak te osoby, które udzieliły takiemu prawu poparcia w przekonaniu, że jest ono sprawiedliwe, i które uniemożliwiają szanującemu ludzkie życie prawodawcy całkowite wyeliminowanie aborcji. Zło, zarówno większe, jak i mniejsze, jest rezultatem działania tych ustawodawców, których programu szanującemu życie parlamentarzyście nie udało się udaremnić. Parlamentarzysta ten działa na rzecz eliminacji elementów zła w takim stopniu, w jakim jest to dla niego możliwe, a jedyną rzeczą, której pragnie i którą czyni, jest właśnie ograniczanie zła. Poprzez swoje działanie ogranicza on zło czynione przez innych, a „mniejsze" zło, które pozostaje, jest rezultatem działań innych ludzi, nie zaś parlamentarzysty, o którym mówi numer 73. *Evangelium vitae.*

Treść nauczania zawartego w numerze 73. *Evangelium vitae* w żadnym stopniu nie odpowiada stanowisku reprezentowanemu przez tych, którzy za dopuszczalne uznają rozwiązania kompromisowe i – w przekonaniu, że kobieta pragnąca dokonać aborcji, powinna do pewnych granic mieć taką możliwość – aprobują restryktywne prawo, nie mogąc hic et nunc osiągnąć niczego więcej.

---

[12] „Utrum electio sit solum possibilium", św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 13, a. 5. Zob. też: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. III, tłum. D. Gromska, PWN, Kraków 1956.

Osoby takie pragną bowiem zarówno tego, czego prawo zabrania, jak i tego, na co ono zezwala. Różnica ma charakter nie tylko subiektywny (w najgorszym sensie tego słowa), ponieważ można ją obiektywnie zweryfikować: mogąc w aktualnej sytuacji przyczynić się do uzyskania większego szacunku dla życia ludzkiego, osoby te nie dążą do tego celu, uważają bowiem, że społeczeństwo pluralistyczne powinna cechować pewna permisywność w kwestii aborcji; to tak, jakby twierdziły one, że niewielka niesprawiedliwość nie jest szkodliwa. W ich przypadku przedmiot bezpośredniego zamierzenia całkowicie różni się od przedmiotu wyboru parlamentarzysty, o którym mówi encyklika.

Oczywiście zakłada to, że parlamentarzysta postępuje w taki sposób, że sens jego działań jest dla wszystkich jasny, co pozwala uniknąć dezorientacji i skandalu. Dezorientacja jest wysoce nieprawdopodobna, jeśli ustawa bardziej restryktywna stanowi w sensie formalnym rezultat uchylenia prawa obowiązującego wcześniej. Jeśli zaś jest inaczej, nie można wykluczyć, że ludzie, którzy nie są zbyt dobrze poinformowani, mogą nie zrozumieć właściwie działań parlamentarzysty. W każdym razie istnieje pewne niebezpieczeństwo, że jego działanie nie będzie właściwie zrozumiane przez wszystkich. Możliwość ta powinna być wzięta pod uwagę jako pośredni i niezamierzony skutek negatywny działania parlamentarzysty, co jednak nie ma wpływu na przedmiot jego czynu. Jak czytamy w encyklice *Veritatis splendor*: „Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę [...]. Aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć perspektywę osoby działającej. Przedmiot aktu chcenia stanowi bowiem czyn wybrany w sposób wolny. [...] Za przedmiot określonego aktu moralnego nie można zatem uznać jakiegoś procesu czy wydarzenia należącego wyłącznie do porządku fizycznego i godnego uwagi tylko dlatego, że wywołuje określony stan rzeczy w świecie zewnętrznym. Przedmiot ten jest wszak bezpośrednim celem świadomego wyboru, który określa akt chcenia osoby działającej" (nr 78).

STOSOWANIE NAUCZANIA ZAWARTEGO W NUMERZE 73. ENCYKLIKI „EVANGELIUM VITAE"

Od czasu ogłoszenia encykliki *Evangelium vitae* wielu ludzi zadaje pytanie, czy możliwe jest zastosowanie zawartego w niej nauczania w sytuacjach podobnych lub przynajmniej analogicznych do przypadku omówionego w numerze 73. Rozważymy trzy możliwe scenariusze[13].

[13] Proponując poniższe trzy scenariusze, odwołamy się do artykułu abp. Tarcisio Bertonego *Katolicy a społeczeństwo pluralistyczne. Niedoskonałe prawa a odpowiedzialność prawodawców* [zob. niniejszy numer „Ethosu", s. 113-129 – przyp. red.]. Por. też: H.E. Mgr. T. Bertone,

SCENARIUSZ PIERWSZY

Ze scenariuszem tym mielibyśmy do czynienia, gdyby – ze względu na zmianę w opinii publicznej lub w siłach politycznych obecnych w organach ustawodawczych – przed politykiem lub przed grupą polityków zarysowała się możliwość powzięcia inicjatywy, w wyniku której można by doprowadzić do uchylenia bardziej permisywnych artykułów i bardziej negatywnych elementów obowiązującego prawa. Jeśli spełnione są warunki, o których mówi *Evangelium vitae* w numerze 73., to przypadek tego rodzaju nie stwarza szczególnych problemów moralnych. W istocie mamy tu do czynienia z sytuacją opisaną w numerze 73. encykliki, z tą jedną różnicą, że próbę uchylenia obowiązującego prawa podejmują tutaj sami parlamentarzyści. Wydaje się oczywiste, że moralnie dopuszczalne jest powzięcie inicjatywy działania na rzecz uchylenia prawa w przypadku, gdy głosowanie za uchyleniem tego prawa, jeśli inicjatywa zyska poparcie, jest dopuszczalne. Jeśli propozycja uchylenia prawa zmierza do uzyskania maksymalnej w danej sytuacji ochrony życia ludzkiego przed narodzeniem, jasne jest, że przedmiot czynu stanowi w tej sytuacji działanie na rzecz obrony życia ludzkiego i ograniczenia zła, możliwe do podjęcia tu i teraz, co nie oznacza koniecznej aprobaty ani odpowiedzialności za to, czemu nie można zapobiec.

SCENARIUSZ DRUGI

Scenariusz ten wystąpiłby wówczas, gdyby ze względu na zmianę w opinii publicznej lub ze względu na zmianę w siłach politycznych obecnych w instytucjach ustawodawczych, przed politykiem lub przed grupą polityków zarysowała się możliwość zgłoszenia projektu nowego prawa dotyczącego aborcji, bardziej restryktywnego niż aktualnie obowiązujące i bardziej restryktywnego niż projekt, który zamierzają wnieść inne grupy. Jeśli jednak propozycja taka przewidywałaby przypadki, w których aborcja nie jest objęta sankcją prawną, można by pytać, czy moralnie dopuszczalne jest popieranie takiego prawa poprzez udział w kampanii na jego rzecz czy też poprzez poparcie go w głosowaniu.

Nie jest łatwo udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Propozycja ustawodawcza tego rodzaju, popierana na przykład przez ludzi, którzy są powszechnie znani jako katolicy, mogłaby okazać się najinteligentniejszym sposobem na możliwie najszersze w danych warunkach ograniczenie zła. Mogłaby ona jednak być również interpretowana jako wyraz nastawienia kompromisowego (co może mieć istotny wpływ na opinię publiczną i na moralność społecz-

---

Catholics and pluralist society: „imperfect laws" and the responsibility of legislators, w: *„Evangelium vitae": Five Years of Confrontation with the Society*, red. J. Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, s. 214-217.

ną). Zawarcie takiego kompromisu mogłoby być rozumiane następująco: Katolicy są absolutnie przeciwni aborcji, nie-katolicy są w różnym stopniu zwolennikami aborcji. Ponieważ państwo jest domem dla wszystkich obywateli, niewłaściwe jest twierdzenie, że prawo powinno jednostronnie odzwierciedlać stanowisko katolików lub stanowisko nie-katolików, ponieważ z natury musi ono być kompromisem, musi pośredniczyć między przeciwnymi punktami widzenia. Rozumowanie tego rodzaju jest jednak zdecydowanie błędne, ponieważ ochrona życia ludzkiego nie jest po prostu wymogiem moralności katolickiej, lecz stanowi jeden z fundamentalnych elementów moralnego i politycznego oblicza nowoczesnego demokratycznego państwa konstytucyjnego. Istotny w tym względzie był wywiad z Norbertem Bobbio opublikowany w „Corriere della Sera" 6 kwietnia 1981 roku, w którym powiedział on: „Zdumiewa mnie, że niewierzący pozostawiają wierzącym przywilej i zaszczyt obrony normy «nie zabijaj»"[14]. Równie ważny był artykuł, który Bobbio opublikował w „La Stampa" 15 maja 1981 roku. Artykuł ten był odpowiedzią na wyrażoną przez Giorgia Bocca krytykę jego wypowiedzi we wspomnianym wywiadzie: „Pomocne byłoby przypomnienie mu [G. Bocca], że pierwszy wielki myśliciel polityczny, który sformułował teorię umowy społecznej, Thomas Hobbes, utrzymywał, że jedynym prawem, które nie może być przedmiotem tej umowy, jest prawo do życia"[15]. Każde prawo zezwalające na aborcję jest poparciem jakiegoś kryterium dyskryminacji: wyraża ono przekonanie, że aby cieszyć się niezbywalnym prawem do życia, nie wystarczy być po prostu istotą ludzką; konieczne jest spełnienie również innych warunków (jak na przykład bycie chcianym czy zdrowym). W ten sposób w praktyce prawo do życia zmienia się w uprawnienie przyznawane przez prawo stanowione. Dyskryminacja tego rodzaju, morderczа dla tych, którzy są jej ofiarami, jest wyrazem fundamentalnej niesprawiedliwości i z upływem czasu doprowadzi do zakwestionowania podstawowej zasady życia społecznego. Prawo restryktywne, które byłoby rezultatem przyjęcia przez polityków zasady kompromisu, zawsze miałoby negatywne skutki, przede wszystkim dla opinii publicznej i dla moralności społecznej, i faktycznie wprowadzałoby „aborcję katolicką", czyli zezwalałoby na dokonywanie aborcji w przypadkach, które „pewni katolicy" określają jako dopuszczalne w pluralistycznym społeczeństwie, takim jak nasze. Jedyna hipotetyczna sytuacja, w której być może kompromis byłby dopuszczalny, dotyczy wyjątkowo rzadkich przypadków, w których nieuniknione jest niebezpieczeństwo bezpośredniego zagrożenia życia matki. Państwo nie może bowiem nikogo przymuszać do moralnego heroizmu. Również w takich przypadkach wymagana jest jednak wielka roztropność. Jeśli lekarz będzie postępował mądrze, to nie będą one prowa-

---

[14] Tłum. fragm. – D. Ch.

[15] Tłum fragm. – D. Ch. Por. też: P a l i n i, dz. cyt., s. 72-75.

dziły do aktów bezpośredniej aborcji. Nie będą zatem stanowiły aktów określanych dzisiaj mianem aborcji terapeutycznej[16].

Jeśli jednak zgłoszenie projektu nowego prawa nie prowadzi do opisanych tu negatywnych skutków, a jednocześnie czynione jest wszystko, aby wykluczyć błędną interpretację działań parlamentarzystów przez opinię społeczną, uważam – w świetle tego, co zostało powiedziane wyżej – że moralnie dopuszczalne byłoby zgłoszenie projektu nowego prawa dotyczącego aborcji, które byłoby bardziej restryktywne niż prawo aktualnie obowiązujące, mimo że depenalizowałoby dokonywanie aborcji w niektórych przypadkach. Oprócz kryteriów wymienionych w encyklice *Evangelium vitae* musiałyby wówczas zostać spełnione dwa dodatkowe warunki: legalizacja nowego prawa pozwoliłaby – po przeanalizowaniu wszystkich okoliczności – na uzyskanie możliwie najszerszej w danej sytuacji ochrony życia ludzkiego, a osiągnięcie tego celu nie byłoby możliwe w drodze zwykłego uchylenia aktualnie obowiązującego prawa. Nawet jeśli w przypadku tym koncentrujemy się na skutkach działania, nie musi to wywoływać dezorientacji społecznej, nie oznacza bowiem, że wszystko, co przynosi dobre rezultaty, jest dobre, lecz raczej, że podejmując działanie tego rodzaju, musimy mieć pewność, iż niesprawiedliwych rozstrzygnięć nadal obecnych w prawie dotyczącym aborcji mimo jego zmiany nie można było w aktualnej sytuacji uniknąć, a zatem ich istnienia nie można przypisać zwolennikom nowego prawa.

Najszerszej ochrony ludzkiego życia nie powinniśmy jednak postrzegać w czysto ilościowym sensie, chociaż jest on niewątpliwie bardzo ważny, ale także w perspektywie polityki społecznej i prawnej. W aspekcie tym istotne jest przede wszystkim to, że: 1. w projekcie bardziej restryktywnej regulacji prawnej wyrażona została intencja uzyskania absolutnej ochrony życia ludzkiego przed narodzeniem, a zatem proces legislacyjny pozostaje otwarty na możliwość wprowadzania dalszych ulepszeń; 2. aborcja zostaje uznana za działanie naruszające prawo, a zatem, mówiąc w kategoriach ogólnych, za działanie nielegalne, jeśli nawet w pewnych przypadkach nie jest ona objęta sankcją karną; 3. depenalizacja aborcji wynika z zastosowania ogólnych zasad prawa i nie jest szczególnego rodzaju odstępstwem od tych zasad w przypadku pewnych rodzajów aborcji; 4. depenalizacji aborcji towarzyszą prawne rozwiązania sprzyjające posiadaniu potomstwa (np. pomoc ekonomiczna, pomoc w adopcji, przepisy prawne regulujące pracę kobiet); 5. uniemożliwia się szeroką interpretację prawa, zarówno w sferze ochrony zdrowia, jak i w sferze sądowej; 6. osoby wyrażające sprzeciw obywatelski wobec aborcji mają pełne prawo do prezentowania swojego stanowiska; 7. personel medyczny, który łamie pra-

---

[16] Por. Á. Rodríguez Luño, *La valutazione teologico-morale dell'aborto*, w: *Commento interdisciplinare alla „Evangelium vitae"*, red. R. Lucas Lucas, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, s. 421-423.

wo, oraz pracodawcy, którzy stwarzają trudności ciężarnym pracownicom, podlegają karze; 8. aborcja nie jest traktowana jako operacja terapeutyczna, dokonywana przez lekarzy w celach komercyjnych.

SCENARIUSZ TRZECI

Scenariusz ten dotyczy sytuacji kraju, w którym aborcja jest nielegalna, lecz zmiany w opinii publicznej, w stanowisku grup politycznych, a także oddziaływanie innych czynników, pozwalają sądzić, że w niedługim czasie nie będzie już można zapobiec ogólnemu poparciu dla uchwalenia bardzo permisywnego prawa w kwestii aborcji. Pojawia się wówczas problem, czy moralnie dopuszczalne byłoby przejęcie inicjatywy – z intencją uprzedzenia dalszego pogorszenia się sytuacji prawnej w tej kwestii – i wniesienie projektu prawa, które depenalizuje aborcję jedynie w kilku rygorystycznie zdefiniowanych przypadkach i które obejmowałoby również poważne rozwiązania zmierzające do zapobiegania aborcji.

Moim zdaniem odpowiedź powinna być przecząca. Zasadniczy powód polega na tym, że w opisanym przypadku osoby, które poparłyby takie prawo, byłyby moralnie odpowiedzialne za uchwalenie ustawy głęboko niesprawiedliwej, i to ustawy, która prowadzi do pogorszenia panującej sytuacji prawnej, nawet wówczas gdyby sytuacja ta była względnie lepsza w porównaniu z możliwą lub prawdopodobną przyszłą sytuacją prawną. Nie powinno się podejmować inicjatyw, w wyniku których przyjmuje się odpowiedzialność za działanie samo w sobie moralnie złe, aby udaremnić jeszcze gorsze działania innych ludzi[17]. Gdy sytuacja polityczna uniemożliwia niedopuszczenie do uchwalenia takiej ustawy dotyczącej aborcji, wówczas lepiej byłoby zastosować strategię unikania bezpośredniej konfrontacji, poprzez dialog, uczestnictwo w dyskusji na forum zgromadzenia ustawodawczego lub parlamentu na temat proponowanych rozwiązań, przez próbę ograniczania w takim stopniu, w jakim jest to możliwe, negatywnych aspektów tej ustawy i poprzez opowiedzenie się przeciwko niej podczas końcowego głosowania. Wszystko to należy czynić w taki sposób, jaki pozwoli uczynić jasny dla wszystkich osobisty sprzeciw parlamentarzysty wobec aborcji.

Nie bez znaczenia jest wzięcie pod uwagę tego, że w każdym indywidualnym przypadku te ogólne oceny muszą łączyć się z uważną analizą okoliczności działania, jego możliwych konsekwencji i ewentualności wywołania skandalu lub dezorientacji. Szczególnej roztropności wymaga składanie oświadczeń publicznych przez osoby, które w jakiś sposób reprezentują Kościół (np. przez biskupów). Należy unikać sytuacji, w których oświadczenia takie, wyrażające

---

[17] Wymaganie to nakłada zasada, która została przywołana w numerze 14. encykliki *Humanae vitae*.

roztropnościowy osąd sytuacji, byłyby błędnie interpretowane jako prezentowanie stanowiska doktrynalnego popierającego prawa, które nie gwarantują absolutnej ochrony życia ludzkiego. Jest rzeczą moralnie prawą czynić wszystko, co jest możliwe, aby likwidować zło; zawsze jednak obowiązkiem pozostaje odpowiednie formowanie sumień na płaszczyźnie społecznej i politycznej.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

Arthur F. UTZ OP

ETYKA OGRANICZANIA SZKÓD A POLITYKA*

Zatrutego pokarmu należy unikać – „sam w sobie" jest on zawsze niejadalny, jest on zawsze malum in se. Podobnie zabójstwo niewinnej osoby jest zbrodnią „samą w sobie", czynem wewnętrznie złym. Nieistotne są okoliczności, które poszczególny człowiek chce uwzględnić, ważąc w swoim sumieniu argumenty za czynem złym lub przeciw niemu. Zabójstwo niewinnego, jako czyn wewnętrznie zły, jest i zawsze pozostaje grzechem. Współudział w takim czynie również jest wewnętrznie zły, a zatem jest grzechem.

Prawodawca, który uwzględnia etyczny punkt widzenia, nieuchronnie stawia sobie pytanie o to, które postulaty moralne będą przestrzegane przez większość obywateli. W dziedzinie polityki dominuje – zdawałoby się niepodważalne – jej określenie jako strategii osiągania tego, co jest możliwe. W tej definicji polityki pominięte zostało to, co możliwe jest do osiągnięcia jedynie w wymiarze praktycznym, jak na przykład działania, które wymuszone są tylko drogą politycznej przemocy. W polityce chodzi jednak raczej o demokratyczną prawomocność ustaw, to znaczy o to, aby zostały zaakceptowane przez większość obywateli. Akceptacja taka stanowi ramę, wewnątrz której prawodawca może działać efektywnie. Politykowi katolickiemu tego rodzaju demokratyczne prawodawstwo przysparza poważnych problemów sumienia. Zasadniczo czuje się on zobowiązany do tego, aby w głosowaniu szanować normy prawa naturalnego. Musi też jednak mieć po swojej stronie przynajmniej swoją partię, która w wielu przypadkach nie określa się jako katolicka, lecz najwyżej jako chrześcijańska.

W jakim więc stopniu katolicki parlamentarzysta powinien brać pod uwagę opinię większości? Jest to pierwsze pytanie. Pytanie drugie natomiast jest o wiele trudniejsze: Jak powinien zachować się katolicki poseł do parlamentu w przypadku, gdy większość parlamentarna formułuje projekt ustawy, jakiego nie może on w swoim sumieniu zaakceptować, gdyż ustawa ta narusza normy prawa naturalnego, które uznaje on za absolutnie wiążące?

---

* Artykuł ukazał się w „Die neue Ordnung" 1(2000) pod tytułem *Die Ethik der Schadensbegrenzung und die Politik*. Utz podejmował temat interpretacji numeru 73. encykliki *Evangelium vitae* także w innych artykułach. Zob. A. F. U t z OP, *Die Enzyklika „Evangelium vitae" und die Lehre vom „voluntarium indirectum"*, „Theologisches" 27(1997), s. 182-184; t e n ż e, *Das „Voluntarium indirectum" in der Enzyklika Evangelium Vitae. Versuch einer Verdeutlichung im Hinblick auf die Abänderung der gesetzlichen Indikation der Abtreibung*, „Theologisches" 28(1998), s. 131--138; t e n ż e, *Das Unheil der Nr. 73/74 der Enzyklika Evangelium vitae*, „Theologisches" 28(1998), s. 307-310.

Ważną i aktualną odpowiedź na pierwsze z postawionych pytań znajdujemy w dziele św. Tomasza z Akwinu. W *Sumie teologicznej* stawia on pytanie o to, czy prawo ludzkie powinno karać za wszystkie uchybienia moralne. Mimo że celem każdego prawa jest kierowanie ludzi ku dobru, należy jednak – jak mówi Tomasz – uwzględniać różnice w wiedzy moralnej. Stanowisko takie już z góry kładzie tamę wszelkiemu perfekcjonizmowi. „Prawo zaś nakłada się masie ludzi, z której większa część, to ludzie o nieurobionej cnocie. Toteż prawo ludzkie nie zabrania wszystkich występków, od których stronią ludzie cnotliwi. Zabrania tylko cięższych występków, od których może się powstrzymać przeważająca część masy ludzkiej. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych. Bez ich bowiem zabronienia społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać. Tak też prawo ludzkie zabrania zabójstw, kradzieży itp."[1].

Istotnym elementem tej argumentacji jest potrzeba zachowania ładu, po to, aby wszyscy mogli żyć w pokoju, aby nie zdarzały się przypadki naruszania czyjegoś prawa do życia i do samostanowienia. Zwróćmy jednak uwagę na to, że św. Tomasz nie twierdzi, jakoby prawo państwa zezwalało na niemoralność. Mówi on jedynie, że państwo nie powinno uchwalać ustaw przeciw wykroczeniom, które nie szkodzą ogółowi. Pisząc o możliwości popełniania czynów występnych, które nie są karane prawem, św. Tomasz ma na myśli tylko takie wady moralne człowieka i jego występki, które nie pociągają żadnego bezprawia wobec drugiego człowieka.

Drugie z postawionych pytań dotyczy przypadku, w którym katolicki polityk miałby poprzeć projekt ustawy wyraźnie aprobującej jakieś moralne zło „samo w sobie", jeśli to zło byłoby powiązane w nierozerwalny sposób z okolicznościami sprawy. Szczególny przypadek tego rodzaju omawiany jest w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*. Fragment drugiej części tego numeru dotyczy podjęcia przez parlamentarzystę decyzji udzielenia poparcia ustawie bardziej restryktywnej w stosunku do uprzednio obowiązującej ustawy określającej warunki dopuszczalności aborcji. W obecnych dyskusjach na temat właściwej postawy katolickiego parlamentarzysty w sytuacji, kiedy przedmiotem głosowania jest projekt ustawy bardziej restryktywnej niż aktualnie obowiązująca, pomija się fakt, iż ustawa taka – mimo wszystko – utrzymuje akceptację prawa do aborcji w ustawodawstwie państwa (chociaż będąca przedmiotem projektu łagodna wersja tej ustawy w dużym stopniu uzasadnia konieczność głosowania przez katolickiego parlamentarzystę właśnie za restryktywną formą ustawy aborcyjnej, nadal jednak jest to ustawa proaborcyjna).

Przykładem podobnej sytuacji może być wystawianie przez katolickie poradnictwo w Republice Federalnej Niemiec zaświadczeń o odbytej rozmowie

---

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 96, a. 2; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1985, s. 79.

w konfliktowych przypadkach związanych z ciążą. Konsultacja taka otwiera drogę do bezkarnej aborcji. Przykład ten obrazuje myślenie podobne do tego, które odnajdujemy w argumentacji na rzecz przypadku głosowania za restryktywną formułą ustawy dotyczącej aborcji. Chodzi mianowicie o to, aby dzięki zaangażowaniu katolickiego poradnictwa ograniczyć liczbę aborcji w Niemczech. Zwolennicy takiego wykorzystywania katolickich poradni twierdzą, iż celem ich jest ograniczanie szkód wywołanych przez obowiązującą od dawna w Niemczech i niemożliwą do uchylenia ustawę, która legalizuje aborcję. Uważam jednak, iż zło samo w sobie, jakim niewątpliwie jest aborcja, powinno być uwzględniane w moralnej ocenie ustawy dotyczącej jej dokonywania. Dawniej sądziłem, że fakt parlamentarnego głosowania jest tak odległy od realnej możliwości aborcji, że publiczna deklaracja katolickiego posła, iż zdecydowanie odrzuca on aborcję w każdym przypadku, wystarczy do usprawiedliwienia jego poparcia dla bardziej restryktywnej, choć nadal dopuszczającej aborcję ustawy. Zmieniłem zdanie po ponownym przestudiowaniu fragmentów, w których św. Tomasz pisze o malum in se (złu samym w sobie).

Malum in se, ponieważ jest złem moralnym, nigdy nie powinno stać się przedmiotem ludzkiej woli. Bardzo ważne jest jednak to, że nie chodzi tu o subiektywny akt wyboru, lecz o obiektywne nastawienie ludzkiej woli. Zatrutego pokarmu należy unikać – „sam w sobie" jest on zawsze niejadalny, jest on zawsze malum in se. Podobnie zabójstwo niewinnej osoby jest zbrodnią „samą w sobie", czynem wewnętrznie złym. Nieistotne są okoliczności, które poszczególny człowiek chce uwzględnić, ważąc w swoim sumieniu argumenty za czynem złym lub przeciw niemu. Zabójstwo niewinnego, jako czyn wewnętrznie zły, jest i zawsze pozostaje grzechem. Współudział w takim czynie również jest wewnętrznie zły, a zatem jest grzechem.

Udzielanie poparcia ustawie, która ma prowadzić jedynie do zmniejszenia liczby aborcji, nie zaś do całkowitego zakazu jej dokonywania, oznacza samo przez się popieranie aborcji. Nie można więc oddzielać faktu mniejszej liczby aborcji od samej aborcji. Malum in se należy unikać w każdym przypadku, wymóg unikania zła jest bowiem absolutny. Oznacza to, że nie należy dokonywać rozróżnienia na mniejsze i większe zło, tak jak nie jest możliwe, aby samo unikanie można było stopniować. Mimo że w encyklice *Evangelium vitae* zasadniczo się stwierdza, iż żadne zło nigdy nie może być przedmiotem chcenia[2], to jednak w szczególnym przypadku dopuszcza się możliwość głosowania na mniejsze zło, wtedy mianowicie, gdy w karcie do głosowania nie umieszczono zapisu, który umożliwiałby parlamentarzyście wyrażenie absolutnego sprzeci-

[2] W numerze 73. encykliki czytamy: „Tak więc w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować «ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylnej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu»".

wu wobec dopuszczalności aborcji. Encyklika ta więc nie jest wierna właściwej definicji pojęcia „malum in se". Odwraca się ona od przedmiotu czynu, aby skupić się na subiektywnej intencji podmiotu, który go dokonuje, w tym przypadku na intencji głosującego parlamentarzysty, a przecież jeśli mamy do czynienia z malum in se, sytuacja podmiotu nie jest istotna. Powtórzmy, w numerze 73. encykliki czyn taki osądza się według duchowej dyspozycji (intencji) głosującego. Jest to podejście typowo fenomenologiczne. W fenomenologii bowiem ocenia się wartość moralną czynu jedynie z pozycji świadomości podmiotu. W omawianym numerze *Evangelium vitae* nie jest stosowane pojęcie „malum in se" w ujęciu św. Tomasza, gdyż Tomasz ocenia moralną jakość czynu według jego realnego przedmiotu i jego realnych skutków. Sens, w jakim Tomasz pojmuje malum in se, nie pozwala na porównywanie go z innym malum. Malum bowiem jest absolutne.

Myśl tomistyczna zasadniczo dotyczy porządku stworzenia. Zgodnie z tym jego rozumieniem cały świat, włącznie z rozumem ludzkim, jest dziełem Bożym. Należy więc badać zamiar Boga. Można go odczytać dzięki zrozumieniu istoty rzeczy stworzonych. Dla Tomasza wszelkie działanie dokonuje się w związku z jego obiektywnym celem. W fenomenologii natomiast nie bierze się pod uwagę celu czynu, lecz jedynie jego wewnętrzną wartość, którą określa się według naturalnego zmysłu wartości lub poczucia wartości danego człowieka. Dlatego też jeden z głównych przedstawicieli etyki fenomenologicznej, Max Scheler, określa ją jako etykę wartości, w przeciwieństwie do etyki św. Tomasza, którą można nazwać etyką celu. Pod pojęciem etyki celu nie należy rozumieć jednak etyki, w której cel czynu określa się według uznania lub subiektywnego odczucia wartości. Etyka celu bowiem obiektywny cel konkretnego działania mierzy według ostatecznego celu, do którego zmierza człowiek stworzony przez Boga.

Jak więc według św. Tomasza wyglądałaby ocena przypadku z numeru 73. *Evangelium vitae*? Przede wszystkim filozof z Akwinu oceniłby treść poselskiej karty do głosowania w świetle powodowanych przez nią realnych skutków, do których należy w szczególności umożliwianie bezkarnego dokonywania aborcji, tyle że w bardziej ograniczonym zakresie. Treść omawianej przez nas karty do głosowania wyraża jednoznaczną akceptację malum in se, wyrażenie zgody na legalizację aborcji w ograniczonych sytuacjach, nie da się realnie oddzielić od samego faktu wyrażenia zgody na legalizację aborcji w ogóle. Podział na intencję ograniczania szkód oraz intencję aborcji da się przeprowadzić bowiem tylko na gruncie filozofii fenomenologicznej, której metoda ogranicza się do analizy ludzkiej świadomości. Rozróżnienia tego rodzaju można dokonać jedynie w sposób myślny, intencjonalny, nie zaś merytoryczny i realny. Nie przyjmuje się wówczas do wiadomości, że rozum ludzki w poznaniu prawdy zależny jest od porządku stworzenia. Prawdę tę można bowiem uzyskać tylko na drodze abstrakcji metafizycznej, to znaczy przez dotarcie do istoty realnie istnie-

jących rzeczy. Metoda taka w fenomenologii nie istnieje, dlatego argumentacja fenomenologiczna ogranicza się do porównywania intencji.

Podsumowując, fenomenologia nie uwzględnia porządku stworzenia, a ludzką świadomość uważa za absolutne kryterium moralne. Wielu autorów, wykształconych w tradycji niemieckiej filozofii, popiera obecnie etykę, której podstawę stanowią stany świadomości. Oprócz subiektywnej wartości czynu, w etyce tej wielu autorów, na przykład J. Gründel, A. Auer czy F. Böckle, forsuje również opartą na analizie subiektywnych stanów świadomości kategorię autonomii sumienia, czyli sumienia niezależnego od obiektywnego porządku rzeczywistości.

W porządku obiektywnego celu działania zaświadczenie o odbyciu konsultacji w placówce poradnictwa katolickiego oznacza wolną drogę do niekaralnej aborcji. Otrzymawszy takie zaświadczenie, można użyć go, aby bezkarnie dokonać aborcji, niezależnie od dobrych intencji tego, kto zaświadczenie wystawił. Zaświadczenie to stanowi zatem malum in se. Tym niemniej biskupi niemieccy, którzy popierają utrzymywanie poradnictwa państwowego, powołują się na etykę ograniczania szkód, popierając zło, nawet jeśli jest ono mniejsze niż w przypadku, gdyby poradnictwo takie nie funkcjonowało. Nieświadomie przyjmują oni sposób argumentacji zawarty w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*, odnoszącym się do sytuacji, w których parlamentarzysta ma dokonać wyboru między dwoma projektami ustaw dopuszczających aborcję. Właściwie jednak nie potrzebują oni oparcia w argumentacji zawartej w encyklice, ponieważ idealistyczny sposób argumentowania – ze względu na tradycję filozofii niemieckiej – zapewne wydaje się im oczywisty.

Niemiecka teologia kształtowała się pod przemożnym wpływem Karla Rahnera. Do jego uczniów należy przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec bp Karl Lehmann. Nieżyjący już kardynał Giuseppe Siri z Genui wykazał, iż w dziełach Rahnera istnieje bardzo dużo wpływów niemieckiej filozofii idealistycznej, poczynając od idei Hegla aż do egzystencjalizmu[3]. Jeżeli ktoś stosuje argumentację idealistyczną w odniesieniu do interpretacji numeru 73. *Evangelium vitae*, ten powinien brać pod uwagę możliwość stosowania jej także przez innych, na przykład przez osoby popierające działalność poradnictwa katolickiego w ramach systemu państwowego. Używany przeciwko ich stanowisku argument, iż katolickiemu poradnictwu nie udało się doprowadzić do zmniejszenia liczby aborcji w Niemczech, nie jest merytorycznie przekonujący.

---

[3] Więcej informacji na temat wpływu niemieckiej filozofii idealistycznej – poprzez K. Rahnera – na niektóre nurty współczesnej teologii moralnej (koncepcja twórczego rozumu) czytelnik może uzyskać poprzez lekturę następujących pozycji: A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1980; J. Mercki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001. Zob. też: „Ethos" 4(1991) nr 3-4 (15-16) zatytułowany „Kryzys teologii moralnej" (przyp. red.).

Jedynym argumentem merytorycznie przekonującym byłby dowód, że metoda epistemologiczna, którą posługują się zwolennicy funkcjonowania poradnictwa katolickiego w obecnym kształcie, jest zupełnie obca teologii katolickiej. Niestety, metoda ta stosowana jest również w przypadku opisanym w 73. numerze encykliki *Evangelium vitae*.

Numer 73. *Evangelium vitae* usprawiedliwia zatem postawę tych biskupów niemieckich, którzy podtrzymują moralne rozróżnienie między dopuszczalnością aborcji a dopuszczalnością aborcji jedynie w ograniczonych przypadkach, a tym samym podtrzymują etykę ograniczania szkód. Zarzut należałoby więc postawić raczej Kurii Rzymskiej.

Pomimo iż w encyklice *Fides et ratio* nie ma wyraźnych wskazań co do epistemologii, która jako jedyna odpowiadałaby wierze, to jednak prezentowana jest w niej realistyczna teoria poznania oparta na filozofii św. Tomasza. Teologowi, który pozostaje pod wpływem nowoczesnych teorii filozoficznych, trudno jest się uwolnić od idealistycznych oddziaływań. Łatwo wikła się on w argumenty idealistyczne, poddając się tym samym subiektywnemu myśleniu wartościującemu. Zwrot od tomizmu ku fenomenologii jest jednak bardzo groźny, gdyż wiąże się on z odejściem od filozofii porządku stworzenia, w świetły sposób zaprezentowanej w encyklice *Fides et ratio*.

*

W sytuacji, gdy powszechne jest subiektywne wartościowanie, przyjmowanie intencji jako kryterium oceny czynu, katolickiemu politykowi nie pozostaje nic innego jak głosowanie przeciw każdemu projektowi ustawy dopuszczającej malum in se. W przeciwnym wypadku nadejdzie kiedyś chwila, gdy żadne minus malum nie będzie już możliwe, to znaczy gdy nie będzie już można zaproponować ustawy restryktywnej, czyli ograniczającej zło (szkody). Każda ustawa będzie wówczas oznaczać tylko regulację czynów moralnie nagannych. W sytuacji takiej Kościół definitywnie straciłby swoją wiarygodność.

Tłum. z języka niemieckiego *Herbert Ulrich*

Claudio VITELLI

KATOLICY WOBEC NIESPRAWIEDLIWEGO PRAWA*

Jeśli w pewnych sytuacjach czynienie dobra może być w danej chwili faktycznie niemożliwe, to jednak Opatrzność zawsze gwarantuje chrześcijaninowi możliwość uniknięcia zła – być może za cenę heroicznego oporu – przez odrzucenie pokusy wyboru między rozwiązaniami niemożliwymi do przyjęcia.

Tygodnik „L'Osservatore Romano" opublikował obszerny artykuł zatytułowany *Katolicki prawodawca wobec problemu głęboko niesprawiedliwego prawa*. Autorem jest ks. Ángel Rodríguez Luño, znany teolog moralista, wykładowca Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie**. Artykuł ten należy potraktować z uwagą, gdyż jego autor wskazuje na możliwe przyszłe ukierunkowanie walki w obronie życia. Konieczność ukierunkowania tej walki jest zaś coraz częściej rozważana przez środowiska kościelne. Uważam, że jako chrześcijanin szanujący Kościół hierarchiczny oraz osoba odpowiedzialna za swoje działanie w społeczeństwie i w państwie mam obowiązek wyrazić swoje przemyślenia dotyczące troski, którą budzi problem niesprawiedliwego prawa.

PROPOZYCJA PRAW OGRANICZAJĄCYCH SZKODLIWOŚĆ USTAW

Na wstępie swojego artykułu ks. Rodríguez Luño precyzyjnie przedstawia trudny problem praw głęboko niesprawiedliwych i ich możliwego ulepszenia, odrzucając perspektywę formalnej współpracy ze złem poprzez wybór mniejszego zła. Następnie stwierdza jednak, że dopuszczalne jest, aby katoliccy politycy, mając na celu ratowanie ludzkiego życia, zgłaszali projekty ustaw mniej permisywnych, które ograniczałyby szkody wyrządzane przez obowiązujące normy prawne, aby głosowali za projektami takich praw i z nimi współdziałali.

Należy zauważyć, że nie rozważamy tutaj hipotetycznej sytuacji, w której głos parlamentarzystów katolickich zmierza do wprowadzenia poprawki do aktualnie obowiązującego niesprawiedliwego prawa, ulepszając je przynajmniej częściowo; można bowiem tego dokonać poprzez poprawki, które usu-

---

* Niniejszy artykuł został po raz pierwszy opublikowany pod tytułem *I Cattolici di fronte a una legge ingiusta* w „Lepanto", nr 162, Dicembre 2002, s. 6-8, 17n.

** Artykuł ten publikujemy w niniejszym numerze „Ethosu" na stronach 143-158.

wają z obowiązującego tekstu ustawy rozporządzenie permisywne lub wprowadzają do niego rozporządzenie restryktywne, utrudniając w ten sposób czynienie zła. Takie hipotetyczne postępowanie jest bez wątpienia dopuszczalne i „nie stwarza szczególnych problemów moralnych"[1].

Rozpatrujemy natomiast sytuację, w której katolicy występowaliby z projektem nowego prawa. Ocenie i głosowaniu nie podlegałyby wówczas tylko poszczególne artykuły ustawy, lecz także prawo to jako całość (chociaż dotyczy to również pojedynczego artykułu, który mimo że czyni to w sposób restryktywny, zezwala jednak na zło). Prawo to, chociaż „niesprawiedliwe w jego pozostałych zapisach"[2], ponieważ jest bardziej restryktywne niż ustawa aktualnie obowiązująca i bardziej restryktywne niż projekt, który zamierzają wnieść inne grupy, miałoby jednak być w konkretnych przypadkach sprawiedliwe, a więc moralnie dopuszczalne. Według ks. Rodrígueza Luño bowiem między poprawieniem obowiązującej złej ustawy a zastąpieniem jej przez inną, mniej złą, nie ma zasadniczej różnicy, która mogłaby zmienić wartość moralną czynu. Zachodzi tu jedynie różnica techniczna, a więc akcydentalna – niezależnie od tego, czy „ograniczenie szkód" jest wynikiem poprawienia starego prawa, czy wprowadzeniem w życie nowej ustawy, jest ono moralnie dobre. W istocie „negacja zła jest po prostu dobrem, którego nie ma potrzeby już dalej uzasadniać"[3].

Katolicki polityk zatem nie tylko może głosować za tego rodzaju „restryktywną" ustawą, lecz także powinien to czynić, aby nie popełnić grzechu zaniedbania poprzez niewykorzystanie okazji do ulepszenia prawa. Głosując za nią, ma on na celu „wyeliminowanie tych wszystkich niesprawiedliwych aspektów uprzednio obowiązującego prawa, które w danym momencie można wyeliminować. Nie przyczynia się on przez to do utrzymania innych niesprawiedliwych elementów prawa, których nie chce zachować i których nie akceptuje, lecz których nie jest w stanie wyeliminować"[4]. Fakt, że prawo to zawiera również normy niemoralne, które dopuszczają lub nakazują zło, nie przekreśla godziwego charakteru wyboru, o ile „niesprawiedliwych rozstrzygnięć nadal obecnych w prawie dotyczącym aborcji mimo jego zmiany nie można było w aktualnej sytuacji uniknąć, a zatem ich istnienia nie można przypisać zwolennikom nowego prawa"[5].

Ks. Rodríguez Luño utrzymuje na przykład, że „moralnie dopuszczalne byłoby zgłoszenie projektu nowego prawa dotyczącego aborcji, które byłoby bardziej restryktywne niż prawo aktualnie obowiązujące, mimo że depenalizowałoby dokonywanie aborcji w niektórych przypadkach [...] legalizacja nowego

---

[1] Rodríguez Luño, dz. cyt. [s. 154 – przyp. red.].
[2] Tamże [s. 149 – przyp. red.].
[3] Tamże [s. 148 – przyp. red.].
[4] Tamże [s. 151 – przyp. red.].
[5] Tamże [s. 156 – przyp. red.].

prawa pozwoliłaby – po przeanalizowaniu wszystkich okoliczności – na uzyskanie możliwie najszerszej w danej sytuacji ochrony życia ludzkiego"[6]. Gdyby zatem wprowadzenie zakazu dokonywania aborcji okazało się niemożliwe lub gdyby prowadziło do negatywnych skutków, dopuszczalne byłoby głosowanie za nowym prawem, które chociaż zezwalałoby (na przykład) na aborcję „terapeutyczną", zakazywałoby dokonywania aborcji w innych przypadkach. W przypadku takiego głosowania „ci, którzy są przeciwnikami aborcji, nie wybierają w sposób wolny. Są raczej zmuszeni do poparcia propozycji, która nie odpowiada w pełni wyznawanym przez nich zasadom, lecz jednak, w obecnej sytuacji historycznej, jest jedyną możliwością uratowania większej liczby ludzkich istnień"[7].

Ks. Rodríguez Luño przyznaje, że jego propozycja możliwa jest do przyjęcia jedynie warunkowo, zależnie od zmian, jakie mogłaby wywołać w danej sytuacji. Na przykład zgoda na prawo restryktywne stałaby się niedopuszczalna, gdyby mogła być interpretowana jako wyraz nastawienia kompromisowego, ponieważ mogłaby wywołać raczej negatywne skutki niż pozytywne. Podobnie próba zapobiegnięcia budzącemu obawy wprowadzeniu w życie złego prawa przez doprowadzenie do uprzedniego przegłosowania prawa bardziej restryktywnego byłaby niedopuszczalna, gdyby miała doprowadzić do pogorszenia się sytuacji.

Propozycja ks. Rodrígueza Luño wydaje się wskazywać drogę wyjścia z obecnego kryzysu w walce, którą chrześcijanie prowadzą przeciwko prawom wrogim życiu. Po uważnej analizie budzi ona jednak poważne zastrzeżenia z dwóch powodów: pierwszy z nich ma charakter moralny, drugi zaś dotyczy łączącej się z nią strategii działania parlamentarnego, która pozornie może wydawać się mniej istotna, lecz jest jednak brzemienna w skutki.

ZASTRZEŻENIA O CHARAKTERZE MORALNYM

Postawmy przede wszystkim pytanie: Czy prawdą jest, że aprobata nowego prawa jest moralnie dopuszczalna tylko dlatego, że prawo to ogranicza szkody wyrządzane przez obowiązującą ustawę? Czy to kryterium oceny nie jest obciążone błędem, który polega na odwoływaniu się nie do obiektywnego dobra zamierzonego celu, lecz do rachunku przewidywanych skutków, czyli błędem proporcjonalizmu? Zgodnie ze stanowiskiem proporcjonalizmu moralność czynów należy oceniać właśnie na podstawie proporcji między wywoływanymi przez niego dobrymi i złymi skutkami, w celu maksymalizacji dobra i minimalizacji zła. Jan Paweł II uczy jednak, że „sama ocena konsekwencji, podobnie

---

[6] Tamże.

[7] Tamże [s. 147 – przyp. red.].

jak intencji, to za mało, by orzec o moralnej jakości konkretnego wyboru. Rozważanie dobrych i złych skutków, jakie prawdopodobnie przyniesie dane działanie, nie jest właściwą metodą, która pozwoliłaby orzec, czy wybór określonego postępowania jest «według swego rodzaju» lub «sam w sobie» moralnie dobry czy zły, dozwolony czy niedozwolony"[8].

Właściwym kryterium osądu moralnego jest kryterium absolutne i obiektywne, według którego czyn oceniamy jako dobry lub zły zależnie od tego, czy respektuje on, czy też narusza prawo naturalne i prawo Boże, i rozpatrujemy go w aspekcie jego przedmiotu, okoliczności i skutków. Kryterium proporcjonalistyczne natomiast jest relatywistyczne, ponieważ stosując je, oceniamy czyn jako lepszy lub gorszy zależnie od tego, czy polepsza on, czy też pogarsza daną sytuację. Gdyby kryterium to było ważne, każdy niesprawiedliwy wybór mógłby zostać usprawiedliwiony już przez to, że łagodzi uprzednią niesprawiedliwość. Na przykład uchwalenie „umiarkowanego" prawa dotyczącego aborcji mogłoby zostać usprawiedliwione przez wskazanie na wcześniejsze prawo dotyczące tej kwestii, ponieważ nowe prawo prowadziłoby do „ograniczenia" szkody, którą czyniła uprzednio obowiązująca ustawa. W tej sytuacji stajemy jednak wobec zasadniczo fałszywej alternatywy: możemy wybierać tylko między złymi możliwościami, łudząc się, że wolno nam dokonać mniejszego zła, aby uniknąć zła większego[9]. Dzieje się tak, ponieważ nie kierujemy się już zasadami (czy wybór jest zgodny z prawem naturalnym?, czy realizuje prawdziwe dobro?), lecz przyjmujemy stanowisko utylitarystyczne (czy wybór jest skuteczny?, czy „ogranicza szkodliwość prawa"?).

Aby uzasadnić swoją propozycję, ks. Rodríguez Luño odwołuje się do punktu widzenia Jana Pawła II, zgodnie z którym „parlamentarzysta [...] postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków"[10]. Papież proponuje jednak ulepszenie złego prawa, które już istnieje, nie zaś uchwalanie i stosowanie prawa nowego, które miałoby być po prostu „mniej złe". Gdybyśmy w ten sposób zinterpretowali przytoczony fragment, zaprzeczylibyśmy oczywistym intencjom Magisterium, które stwierdza: „Chociaż władza państwowa może niekiedy powstrzymać się od zakazania czegoś, co – gdyby zostało zrobione – spowodowałoby poważniejsze szkody, nigdy jednak nie może uznać, że jest prawem jednostek [...] znieważanie innych osób przez łamanie ich tak podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia"[11]. Z poważnych powodów można więc zrezygnować z dobra teoretycznie koniecznego, lecz faktycznie nieosiągalnego lub wywołujące-

---

[8] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 77; por. też nry 65, 74.

[9] Por. L. Bender OP, hasło „Minor male", w: F. Roberti, P. Palazzini, *Dizionario di teologia morale*, Studium, Roma 1967.

[10] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 73.

[11] Tamże, nr 71.

go skutki przeciwne w stosunku do pożądanych. Można tolerować zło, rezygnując z zapobiegania mu, można nawet regulować zło w tym sensie, że ogranicza się swobodę i pole jego czynienia. Nie można jednak dopuszczać lub regulować zła poprzez nadanie mu prawomocności, ponieważ oznaczałoby to aprobatę zła i współudział w nim[12]. Uchwalenie nowego, „mniej permisywnego" prawa prowadziłoby więc do współuczestnictwa w złu. Nie chodzi tutaj o usunięcie przecinka czy paragrafu z niesprawiedliwego prawa i o zmniejszenie w ten sposób jego niegodziwości, lecz o uchwalenie nowej ustawy. W tym przypadku pod głosowanie w parlamencie poddawane byłyby nie tylko poszczególne jej artykuły, lecz także ustawa jako całość. Parlament zatem zaakceptowałby nie tylko zawarte w niej sprawiedliwe rozporządzenia restryktywne, lecz także niesprawiedliwe rozwiązania permisywne. Głosowanie za ustawą jako całością oznacza zatem współudział w złu, którego z pewnością nie rekompensuje ani tym bardziej nie usuwa przewidywane „ograniczenie szkodliwości". Subiektywne dobre intencje czy „restryktywny" skutek proponowanego prawa nie wystarczą, aby usunąć jego obiektywną niesprawiedliwość. Gdyby tak nie było, każde prawo, które poprawiałoby wcześniejszą sytuację, byłoby dobre już z tego powodu, ponieważ oceniano by je wyłącznie ze względu na wprowadzaną przez nie zmianę, a nie ze względu na jego całościowy skutek. Rozróżnienie zaproponowane przez ks. Rodrígueza Luño jest jednak arbitralne i mylące, ponieważ „prawo działa zgodnie ze swą naturą, a nie zgodnie z wolą prawodawców, i przynosi nam takie owoce, jakie w nim zaszczepiliśmy"[13]. Nie jest na przykład dozwolone odmawianie prawa do życia jednym pod pretekstem ratowania życia innych, dopuszczanie aborcji „terapeutycznej" nie może być usprawiedliwione wprowadzeniem zakazu innych typów aborcji ani też dopuszczanie eutanazji chorych psychicznie nie może być usprawiedliwione zakazem eutanazji osób upośledzonych umysłowo. Aby ustawa była moralnie dobra, a więc aby katolicki parlamentarzysta mógł zgłosić jej projekt, powinna mieć ona wewnętrzną integritas, co oznacza, że powinna być w całości sprawiedliwa, przynajmniej w tym sensie, że jej zapisy nie byłyby formalnie sprzeczne z prawem naturalnym i z prawem Bożym. W takim przypadku zgłoszenie jej i poparcie w głosowaniu jest dopuszczalne. Jeśli zaś ustawa zawiera choćby jeden zapis wewnętrznie i obiektywnie niemoralny, to brakuje jej dobra, które z natury powinno ją cechować; jest „nie-prawem", ponieważ sprzeciwia się Bożemu prawu i dobru wspólnemu. Głosowanie za nią jest więc niedopuszczalne. Jak pisze św. Tomasz z Akwinu, przytaczając słowa Pseudo-Dionizego: „bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu"[14]. „Jeżeli [prawo

---

[12] Por. R. Garcia de Haro, *La vita cristiana*, Ares, Milano 1995, s. 382n.

[13] Kard. A. Sodano, *Il politico al servizio del bene comune* (Przemówienie podczas spotkania polityków i prawodawców europejskich, Rzym 22 X 1998), „L'Osservatore Romano" wyd. wł. z 23 X 1998 (tłum. fragm. – P. M.).

[14] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 18. a. 4.

uchwalone przez ludzi] nie zgadza się w czymś z prawem naturalnym, nie będzie już prawem, lecz burzeniem prawa"[15].

Odnosząc się do tego zagadnienia, Jan Paweł II stwierdza, że „ustawy, które dopuszczają bezpośrednie zabójstwo niewinnych istot ludzkich, [...] pozostają w całkowitej i nieusuwalnej sprzeczności z nienaruszalnym prawem do życia [...]. Prawa, które dopuszczają oraz ułatwiają przerywanie ciąży i eutanazję, są zatem radykalnie sprzeczne nie tylko z dobrem jednostki, ale także z dobrem wspólnym i dlatego są całkowicie pozbawione rzeczywistej mocy prawnej"[16]. Konferencja Episkopatu Włoch również wypowiedziała się na ten temat: „Ustawodawstwo aborcyjne, które wyrażałoby uznanie przez państwo prawa do aborcji, nawet tylko w określonych przypadkach i pod określonymi warunkami, jest sprzeczne z prawym rozumem"[17]. Każde więc prawo, które godzi w życie jakiejś kategorii istot ludzkich (osób niewinnych) – nawet wówczas, gdy w porównaniu z wcześniejszymi unormowaniami zmniejsza liczbę zagrożonych nim kategorii ludzi – należy uważać za pozostające w całkowitej i nieusuwalnej sprzeczności z prawem Bożym i z rozumem, a więc za całkowicie pozbawione mocy prawnej. Kongregacja Nauki Wiary podkreśla zatem, że „cokolwiek prawa cywilne stanowią w tej sprawie, powinno być najzupełniej jasne, że człowiek nigdy nie może być posłuszny prawu, które samo w sobie jest niemoralne; [...] nie można być ani uczestnikiem kampanii na rzecz tego prawa, ani nawet oddać w tym celu swego głosu. Co więcej, nie wolno także współpracować w stosowaniu takiego prawa"[18]. Jeśli postępujemy inaczej, współdziałamy formalnie ze złem i ponosimy odpowiedzialność za tę współpracę.

ZASTRZEŻENIA CO DO STRATEGII WALKI PARLAMENTARNEJ

Naszym zdaniem propozycja ks. Rodrígueza Luño wywołuje również szereg zastrzeżeń dotyczących strategii walki parlamentarnej. Jej autor dopowiada zapobiegliwie, że należy ją stosować tylko wtedy, gdy nie prowadzi ona do przyjęcia postawy kompromisowej i do optowania za „mniejszym złem". Zapytajmy więc, czy wybór zmierzający do uchwalenia praw „restryktywnych" nie jest konsekwencją takiej postawy, nie tylko ze względu na stosowane kryterium moralne, lecz także ze względu na kierunek, w którym zmierza. Czy nie pro-

---

[15] Tenże, *Suma teologiczna* I-II, q. 95, a. 2, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1985, s. 69.

[16] Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 72.

[17] Konferencja Episkopatu Włoch, Oświadczenie *Aborto e legge di aborto* z 6 II 1975, nr 13 (tłum. fragm. – P. M.).

[18] Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu* z 18 XI 1974, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1998, s. 312n.

wadzi on do skierowania walki w obronie życia ku kompromisom, które udaremnią zwycięstwo i doprowadzą do klęski? Naszym zdaniem podejście tego teologa jest w całości błędne i prowadzi donikąd. Nie bierze on pod uwagę przebiegłej strategii sił liberalnych i antychrześcijańskich, których celem jest zniszczenie konsekwencji działania środowisk chrześcijańskich poprzez próby wikłania ich w spiralę współuczestnictwa w złu. Przede wszystkim jeśli oprzemy się na fałszywej koncepcji ograniczania szkód wywoływanych przez zło, doprowadzimy opinię publiczną (także chrześcijańską) do wniosku, że ważne jest nie wyleczenie choroby, lecz usunięcie jej objawów i że walka ze złem jako takim jest bezużyteczna lub wywołuje skutki przeciwne do zamierzonych. W ten sposób batalia o zniesienie niesprawiedliwych praw straci uzasadnienie i zostanie zastąpiona manewrami mającymi na celu ograniczanie ich konsekwencji. Poza tym, gdy raz uwikłamy się w mechanizm współudziału w złu, rozpoczniemy ruch po równi pochyłej: siły liberalne będą proponowały coraz gorsze prawa po to, aby skłonić parlamentarzystów katolickich do przegłosowania ich „restryktywnych" wersji. Co więcej, niektóre środowiska katolickie już proponują, aby zapobiegać wprowadzaniu w życie skrajnych projektów ustawodawczych przez głosowanie za prawami „umiarkowanymi", które z wyprzedzeniem będą ograniczać przewidywane szkody – taka sytuacja ma miejsce we Włoszech w odniesieniu do kwestii sztucznego zapłodnienia. Rozwiązanie tego rodzaju zostało nieśmiało odrzucone przez ks. Rodrígueza Luño, lecz odpowiada ono jego wymaganiu „pozostawania w grze" po to, aby ograniczyć przewidywane szkody. Jaki będzie końcowy wynik tego kompromisu? Być może dojdziemy do uchwalenia prawa mniej niesprawiedliwego niż oczekiwane, lecz niosącego ze sobą straszliwe obciążenie. Prawo to zostanie być może przegłosowane i przy decydującym współudziale głosów środowisk katolickich w ten sposób wejdzie w życie.

Jeśli już przyjęta zostanie (na przykład) „restryktywna" ustawa dotycząca dopuszczalności aborcji czy też wprowadzone będzie „minimalne" prawo eugeniczne, z jaką wiarygodnością i konsekwencją chrześcijanie będą mogli potem występować o wprowadzenie do nich poprawek w celu „ograniczenia szkód"? Przede wszystkim zaś z jaką wiarygodnością i konsekwencją będą mogli nadal głosić prawo do życia, jeśli będzie ono rozumiane wyłącznie jako teoria, której coraz częściej przeczą działania praktyczne? Siły broniące życia, skompromitowane przez proponowanie, przyjmowanie, stosowanie się do praw „mniej niesprawiedliwych", a być może także przez ich obronę, uwikłane w strategię tyleż upokarzającą, co prowadzącą do katastrofy, utraciłyby w końcu nie tylko swą bojowość, lecz także wiarygodność; i nie istnieje hipotetyczne „ograniczenie szkód", które mogłoby zrekompensować stracony honor.

Nie wzięliśmy jeszcze pod uwagę skutków formacyjnych (a w tym przypadku de-formacyjnych), które prawo takie wywiera w sumieniach adresatów jego rozporządzeń, zgodnie z rozpowszechnioną w społeczeństwie zasadą, że to, co

legalne, jest sprawiedliwe. Degradacja jest bowiem w tym przypadku nieunikniona, ponieważ, jeśli nie działamy zgodnie z tym, co myślimy, nasze myśli stają się zgodne z naszymi czynami. Istnieje jednak jeszcze inny aspekt tej sprawy. Propozycja ks. Rodrígueza Luño, zwłaszcza jeśli ma ona wskazywać na strategię działania, opiera się na głęboko fałszywej diagnozie, zgodnie z którą teolog ten zakłada, że we współczesnym zsekularyzowanym społeczeństwie nie jest możliwe wprowadzenie prawodawstwa zgodnego z prawem naturalnym i z Dekalogiem. Integralne poszanowanie etyki i konsekwentna obrona życia miałyby zatem być teorią piękną i wzniosłą, lecz niemożliwą do realizacji w dzisiejszym życiu publicznym i dlatego niemożliwą do zaproponowania nowoczesnemu państwu.

Jedyną realistyczną możliwością działania miałoby być przystosowanie się do niereformowalnego systemu „pluralistycznego" i uciekanie się do wyboru między alternatywami, które proponuje demokracji „dialektyka". Politycy mogliby wówczas wyłącznie pośredniczyć między niemożliwą do urzeczywistnienia sprawiedliwością i nieuchronną niegodziwością, przyjmując kompromisowe rozwiązania.

Czy jednak możliwe jest – choćby tylko w odosobnionych przypadkach – aby nieuniknione, a więc dopuszczalne było przystosowanie się do zła przez przegłosowanie złego prawa? Czyżby Bóg opuścił świat, stawiając przed ludźmi niemożliwy do rozwiązania dylemat wyboru między dwiema niegodziwymi możliwościami? Czyżby panowanie Chrystusa w życiu społecznym stało się utopią, której realizacja została odłożona na czasy ostateczne? Zauważmy jednak, że perspektywa nieuchronności kompromisu daje niebezpieczny pretekst do zdrady etyki zawodowej. „Cięższy grzech popełnia ten, kto namawia do zabijania, niż ten, kto zabija"[19]. Jeśli zatem trudna sytuacja usprawiedliwiałaby złe wybory polityków, tym bardziej mogłaby ona usprawiedliwić zarządzających służbą zdrowia i pracujących w niej, którym wypadło podporządkowywać się prawom ustanowionym z woli polityków. Lekarze i personel pielęgniarski na przykład mogliby również przyjąć wygodną postawę przystosowywania się do „mniej złej" praktyki, ograniczając się do zmniejszania szkód powodowanych przez normy prawne obowiązujące w dziedzinie ochrony zdrowia, a tym samym rezygnując z obrony życia, a nawet z wyrażania moralnego sprzeciwu wobec lekceważenia prawa do życia. Dlaczego w ogóle wymagać od nich takiej wiarygodności i konsekwencji, często niekorzystnej dla wykonywania ich zawodu, z jakiej politycy, ponoszący przecież większą odpowiedzialność, zostali zwolnieni? Jeśli bowiem w pewnych sytuacjach czynienie dobra może być w danej chwili faktycznie niemożliwe, to jednak Opatrzność zawsze gwarantuje chrześcijaninowi możliwość uniknięcia zła – być może za cenę heroicznego oporu – przez odrzucenie pokusy wyboru między rozwiązaniami niemożliwymi

[19] Św. Augustyn, *Contra litteras Petiliani*, nr 202 (tłum. fragm. – P. M.).

do przyjęcia. Zresztą chrześcijanin, który jest odpowiedzialny za kształt prawodawstwa, odpowiada także – nawet w społeczeństwie pluralistycznym – za rozpowszechnianie i obronę w sferze polityki praw Boga i Kościoła, a ostatecznie prawa naturalnego: „Właśnie uchwalane prawa pokazują, czy władcy naprawdę służą Panu z bojaźnią”[20]. Oczywiście konsekwentny polityk zostanie oskarżony o malkontenctwo lub o fanatyzm oraz o niewykorzystywanie sposobności działania i o ustępowanie pola innym. W rzeczywistości jednak odmowa współudziału w złu przez unikanie pułapek kompromisu nie jest tym samym, co ucieczka w bierność, lecz jest czynieniem konkretnie możliwego dobra i tworzeniem podstaw dla przyszłego zwycięstwa.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

[20] T e n ż e, *Epistola*, XCIII, 18 (tłum. fragm. – P. M.).

Damian P. FEDORYKA

KONSEKWENCJE NUMERU 73. ENCYKLIKI „EVANGELIUM VITAE" DLA STANOWIENIA PRAWA

Jeśli zezwalam na aborcję, mając na celu zmniejszenie ogólnej liczby aborcji, mojemu aktowi brakuje motywu czy też powodu, który nadałby mu pozytywną wartość moralną. Jest wręcz odwrotnie: racjonalna struktura aktu zezwolenia na aborcję lub dokonania jej wskazuje na obecną w nim negację, nie zaś afirmację suwerennego dobra dziecka. Czyn tego rodzaju nie wskazuje w żaden sposób na to, że jego podmiot uczestniczy w dobru dziecka, lecz raczej na to, że bezwzględnie odrzuca on dziecko jako dar i w sposób suwerenny odmawia oddania się dziecku.

Wokół interpretacji numeru 73. encykliki *Evangelium vitae* utrzymuje się pewna niejasność. Można nawet powiedzieć, że jeden z fragmentów encykliki, a mianowicie trzeci akapit numeru 73., jest ogniskiem radykalnie błędnej interpretacji, która przeczy nauczaniu zawartemu w pozostałej części tego numeru encykliki. W kontekście całości przedstawionego w nim nauczania nie można bowiem stwierdzić, że jego trzeci akapit, który zaczyna się od słów: „Szczególny problem sumienia mógłby powstać [...]", może być interpretowany jako udzielenie prawodawcy przyzwolenia na poparcie w głosowaniu prawa, które jest wewnętrznie niesprawiedliwe. Wewnętrznej niesprawiedliwości prawa nie może bowiem zmienić ani wyrażona przez parlamentarzystę intencja ograniczenia dopuszczalności aborcji, ani też to, że osobiście nie zamierza on wyrażać zgody na przerywanie ciąży w żadnym z przypadków traktowanych przez to prawo jako wyjątki. Tymczasem według błędnych interpretacji tego fragmentu encykliki, jeśli intencją prawodawcy nie było poparcie dopuszczalności aborcji w przypadkach, które ustawa ta chroni, to nie stanowiło ono również przedmiotu jego aktu opowiedzenia się za tym prawem.

Niedoskonałe prawo, które zakazuje dokonywania aborcji, ale nie zakazuje dokonywania jej we wszystkich przypadkach, nie stwarza trudności. Sprawia ją raczej ustawa czy projekt ustawy mającej na celu wprowadzenie regulacji dotyczących „prawa" do przerwania ciąży, które doprowadzą do spadku liczby aborcji w stosunku do sytuacji, w której regulacji tych nie wprowadzono by w życie. Tu właśnie pojawia się trudność: czy współdziałanie z niesprawiedliwym prawem może być godziwe, jeśli celem parlamentarzysty jest ograniczenie szkodliwych konsekwencji tego prawa? Niektórzy interpretatorzy encykliki utrzymują, iż wyraża ona stanowisko, według którego współdziałanie z niespra-

wiedliwym prawem uznawane jest za dopuszczalne, gdy parlamentarzysta zmierza do zmniejszenia liczby dokonywanych aborcji. Przyjmując taką interpretację, musielibyśmy uznać, że w encyklice tkwi trudność, która jest niemożliwa do przezwyciężenia. W jednym z akapitów pada bowiem wyraźne stwierdzenie, iż głosowanie za wewnętrznie niesprawiedliwym prawem nigdy nie jest dopuszczalne. Słowo „nigdy" wskazywałoby na bezwarunkowe zło towarzyszące takiemu aktowi głosowania. Jednocześnie w innym fragmencie encykliki odnajdywalibyśmy przyzwolenie na godziwe współdziałanie w stanowieniu niesprawiedliwego prawa, pod warunkiem jednak, że parlamentarzysta zmierzałby do ograniczenia jego szkodliwych aspektów.

Przedstawiona powyżej błędna interpretacja wspomnianego fragmentu encykliki, jak i inne równie błędne sposoby jej rozumienia często prezentowane są przez osoby opowiadające się za życiem. Jednym z powodów tej sytuacji jest z pewnością wysoki poziom teoretycznej trudności dotyczącej samego problemu. Poważnych błędów interpretacyjnych popełnianych przez skądinąd cieszących się szacunkiem i kompetentnych badaczy-teoretyków nie można jednak tłumaczyć wewnętrzną trudnością problemu. Można natomiast wskazać na ukrytą przesłankę, której obecność może prowadzić do błędnej interpretacji encykliki. Jest nią gorliwe zaangażowanie na rzecz obrony niewinnych – dzieci nienarodzonych, gorliwość, którą można by nawet scharakteryzować jako bezwarunkową. W rozważaniach tych interesuje mnie jednak nie tyle samo zarysowanie genezy tych błędnych interpretacji encykliki, ile wskazanie na ich naturę.

PRAWA PERMISYWNE I PRAWA RESTRYKTYWNE

Po pierwsze, wskażmy na rozróżnienie dokonane w trzecim akapicie omawianego numeru. Problem sumienia, przed którym może stanąć parlamentarzysta, polega w pewnym sensie na konieczności dokonania wyboru między wyrażeniem poparcia dla bardziej restryktywnego prawa przedstawionego mu do głosowania a zgodą na utrzymanie prawa bardziej permisywnego, które zostało już uchwalone lub jest gotowe do poddania pod głosowanie.

Prawo permisywne, jak wyraźnie wskazuje sam termin, jest prawem, które chroni dopuszczalność aborcji. Można powiedzieć, że w niektórych państwach ustawa tego rodzaju przyznaje „prawo" do aborcji. Może ona być bardziej lub mniej permisywna. W encyklice zostaje określona jako ustawa o przerywaniu ciąży. Podkreślmy w tym miejscu to, co szerszy kontekst również czyni bezsprzecznie jasnym: parlamentarzyście nie wolno w żadnych okolicznościach głosować za permisywnym prawem. W kontekście naszych rozważań możemy dodać, że parlamentarzyście nie wolno nigdy głosować za prawem permisywnym, nawet jeśli konkretna permisywna ustawa przyczyniłaby się do zmniejszenia liczby aborcji.

Prawo restryktywne natomiast zakazuje aborcji. Może ono wprowadzać szerszy lub węższy zakaz jej dokonywania. Może zakazać aborcji we wszystkich przypadkach lub jedynie w pewnych okolicznościach. Zasadniczo parlamentarzysta może głosować za takim prawem, lecz zawsze pod jednym ogólnym warunkiem: nie może ono wprowadzać mniejszej liczby ograniczeń dopuszczalności aborcji niż prawo już istniejące. (Na przykład prawo zakazujące aborcji w ostatnim trymestrze ciąży nie może zastąpić prawa zakazującego aborcji we wszystkich przypadkach). Nauczanie zawarte w 73. numerze encykliki *Evangelium vitae* odnosi się do sytuacji, w której permisywna regulacja już istnieje. Chociaż w tym miejscu encykliki przywołana zostaje również sytuacja panująca w tych częściach świata, gdzie „prowadzi się kampanie na rzecz wprowadzenia ustaw dopuszczających przerywanie ciąży", to nauczanie wyrażone w tym fragmencie nie ma do niej bezpośredniego odniesienia. Do sytuacji tej stosuje się bowiem jednoznacznie sformułowana w poprzednim numerze encykliki zasada, zgodnie z którą nigdy nie jest dopuszczalne głosowanie za wewnętrznie niesprawiedliwymi ustawami. W sytuacjach tego rodzaju ustawodawcy nie stają zatem przed rozważanym tutaj problemem. Konflikt sumienia pojawia się dlatego, że jednym ze znaków „ponownego przemyślenia sprawy" aborcji jest właśnie pragnienie i nadarzająca się sposobność „ograniczenia szkodliwości" istniejących już permisywnych ustaw dotyczących aborcji oraz zmniejszania ich negatywnych konsekwencji „na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej".

Ważne jest zatem prawidłowe rozpoznanie sytuacji, do której odnosi się numer 73. encykliki *Evangelium vitae*. W sytuacji tej permisywne prawo i postawy wobec aborcji już istnieją, a problem sumienia pojawia się w bezpośrednim związku z intencją „ograniczenia liczby legalnych aborcji". Błędne rozumienie rozpatrywanego tu fragmentu encykliki opiera się na przekonaniu, że ograniczenie liczby aborcji jest bezwarunkowo uzasadnionym celem działania. Przyjęcie tego założenia sprawia, że skłonni jesteśmy uznać, iż w świetle końcowego zdania numeru 73. encykliki współdziałanie w uchwalaniu mniej permisywnego prawa nie ma charakteru „niedozwolonego współdziałania w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa".

ENCYKLIKA ODRZUCA WSPÓŁDZIAŁANIE Z NIESPRAWIEDLIWYM PERMISYWNYM PRAWEM I ZEZWALA NA WSPÓŁDZIAŁANIE ZE SPRAWIEDLIWYM PRAWEM RESTRYKTYWNYM

Jeśli dokonamy rozróżnienia między (bardziej lub mniej) permisywnymi ustawami, które zezwalają na dokonywanie aborcji, i ustawami (bardziej lub mniej) restryktywnymi, które nie zezwalają na dokonywanie aborcji, lecz zakazują go tylko w niektórych przypadkach (w ich większej bądź mniejszej liczbie), i jeśli podążać będziemy za rozumowaniem przedstawionym w encyklice, gdzie mówi się o restryktywnej propozycji mającej „stanowić alternatywę

dla prawa bardziej permisywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu", zrozumiemy, że współdziałanie z „prawem bardziej restryktywnym" nie jest niegodziwym współdziałaniem z niesprawiedliwym prawem, ponieważ przede wszystkim prawo restryktywne nie jest niesprawiedliwe. Problem sumienia nie polega na tym, czy wolno współuczestniczyć w stanowieniu niesprawiedliwego prawa. Jest to przede wszystkim problem dopuszczalności współuczestniczenia w uchwalaniu prawa, które ogranicza przyzwolenie na dokonywanie aborcji, lecz nie znosi go w przypadkach dopuszczonych inną proaborcyjną czy też permisywną ustawą. Sumienie kieruje się jednak normą obiektywną, którą encyklika przedstawia jako bezwarunkową: głosowanie za wewnętrznie niesprawiedliwym prawem nigdy nie jest godziwe.

W ENCYKLICE NIE MA PRZYZWOLENIA NA WSPÓŁDZIAŁANIE Z PRAWAMI WEWNĘTRZNIE NIESPRAWIEDLIWYMI

Treść pierwszego ani drugiego akapitu numeru 73. encykliki, ani też nauczanie zawarte w numerze 74., podobnie jak w innych istotnych fragmentach encykliki, nie pozwalają nam utrzymywać, że zamiar „ograniczenia liczby legalnych aborcji" usprawiedliwia udział parlamentarzysty w stanowieniu prawa, które jest niesprawiedliwe.

Wspomniałem już o możliwości takiego odczytania tekstu encykliki, zgodnie z którym odniesienie do „prawa bardziej restryktywnego" należy rozumieć jako odniesienie do prawa niesprawiedliwego, które jednocześnie prowadzi do ograniczenia liczby aborcji. Przyjąwszy takie rozumienie tekstu encykliki, konsekwentnie uznamy, iż współdziałanie z niesprawiedliwym prawem jest godziwe tak długo, jak długo prawo to ogranicza liczbę aborcji. Zgodnie z tym przekonaniem, interpretując ostatnie zdanie trzeciego akapitu numeru 73.: „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", sformułowanie „jego szkodliwych aspektów" będziemy odnosić do prawa, z którym parlamentarzysta współdziała – do niesprawiedliwego prawa w jego szkodliwych aspektach.

Jest to jednak błędne odczytanie tekstu encykliki. Drugi akapit numeru 73. wyraźnie bowiem ostrzega przed głosowaniem za wewnętrznie niesprawiedliwymi prawami. W następującym po nim numerze 74. również przypomniana zostaje zasada, iż współdziałanie z formalnie niesprawiedliwymi prawami jest absolutnie zakazane w sumieniu. Właściwe rozumienie ostatniego zdania numeru 73., kończącego trzeci akapit tego numeru, jest następujące: działanie tego rodzaju oznacza poparcie odrębnego prawa, które proponowane jest jako środek wiodący do ograniczenia szkodliwości już istniejącego prawa proaborcyjnego, którego nie można ani zmienić, ani całkowicie obalić. Nowa propozycja zmierza zatem do „ograniczenia szkodliwości ustawy", którą jest tutaj (bar-

dziej lub mniej permisywne) prawo proaborcyjne. Szkodliwe aspekty tego właśnie prawa parlamentarzysta zamierza ograniczyć za pomocą nowego (bardziej restryktywnego) prawa. Sytuacja naszkicowana w tym akapicie encykliki wyraźnie wskazuje, że propozycje, jakie wolno poprzeć parlamentarzyście („parlamentarzysta [...] postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest o g r a n i c z e n i e s z k o d l i w o ś c i takiej [już istniejącej, niesprawiedliwej – D. F.] ustawy"), są czymś odrębnym od „takiej ustawy", to znaczy od niesprawiedliwej ustawy proaborcyjnej, której nie można zmienić ani całkowicie obalić.

Jeśli dokonując interpretacji encykliki mamy brać pod uwagę jej wewnętrzną jedność oraz to, że permisywne ustawy dotyczące aborcji zostają w niej jednoznacznie określone jako prawa wewnętrznie złe, nie możemy rzecz jasna twierdzić, iż encyklika wskazuje, że poparcie parlamentarzysty dla niesprawiedliwego prawa może być godziwe w przypadku, gdy zmierza on do ograniczenia jego szkodliwych aspektów. W rzeczywistości w encyklice wyrażone zostało przekonanie, iż współdziałanie z „prawem bardziej restryktywnym", którego treść jest tak sformułowana, że nie wyrażając przyzwolenie na dokonywanie aborcji w jakimkolwiek przypadku, prowadzi ono do ograniczenia liczby legalnie dokonywanych aborcji, nie jest niegodziwym współdziałaniem z niesprawiedliwym prawem, ponieważ proponowane prawo nie jest w gruncie rzeczy niesprawiedliwe.

WSPÓŁDZIAŁANIE MATERIALNE LECZ NIE FORMALNE?

Biorąc pod uwagę kwestie poruszone w kolejnym, 74. numerze encykliki, można by powiedzieć, że zgodnie z jej nauczaniem współdziałanie z niesprawiedliwym prawem nie będzie współdziałaniem formalnym, lecz materialnym o tyle, o ile parlamentarzysta zamierza ograniczyć szkodliwość ustawy.

Nie musimy tutaj szczegółowo analizować formalnego i materialnego współdziałania. Wystarczy zauważyć, że mowa tu o akcie, który zezwala na dokonanie innego wewnętrznie niesprawiedliwego aktu. Zezwolenie takie jest zaś wewnętrznie niesprawiedliwe. Kwestia dopuszczalnego materialnego współdziałania pojawia się bowiem wówczas, gdy podejmujemy czyny lub działania drugorzędne w stosunku do niesprawiedliwego aktu, o którym mowa. Działania tego rodzaju nie umożliwiają bezpośrednio samego niesprawiedliwego aktu, lecz rzeczywiście prowadzą do pewnego dobra. Dlatego też akty takie nie są w sposób przyczynowy powiązane ze złem.

Ustawa, która reguluje dopuszczalność aborcji, ale nie wprowadza zakazu jej dokonywania, po prostu określa warunki, w których dokonanie aborcji, czyn obiektywnie i bezwarunkowo zabroniony, jest prawnie dozwolony. Wyszczególnienie tych warunków nie stanowi bezpośredniej przyczyny zamierzonego dobra ani nawet nie jest jego pośrednią przyczyną. Pozytywne ich spełnienie

zabezpiecza bowiem ochronę prawa do aborcji. Niemożność ich spełnienia natomiast ani nie jest zamierzona przez prawo, ani nie jest jego rezultatem – jest ona po prostu przypadkowa.

Z tego powodu głosowanie za permisywnym prawem, które zezwala na aborcję, jest – bez względu na towarzyszące temu zezwoleniu regulacje – z samej swojej natury formalnym współdziałaniem z niesprawiedliwością tego prawa. Stanowi ono akt, który bezpośrednio zezwala na czynienie zła, dodatkowe uregulowania zaś służą po prostu zmniejszeniu jego zasięgu. Unikiem byłoby twierdzić, że nie ma się intencji czynienia zła, na które się zezwala, i – uzasadniając to twierdzenie – wskazywać na fakt, iż zezwala się jedynie na zło w ograniczonej formie.

OGRANICZENIE LICZBY ABORCJI JAKO „CEL" PRAWA

Musimy powrócić do sformułowania „ograniczenie liczby [...] aborcji" i dostrzec zarówno obecną w nim trudność, jak i to, że jest ono powszechnie używanym wyrażeniem, które pojawia się tak w ustawach sprawiedliwych, jak i w niesprawiedliwych. Sformułowanie to nabiera szczególnej wagi wobec licznych głosów, także ze strony katolickich biskupów, utrzymujących, iż nie możemy tolerować w Ameryce półtora miliona aborcji rocznie i że liczba ta musi zostać zmniejszona. Co więcej, warunkiem wstępnym podjęcia problemu wewnętrznie niesprawiedliwego prawa jest analiza uzasadnienia, które stoi za dążeniem do ograniczenia liczby aborcji.

1. Niesprawiedliwa ustawa zezwalająca na przerywanie ciąży może jednocześnie ograniczać liczbę dokonywanych aborcji. Środkiem do tego celu może być uregulowanie zasad dokonywania aborcji, to znaczy prawne ustanowienie warunków, które muszą być spełnione, aby można było legalnie dokonać aborcji. Wśród warunków, jakie parlamentarzysta mógłby w tym celu zaproponować, mógłby znaleźć się warunek odczekania dwudziestu czterech godzin przed dokonaniem aborcji, poinformowania ojca nienarodzonego dziecka o zamiarze aborcji czy też powiadomienia rodziców w przypadku dokonywania aborcji u nieletniej. Przykładem niesprawiedliwej ustawy, która ograniczała liczbę aborcji, była ustawa Casey'a w stanie Pennsylvania, obalona przez Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych. Czterech sędziów, którzy wyrazili sprzeciw wobec tego rozstrzygnięcia, wyraźnie i słusznie określiło ustawę Casey'a jako prawo, które po prostu „wprowadza regulacje, lecz nie zakazuje aborcji". Niestety, ze względu na wprowadzane rozstrzygnięcia, które skutecznie zmniejszyłyby liczbę dokonywanych aborcji, ustawa Casey'a była powszechnie uznawana za prawo o charakterze pro-life.

2. Niedoskonała ustawa, która ogranicza lub zmniejsza liczbę aborcji, nie zezwalając w żadnym przypadku na jej dokonywanie, jest prawem sprawiedli-

wym. Może ona na przykład zabraniać dokonywania aborcji w trzecim trymestrze ciąży, lub zabronić dokonywania aborcji w szpitalach wojskowych.

INTENCJA PRAWA A INTENCJA USTAWODAWCY

Jeśli po prostu poprzestaniemy na uznaniu, że zarówno prawo niesprawiedliwe, jak i prawo sprawiedliwe może obiektywnie przyczynić się do zmniejszenia liczby aborcji, trudno będzie uniknąć błędów w interpretacji encykliki. Trudno też będzie dostrzec błąd polegający na uznawaniu pewnych propozycji zmian w prawie, które faktycznie mają charakter proaborcyjny, gdyż zezwalają na dokonywanie aborcji, za propozycje o charakterze pro-life.

Nie wystarczy powiedzieć, że celem restryktywnego prawa ma być zmniejszenie liczby aborcji. Pozostaje pytanie: Dlaczego?, które należy rozważyć na dwóch poziomach: 1. Dlaczego ustawodawca zmierza do ograniczenia liczby aborcji? 2. Dlaczego intencją prawa, jeśli intencja taka istnieje, jest ograniczenie liczby aborcji? Pierwszy z tych aspektów dotyczy subiektywnej intencji ustawodawcy, drugi zaś obiektywnej intencji prawa.

USTAWA SPRAWIEDLIWA A PRAWO DO ŻYCIA

Jeśli punktem wyjścia jest sprawiedliwe prawo, zauważamy, że subiektywną intencją prawodawcy może być ochrona prawa do życia. Zwróćmy uwagę, że nie mówimy tu po prostu o „ograniczeniu liczby legalnych aborcji". Wskazujemy raczej na powód, dla którego jednostka pragnie doprowadzić do zmniejszenia liczby aborcji. Rozróżnienie to jest ważne, ponieważ ustawodawca jest racjonalnym podmiotem, który podejmuje działania, kierując się określonymi powodami. Chociaż zakładamy oczywiście, że ograniczenie liczby aborcji jest samo przez się dobre, nie wystarcza jednak stwierdzić, że intencją działającego podmiotu jest osiągnięcie tego dobra. Istotne pytanie dotyczy tego, czy współdziałanie parlamentarzysty z prawem, które promuje to dobro, można określić jako godziwe. Może on bowiem kierować się subiektywnymi powodami, których podstawą nie jest ani prawo do życia, ani godność nienarodzonej istoty ludzkiej. W kontekście naszej dyskusji ważny jest fakt, że w przypadku sprawiedliwej ustawy, która nie zezwala na dokonywanie aborcji w żadnym przypadku, a po prostu zakazuje aborcji, nawet jeśli czyni to w sposób niedoskonały, uczestniczący w jej uchwalaniu prawodawca może kierować się intencją poszanowania prawa do życia nienarodzonych.

Obiektywna intencja danej ustawy stanowi odrębną kwestię, na którą ma wpływ szerszy kontekst prawny. W państwach takich, jak Niemcy czy Austria, prawo do życia nienarodzonych jest nadal uznawane i konstytucyjnie potwierdzone. Wskutek przyjęcia przez te państwa niesprawiedliwego aktu prawnego, sankcja karna, którą objęte jest dokonywanie aborcji, została jednak zniesiona.

Oznacza to, iż możliwe jest dokonanie aborcji, która pozostając nielegalna w świetle prawa karnego, nie będzie jednak karana. Można by zgłosić projekt nowej ustawy, przywracającej karalność aborcji, lecz nie we wszystkich przypadkach jej dokonywania. Oczywistą intencją takiej ustawy może być, a nawet powinna być ochrona prawa do życia nienarodzonych. Skuteczne wprowadzenie w życie takiego prawa w sposób naturalny zmniejszy liczbę aborcji.

Sytuacja w Stanach Zjednoczonych jest radykalnie odmienna. Uchwalenie prawa, którego intencją byłaby ochrona prawa do życia nienarodzonych, obecnie nie wydaje się możliwe; co więcej, w przypadku, gdyby ustawę taką udało się uchwalić, prawdopodobnie nie zostałaby ona uznana przez Sąd Najwyższy za zgodną z Konstytucją. Wśród sędziów dominuje bowiem interpretacja, według której kobieta ma konstytucyjne prawo do aborcji, co oznacza, że nienarodzeni nie mają prawa do życia.

W sytuacji panującej w USA możliwe zatem byłoby uchwalenie sprawiedliwego prawa ograniczającego liczbę aborcji, którego intencją nie byłaby ochrona prawa człowieka do życia. Ustawa taka powinna raczej odwoływać się do jakiegoś innego prawa, którego ochrona pozwoliłaby na ograniczenie liczby aborcji. Mogłaby ona na przykład zakazywać dokonywania aborcji w szpitalach, które finansowane są z funduszu federalnego lub stanowego. W sytuacji panującej obecnie w Ameryce zakaz taki nie mógłby być uzasadniony prawem do życia, lecz raczej prawem obywateli do nieangażowania się w działania, których zabrania ich religia bądź sumienie. Formą protestu przeciwko takim działaniom jest obywatelski sprzeciw wobec ich finansowania środkami uzyskanymi z podatków. Sprawiedliwa ustawa zmierzająca do ograniczenia liczby aborcji mogłaby zatem narzucać wymóg powiadamiania rodziców w przypadku dokonywania jakiejkolwiek interwencji medycznej u osoby małoletniej. Intencją prawa w tym ostatnim przypadku byłaby ochrona praw rodziców, nie zaś ochrona prawa do życia ludzi nienarodzonych.

W zarysowanej powyżej sytuacji subiektywną intencją prawodawcy mogłaby być ochrona prawa do życia, której ze względu na okoliczności nie może on przełożyć na intencję prawa. Intencją prawa musiałaby pozostać ochrona pewnego obiektywnego prawa innego niż prawo do życia. Ograniczenie aborcji zaś musiałoby zostać wprowadzone mocą ustawy, a nie tylko jako praktyczna jej konsekwencja. Prawo, które zabrania dokonywania aborcji w placówce finansowanej z funduszy federalnych, jest zatem zakazem pozytywnym – tym bowiem, czego prawo to zabrania, jest dokonywanie aborcji.

USTAWA NIESPRAWIEDLIWA A PRAWO DO ŻYCIA

Przeanalizujemy teraz kwestię ustawy niesprawiedliwej lub propozycji ustawy, która dopuszcza dokonywanie aborcji i zezwala na nie, lecz wprowadza regulacje takiego rodzaju, że praktycznie zmniejsza liczbę aborcji. W tym punk-

cie jasne stanie się to, co dotychczas jedynie zaznaczyliśmy. „Mniej permisywna" ustawa, która wprowadza liczne regulacje dotyczące dokonywania aborcji, nie ogranicza prawnie ich liczby. Ograniczenie to jest jedynie prawdopodobną konsekwencją praktyczną takiej ustawy. W przypadku, gdyby wszystkie kobiety spełniały wyznaczone prawem warunki, nie byłoby żadnego ograniczenia liczby aborcji w porównaniu do sytuacji, w której obowiązywałoby permisywne prawo bez żadnych dodatkowych uregulowań.

Jakie mogą być intencje parlamentarzysty, który zgłasza projekt takiej ustawy? Czy może on zmierzać do ograniczenia liczby aborcji? Czy może kierować się intencją ochrony prawa do życia?

W odpowiedzi na pierwsze z pytań powiedzmy, iż faktycznie może on zmierzać do ograniczenia liczby aborcji. Uzasadnienie to nie wystarcza jednak, aby poprzeć projekt ustawy w głosowaniu. Chociaż tym, co parlamentarzysta pragnie osiągnąć, jest ograniczenie liczby aborcji, odrębną kwestią pozostaje jednak pytanie, dlaczego proponuje on ograniczenie liczby aborcji. Czy jest możliwe, że – podobnie jak w przypadku omówionej powyżej ustawy sprawiedliwej – ma on subiektywną intencję ochrony prawa do życia nienarodzonych, ale po prostu nie jest w stanie przełożyć tej intencji na konkretną propozycję prawa?

Jeśli nawet podnosimy to pytanie, szybko staje się oczywiste, że ochrona prawa do życia nienarodzonych nie może być w żaden sposób intencją ustawy, która w pewnych przypadkach zezwala na dokonywanie aborcji. Ustawa taka byłaby bowiem wewnętrznie sprzeczna. Jednocześnie oczywiste staje się również to, że ochrona prawa do życia nie może stanowić subiektywnej intencji prawodawcy, który głosuje za taką ustawą. Nie kwestionujemy tutaj w żaden sposób jego intencji ograniczenia liczby aborcji, lecz jedynie analizujemy powody, dla których zamierza on doprowadzić do tego ograniczenia. Jeśli parlamentarzysta popiera prawo, które zaprzecza istnieniu prawa do życia, to wśród powodów, którymi się kieruje, nie może znajdować się zamiar ochrony prawa do życia nienarodzonych.

Fakt, że prawodawca zmierza do uzyskania pewnego dobra, które może wyniknąć z przyjęcia tej ustawy, to znaczy do ograniczenia liczby aborcji, nie oznacza i nie może oznaczać, że zmierza on w tym przypadku do ograniczenia liczby aborcji, ponieważ pragnie objąć ochroną prawną również prawo do życia.

Jaki jest zatem powód, dla którego głosuje on za niesprawiedliwym prawem, ograniczającym jednocześnie liczbę aborcji? Pytanie to jest trudne nie z powodu swojej natury, ale z powodu samej odpowiedzi. Odpowiedzi tej należy jednak udzielić. Każdy ustawodawca, który głosuje za niesprawiedliwym prawem permisywnym, może rzeczywiście zmierzać do ograniczenia liczby aborcji, a zatem do pewnego dobra. W przypadku tym jednak dobro będące celem działania traktowane jest przedmiotowo. Dzieje się tak z powodu przy-

jęcia założenia o posiadaniu władzy nad tym dobrem. O tej założonej władzy nad dobrem świadczy wola bezwarunkowego czynienia dobra, nawet kosztem przyzwolenia na zło dokonywania aborcji. Już z tego tylko powodu głosowanie za „takim prawem" jest wewnętrznie złe.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że ustawa, która zezwala na dokonywanie aborcji, jest prawem niesprawiedliwym, gdyż potwierdza ona prawo do aborcji lub zakłada jego istnienie (nawet gdy wprowadza pewne dodatkowe regulacje), to musimy również uznać, że poparcie tego rodzaju niesprawiedliwego prawa jest poparciem prawa do aborcji. Wszelkie zapewnienia, że tak nie jest, pozostają jedynie zapewnieniami, deklaracjami, które nie odzwierciedlają wewnętrznego subiektywnego stanu ustawodawcy w chwili poparcia przez niego takiego prawa.

Twierdzenie, iż współdziałanie z tego rodzaju prawem jest dopuszczalne, nie uwzględnia wewnętrznej spoistości racjonalnego aktu. W rzeczywistości może się jednak zdarzyć, że prawodawca nie będzie rozumiał natury czynu wewnętrznie niesprawiedliwego. W takim przypadku możemy mówić jedynie o jego osobistym zaniedbaniu, nie zaś o niegodziwości działania, które podejmuje.

PRAWO DO ŻYCIA ORAZ INNE PRAWA JAKO POWODY OGRANICZANIA LICZBY ABORCJI

Ograniczenie, a nawet całkowite powstrzymanie dokonywania aborcji mogłoby się stać „substancją" prawa. „Substancja" ta musi mieć jednak swoje źródło. Powód, dla którego dane zachowanie jest zalecone bądź zakazane, musi leżeć poza tym zachowaniem. Jest to jeden z warunków wstępnych legitymizacji wszelkiego prawa.

Czym jest zatem podstawa uzasadnienia ustawy, która zakazuje aborcji? Otóż podstawą tą jest prawo do życia. Ustawa, która jedynie ogranicza liczbę aborcji poprzez wprowadzenie odpowiednich regulacji prawnych nie jest jeszcze prawem pro-life. Ustawy nie można uważać za prawo, które broni życia również wówczas, gdy zmniejsza ona liczbę aborcji, zakazując ich dokonywania w niektórych przypadkach. Prawo można uznać za broniące życia tylko wówczas, gdy jego intencją jest ochrona prawa do życia. Ustawy zezwalające na dokonywanie aborcji są ustawami proaborcyjnymi i jako takie są wewnętrznie niesprawiedliwe.

Trzeci akapit numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*, który wywołuje problemy interpretacyjne, należy rozumieć w kontekście poprzedzających go akapitów w tym samym numerze. Akapit drugi, jak już zauważyliśmy, zakazuje stosowania się do wewnętrznie niesprawiedliwego prawa, popierania go i okazywania mu poparcia w głosowaniu.

Właściwy kontekst interpretacji wprowadzony zostaje jednak już w pierwszym paragrafie numeru 73., w którym zarysowany jest kontrast między naj-

wyższą i absolutną władzą Boga a niesprawiedliwymi prawami ustanowionymi przez człowieka. Wraz z najwyższą i absolutną władzą Boga potwierdzona zostaje tu stale przypominana w encyklice prawda, iż życie ludzkie, które jest darem dla każdej jednostki i dla każdego spośród nas, należy do Boga. Dlatego nie wolno nam zachowywać się niczym Kain, gdy Bóg pyta: „Cóżeś uczynił?" (Rdz 4, 10). Każdy z nas jest „stróżem brata swego" (Rdz 4, 9).

Należy wziąć pod uwagę dwa znaczenia tej prawdy. Pierwsze z nich wyraża się poprzez absolutny zakaz: nikt nie ma przyzwolenia na to, aby odebrać życie swojemu bratu. Nakaz ten uzasadniony jest absolutną władzą Boga, czyli faktem, że życie każdej istoty ludzkiej należy do Niego. Unicestwienie niewinnego życia jest przede wszystkim pogwałceniem Bożej władzy nad ludzkim życiem. Tylko w sposób drugorzędny stanowi ono gwałt zadany władzy ofiary nad jej własnym życiem, czyli jej prawu do życia. Drugie znaczenie prawdy wyrażonej w tym fragmencie encykliki jest pozytywne, lecz nie jest absolutne. Jest to nakaz, aby przyjąć życie każdej jednostki jako dar dla każdego z nas. Nakazane nam jest, abyśmy czynili dobro innym i dla innych. Nakaz ten jednak, inaczej niż nakaz unikania zła, jest warunkowy. Jeśli czynienie dobra łączy się ze zbyt wielkim kosztem dla nas, nie jesteśmy zobowiązani do podjęcia czynu. W naszym kontekście można powiedzieć, że jeśli skuteczna ochrona niewinnych istnień ludzkich łączyłaby się z zadaniem śmierci wielu innym istnieniom, nie mielibyśmy wówczas obowiązku podjęcia czynu. Tolerowanie pewnego zła jest wówczas nakazem. Również w przypadku, gdy czynienie dobra łączy się z pogwałceniem zakazu odbierania życia, mamy zakaz czynienia takiego dobra. Nigdy nie wolno nam unicestwić niewinnego życia ludzkiego i dodajmy tutaj, że nie wolno nam również wyrazić zgody na unicestwienie niewinnego życia, jeśli taki miałby być koszt uratowania innych niewinnych istnień.

ROLA KONSEKWENCJI W RACHUNKU KOSZTÓW

Nauczanie wyrażone w encyklice *Veritatis splendor* odnosiło się do błędu etyki konsekwencjalistycznej i teleologicznej. Oba te terminy nawiązują do zasadniczo tego samego błędu w rozumowaniu moralnym. Etykę można określić jako konsekwencjalistyczną, jeśli obecny jest w niej sąd, iż czyn jest moralnie usprawiedliwiony, wówczas gdy jego dobre konsekwencje przeważają nad złymi. To samo można wyrazić, mówiąc, że nawet jeśli czyn ma złe konsekwencje, to jest on moralnie uzasadniony, kiedy jego zamierzonym celem (gr. telos) pozostaje dobro.

Błędna interpretacja encykliki, którą poddajemy tu analizie, ma właśnie charakter konsekwencjalistyczny czy też teleologiczny. Zgodnie z tą interpretacją, uczestnictwo w stanowieniu niesprawiedliwego prawa jest godziwe, kiedy

ustawodawca zamierza ograniczyć jego złe skutki. Ograniczenie liczby aborcji jest dobrem, które stanowi zamierzony przez niego cel działania (telos). Oczywiście zakłada się tu, że zamierzony dobry cel przewyższa zło będące skutkiem danej ustawy, które nie jest intencją parlamentarzysty.

Istnieją dwa wzajemnie powiązane źródła błędu konsekwencjalistycznego czy teleologicznego. Na pierwsze z nich właśnie wskazaliśmy. Jest nim brak rozpoznania absolutnej suwerenności dobra. Ani sama jego suwerenność, ani imperatyw, którego jest ona źródłem, nie są w pełni rozpoznawane. Dlatego też nie przyjmuje się twierdzenia, że istnieje bezwarunkowy zakaz czynienia zła: obierania zła zarówno za cel działania, jak i za środek wiodący do celu. Twierdzenie tego rodzaju określane bywa jako legalizm, a także jako odrzucenie postawy miłości wobec tych, którzy mogliby skorzystać z dobra osiągniętego za pomocą zła. Pojawia się zatem chęć czynienia dobra za pomocą zła.

Na drugie ze źródeł błędu konsekwencjalizmu również już wskazaliśmy, lecz w obecnym kontekście warto bezpośrednio do niego powrócić. Łączy się ono bowiem ściśle z problemem, który właśnie omówiliśmy. Nie przyjmując bezwarunkowego charakteru imperatywu powstrzymania się od czynienia zła, nie jesteśmy w stanie zrozumieć warunkowego charakteru imperatywu czynienia dobra. Warunkowa natura tego drugiego imperatywu wymaga od nas przede wszystkim powstrzymania się od czynienia dobra, jeśli jego kosztem jest zło. Dobro nie powinno być osiągane za pomocą zła. Po drugie zaś, wolno nam powstrzymać się od czynienia dobra, jeśli koszt jego osiągnięcia łączy się tak dla innych, jak i dla nas z odpowiednio dużym złem pozamoralnym. Stanowisko konsekwencjalistyczne czy też teleologiczne odwraca natomiast relację między imperatywami: nakazuje bezwarunkowe czynienie dobra, jeśli nawet prowadzi ono do zła, a przez to zachęca do czynienia zła pod warunkiem, że jego konsekwencje będą dobre.

W konsekwencjalizmie dostrzega się zło czynu, który może przynieść dobro, lecz zaprzecza się temu, iż czyn tego rodzaju jest zły z moralnego punktu widzenia. Zgodnie z tym stanowiskiem nie można zatem powiedzieć, że z moralnego punktu widzenia można określić jakikolwiek czyn jako wewnętrznie zły. Dlatego też, patrząc z tej perspektywy, reprezentanci konsekwencjalizmu czy teleologizmu rozpoznają zło, które tkwi w niesprawiedliwym permisywnym prawie, lecz utrzymują, że poparcie takiego prawa nie jest moralnie złe, o ile intencją głosującego są dobre, nie zaś złe jego skutki. Zło obecne w tym prawie traktują oni po prostu jako jedną z jego konsekwencji, a zatem jako coś, co może zostać oddzielone od samego aktu głosowania, który zmierza do osiągnięcia dobrych konsekwencji.

Interpretacja taka z punktu widzenia moralności uniemożliwia jednak zrozumienie natury wewnętrznie złego czynu. W szczególności nie pozwala ona zrozumieć, dlaczego zezwolenie na dokonywanie aborcji, aczkolwiek w ograniczonych przypadkach, jest czynem wewnętrznie złym.

WEWNĘTRZNA NIESPRAWIEDLIWOŚĆ PERMISYWNYCH USTAW DOTYCZĄCYCH ABORCJI

Wyrażenie zgody na unicestwienie niewinnego życia jest aktem wewnętrznie złym nawet wówczas, gdy prowadzi ono do uratowania wielu innych istnień ludzkich. Powody, dla których tak jest, powinny być już jasne, lecz wypowiedzmy je raz jeszcze w kontekście dotychczasowych rozważań. W przypadku niesprawiedliwego permisywnego prawa, wprowadzającego regulacje dotyczące dokonywania aborcji, ustawodawca, który uczestniczy w stanowieniu takiego prawa, mimo swojego osobistego pragnienia zmniejszenia liczby aborcji legalizuje warunki dokonywania aktu bezwarunkowo zakazanego. Unicestwienie niewinnego życia jest aktem niesprawiedliwym i absolutnie zabronionym. W tym przypadku jednak prawodawca wymienia warunki, w których dokonanie tego aktu zostanie dopuszczone prawem. W ten sposób stanowi on prawo permisywne, które należy określić jako wewnętrznie niesprawiedliwe. Czy zmniejszy ono liczbę aborcji? Niewątpliwie tak. W tradycyjnym nauczaniu Kościoła na temat wewnętrznego zła prawo takie zostaje odrzucone nie dlatego, że nie przynosi ono czy też nie może przynieść dobrych konsekwencji. W kwestii wewnętrznego zła Kościół naucza bowiem, że jest ono kategorycznie zakazane nawet wówczas, gdy wywołuje bardzo dobre skutki. Kościół odrzuca konsekwencjalizm, ponieważ konsekwencjalizm w swoim zamierzeniu bezwarunkowego czynienia dobra odrzuca suwerenność tak samego dobra, jak i suwerenność Boga.

Permisywne prawo, zezwalające na dokonywanie aborcji, któremu towarzyszą szczegółowe uregulowania, jest wewnętrznie niesprawiedliwe z dwóch względów. Po pierwsze, stanowi ono wyraz racjonalnego aktu, który sprzeciwia się suwerenności Boga poprzez przejęcie władzy nad ludzkim życiem, będącym Jego własnością. Po drugie, wyraża ono zgodę na niesprawiedliwe pozbawienie istoty ludzkiej jej życia, które zostało jej dane przez Boga.

Ustawa wprowadzająca regulacje dotyczące dokonywania aborcji nie może być pomyślana po prostu jako akt mający złe konsekwencje, do których w tym przypadku należy zabijanie niewinnych ludzi. Nie można w uzasadniony sposób twierdzić, że prawo nie narzuca dokonywania aborcji, lecz jedynie na nie zezwala, a dokonanie aborcji jest w każdym przypadku czynem wolnym, niewymuszonym na jednostce. Zło leży bowiem w samym akcie prawnym przyzwalającym na aborcję. Akt taki pozostanie zły nawet wówczas, gdy podczas jego obowiązywania nie zostanie dokonana ani jedna aborcja. Przypadki aborcji zaś, do których dochodzi podczas obowiązywania takiego prawa, można traktować jako jego konsekwencje do tego stopnia, do którego prawo to na nie zezwala i legitymizuje je. Mamy tu zatem do czynienia z nowym i dodatkowym rodzajem zła. Zło jednak, o którym przede wszystkim mówimy, polega na nadużyciu władzy publicznej, prowadzącym do prawnego przyzwolenia na

wewnętrzną niesprawiedliwość. Konkretne przypadki aborcji, podobnie jak ich liczba, po prostu zwiększają stopień zła i niesprawiedliwości takiego prawa.

Nie można też w sposób uzasadniony twierdzić, że niesprawiedliwe prawo permisywne jest aktem tolerancji wobec czynów, które i tak miałyby miejsce. Nie jest ono bowiem wyrazem tolerancji, lecz raczej wyrazem aktywnej zgody na niesprawiedliwość. Przywoływanie tolerancji jako usprawiedliwienia permisywnych ustaw wprowadzających regulacje dotyczące dokonywania aborcji i w ten sposób zmniejszających liczbę aborcji jest podstawowym błędem i nieporozumieniem. Błąd ten wypływa z formalnego i zewnętrznego podobieństwa między uzasadnioną tolerancją a permisywnym prawem, które ogranicza liczbę aborcji. Prawdziwa tolerancja łączy się z powstrzymaniem się od działania przeciwko pewnemu złu, chociaż nigdy nie obejmuje ona przyzwolenia na zło, przeciwko któremu nie podejmuje się działania. Co jednak ważniejsze, postawa tolerancji łączy się z poszanowaniem drugiej – pozytywnej, lecz warunkowej – zasady, którą wymieniliśmy powyżej: tolerancja jest uzasadniona, jeśli koszt czynienia dobra (zakazania i wymuszenia zakazu pewnych złych zachowań) doprowadziłby do większego zła niż to, któremu próbujemy zapobiec. Unikanie większego zła przez powstrzymywanie się od działania przeciwko mniejszemu złu jest zatem moralnie uzasadnione.

NIESPRAWIEDLIWE PERMISYWNE PRAWA NIE SĄ GODZIWYM SPOSOBEM UNIKANIA WIĘKSZEGO ZŁA

Można by dowodzić, że w przypadku niesprawiedliwego permisywnego prawa unikamy większego zła – większej liczby aborcji – akceptując mniejsze zło lub zezwalając na nie, w naszym przypadku godząc się na mniejszą liczbę aborcji, która jest skutkiem wprowadzonych regulacji. Można by twierdzić, że na to właśnie zezwala numer 73. encykliki *Evangelim vitae*. Argumentacja tego rodzaju opiera się jednak na myśleniu, które nie uwzględnia samej natury aktu legislacyjnego, konstytuowanego przez głosy, które go uchwalają. Faktem jest bowiem to, że w przypadku permisywnego prawa akt prawny zezwala na niesprawiedliwość i na zło aborcji. Nie można powiedzieć, że ustawa po prostu toleruje dokonywanie aborcji czy też, że biernie wyraża na nie przyzwolenie. Głosując za takim prawem, prawodawca nie może twierdzić, że przyzwolenie na dokonywanie aborcji jest aktem, z którym nie współdziała, lecz który jedynie toleruje, że jest ono aktem zamierzonym przez innych prawodawców, którzy mogą być zwolennikami aborcji, ale z jakiegoś względu dążą do zaakceptowania uregulowań tej kwestii.

Biorąc pod uwagę naturę aktu prawnego i współdziałania w jego uchwaleniu, musimy stwierdzić, że w sensie formalnym prawodawca wyraża pragnienie tego, co jest intencją prawa, które popiera. Poza sferą ustawodawczą możliwe jest dokonanie złego czynu i utrzymywanie, że zło nie miało być celem działa-

nia, a jedynie wiodącym do niego środkiem. A zatem na przykład w niektórych sytuacjach może się zdarzyć, że mężczyzna będzie się domagał przerwania ciąży u swojej żony utrzymując, że dostrzega zło takiego działania, ubolewa nad nim, lecz jednocześnie uważa je za jedyny sposób osiągnięcia dobra, które jest jego celem, a mianowicie uratowania życia żony. Analogicznie zatem prawodawca głosujący za permisywnym prawem dotyczącym aborcji mógłby twierdzić, iż jego intencją nie było dopuszczenie do aborcji, do których dochodzi wskutek obowiązywania wprowadzonych regulacji. Rzeczywiście może tak być. Może się też zdarzyć, że podczas obowiązywania prawa, o jakim tu mówimy, w ogóle nie będzie dochodzić do aborcji, lecz zło, z którym mamy tu do czynienia, nadal jednak będzie obecne. Jest to zło polegające na udzielaniu zezwolenia na akty wewnętrznie złe. Popierając w głosowaniu niesprawiedliwe permisywne prawo dotyczące aborcji, ustawodawca musi zdawać sobie sprawę z tego, że przyjmuje na siebie odpowiedzialność za intencje zawarte w tym prawie. Niesprawiedliwe, permisywne prawo jest prawem proaborcyjnym. Współdziałanie prawodawcy w uchwaleniu takiego prawa jest również aktem proaborcyjnym, jeśli nawet jego intencją jest dobro polegające na zmniejszeniu liczby aborcji.

AKTY WEWNĘTRZNIE ZŁE A NADRZĘDNY CHARAKTER DOBRA

Pozostaje jeszcze jeden możliwy argument. Opiera się on na szczególnym rozumieniu wewnętrznego zła z moralnego punktu widzenia. Zgodnie z tym rozumieniem przyznaje się, że działanie, którego celem jest unicestwienie dobra, jest wewnętrznie złe. Dowodzi się jednak, że tak długo, jak długo zło nie jest zamierzone jako cel, lecz jedynie wykorzystywane jako środek, czyn nie jest wewnętrznie zły z moralnego punktu widzenia.

Przeanalizowaliśmy już pomijanie nadrzędnego charakteru suwerenności dobra – z postawą taką mamy do czynienia również w przypadku wykorzystywania zła do czynienia dobra. W tym punkcie jednak chciałbym dotknąć innej strony przejmowania przez człowieka władzy nad dobrem. Strona ta pozostaje ukryta lub przynajmniej trudno ją dostrzec tak długo, jak długo pozwalamy, aby ograniczała nas terminologia „czynienia dobra". Pozostajemy wówczas w przekonaniu, że nasze rozumowanie nie może być błędne, jeśli przywołuje ono czynienie dobra jako najwyższą i bezwarunkową zasadę.

W kwestii „czynienia dobra" musimy jednak odróżnić dwie rzeczy. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z aktem woli, który zmierza do realizacji konkretnego dobra, w naszym przypadku do zmniejszenia liczby aborcji. Po drugie, jeśli czynienie dobra ma być czynem moralnie dobrym, musi je poprzedzać całkowicie inny akt woli, który jest możliwy nawet wtedy, gdy nie mamy najmniejszej możliwości podjęcia jakiegokolwiek działania zewnętrznego. Jeśli każdy akt, który czyni dobro w zewnętrznym świecie, ma być określony jako moralnie dobry, osoba musi najpierw poprzez akt woli wyrazić od-

powiedź na już istniejące dobro, które jest motywem uczynienia konkretnego dobra. To właśnie istniejące uprzednio dobro w sposób suwerenny domaga się od każdej osoby afirmacji, poddania się mu i uczestnictwa w nim. Odpowiedzią na to wezwanie jest akt woli, w którym muszą być obecne wszystkie trzy wymienione momenty. Zasadniczą cechą charakterystyczną takiego aktu woli jest jego „nakierowanie" na dobro, które jest już w pełni zaktualizowane, lub którego zaktualizowanie nie zależy od woli. Dobro, które domaga się odpowiedzi, nie może być „uczynione" przez podmiot. Można jedynie na nie odpowiedzieć. Właściwą odpowiedzią ze strony podmiotu jest aktualizacja trzyczęściowego aktu: afirmacji, poddania się i uczestnictwa. Jest to również aktualizacja czegoś w duszy podmiotu.

Dobro, które stoi przed nami w swojej aktualności, w naszym przypadku istniejące dziecko, może być powodem lub motywem podjęcia działań w zewnętrznym świecie, takich jak ratowanie nienarodzonych lub zmniejszanie liczby aborcji. Zanim jednak będzie ono mogło się stać powodem lub motywem mojego działania, muszę przede wszystkim zaafirmować dobro, o którym mowa, poddać się mu i uczestniczyć w nim. W naszym przypadku tym dobrem jest nienarodzone dziecko. Ratowanie dzieci nienarodzonych oraz zmniejszanie liczby aborcji nie może być moralnie dobre, a tym bardziej uzasadnione, o ile najpierw aktem woli nie zaafirmuję dobra, którym jest dziecko, jeśli nie poddam się temu dobru i nie będę w nim uczestniczyć. Tylko wówczas realizacja pewnego dobra dla dziecka może być dobra moralnie.

W naszym kontekście nie można twierdzić, że afirmujemy dobro, którym jest dziecko, ani tym bardziej, że afirmujemy dobro jako takie, jeśli zezwalamy prawem na złe czyny lub dokonujemy takich czynów. Udzielenie przyzwolenia na zły czyn, jakim jest aborcja (nawet w przypadku, gdy warunki, w których można jej dokonać, są szczegółowo określone prawem), czy też dokonanie takiego czynu dowodzi, że nie poddaliśmy się imperatywowi dobra, które określa, jaka jest właściwa, należna mu odpowiedź. Dokonując złego czynu lub zezwalając na niego jako na środek wiodący do pewnego dobra, podporządkowuję sobie zarówno zły akt, jak i dobre efekty, do których zmierzam. Ponieważ człowiek nie dysponuje władzą ani nad dobrem, ani nad złem, sytuacja ta dowodzi, że nie zaafirmowałem dobra w jego suwerenności, która domaga się ode mnie tego, abym ją uznał. Co więcej, nie uczestniczę wówczas w dobru dziecka, nie staję po stronie tego dobra ani nie wkraczam w nie, jeśli nawet uratuję dobro, jakim jest życie konkretnego dziecka, kosztem zezwolenia na dokonywanie aborcji w niektórych przypadkach. Innymi słowy mówiąc, w sytuacji takiej ani nie akceptuję dziecka, które Bóg mi powierzył, ani nie oddaję się dziecku, któremu Bóg mnie dał, chociaż „czynię dobro", a moim zamierzeniem jest zmniejszenie liczby aborcji, co jest dobrem dla niektórych dzieci. Jeśli zezwalam na aborcję, mając na celu zmniejszenie ogólnej liczby aborcji, mojemu aktowi brakuje motywu czy też powodu, który nadałby mu

pozytywną wartość moralną. Jest wręcz odwrotnie: racjonalna struktura aktu zezwolenia na aborcję lub dokonania jej wskazuje na obecną w nim negację, nie zaś afirmację suwerennego dobra dziecka. W akcie tym obecne jest bowiem raczej podporządkowanie dobra (i zła) mnie jako podmiotowi działania, nie zaś poddanie się imperatywom z nich wypływającym. Czyn tego rodzaju nie wskazuje więc w żaden sposób na to, że jego podmiot uczestniczy w dobru dziecka, lecz raczej na to, że bezwzględnie odrzuca on dziecko jako dar i w sposób suwerenny odmawia oddania się dziecku.

Akt jest wewnętrznie zły nie dlatego, że stwierdzają tak teologowie moralni w pewnym prawnym zaleceniu, które powstało w Watykanie. Jest on wewnętrznie zły, ponieważ poprzez swoją wewnętrzną strukturę sprzeciwia się żądaniu, aby osobowy podmiot aktem woli zaafirmował dobro, poddał mu się i uczestniczył w nim. Działania dokonywane w zewnętrznym świecie, takie jak wyrażenie prawnej zgody na dokonywanie aborcji czy też samo dokonywanie aborcji, jeśli podejmowane są w sposób racjonalny i świadomy, są przeciwne dobru właśnie ze względu na swoją racjonalną strukturę. Są one w konflikcie z pełnią dobra, którą jest sam Bóg. Oznacza to, że motywem ich podjęcia nie może być dobro – nie może być nim żadne dobro.

DAR ŻYCIA

Jeden akapit wielkiej i głębokiej encykliki, jaką jest *Evangelium vitae*, interpretowany jest w sposób podważający sens zarówno całej tej encykliki, jak i całej moralnej tradycji Kościoła. Wydaje się niestety, że jest to dowód na to, iż kultura śmierci przenika nawet do środowisk chrześcijańskich. Błędna interpretacja numeru 73. encykliki wskazuje na nasze zafascynowanie politycznym systemem i na nasze zaangażowanie na jego rzecz, które prowadzi do pozbawienia chrześcijan praw publicznych. Kultura polityczna odrzuca Boga jako źródło wszelkiej władzy cywilnej, a także jako Pana wszelkiego życia. Tymczasem to do Niego należy życie ludzkie. Jest ono Jego własnością. Dał On je jako dar każdej z osobna istocie ludzkiej, którą powołał do istnienia. Co więcej, jak podkreślone zostaje w encyklice *Evangelium vitae*, życie dane każdej osobie jest także darem danym dla nas wszystkich. Twoje istnienie jest darem dla mnie. Istnienie każdej istoty ludzkiej, w tym nienarodzonych, jest darem dla każdego z nas. Należą oni do nas. My zaś należymy do nich.

Aborcja jest wypaczeniem owej przynależności ludzi do siebie nawzajem. Jest ona kradzieżą, przekreślającą dar życia podarowanego tak osobie, która poddawana jest aborcji, jak i nam wszystkim. Zwolennik dopuszczalności aborcji niszczy życie ludzkie i chociaż czyni się panem życia, faktycznie odmawia przyjęcia go.

Określenie „kultura śmierci" stało się dobrze znane i jest często wykorzystywane z powodu encykliki *Evangelium vitae.* Często wymieniane są przejawy kultury śmierci, między innymi: aborcja, eutanazja, wykorzystywanie kobiet i dzieci, wojny. Musimy jednak stwierdzić ze smutkiem, jak rzadko zauważana jest istota kultury śmierci, na którą wskazuje Jan Paweł II, nie zaś jedynie jej przejawy. Papież określa ją jako odrzucenie daru życia. Gdybyśmy pojęli w pełni wagę cudownych tajemnic ukazujących, że życie ludzkie jest nie tylko stworzone, ale także dane jako dar każdej osobie, oraz że każda osoba jest darem Boga dla każdej innej osoby, nie traktowalibyśmy poważnie propozycji, która instytucjonalizuje zezwolenie na dokonywanie aborcji, nawet jeśli miałoby ono być ściśle uregulowane prawnie. Propozycja tego rodzaju jako wewnętrzny warunek swojego zaistnienia zawiera bowiem odmowę przyjęcia daru życia i jest odrzuceniem wymogu oddania siebie nienarodzonym. Jedną z centralnych przesłanek Ewangelii życia jest prawda, iż mamy być z innymi i dla innych. Akceptując niesprawiedliwe, permisywne ustawy, które wprowadzają regulacje dotyczące dopuszczalności aborcji i przez to zmniejszają ich ogólną liczbę, opuściliśmy jednak nienarodzonych jako dar i nie jesteśmy już ani z nimi, ani dla nich.

Bóg ofiarowuje dar życia każdej stworzonej osobie. Dar ten jednak musi zostać przyjęty i wzięty w posiadanie jako dar. Mamy wziąć w posiadanie to, co otrzymaliśmy, lecz z jednego i tylko z jednego powodu. Nie możemy bowiem dawać tego, czego sami nie posiadamy. Zostaliśmy stworzeni przez Boga i dani sobie samym, abyśmy mogli w zamian złożyć dar z siebie. Jak mówi encyklika *Evangelium vitae*, podlegamy „prawu wzajemności" (nr 76).

Kultura śmierci odrzuca prawo wzajemności, afirmuje zaś prawo zawłaszczenia. Twierdzi, że człowiek ma wziąć swoje życie w swoje ręce i zatrzymać je dla siebie. „Moje ciało, moje życie, mój płód, moja decyzja". Moje. Wówczas jednak nic poza siłą nie powstrzyma człowieka przed zabraniem życia innym. Współdziałając z permisywnym prawem dotyczącym aborcji, jeśli nawet mamy intencję zmniejszenia ich ogólnej liczby, „uświęcamy" unicestwianie życia ludzkiego, dowodząc naszego braku siły czy też braku odwagi. W każdym z tych przypadków porzucamy nienarodzonych i nakładamy na nich „niezasłużony ciężar" w formie regulacji prawnych, którym poddane są ich ciężarne matki. Prawo zawłaszczenia, tak jak zapisała je kultura śmierci, głosi dziś: „To jej płód. Niech sama niesie ten ciężar". Współdziałanie z takim prawem jest złem samym w sobie.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

Colin HARTE

WYZWANIE DLA KONSENSU: DLACZEGO „EVANGELIUM VITAE" NIE POZWALA PRAWODAWCOM GŁOSOWAĆ ZA NIEDOSKONAŁYM PRAWEM*

Szlachetny cel obrony niektórych istnień za pomocą złego środka w postaci wewnętrznie niesprawiedliwego prawa jest nieuchronnie związany ze wzrastającą marginalizacją osób wykluczonych spod ochrony prawa wskutek przyjęcia tych właśnie rozwiązań. Doświadczenie wielu krajów potwierdza, że istoty najbardziej bezbronne – dzieci najmłodsze, poczęte w wyniku gwałtu lub kazirodztwa czy też te z prawdopodobnym upośledzeniem, czyli dzieci, które zostały przez Papieża określone jako „najsłabsze i najmniej uzdolnione" – będą wykluczone spod ochrony tak zwanego niedoskonałego prawa.

Przyjmuje się zazwyczaj, że w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae* uznano, iż katolickiemu parlamentarzyście czy też innemu moralnie prawemu prawodawcy wolno głosować za ustawą, która toleruje aborcję lub pozwala na nią, jeśli ustawa ta ogranicza aborcję w większym stopniu niż obowiązujące prawo lub też ogranicza ją w większym stopniu niż ustawa, która mogłaby być uchwalona w przeciwnym wypadku. Chociaż termin „niedoskonałe prawo" nie występuje w encyklice, to jednak często używa się go jako określenia ustawy ograniczającej aborcję. W niniejszym artykule używam tego terminu w tym powszechnie przyjętym sensie[1]. Nie zamierzam przedstawić tu wyczerpującej argumentacji przeciw „niedoskonałemu prawodawstwu". Mój cel jest skromniejszy – chciałbym pokazać, że w *Evangelium vitae* nie odnajdujemy twierdzenia, iż prawodawcy wolno głosować za tego rodzaju

---

* Szersza wersja niniejszego artykułu ukazała się w: *Culture of Life – Culture of Death. Proceedings of the International Conference on „The Great Jubilee and the Culture of Life"*, red. L. Gormally, The Linacre Centre, London 2002, s. 322-342.

[1] Termin „niedoskonałe prawo" pojawił się w tytule sympozjum „Katolicy a społeczeństwo pluralistyczne – przypadek «praw niedoskonałych»" (Rzym, 9-12 XI 1994), które zostało zorganizowane przez Kongregację Nauki Wiary na kilka miesięcy przed ogłoszeniem encykliki *Evangelium vitae*. Sympozjum to poświęcone zostało problemowi poruszonemu w numerze 73. *Evangelium vitae*, a zatem fakt, że określenie „niedoskonałe prawodawstwo" nie pojawiło się w samej encyklice, wydaje się zaskakujący. Oczywiście, jeśli w encyklice nie zostało wyrażone poparcie dla głosowania za „niedoskonałym prawem" (taka jest moja interpretacja *Evangelium vitae*), to nie było potrzeby odwoływania się w niej do tego terminu. Materiały z sympozjum zostały opublikowane w pracy *I Cattolici e la società pluralista: Il caso delle „leggi imperfette"*, red. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

ustawą. Oczywiście nauczanie encykliki należy postrzegać w kontekście całości nauczania Magisterium, a przede wszystkim w kontekście tych jego aspektów, które dotyczą takich kwestii, jak relacja prawa moralnego i prawa stanowionego, podstawowe wymogi uczestnictwa w społeczeństwie demokratycznym oraz konieczność uznania nienaruszalnego i niezbywalnego prawa do życia każdego człowieka za podstawowy warunek zaistnienia autentycznych struktur społecznych.

INTERPRETACJA NAUCZANIA PRZEDSTAWIONEGO W NUMERZE 73. „EVANGELIUM VITAE"

PROBLEM I ROZWIĄZANIE

Jakich zatem wskazań udziela prawodawcom encyklika *Evangelium vitae*? Dyskutowany fragment encykliki to ostatni akapit numeru 73., który można podzielić na trzy części: 1. przedstawienie problemu, 2. wyjaśnienie, jak problem ten się pojawił, 3. propozycja jego rozwiązania. Podziału tego nie wprowadzono w obowiązującym tekście łacińskim ani w oficjalnych tłumaczeniach, pomaga on jednak – zwłaszcza poprzez wyróżnienie części pierwszej i trzeciej – uniknąć niejasności i błędnej interpretacji tekstu, które się pojawiły. Pełne tłumaczenie tego fragmentu brzmi następująco: „[1. Problem] Szczególny problem sumienia mógłby powstać w przypadku, w którym głosowanie w parlamencie miałoby zadecydować o wprowadzeniu prawa bardziej restryktywnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permisywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu. [2. Jak pojawił się ten problem?] 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 gorzkich konsekwencji takiego permisywnego ustawodawstwa – pojawia się coraz więcej oznak ponownego przemyślenia sprawy. [3. Rozwiązanie] W omawianej 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 o g r a n i c z e n i e s z k o d l i w o ś c i 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".

W niniejszym artykule chciałbym zająć się „problemem" i „rozwiązaniem". Należy przede wszystkim zauważyć, że sformułowanie problemu nie jest jeszcze jego rozwiązaniem. Na przykład, jeśli dziecko pyta nauczyciela, czy 2+2=5, a nauczyciel odpowiada, że wartość sumy będzie oczywista, jeżeli dziecko posłuży się kalkulatorem, to nie możemy uznać, że nauczyciel odpowiedział, iż 2+2=5; wskazano tu jedynie na problem, a nie na jego rozwiązanie. W przypadku nauczania zawartego w *Evangelium vitae* wielu poważnych komentatorów nie zauważa jednak różnicy między problemem a jego rozwiązaniem. Finnis na przykład twierdzi, że w numerze 73. *Evangelium vitae* znajduje się następujące stwierdzenie: „Katolicki parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży jest dobrze znany, w głosowaniu nad uchwaleniem ustawy może słusznie poprzeć taką propozycję, która dopuszcza aborcję, ale jest bardziej restryktywna niż istniejące prawo lub propozycja, która zostałaby przyjęta w przeciwnym razie"[2].

Moja polemika z Finnisem nie opiera się w tym miejscu na różnicy interpretacji encykliki, lecz odwołuje się do faktu, że stwierdzenia, o którym mówi Finnis, nie ma w encyklice; jest to raczej jego własna, błędna wersja tekstu encykliki, wynikająca z tego, że nie odróżnił on problemu od jego rozwiązania. W encyklice nie odnajdujemy bowiem przytoczonego stwierdzenia, które przypisuje jej Finnis oraz kilku innych poważnych komentatorów[3]. Czytamy natomiast, że „jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta [...] 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". Trzeba zatem rozważyć, co oznacza nie całkiem jasne wyrażenie „propozycje, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy". Czy oznacza ono, że parlamentarzysta może poprzeć każdą propozycję, czy też istnieją takie propozycje, które są do przyjęcia, oraz inne, które należy odrzucić?

Nie zamierzamy tu oczywiście ustalać, co może być praktycznie skuteczne, lecz co jest słuszne moralnie. Odpowiedź na to pytanie wymaga rozważenia kwestii z zakresu teorii i praktyki prawa związanych z ustawodawstwem dotyczącym aborcji. Dobrym punktem wyjścia będzie wskazanie na dwa konkretne rodzaje niesprawiedliwości prawa.

---

[2] J. Finnis, *The Catholic Church and Public Policy Debates in Western Liberal Societies: The Basis and Limits of Intellectual Engagement*, w: *Issues for a Catholic Bioethic*, red. L. Gormally, The Linacre Centre, London 1999, s. 268 (tłum. fragm. – P. Ś.).

[3] Na przykład Livio Melina za nauczanie zawarte w numerze 73. *Evangelium vitae* uznaje to, co jest w niej opisane jako problem. Por. L. Melina, *La cooperación en acciones moralmente malas contra la vida humana*, w: *Commentario interdisciplinar a la „Evangelium vitae"*, red. R. Lucas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, s. 481.

WEWNĘTRZNA I ZEWNĘTRZNA NIESPRAWIEDLIWOŚĆ PRAWA

Czysto abstrakcyjnie nie można stwierdzić, czy sprawiedliwy podatek dochodowy powinien wynosić 20%, 50% czy może nawet 80%; podobnie nie da się powiedzieć, czy maksymalna szybkość na drogach publicznych powinna wynosić 20, 50 czy 80 kilometrów na godzinę. Sprawiedliwość wielu ludzkich praw jest zależna od konkretnej sytuacji i w różnych sytuacjach prawodawca może wybierać z szerokiego wachlarza możliwości. Sprawiedliwość konkretnych ustaw zależy wówczas od czynników zewnętrznych, czyli od okoliczności. Prawa, które nie chronią ludzkiego życia, dopuszczające aborcję, zabijanie noworodków, eutanazję czy ogólnie morderstwo, jak również prawa otwarcie przyzwalające na popełnianie innego zła moralnego (a więc nie tylko tolerujące istnienie takiego zła), można określić jako n i e s p r a w i e d l i w e w e w n ę t r z n i e. Czynniki zewnętrzne, na przykład to, czy dotychczas obowiązujące prawo dopuszczało lub tolerowało inne lub większe zło, nie wpływają na fundamentalnie niesprawiedliwy charakter takich praw. Św. Tomasz z Akwinu wyróżnia prawa, które są przeciwne dobru Bożemu i prawa, które są sprzeczne z dobrem ludzi. Wydaje się, że Akwinata wprowadza tę dystynkcję, aby zaznaczyć istnienie różnicy między zewnętrzną i wewnętrzną niesprawiedliwością praw stanowionych przez ludzi[4].

Trzeci akapit numeru 73. encykliki *Evangelium vitae* został poprzedzony krótkim, często niezauważanym akapitem, gdzie znaleźć możemy stwierdzenie, że nigdy nie wolno głosować za prawem wewnętrznie niesprawiedliwym. „W przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego [de lege [...] suapte natura iniqua], jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować [eidem se accommodare] ani «uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylnej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu»”[5].

Warto w tym miejscu przywołać Tomaszową definicję, według której prawo jest to „rozporządzenie (ordinatio) rozumu dla dobra wspólnego nadane i publicznie obwieszczone przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą”[6]. Dobro

---

[4] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I-II, q. 96, a. 4.

[5] Częścią tego zdania jest cytat z Deklaracji o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu,* wydanej przez Kongregację Nauki Wiary (18 XI 1974), która wyraża to samo stanowisko: „Cokolwiek prawa cywilne stanowią w tej sprawie, powinno być najzupełniej pewne, że człowiek [hominem] nigdy nie może być posłuszny prawu, które samo w sobie jest niemoralne [legi intrinsece inhonestae]; miałoby to miejsce, gdyby prawo uznało za dozwolone przerywanie ciąży [si lex feratur quae principium liceitatis abortus recipiat]. Oprócz tego nie można być ani uczestnikiem kampanii na rzecz tego prawa, ani nawet oddać w tym celu swego głosu [Is praetera non potest esse particeps alicuius motus publicae opinionis, qui eiusmodi legi faveat, neque potest latis suffragiis sustinere]”. *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1998, s. 313.

[6] Św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., q. 90, a. 4; wyd. pol. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Bełch OP, Wydawnictwo „Veritas”, Londyn 1985, s. 16.

wspólne jest to „suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość”[7]. Moim głównym zarzutem wobec „niedoskonałego” ustawodawstwa jest to, że w szczególności wyjmuje ono spod ochrony (zarówno przez tolerowanie aborcji jak i przez przyzwolenie na nią) pewnych członków społeczności, którzy powinni zostać objęci szczególną ochroną w ramach tej konkretnej ustawy. Jan Paweł II zauważa, że dobro wspólne jest to dobro „wszystkich i każdego”[8] oraz podkreśla: „Nie można [...] budować wspólnego dobra, jeśli się nie uznaje i nie chroni prawa do życia” (EV, nr 101). Bez wątpienia „niedoskonałe” ustawodawstwo, przez promowanie dobra niektórych w kontekście prawa, którego powinnością jest działać na rzecz wszystkich ludzi, przeczy dobru wspólnemu. Chociaż św. Tomasz nie używa w swojej definicji prawa pojęcia „sprawiedliwość”, to jednak jest ono założone w jego rozumieniu racjonalności[9].

Przed osądzeniem, czy wprowadzenie konkretnej ustawy będzie służyć dobru wspólnemu, należy zazwyczaj rozważyć czynniki zewnętrzne; natomiast niesprawiedliwość wewnętrzną można rozpoznać jako cechę samej ustawy. Podejmując decyzję o głosowaniu za konkretnymi ustawami dotyczącymi aborcji, nie wystarczy jedynie uznać, że są one niedoskonałe (często bez precyzyjnego określenia, co ów termin oznacza); konieczne jest osądzenie, czy rzeczywiście są one prawami, to znaczy, czy są sprawiedliwe.

Jeśli – jak naucza w numerze 73. encyklika *Evangelium vitae* – nigdy nie wolno głosować za prawem wewnętrznie złym, to pierwszą rzeczą, którą należy uwzględnić przy ocenie niedoskonałego prawodawstwa, jest sformułowana w nim norma. Prawo wyraża się bowiem w normach[10]; niektóre z nich mają zdecydowanie naturę moralną, inne zaś jedynie charakter względny. Dyskusja wokół dopuszczalności głosowania za niedoskonałym prawem nie

---

[7] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 26.

[8] Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 38.

[9] Por. N. Kretzmann, *„Lex iniusta non est lex”*, „American Journal of Jurisprudence” 1988, t. 33, s. 114.

[10] Św. Tomasz mówi również, że prawo jest „wytyczną (dictamen) rozumu praktycznego” – „nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis” (św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., q. 91, a. 1). Finnis nie zgadza się na stosowane powszechnie tłumaczenie łacińskiego „dictamen” jako „dictate” [„nakaz” – P. Ś.]: „Nie wydaje się to właściwe, gdyż «nakaz» sugeruje arbitralność, a nawet nadużycie siły” (J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 256; tłum. fragm. – P. Ś.). [Tłumaczenie Bełcha – gdzie „dictamen” występuje jako „wytyczna” – nie oddaje tej znaczeniowej różnicy. W innych przekładach występuje słowo „nakaz” – P. Ś.]. Chociaż termin jest powszechnie używany (np. w angielskim tekście encykliki *Evangelium vitae* wyrażenie „normas edere” tłumaczone jest jako „normy nakazane”, to jednak Finnis trafnie zauważa, iż może on być źle zrozumiany. Uważam jednak, że prawo należy osądzać przede wszystkim według treści tego, co jest przez nie „nakazane” (lub „stwierdzane”, „rozkazane”, „ustalone”, „zalecone” itd.), a nie jedynie według jego skutków.

może się skupiać wyłącznie na celach, motywacjach czy intencjach popierających je ustawodawców lub na konsekwencjach wprowadzenia takiego prawa. Musi ona dotyczyć przede wszystkim konkretnej ustawy, która posiada obiektywny cel niezależnie od subiektywnych intencji tych, którzy za nią głosują. Chociaż subiektywna intencja głosujących może być różna, to jednak obiektywny cel ustawy częściowo lub całkowicie zakazującej dokonywania aborcji pozostaje stały. Pewni parlamentarzyści mogą głosować za ustawą antyaborcyjną, ponieważ uznają prawo do życia nienarodzonych; inni mogliby być obojętni na to prawo (a nawet zajmować stanowisko proaborcyjne), ale głosować również „za", traktując to głosowanie jako środek do osiągnięcia popularności wśród wyborców, a w konsekwencji – elekcji na następną kadencję.

Trudność w ocenie prawodawstwa wynika zazwyczaj z dążenia do odwoływania się do zwięzłych przykładów prawa, które nie zawsze odpowiadają rzeczywistym propozycjom ustaw. Jak na przykład wyrazić propozycję ustawy, która obniża górną granicę dopuszczalności aborcji z dwudziestu czterech do szesnastu tygodni ciąży? Czy wyraża ją sformułowanie: „Aborcja jest zakazana po szesnastym tygodniu od poczęcia"[11], czy: „Aborcja nie jest karalna prawnie do szesnastego tygodnia od poczęcia", czy też stwierdzenie: „Aborcja jest tolerowana do szesnastego tygodnia od poczęcia", a może: „Aborcja jest dozwolona do szesnastego tygodnia od poczęcia i zakazana po szesnastym tygodniu"? Czy między sformułowaniami tymi istnieją różnice, które mają znaczenie dla słuszności głosowania za określoną ustawą? I czy sformułowania te oddają adekwatnie rzeczywistą sytuację w konkretnym zgromadzeniu ustawodawczym, w którym parlamentarzyści chcą wprowadzić ustawę, w której słowa „dwadzieścia cztery tygodnie" z poprzedniej ustawy zostają zastąpione słowami „szesnaście tygodni"? Niezależnie od niedostatków poszczególnych przykładów, podstawowa zasada jest zawsze taka sama: prawodawca powinien głosować za sprawiedliwym prawem. Zawsze też możliwe jest stwierdzenie wewnętrznej niesprawiedliwości ustawy naruszającej prawo moralne; w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae* czytamy o absolutnej niedopuszczalności głosowania za taką ustawą.

---

[11] J. Finnis odwołuje się do przykładu obniżenia górnej granicy dopuszczalności aborcji do szesnastu tygodni i używa następujących sformułowań: „Aborcja jest legalna do szesnastego tygodnia od poczęcia" oraz „Aborcja jest dopuszczalna do szesnastego tygodnia od poczęcia". J. Finnis, *Niesprawiedliwe prawa w społeczeństwie demokratycznym* [niniejszy numer „Ethosu", s. 136, 138 – przyp. red.]; por. tenże, *Unjust Laws in a Democratic Society: Some Philosophical and Theological Reflections*, „Notre Dame Law Review" 1996, tom 71, nr 4, s. 600n. Por. też: tenże, *The Catholic Church and Public Policy Debates...*, s. 268n.

PIERWSZORZĘDNE I DRUGORZĘDNE ASPEKTY USTAWODAWSTWA DOTYCZĄCEGO ABORCJI

Gdy podejmujemy starania o wprowadzenie sprawiedliwych praw zmierzających do zniesienia dopuszczalności aborcji, musimy zauważyć, że prawodawstwo dotyczące aborcji obejmuje dwa różne typy ustaw[12]. Pierwszy typ ustaw dotyczy ofiar, których świadome zabicie jest dozwolone lub tolerowane. Ustawy takie mają na celu zapewnienie dzieciom nienarodzonym większej lub mniejszej ochrony zależnie od tego, czy osiągnęły one pewien wiek, czy nie zostały poczęte w wyniku gwałtu, czy nie są społecznie niewygodne, upośledzone lub niepełnosprawne. Dla potrzeb obecnej dyskusji (i pomimo wiązania różnych znaczeń z tym terminem w ogólno-prawnym kontekście) ten typ ustaw możemy określić jako ustawodawstwo pierwszorzędne. Ustawy te trzeba uznać za niesprawiedliwe już wówczas, gdy odmawiają prawa do życia nawet jednemu człowiekowi. Innymi słowy, z pierwszorzędnym ustawodawstwem mamy do czynienia, gdy odmawia się prawa do życia pewnym lub wszystkim dzieciom nienarodzonym. Aby określić prawo jako ustawodawstwo niesprawiedliwe w sensie pierwszorzędnym, nie musi ono wprost dopuszczać aborcji. Jest ono bowiem niesprawiedliwe – wewnętrznie niesprawiedliwe – również wówczas, gdy toleruje aborcję, to znaczy, gdy uznaje niektóre lub wszystkie akty aborcji za działania niekaralne (nawet jeśli, ściśle biorąc, aborcja pozostaje niezgodna z prawem), lub też gdy stwierdza, że niektóre akty aborcji (np. dokonane po upływie określonej liczby tygodni ciąży lub dokonane z racji społecznych) są zakazane, ale nie wypowiada się na temat zgodności z prawem innych rodzajów aborcji (np. aborcji dokonywanej przed upływem określonej liczby tygodni lub też ze „wskazań medycznych"). Jakkolwiek prawo stanowione często toleruje zło moralne, mimo że otwarcie nie wyraża na nie przyzwolenia (dotyczy to na przykład niemoralnych zachowań seksualnych), to jednak nigdy nie może ono ani zezwalać na łamanie fundamentalnego prawa do życia, ani też tolerować łamania tego prawa. Wspomina o tym encyklika *Evangelium vitae* w numerze 71., gdzie przywołane zostają słowa św. Tomasza: „Prawo ludzkie nie zabrania wszystkich występków, od których stronią ludzie cnotliwi. Zabrania tylko cięższych występków, od których może się powstrzymać przeważająca część masy ludzkiej. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych. Bez ich bowiem zabronienia społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać. Tak też prawo ludzkie zabrania zabójstw, kradzieży itp."[13]. Włączenie morderstwa do kategorii wy-

---

[12] Wydaje się, że nie dostrzegają tego autorzy opracowań poświęconych ocenie sposobów reformowania ustaw aborcyjnych. Zob. A. Fisher OP, *On the duties of a Catholic politician with respect to abortion law reform, with particular reference to „Evangelium vitae" 73* (http://207.95.235.5/pfl/articles/imperflefisher.html).

[13] Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., q. 96, a. 2, s. 79.

stępków, których ludzkie prawo musi zabraniać, wskazuje, iż św. Tomasz uznałby, że również aborcja musi być zabroniona przez ludzkie prawo. Podobnie jak ustawa, która stwierdza: „Morderstwo jest zakazane, jeśli ofiara jest w wieku od 3 do 72 lat", nie zakazuje „morderstwa", a jedynie „niektórych morderstw" (a to z kolei implikuje tolerowanie pozostałych przypadków), tak również ustawa stwierdzająca: „Aborcja jest zakazana od szesnastego tygodnia ciąży" nie wprowadza zakazu aborcji, lecz tylko zakaz niektórych aborcji. Istnieje różnica pomiędzy ustawą, która zezwala na aborcję, a tą, która ją akceptuje. Jednak różnica ta nie usprawiedliwia głosowania ani za jedną, ani za drugą ustawą.

Skutkiem zaprzeczenia prawa do życia jakiejkolwiek grupy nienarodzonych dzieci jest konieczność zdecydowania, w jaki sposób to pierwszorzędne ustawodawstwo będzie stosowane w praktyce. W sytuacji, gdy dokonywanie aborcji jest w pewnych przypadkach dozwolone lub tolerowane, pojawiają się różne pytania, na przykład: Gdzie będzie można dokonywać aborcji?; Kto będzie je wykonywał?; Czy wykonywanie aborcji będzie finansowane ze środków publicznych?; Czy przed dokonaniem aborcji konieczna będzie konsultacja?; Czy szpitale mogą odmówić wykonywania aborcji?; Czy w przypadku konfliktu sumienia personel medyczny i administracyjny może odmówić współpracy w wykonywaniu zabiegu? Rozstrzygnięcie tych praktycznych kwestii, związanych z wprowadzeniem w życie ustawodawstwa pierwszorzędnego, może być określone jako u s t a w o d a w s t w o d r u g o r z ę d n e. Ono również obejmuje dwa typy ustaw. Po pierwsze, istnieją rozstrzygnięcia zakładające zalegalizowanie (i jednocześnie akceptację) aborcji. Określają one warunki, których wypełnienie umożliwia dokonanie aborcji (wśród warunków tych może być konieczność odbycia konsultacji lub wymóg pewnego czasu na przemyślenie decyzji o aborcji). Rozstrzygnięcia takie, zakładające akceptację wewnętrznie niesprawiedliwego ustawodawstwa, które przyzwala na aborcję lub ją toleruje, winny być zawsze uznawane za wewnętrznie niesprawiedliwe. Po drugie, istnieją ustawy dotyczące również innych praw i obowiązków, niezwiązanych bezpośrednio z samą kwestią aborcji. Rozstrzygnięcia tego rodzaju mogą być oparte na prawie lekarzy do odmowy wykonywania czynności, które naruszają ich prawość jako lekarzy (na przykład w propozycji stwierdzającej, iż „lekarze mają prawo odmowy uczestniczenia w czynnościach aborcyjnych"), na prawie społeczeństwa do opowiedzenia się za zakazem produkcji substancji zabójczych w przedsiębiorstwach chemicznych (na przykład w postaci stwierdzenia: „Produkcja pigułki aborcyjnej RU 486 jest zakazana") lub też na prawie obywateli do kontrolowania moralnej dopuszczalności projektów finansowanych z podatków („Środki publiczne nie powinny być przeznaczane na wykonywanie aborcji"). Są to przykłady rozstrzygnięć prawnych, które nie są wewnętrznie niesprawiedliwe.

CZTERY MOŻLIWE SPOSOBY OGRANICZANIA ABORCJI A PUNKT WIDZENIA SPRAWIEDLIWOŚCI

Sposoby wprowadzania sprawiedliwych zmian w ustawach o charakterze proaborcyjnym zależą w znacznym stopniu od możliwości, które stwarzają systemy prawne poszczególnych krajów. W przypadku państw o skodyfikowanych systemach prawnych sytuacja jest zasadniczo różna od tej, która występuje w Wielkiej Brytanii i w innych krajach, gdzie prawo proaborcyjne zostało ustanowione za pomocą jednej lub kilku ustaw czy orzeczeń sądowych. Pamiętając o rozróżnieniu między ustawodawstwem pierwszorzędnym i drugorzędnym, w nieskodyfikowanym systemie prawnym typu brytyjskiego można wyróżnić cztery zasadnicze sposoby ograniczania liczby aborcji.

1. Ponieważ zmiany w ustawach wprowadzane są poprzez wnoszenie poprawek, zasadne wydaje się rozważenie, w jaki sposób ustawa aborcyjna może być sprawiedliwie poprawiona. Trzeba zauważyć, że sprawiedliwy charakter jakiejkolwiek nowelizacji prawa uzależniony jest od sprawiedliwości ustawy, do której nowelizacja ta się odnosi jako jej p o p r a w k a. Jeśli po wprowadzeniu nowelizacji aborcja nadal będzie dozwolona lub tolerowana (w pewnych przypadkach określonych tą samą ustawą), to sam akt nowelizacji powinien być uznany za w e w n ę t r z n i e n i e s p r a w i e d l i w y i łamiący prawo moralne, które zakazuje wszelkiej aborcji.

2. Zamiast wprowadzać poprawkę nowelizującą, można by w celu ograniczenia liczby aborcji dążyć do uchwalenia osobnej ustawy, zakazującej dokonywania aborcji w pewnych sytuacjach, w których dotychczas było ono dozwolone (zauważmy, iż rozstrzygnięcie tego rodzaju byłoby wprowadzeniem zmian y w u s t a w o d a w s t w i e p i e r w s z o r z ę d n y m). Ustawa taka mogłaby na przykład skracać czas, po upływie którego wykonywanie aborcji jest zabronione lub też zakazywać jej wykonywania ze względów społecznych. Jeśli nawet nie zezwalałaby wprost na wykonywanie aborcji, to jednak tolerowałaby ją w pewnych przypadkach (określonych wcześniejszym prawem lub w tak zwanych szczególnie trudnych przypadkach). Ustawę tego rodzaju należy uznać za wewnętrznie niesprawiedliwą ze względu na to, że wprowadza ona niedopuszczalną różnicę w traktowaniu osób, zapewniając ochronę tylko niektórym z nich, w sytuacji, gdy ochroną powinno zostać objęte życie wszystkich nienarodzonych.

3. Liczbę wykonywanych aborcji można ograniczyć przez wprowadzenie rozstrzygnięć w u s t a w o d a w s t w i e d r u g o r z ę d n y m (to znaczy ustaw, które nie nowelizują wprost proaborcyjnego prawa). Jak zaznaczono powyżej, niektóre propozycje w ramach tego ustawodawstwa zakładają legalność aborcji (jest tak na przykład w przypadku ustaw, które stwierdzają: „Przed dokonaniem aborcji wymagana jest konsultacja lub pewien okres czasu na ponowne przemyślenie decyzji") i dlatego powinny być odrzucone jako wewnętrznie

niesprawiedliwe. Możliwe jednak jest uchwalenie sprawiedliwej ustawy, stwierdzającej na przykład: „Lekarze mają prawo odmówić uczestniczenia w zabiegach dokonywania aborcji" czy też „Nie wolno finansować aborcji ze środków publicznych". Parlamentarzysta nie mógłby jednak w sposób sprawiedliwy głosować za propozycją – nawet gdyby w praktyce miała ona prowadzić do tego samego skutku – stwierdzającą, że „lekarze mają prawo decydować, czy chcą uczestniczyć w dokonywaniu zabiegów aborcji, czy też nie" lub też, że: „aborcji można dokonywać pod warunkiem, że zabiegi nie są finansowane ze środków publicznych". Te dwie ostatnie propozycje zakładają bowiem usankcjonowanie aborcji i dlatego muszą być uznane za wewnętrznie niesprawiedliwe.

4. Oprócz bezpośredniego głosowania nad projektem, który ma się stać obowiązującym prawem (nadal dopuszczającym aborcję), w trakcie procesu legislacyjnego ustawodawcy biorą udział w różnych innych głosowaniach, na przykład dotyczących poprawek do szczegółowych klauzul takiego projektu. Chociaż pojawiają się tutaj złożone zagadnienia, to ustawodawcy mają jednak szereg możliwości, aby głosować sprawiedliwie – zarówno oddając głos za konkretną poprawką, przeciw niej, jak i wstrzymując się od głosu – w zależności od tego, z jaką propozycją mają do czynienia. Mogą oni oddać sprawiedliwy głos, który pozytywnie wpłynie na całościowy kształt niesprawiedliwej ustawy, nie będąc jednocześnie głosem poparcia dla jakichkolwiek niesprawiedliwych aspektów tej konkretnej propozycji czy też prawa jako całości. W trakcie procesu legislacyjnego proaborcyjny parlamentarzysta mógłby na przykład próbować rozszerzyć prawo proaborcyjne tak, aby podlegały mu kolejne kategorie nienarodzonych. W takiej sytuacji obrońca życia może sprawiedliwie głosować p r z e c i w proponowanej poprawce. Może on również głosować za poprawką, która stwierdza, iż w przypadku jakichkolwiek etycznych zastrzeżeń personel medyczny nie może być zobowiązany do uczestniczenia w czynnościach związanych z dokonywaniem aborcji.

ODRÓŻNIANIE SPRAWIEDLIWYCH I NIESPRAWIEDLIWYCH PROPOZYCJI PRAWNYCH, KTÓRE MAJĄ WPŁYW NA USTAWODAWSTWO DOTYCZĄCE ABORCJI

Po rozważeniu kwestii sprawiedliwości czterech wymienionych sposobów ograniczania aborcji, powróćmy raz jeszcze do nauczania encykliki *Evangelium vitae* zawartego w numerze 73.: „Jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta [...] postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest o g r a n i c z e n i e s z k o d l i w o ś c i takiej ustawy".

Papież nie naucza, że ustawodawca może głosować za ustawą (dotyczącą przerywania ciąży), która zabrania zabijania pewnych kategorii nienarodzo-

nych, a jednocześnie toleruje lub zezwala na zabijanie innych. Odnosi się on raczej do głosowania nad propozycjami („consiliis") i można wnioskować, że świadomie używa tego rzadko stosowanego terminu, aby uniknąć błędnej interpretacji, według której parlamentarzysta może słusznie głosować za ustawą zezwalającą na aborcję (która jest przykładem prawa niedoskonałego). Nie ma też żadnej wskazówki, że Papież sugeruje, iż ustawodawcy broniący życia nienarodzonych mogą popierać propozycje wewnętrznie niesprawiedliwe (czyli udzielać poparcia złu po to, aby osiągnąć dobro), a w nauczaniu przedstawionym w drugim akapicie numeru 73. encykliki *Evangelium vitae* możliwość taka jest wprost odrzucona[14]. Jeśli warunkiem koniecznym dla udzielenia poparcia jakiejkolwiek propozycji jest jej sprawiedliwy charakter, to jedyne poprawki, które można poprzeć, dotyczą sprawiedliwych rozwiązań wprowadzonych w ustawodawstwie drugorzędnym i podczas procesu legislacyjnego.

PYTANIA, DO POSTAWIENIA KTÓRYCH SKŁANIA NUMER 73. ENCYKLIKI „EVANGELIUM VITAE"

Jeśli, przeciwnie do mojego stanowiska, nauczanie przedstawione w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae* powinno być interpretowane w ten sposób, że parlamentarzyści mogą w sposób godziwy głosować za niedoskonałymi ustawami, to należy rozważyć wynikające z tej interpretacji pytania; w tym miejscu ustosunkuję się do kilku z nich.

---

[14] Niektórzy z autorów usiłują pogodzić ze sobą sprzeczne punkty widzenia. John Finnis przyznaje na przykład, że encyklika naucza w numerze 73., iż „głosowanie za prawem zezwalającym na aborcję nigdy nie jest dopuszczalne". Uważa on jednocześnie, że w tym samym numerze encyklika zezwala parlamentarzystom głosować za ustawą, która (jak sam przyznaje) faktycznie zezwala na aborcję, jeśli decyzja ta traktowana jest jako środek prowadzący do ograniczenia aborcji. Finnis twierdzi, że te dwa twierdzenia są ze sobą zgodne (por. F i n n i s, *The Catholic Church and Public Policy Debates...*, s. 269).

Leslie C. Griffen z kolei usiłuje przezwyciężyć niezgodność między swoją własną interpretacją trzeciego akapitu numeru 73. *Evangelium vitae*, a wykładnią drugiego akapitu tego numeru encykliki, dokonując błędnej interpretacji treści rzeczywiście nauczanej. Griffen pisze: „Politycy w w i ę k s z o ś c i p r z y p a d k ó w nie powinni głosować za prawem dopuszczającym aborcję [...]. Zasadą jest, że katolikom nigdy nie wolno głosować za wewnętrznie niesprawiedliwym prawem aborcyjnym. Encyklika d o p u s z c z a j e d n a k w y j ą t e k o d t e j r e g u ł y; Papież twierdzi bowiem, iż w p e w n y c h o k o l i c z n o ś c i a c h politycy katoliccy mogą głosować za ustawami, które w określonych przypadkach dopuszczają aborcję" [wyróżnienia – C. H.; tłum. fragm. – P. Ś.] (L. C. G r i f f e n, *Evangelium vitae: Abortion*, w: *Choosing Life: A Dialogue on „Evangelium Vitae"*, red. K. W. Wildes SJ, A. C. Mitchell, Georgetown University Press, Washington 1977, s. 170).

JEŚLI MOŻNA W GŁOSOWANIU POPRZEĆ NIEDOSKONAŁE PRAWO, TO JAKI JEST CEL TAKIEGO GŁOSOWANIA?

W literaturze publikowanej przez ruch obrońców życia, w której usprawiedliwia się kampanie na rzecz niedoskonałych ustaw lub na rzecz ustawodawstwa stopniowo zmierzającego do objęcia ochroną prawną życia wszystkich dzieci nienarodzonych, główny (i często jedyny) argument dotyczy celu, którym jest ochrona istnień ludzkich. W publikacji Society for the Protection of Unborn Children [Stowarzyszenia na rzecz Ochrony Nienarodzonych – P. Ś.], która omawia cele, etykę i sposoby działania tej organizacji, odnajdujemy następujące wyjaśnienie dotyczące jej polityki popierania ustaw, które mają w pewnych przypadkach zakazywać dokonywania aborcji (nadal dopuszczając lub tolerując je w innych przypadkach): „Podstawowym celem kampanii politycznej prowadzonej przez obrońców życia w Wielkiej Brytanii jest zaostrzenie obecnego prawa w celu powstrzymania praktyki aborcji na żądanie: realistyczny cel ustawodawczy polega na tym, aby uratować tak wiele nienarodzonych dzieci, jak jest to tylko możliwe w możliwie krótkim czasie"[15]. Znaczący wydaje się fakt, że chociaż stanowisko to jest szeroko rozpowszechnione, to jednak nie zostało wykorzystane w argumentacji obecnej w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*. Zamiast niego w encyklice przedstawiono dwa powody popierania wspomnianych już „propozycji".

Po pierwsze, propozycje te mają na celu „ograniczenie szkodliwości takiej [proaborcyjnej] ustawy". Istotą ustawy zezwalającej na aborcję jest to, że zaprzecza ona prawu do życia pewnych lub wszystkich nienarodzonych dzieci (mamy tu do czynienia z ustawodawstwem pierwszorzędnym). Przedmiotem sprawiedliwego ustawodawstwa drugorzędnego są inne uzasadnione kwestie, na przykład właściwe dysponowanie funduszami publicznymi, prawa i obowiązki lekarzy czy zgodność z prawem wewnętrznych regulaminów w szpitalach. Kwestia aborcji postrzegana jest tutaj jako jedna z wielu kwestii legislacyjnych, które mogą pojawić się z związku z rozważanym konkretnym problemem. Wprowadzenie w ustawodawstwie pierwszorzędnym rozwiązań takich, jak na przykład poprawka w kształcie: „Dokonywanie aborcji jest dozwolone do szesnastego tygodnia ciąży i zakazane po szesnastym tygodniu ciąży", zmierzająca do skrócenia czasu na legalne dokonywanie aborcji, nie prowadzi do ograniczenia szkodliwości obowiązującej ustawy dotyczącej aborcji, lecz jedynie zastępuje aktualną ustawę innym rozwiązaniem, które być może jest zakresowo mniej szerokie, ale nadal dopuszcza aborcję. I odwrotnie, propozycja stwierdzająca, iż pieniądze z podatków nie mogą być wykorzystywane do finansowania aborcji, nie stanowi prawa zezwalającego na aborcję, ale rzeczywiście ogra-

---

[15] SPUC, *Our Aims, Ethics and Activities*, SPUC Publications, London 1997, s. 27 (tłum. fragm. – P. Ś.).

nicza szkody czynione przez ustawodawstwo pierwszorzędne zezwalające na aborcję. Podobnie, „propozycje", do których odwołuje się encyklika *Evangelium vitae* w numerze 73., nie mają na celu – jak utrzymuje część komentatorów – ograniczenia dopuszczalności dokonywania aborcji, ale „ograniczenie szkodliwości" ustawy dotyczącej przerywania ciąży[16]. Istotnie, jedyne słowa wyróżnione za pomocą kursywy w trzecim akapicie numeru 73. encykliki to: „ograniczenie szkodliwości".

Po drugie, wspomniane w encyklice propozycje zmierzają do zmniejszenia negatywnych skutków, które ustawa zezwalająca na aborcję wywiera „na poziomie opinii powszechnej i moralności publicznej"[17]. Nie jest to w pełni adekwatne tłumaczenie łacińskiego tekstu, który odnosi się nie tyle do wpływu takiego głosowania na „opinię powszechną" ile raczej do jego wpływu na kulturę społeczeństwa, w którym propozycje te zostaną uchwalone[18]. Normatywny tekst łaciński kładzie nacisk na to, w jaki sposób głosowanie za „propozycjami" wpłynie pozytywnie na „kulturę i moralność publiczną", chociaż nie przywiązano wielkiej wagi do wyjaśnienia, co oznacza to sformułowanie. Termin „kultura", który, jak uczy Sobór Watykański II, oznacza „wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała"[19], ma wiele aspektów i dotyczy również instytucji (pojętych zarówno w sensie fizycznym, jak i społecznym), które służą społeczeństwu. Jeśli, jak naucza Sobór, istnieje obowiązek respektowania „[prawa] wszystkich do kultury osobistej i społecznej, odpowiadającej godności osoby, bez różnicy rasy, płci, narodowości, religii czy stanowiska społecznego"[20], to nie można odwoływać się do pojęcia kultury w celu usprawiedliwienia poparcia w głosowaniu rozwiązań, które zakazują dokonywania aborcji w pewnych (ale nie we wszystkich) przypadkach – w taki sposób nie zostałyby bowiem uszanowane kulturowe (i inne) prawa tych, którzy tym samym zostają wykluczeni ze społeczeństwa przez ustawę. Co więcej, jeśli propozycja taka dotyczyłaby najbardziej bezbronnych spośród nienarodzonych, czyli dzieci najmłodszych lub poczętych w wyniku gwałtu czy kazirodztwa oraz

---

[16] Niektórzy autorzy nie dostrzegają tej różnicy. John S. Rook SJ pisze: „Jan Paweł II stwierdza, że parlamentarzysta, którego absolutny osobisty sprzeciw wobec aborcji jest dobrze znany, mógłby udzielić poparcia propozycjom mającym na celu ograniczenie aborcji, w sytuacji, gdy nie jest możliwe obalenie lub całkowite zniesienie proaborcyjnej ustawy". J. S. Rock SJ, *Evangelium vitae: Some Highlights*, „Linacre Quarterly" 1997, nr 1, s. 13 (tłum. fragm. – P. Ś.).

[17] Cytowany fragment jest dokładnym tłumaczeniem na język polski angielskiego tekstu encykliki *Evangelium vitae*. W polskim tekście encykliki czytamy w tym miejscu: „na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej" (przyp. tłum.).

[18] „Suffragari licite posse illis consiliis quae eiusmodi legis damna minuere velint et perniciosum effectum extenuare qui sive culturam sive moralitatem publicam respicit" (EV, nr 73). W hiszpańskim i włoskim przekładzie tekstu łacińskiego również występuje słowo „kultura".

[19] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 53.

[20] Tamże, nr 60.

dzieci z podejrzeniem upośledzenia, w sposób, który jeszcze bardziej marginalizuje ich status społeczny, działania tego rodzaju wpłynęłyby negatywnie na kulturę. I odwrotnie, rozwiązania stosowane w ramach ustawodawstwa drugorzędnego, zapewniające lekarzom prawo odmowy uczestniczenia w zabiegach aborcji czy też zabraniające wykorzystywania publicznych pieniędzy na finansowanie aborcji, służyłyby utrzymaniu prawości społecznych czy instytucjonalnych struktur, których dotyczą, chociaż jedynie w ograniczonym zakresie wyznaczonym przez same te środki. Działania takie wpłynęłyby zatem pozytywnie zarówno na kulturę, jak i na moralność publiczną.

CZY ARGUMENTACJA OBECNA W ENCYKLICE „EVANGELIUM VITAE" ZAWIERA ODNIESIENIE DO UZASADNIONEGO WSPÓŁDZIAŁANIA W ZŁU?

Niektórzy autorzy twierdzą, że ustawodawstwo mające na celu skrócenie czasu dopuszczalności wykonywania aborcji lub też zniesienie dopuszczalności wykonywania aborcji ze względów społecznych (ale nie innych) może zostać usprawiedliwione jako dozwolony materialny udział w złu. Sądzi się, że poparcie dla tego stanowiska znaleźć można w zdaniu kończącym numer 73. *Evangelium vitae*, w którym Papież, nawiązując do głosowania za dozwolonymi „propozycjami", mówi: „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". Stwierdzenie to jest powszechnie interpretowane jako nauczanie, iż parlamentarzysta głosujący za ustawami określanymi jako niedoskonałe, współdziała w sposób dopuszczalny z niesprawiedliwym prawem.

Poparcie Finnisa dla prawa mającego ograniczyć aborcję oparte jest właśnie na argumencie, iż głosowanie takie można usprawiedliwić jako dozwolone materialne współdziałanie: „Numer 73. *Evangelium vitae* kończy się słowami: «[Głosowanie to] faktycznie nie jest wyrazem niedozwolonego współdziałania z niesprawiedliwym prawem, ale jest raczej dozwoloną i właściwą próbą ograniczenia jego szkodliwych aspektów»[21]. Sformułowanie to jest nieco nieopatrzne, ponieważ zdanie to nawiązuje jednocześnie do dwóch kwestii. N a j p i e r w wyraża ono nie wprost to, co stwierdziłem, a mianowicie, że głosowanie takie nie musi być f o r m a l n y m współdziałaniem w złym wyborze na rzecz dopuszczalności aborcji do szesnastego tygodnia. [...] W tym samym zdaniu jednak powiedziane jest również, że nie-formalne, choć przecież oczywiste fak-

[21] Finnis odwołuje się tutaj do angielskiego tekstu encykliki: „This does not in fact represent an illicit cooperation with unjust law, but rather a legitimate and proper attempt to limit its evil aspects". Cytowany fragment jest dokładnym tłumaczeniem na język polski końcowego zdania numeru 73. encykliki w jej angielskiej wersji. Tekst angielski nieco różni się w tym miejscu od polskiego (przyp. tłum.).

tyczne materialne współdziałanie parlamentarzysty w ustanowieniu nowego prawa, które jednak zezwala na aborcję do szesnastego tygodnia ciąży, może zostać usprawiedliwione. Nieopatrzność sformułowania jest podwójna. Z jednej strony, w zdaniu tym nie stwierdzono, że głosowanie takie może być usprawiedliwione (co ja stwierdzam wprost), ale zawarto w nim sformułowanie: „jest raczej dozwoloną i właściwą próbą". Uprawomocnienie materialnego współdziałania ze złem zależy od wielu czynników, a nie wszystkie z nich są brane pod uwagę w tym akapicie. Sformułowanie „jest [...] dozwoloną i właściwą próbą ograniczenia jego szkodliwych skutków" powinno być zatem rozumiane jako: „może być usprawiedliwione, przy założeniu, że wszystkie istotne warunki zostaną spełnione"[22].

Celem niniejszego artykułu jest wyjaśnienie, co stanowi istotę nauczania *Evangelium vitae*, nie zaś wyczerpująca analiza każdego z argumentów, które zostały wysunięte, aby usprawiedliwić głosowanie za niedoskonałym prawem. Wydaje się jednak, iż główny błąd stanowiska Finnisa dotyczy adekwatnej oceny moralnej (czy też oceny sprawiedliwego charakteru) konkretnej propozycji, za którą głosuje parlamentarzysta, aby stała się ona prawem. Propozycja legislacyjna jest częścią przedmiotu czynu, który powoduje zewnętrzne działanie[23]. Ponieważ, jak mówi św. Tomasz, wewnętrzny akt woli i zewnętrzne działanie w sensie moralnym stanowią jeden czyn[24], moralny charakter aktu głosowania za jakąkolwiek ustawą wymaga określenia w kategoriach dobra i zła (sprawiedliwości i niesprawiedliwości) tego, co stanowi wewnętrzny przedmiot zewnętrznego działania, w tym przypadku ustanawiania prawa. Jeśli, jak twierdzę, niektóre propozycje ograniczenia aborcji (a w rzeczywistości wiele z nich) można uznać za wewnętrznie niesprawiedliwe, to akt głosowania za takimi propozycjami – jako akt moralny – można uznać za zły w każdym przypadku właśnie z powodu defektu w przedmiocie. To, czy działanie można uznać za dozwolone materialne współdziałanie ze złem („udział w złu" usprawiedliwiany zgodnie z warunkami „zasady podwójnego skutku"), zależy od tego, czy sam dokonywany czyn może być uznany za dobry: w przypadku głosowania za niedoskonałym prawem nie można wydać takiego sądu z powodu defektu w przedmiocie tego czynu[25].

---

[22] Finnis, *The Catholic Church and Public Policy Debates...*, s. 269 (tłum. fragm. – P. Ś.).

[23] Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., q. 20, a. 2.

[24] Por. tamże, q.17, a. 4; q. 20, a. 3.

[25] Finnis, jak i ci, którzy podzielają jego stanowisko, aby usprawiedliwić działanie obrońcy życia głosującego za niedoskonałym prawem, często przywołują nauczanie encykliki *Veritatis splendor* z numeru 78.: „Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę, czego dowodzi także wnikliwa i do dziś aktualna analiza św. Tomasza". Tekst ten zawiera jednak przypis odsyłający do nauczania św. Tomasza z *Sumy teologicznej* I-II, q. 18, a. 6, a odniesienie to – dotyczące właśnie zakresu aktu wewnętrznego i zewnętrznego – bywa często pomijane przez krytyków reprezentowanego przeze mnie stanowiska.

Czy można zatem twierdzić, że stanowisko, które reprezentuję, niezgodne jest z nauczaniem encykliki w numerze 73., gdzie rzekomo odnajdujemy twierdzenie, że parlamentarzysta głosujący za propozycjami, których – jak uważam – nie wolno popierać, „nie współdziała w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa"? Jeden z problemów łączących się z tym argumentem jest rezultatem tłumaczenia, które nie jest zgodne z normatywnym tekstem łacińskim encykliki, w którym czytamy: „Hac enim agendi ratione officium suum non praestat illicitae vel iniustae legi". Dosłownie należałoby to przetłumaczyć następująco: „Postępując w ten sposób [tzn. głosując za wspomnianymi „propozycjami" – C. H.], parlamentarzysta [broniący życia – C. H.] nie angażuje swojego urzędu na rzecz niedopuszczalnego czy niesprawiedliwego prawa [to znaczy nie popiera go ani nie głosuje za nim – C. H.]"[26]. W tekście łacińskim, jak widzimy, nie tylko nie wspomina się o „współdziałaniu", ale co więcej, nie ma w nim odwołania do zasady dozwolonego materialnego współdziałania. Przymiotnik „niedopuszczalny" [ang. illicit] nie odnosi się do działania parlamentarzysty (czy do „współdziałania"), ale raczej łączy się ze słowem „prawo". Parlamentarzysta, który głosuje za zakazem dokonywania aborcji w pewnych, chociaż nie we wszystkich sytuacjach (np. chce obniżyć górną granicę dopuszczalności przerywania ciąży z dwudziestu czterech do szesnastu tygodni za pomocą poprawki lub ustawy w postaci: „Aborcja jest dozwolona do szesnastego tygodnia ciąży i zakazana po szesnastym tygodniu ciąży"), g ł o s u j e z a n i e s p r a w i e d l i w y m i n i e d o p u s z c z a l n y m p r a w e m. Niedopuszczalne prawo jest prawem, które nie jest dozwolone, „prawem", które jest „sprzeczne z prawem". Jest to w pełni właściwy opis prawa, które trzeba uznać za wewnętrznie niesprawiedliwe i odmówić mu miana prawa, ponieważ łamie ono prawo moralne i prawo Boże (por. EV, nr 72). Tadeusz Styczeń SDS określa „prawo przeciwko życiu" jako „absurd"[27], pytając retorycznie: „Czy człowiekowi – jako istocie rozumnie samorządnej, czyli wolnej wolnością w prawdzie – wolno w imię jakiejkolwiek racji wyrazić kiedykolwiek swą zgodę na absurd «prawa przeciwko życiu»? Czy wolno mu kiedykolwiek użyć swej wolności przeciwko prawdzie?"[28]. Termin „prawo niedopuszczalne" wydaje się szczególnie właściwy w kontekście nauczania encykliki *Evangelium vitae* zawartego w drugim akapicie numeru 73., zgodnie z którym nigdy nie jest dopuszczalne głosowanie za prawem wewnętrznie niesprawiedliwym. Nie jest

---

[26] Oficjalne angielskie tłumaczenie tego fragmentu encykliki brzmi następująco: „This does not in fact represent an illicit cooperation with an unjust law".

[27] Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Etyka jako teoria prawa naturalnego wobec „prawa przeciwko życiu". Analiza etyczno-kulturowa*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (Warszawa-Lublin-Kraków, 30 XI – 5 XII 1998)*, red. bp E. Sgreccia, T. Styczeń SDS i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 169-186).

[28] Tamże, s. 170.

dopuszczalne głosowanie za takim prawem, ponieważ samo to prawo jest niedopuszczalne. Niezależnie od subiektywnej intencji parlamentarzysty głosującego za niedoskonałym prawem (która może być intencją dobrą, ale wcale taką być nie musi) obiektywnym celem takiego prawa jest zezwolenie na dokonywanie aborcji w niektórych przypadkach lub tolerowanie go. Obiektywnie jest to ciągle „prawo przeciwko życiu", a zatem stanowi, zgodnie z określeniem Stycznia, „anty-prawo uznane za prawo, [...] bezprawie utożsamione z prawem, co w języku logiki określane jest jako sprzeczność: (p · ~ p), natomiast w języku potocznym jest nazywane absurdem"[29].

W odniesieniu do argumentu sugerującego, że zgodnie z obecnym w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae* poglądem, głosowanie za „niedoskonałym" prawem można usprawiedliwić jako dozwolone materialne współdziałanie, zauważmy również, że stanowisko to domaga się, przynajmniej zdaniem Finnisa, krytyki samego tekstu jako „nieco nieopatrznego". Finnis przyznaje, iż jego argument odnoszący się do „materialnego współdziałania" nie jest wyrażony wprost w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*, ale że tekst encykliki implicite wyraża to, co on stwierdza wprost. Tekst łaciński wskazuje jednak, że ani angielskie tłumaczenie encykliki, ani też dokonana przez Finnisa interpretacja tego tłumaczenia nie są zgodne z tym, czego Papież faktycznie naucza.

AUTORYTATYWNE WYJAŚNIENIA I UŚCIŚLENIA DOTYCZĄCE INTERPRETACJI NUMERU 73. ENCYKLIKI „EVANGELIUM VITAE"

Wydaje się, iż od ukazania się encykliki przedstawione zostały jedynie dwie godne uwagi wskazówki na temat właściwej interpretacji 73. numeru[30]. W pierwszej, przekazanej dziennikarzom podczas prezentacji encykliki 30 marca 1995 roku, kard. Joseph Ratzinger oświadczył, że parlamentarzysta „może wyrazić poparcie dla propozycji, których celem jest «ograniczenie szkodliwości i [...] zmniejszenie negatywnych skutków» (por. EV, nr 73)"[31]. W następnym zdaniu kardynał dodał krótką, ale niezwykle znaczącą uwagę, która podsumowała jego komentarz do tego fragmentu encykliki: „Jest oczywiste, że [parla-

[29] Tamże, s. 171.

[30] Ówczesny sekretarz Kongregacji Nauki Wiary abp Tarcisio Bertone również opublikował godny zauważenia artykuł *Katolicy a społeczeństwo pluralistyczne: „niedoskonałe prawa" a odpowiedzialność prawodawców* [zob. niniejszy numer „Ethosu", s. 113-129 – przyp. red.]; zob. też: tenże, *Catholics and Pluralist Society: „Imperfect laws" and the Responsibility of Legislators* w: *Evangelium Vitae: Five Years of Confrontation with the Society. Proceedings of the Sixth Annual Assembly of the Pontifical Academy for Life, 11 – 14 February 2000*, red. J. Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2001, s. 206-222. Poczyniona przez abp. Bertonego interpretacja numeru 73. *Evangelium vitae* przeciwna jest jednak prezentowanemu tutaj stanowisku. Polemikę ze stanowiskiem abp. Bertonego można odnaleźć w: C. Harte, *Inconsistent Papal Approaches towards Problems of Conscience?*, „The National Catholic Bioethics Quarterly" 2002, nr 2, s. 99-122.

mentarzysta] nigdy nie może głosować za tym, aby niesprawiedliwość została uznana za sprawiedliwość"[32]. Treść oświadczenia kard. Ratzingera odpowiada zaprezentowanemu tutaj tłumaczeniu łacińskiego tekstu papieskich uwag końcowych w numerze 73. *Evangelium vitae* („Hac enim agendi ratione officium suum non praestat illicite vel iniustae legi"), zgodnie z którymi głosując za dozwolonymi „propozycjami", parlamentarzysta nie głosuje za ustawą, którą trzeba by uznać za niedopuszczalną lub niesprawiedliwą. Oznacza to, że nauczanie zawarte w numerze 73. encykliki wyraża stanowisko, iż nie można głosować za niesprawiedliwymi rozwiązaniami prawnymi, a błędne rozumienie zasad materialnego współdziałania ze złem przez parlamentarzystów nie jest usprawiedliwieniem popierania rozwiązań, które trzeba określić jako niesprawiedliwe.

Druga godna odnotowania wskazówka co do interpretacji dyskutowanego numeru encykliki pojawiła się blisko pięć lat później, kiedy papież Jan Paweł II, z okazji piątej rocznicy ogłoszenia *Evangelium vitae* nawiązał do nauczania zawartego w numerze 73. encykliki, stwierdzając: „Nie wolno zaniechać żadnych działań, które mogą doprowadzić do wykluczenia zalegalizowanej zbrodni, a przynajmniej ograniczyć szkody powodowane przez tego rodzaju ustawy; należy przy tym zachować żywą świadomość bezwzględnego obowiązku poszanowania prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci każdej ludzkiej istoty, nawet najmniejszej i najmniej uzdolnionej"[33]. Odnosząc się do ograniczania szkód powodowanych przez ustawy zezwalające na aborcję, Papież przywołał sformułowania obecne w numerze 73. *Evangelium vitae*, po raz pierwszy jednak obok sposobu, w jaki należy „ograniczać szkodliwość" niesprawiedliwych ustaw, przedstawił również istotne zastrzeżenie: należy pamiętać o radykalnym obowiązku poszanowania prawa do życia każdej istoty ludzkiej, nawet jeśli jest ona najsłabsza i najmniej obdarowana[34].

*

Chociaż przedstawiany tutaj problem wymaga analizy, która w pełni odniesie się do jego etycznych, prawoznawczych oraz legislacyjnych aspektów, to

---

[31] Kard. J. Ratzinger, *Nienaruszalność życia ludzkiego w świetle encykliki „Evangelium vitae"* (Przemówienie wygłoszone podczas prezentacji encykliki, Watykan, 30 III 1995), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 5, s. 50.

[32] Tamże.

[33] Jan Paweł II, *Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości* (Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae*, Rzym, 14 II 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 4, s. 41.

[34] Uwagi Jana Pawła II wypowiedziane 14 lutego 2000 roku nabierają szczególnego znaczenia, ponieważ było to pierwsze publiczne oświadczenie Papieża nawiązujące do treści numeru 73. *Evangelium vitae* od momentu ogłoszenia encykliki.

w jego centrum pozostaje jednak ludzka osoba – osoba, która za sprawą wcielenia Syna Bożego, posiada „niemal Boską godność”[35]. Moje szczególne zastrzeżenie co do środków legislacyjnych mających na celu ograniczenie aborcji (do tych środków, które określiłem jako ustawodawstwo pierwszorzędne) polega na tym, że zawsze wprowadzają one nieuprawnioną i arbitralną różnicę w traktowaniu osób: podczas gdy prawa jednych są chronione, fundamentalne prawa innych pozostają niezauważone. Nieuprawnione czynienie różnic w traktowaniu osób jest nawet wzmocnione przez to, że najsłabsi traktowani są w najmniej przychylny sposób, czyli wbrew wszelkim zasadom sprawiedliwości, solidarności i podstawowej ludzkiej przyzwoitości. Próby ograniczenia aborcji za pomocą niedoskonałego ustawodawstwa zawsze będą zmierzały do wyeliminowania aborcji w przypadkach, w których społeczeństwo jest jej najmniej przychylne, a szlachetny cel obrony niektórych istnień za pomocą złego środka w postaci wewnętrznie niesprawiedliwego prawa jest nieuchronnie związany ze wzrastającą marginalizacją osób wykluczonych spod ochrony prawa wskutek przyjęcia tych właśnie rozwiązań. Doświadczenie wielu krajów, zgodne z logiczną prawidłowością, potwierdza, że istoty najbardziej bezbronne – dzieci najmłodsze, poczęte w wyniku gwałtu lub kazirodztwa, czy też te z prawdopodobnym upośledzeniem, czyli dzieci, które zostały przez Papieża określone jako „najsłabsze i najmniej uzdolnione” – będą wykluczone spod ochrony tak zwanego niedoskonałego prawa. Papieskie wyjaśnienie, zgodnie z którym próby „ograniczenia szkodliwości” wyrządzanej przez ustawy proaborcyjne muszą uwzględniać „bezwzględny obowiązek poszanowania prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci każdej ludzkiej istoty, nawet najmniejszej i najmniej uzdolnionej”, wydaje się zatem poparciem stanowiska, iż uchwalenie niedoskonałego prawa, mającego na celu ograniczenie aborcji, jest niedozwolone przynajmniej w tych przypadkach, gdy prowadzi ono do wprowadzania niedopuszczalnej różnicy w traktowaniu osób[36].

Mimo że w dyskusjach wokół „problemu sumienia”, do którego nawiązuje numer 73. encykliki *Evangelium vitae*, powszechnie pojawia się termin „niedoskonałe ustawodawstwo”, jego dokładny sens nie został jednak nigdzie określony. Szczególnym zarzutem wobec terminu „niedoskonałe ustawodawstwo”, używanego w obecnym rozumieniu zaledwie od początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, jest to, że wprowadza on niejasność w miejscu, które powinno być wyjątkowo jasno określone, a mianowicie w określeniu, kiedy

---

[35] „Dignitatem quasi divinam” (EV, nr 2).

[36] Uwagi wypowiedziane przez Jana Pawła II 14 lutego 2000 roku należy odnieść jedynie do ustawodawstwa, które określiłem jako pierwszorzędne. Chociaż Papież nie odpowiada na pytanie, kiedy można poprzeć niedoskonałe ustawodawstwo drugorzędne, to jednak stwierdzenie kard. J. Ratzingera, że parlamentarzysta „nigdy nie może głosować za tym, aby niesprawiedliwość została uznana za sprawiedliwość” wyjaśnia tę trudność.

konkretne rozwiązanie, za którym głosuje parlamentarzysta, jest sprawiedliwe, a kiedy jest ono niesprawiedliwe.

W niniejszym artykule ja również przyjąłem powszechnie używany termin „niedoskonałe ustawodawstwo", lecz faktycznie termin ten jest z natury wieloznaczny. Pewni autorzy sugerują, że wszystkie ludzkie prawa są niedoskonałe. Inni zaś używają tego terminu jedynie w odniesieniu do praw, które ograniczają moralne zło (niezależnie od tego, czy cel ten osiągany jest za pomocą sprawiedliwych czy niesprawiedliwych środków), lub też w odniesieniu do wszelkich ustaw naruszających prawo moralne. Jeszcze inni użyją tego terminu dla określenia takiej (sprawiedliwej) ustawy, która nie w pełni odpowiada rzeczywistym intencjom parlamentarzysty, ale popierana jest jedynie w ramach politycznego kompromisu lub też propozycji, która ze względu na usterki legislacyjne okazuje się nie tak skuteczna, jak planowano. Owe sprawiedliwe ustawy, które ograniczają aborcję za pomocą środków zaliczonych przeze mnie do ustawodawstwa drugorzędnego, można uznać za niedoskonałe w tym sensie, że w przypadku wprowadzenia sprawiedliwego ustawodawstwa pierwszorzędnego (zakazującego aborcji we wszystkich przypadkach) ustawy drugorzędne nie byłyby potrzebne. Nie jest to jednak sens powszechnie kojarzony z terminem „niedoskonałe ustawodawstwo", a ponieważ sformułowanie to istotnie cechuje się wieloznacznością, lepiej byłoby w ogóle zrezygnować z jego użycia w odniesieniu do ustaw ograniczających aborcję. W obecnej sytuacji, gdy nie wprowadza się rozróżnienia między sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi propozycjami legislacyjnymi, termin „niedoskonałe ustawodawstwo" wręcz utrudnia rozwiązanie moralnego dylematu, o którym mówi numer 73. *Evangelium vitae*, a zatem należy termin ten odrzucić.

Jan Paweł II podkreśla niedopuszczalność prób „ograniczania szkodliwości" aborcyjnego prawa za pomocą projektów, które jedynie poprawiają „pierwszorzędne" ustawodawstwo aborcyjne (a zatem nie eliminują go całkowicie). Ustawy tego rodzaju nie respektują prawa do życia każdej istoty ludzkiej, w sposób szczególny zaś odmawiają go tym, których Papież określa jako „najsłabszych i najmniej obdarowanych". Działania takie, jak zostało powiedziane w encyklice *Evangelium vitae*, są równoznaczne z dyskryminacją, która wprowadza wyjątkową niesprawiedliwość: „Czyż można mówić o godności każdej osoby, kiedy pozwala się na zabijanie tej najsłabszej i najbardziej niewinnej? W imię jakiej sprawiedliwości poddaje się osoby najbardziej niesprawiedliwej dyskryminacji, uznając niektóre z nich za godne obrony, a odmawiając tej godności innym?" (nr 20).

Chociaż niesprawiedliwy charakter praw, które legitymizują taką dyskryminację, można odkryć już za pomocą ludzkiego rozumu, ludziom, których życie przenika wiara w osobę Jezusa Chrystusa, można przedstawić do refleksji jeszcze bardziej przekonywujący argument. Głosowanie za „niedoskonałymi" ustawami zezwalającymi na aborcję (przynajmniej jeśli chodzi o ustawodaw-

stwo pierwszorzędne) zawsze pociąga za sobą wykluczenie spod ochrony prawa przynajmniej jednej nienarodzonej ludzkiej istoty, która jest do ochrony słusznie uprawniona, i z którą Chrystus zjednoczył się przez swoje wcielenie[37]. Ponieważ osoby dziecka nie można oddzielić od osoby Chrystusa, wykluczenie dziecka oznacza zawsze wykluczenie Chrystusa (por. EV, nr 104). Na własne ryzyko ignorujemy Jego nauczanie: „Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili" (Mt 25, 45).

Pomocne może okazać się przeanalizowanie zasadniczych powodów głosowania za niedoskonałymi prawami. Wydaje się, że wśród powodów tych dominuje pogląd, że byłoby lepiej, gdyby prawo przyzwalało lub zezwalało na dokonywanie aborcji w mniejszej liczbie przypadków, niż gdyby przyzwalało lub zezwalało na dokonywanie aborcji w większej ich liczbie. Co więcej, panuje też przekonanie, że czymś lepszym jest głosowanie za prawem przyzwalającym lub zezwalającym na dokonywanie aborcji w ograniczonych przypadkach – powiedzmy, w przypadku ciąży powstałej w wyniku gwałtu lub jeśli podejrzewa się, że dziecko urodzi się z wadami – niż życie w społeczeństwie, w którym istnieje lub proponowane jest prawo zezwalające na dokonywanie corocznie setek tysięcy, a możliwe, że nawet milionów aborcji. Nie podaję bynajmniej w wątpliwość godnej pochwały gorliwości pewnych osób dążących do ratowania ludzkich istnień. Czym jednak motywacja ich działania różni się od stwierdzenia Kajfasza, iż byłoby korzystniej, gdyby jeden człowiek zginął za lud, niż gdyby zginąć miał cały naród (por. J 11, 50)? Czy członkowie ruchów pro-life i parlamentarzyści nie wydają w ten sposób takiego samego wyroku na wykluczonych spod ochrony przez tak zwane niedoskonałe prawo, jaki Kajfasz wydał na Jezusa Chrystusa? Czy nie przyłączają się oni, jak mówi Mateusz (por. 25, 45), do wyroku Kajfasza? Czy wyrok Kajfasza, który tradycja potępiła, powinien zostać owacyjnie przyjęty jako sposób ochrony niezliczonych istnień?

Numer 73. *Evangelium vitae* stanowi wyjątkowy fragment nie tylko dlatego, że przez tak długi czas jego powszechnie przyjmowana interpretacja była całkowicie przeciwna faktycznej treści zawartego w nim nauczania (co nie zdarzyło się w przypadku treści żadnej innej encykliki papieskiej)[38]. Trudno przecenić doniosłość wyrażonego w tym fragmencie nauczania, nie tylko ze względu na konkretne zagadnienie, do którego się ono odnosi, ale również z powodu jego głębokich implikacji dla innych ważnych kwestii dotyczących zaangażo-

---

[37] Por. *Gaudium et spes*, nr 22.

[38] Niezrozumienie to nie dotyczyło jedynie osób utrzymujących, że parlamentarzyści mogą słusznie głosować za niedoskonałym ustawodawstwem. A. F. Utz OP twierdzi na przykład, iż nie można znaleźć moralnego usprawiedliwienia dla takiego głosowania i krytykuje to, co uznał za nauczanie zawarte w numerze 73. *Evangelium vitae*; jego zdaniem encyklika popiera w tym miejscu działanie moralnie niedopuszczalne. Por. A. F. Utz OP, *Das Unheil der nr 73/74 der Enzyklika Evangelium Vitae*, „Theologisches" 28 (1998), s. 307-310. Zob. też: tenże, *Etyka ograniczania szkód a polityka* [niniejszy numer „Ethosu", s. 159-164 – przyp. red.].

wania w świeckie instytucje o charakterze politycznym, ustawodawczym, wykonawczym i sądowniczym. Nie byłoby przesadą stwierdzenie, że konsekwencje nauczania zawartego w tym fragmencie encykliki są tak doniosłe dla moralności społecznej i politycznej, jak doniosłe w przestrzeni moralności małżeńskiej okazało się nauczenie *Humanae vitae*.

Powyższe rozważania nie miały na celu przedstawienia całościowej argumentacji przeciwko głosowaniu za niedoskonałym prawem, która uwzględniałaby główne etyczne, sądownicze i legislacyjne aspekty tego zagadnienia. Usiłowałem w nich raczej wykazać, że wbrew szeroko rozpowszechnionej opinii encyklika *Evangelium vitae* nie naucza w numerze 73., że ten rodzaj ustaw można popierać. Uzupełnieniem zaprezentowanych tu rozważań byłoby ukazanie, jak szkodliwe mogą się okazać w przyszłości praktyczne zastosowania tej błędnej interpretacji numeru 73. encykliki, szczególnie w odniesieniu do rozumienia takich pojęć, jak solidarność czy demokracja polityczna. Przedstawiona tutaj i poddana ocenie propozycja stanowi próbę wiernej interpretacji papieskiego nauczania, a zarazem warunek wstępny zrozumienia całej kwestii w jej wymiarze chrystologicznym. Chociaż nauczanie przedstawione w numerze 73. *Evangelium vitae* stawia wysokie wymagania parlamentarzystom i może się wydawać, że zawiera element „ograniczający" parlamentarzystów i inne osoby zaangażowane w obronę prawa do życia w wymiarze społecznym, to jednak, stanowiąc część „Ewangelii życia", powinno ono być przyjmowane jako Dobra Nowina (por. EV, nr 1). Dalekie od zamiaru „ograniczania" parlamentarzystów, nauczanie encykliki w rzeczywistości wyzwala ich ze szkodliwego pozytywizmu prawnego, a przez to pozwala im zrozumieć moralny i transcendentny wymiar rozważanego pytania, które – podobnie jak wszystkie pytania – znajduje swoją ostateczną odpowiedź w Jezusie Chrystusie.

Tłum. z języka angielskiego *Piotr Ślęczka SDS*

Alison DAVIS

OFIARA, NA KTÓRĄ MOŻNA SIĘ ZGODZIĆ?

Dyskryminacja, która dotyka niepełnosprawne dzieci nienarodzone, ma charakter podwójnego prześladowania. Dzieci upośledzone zabija się nie tylko wówczas, gdy są „niechciane". W celu ich wyszukiwania społeczeństwo podejmuje bowiem konkretny wysiłek, przeznacza wielkie sumy pieniędzy na profilaktyczne badania prenatalne, których celem jest właśnie umożliwienie wykrycia kalectwa u dziecka. Programy badań przesiewowych uważane są za wartościowe, ponieważ można dzięki nim zmniejszyć wydatki, które społeczeństwo ponosi, organizując opiekę medyczną konieczną dla ludzi niepełnosprawnych.

„Pewnego popołudnia drwal wybrał się do lasu z siekierą, która nie miała rękojeści. Stanął pośród drzew, rozglądając się dookoła. «W czym możemy pomóc, drogi przyjacielu?» – zapytał z nieukrywaną troską potężny, stary dąb. «Szukam czegoś, co by nadawało się na rękojeść do mojej siekiery» – odpowiedział najzwyczajniej drwal. Przeleciał szept narady poprzez wszystkie wierzchołki drzew. Po czym w imieniu wszystkich dąb oznajmił: «Zdecydowaliśmy, że temu celowi najlepiej będzie służyć twardy, młody jesion». A gdy rękojeść została zrobiona, drwal począł siać zniszczenie kładąc pokotem najdostojniejsze nawet drzewa. Dąb, patrząc na to, co się stało, żałośnie szepnął do swego sąsiada: «Gdyby nasz przyjaciel, piękny i szlachetny jesion, nie został przez nas wydany w ręce tego drwala bez sumienia, moglibyśmy wszyscy przez długie lata żyć w zupełnym spokoju»"[1].

RADYKALNA ZMIANA POGLĄDÓW

Minęło już ponad dwadzieścia lat od chwili, kiedy po raz pierwszy zakwestionowałam swoje wcześniejsze mocne przekonanie o tym, że sprawę aborcji trzeba widzieć w kontekście prawa kobiety do podejmowania wolnej decyzji. Podczas moich studiów na uniwersytecie, gdy byłam osobą niewierzącą i feministką, aktywnie uczestniczyłam w pochodach zwolenników aborcji i można mnie było usłyszeć wśród „sióstr" – tak wówczas feministki zwracały się do siebie – obrzucających obraźliwymi sloganami przeciwników aborcji, którzy ośmielili się przeciąć trasę naszej manifestacji. Miałam wówczas silne poczucie

---

[1] E z o p, *Bajka o drwalu i drzewach*, oprac. Cz. Jaroszyński, w: *Bajki ezopowe*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2000, s. 56n.

przynależności do grupy, czułam się uznawana za równorzędnego partnera w działaniu na rzecz „sprawy". Towarzyszyło mi też zdecydowane przekonanie o tym, że wraz z innymi feministkami poświęcam się dla osiągnięcia ważnego celu w postaci prawa kobiet do dokonywania aborcji na życzenie.

Pewnego dnia obejrzałam w telewizji program, który miał zmienić całe moje życie. Występował w nim Donald Garrow, lekarz z Wycombe General Hospital, który przyznał, że przez stosowanie środków uspokajających i niepodawanie pokarmu doprowadził do śmierci Louise – nowo narodzonej dziewczynki cierpiącej na rozszczep kręgosłupa. Garrow stwierdził, że Louise zmarła z powodu zespołu infekcji, których nie leczono, z odwodnienia i z głodu oraz dodał, że motywem jego działania była obawa o to, aby Louise, rozwijając się (na co miała realne szanse), nie zaczęła kiedyś porównywać się ze swoimi dwiema zdrowymi siostrami, gdyż porównanie takie zawsze byłoby dla niej niekorzystne[2]. To ostatnie zdanie dotknęło mnie szczególnie, ponieważ sama jestem osobą cierpiącą na rozszczep kręgosłupa i poruszam się na wózku inwalidzkim. Obecnie moja choroba jest prawdopodobnie w cięższym stadium niż kalectwo, którego doświadczałaby Louise.

Chociaż po obejrzeniu programu poczułam złość i ogromny smutek, to jednak dopiero po upływie dwóch lat, w roku 1981, podjęłam konkretne działanie. Przeczytałam w gazecie artykuł, którego autor nawiązał do sprawy Louise i jasno stwierdził, że okoliczności jej śmierci nie były dla lekarzy ani czymś nowym, ani czymś wyjątkowym[3]. Poczułam się tak rozgniewana, że od razu napisałam list do gazety „The Guardian", a redakcja postanowiła go opublikować[4]. Naiwnie sądziłam, że ukazanie się listu w gazecie pozwoli mi zrzucić kamień z serca i na tym fakcie cała sprawa się zakończy, a ja będę mogła powrócić do normalnego życia. W rzeczywistości skutkiem napisanego wówczas listu okazała się głęboka i trwała przemiana mojego życia. W ciągu jednego tylko tygodnia od publikacji otrzymałam sześćdziesiąt listów. Pisały do mnie osoby o chyba wszystkich możliwych odcieniach poglądów, otrzymałam też listy od członków organizacji działających na rzecz obrony ludzkiego życia. Jednym z nich był list z Society for the Protection of Unborn Children (SPUC) [Stowarzyszenie na rzecz Ochrony Dzieci Nienarodzonych]. Czytałam literaturę przysłaną mi przez tę organizację, gdyż zawsze miałam zwyczaj czytania wszystkiego, co pojawiło się w skrzynce na listy. Chociaż czyniłam to, przyjmując z góry założenie, że treści, które chce przekazać SPUC nie będą miały dla mnie żadnego znaczenia, to jednak, gdy zagłębiałam się w lekturę, odniosłam niepokojące wrażenie, iż to, co czytam, ma właśnie dla mnie znaczenie decy-

---

[2] Wypowiedź Garrowa miała miejsce podczas programu „Afternoon Plus" wyemitowanego 15 I 1979 przez telewizję Thames.

[3] Zob. P. Chorlton, *Deformed babies allowed to die, doctors admit*, „The Guardian" z 25 II 1981.

[4] Zob. A. Davis, *Disabled, but a baby's life is worth living*, „The Guardian" z 2 III 1981.

dujące. Po przestudiowaniu wszystkich listów i dołączonego do nich materiału, pojawił się w moim sercu i narastał z dnia na dzień niepokój co do słuszności mojego przekonania o tym, że prawa dziecka po urodzeniu i jego prawa w łonie matki diametralnie się od siebie różnią i że oddziela je decydujący moment narodzin. W końcu uznałam, że zmiana miejsca zajmowanego przez dziecko, do której dochodzi w momencie porodu, nie może tak zasadniczo zmieniać zakresu przysługujących dziecku praw. Wiele czasu spędziłam w bibliotece uniwersyteckiej, z determinacją poszukując informacji na ten temat. Moje nowe stanowisko, wówczas jeszcze niezbyt pewne, znacznie się umocniło, gdy w pracy Johna Finnisa znalazłam racjonalną akademicką argumentację, za pomocą której autor udzielił odpowiedzi na pytanie: dlaczego zabijanie dzieci przed narodzeniem jest takim samym złem, jak ich zabijanie po narodzeniu?[5].

Moje rozumienie problemu aborcji było w dużej mierze oparte na osobistych uczuciach i na prawach, które, jak uważałam, były należne mnie samej oraz tym ludziom, którzy stali mi się bliscy z powodu podobnej sytuacji życiowej. Prawdopodobnie więc nie zaskoczy nikogo fakt, że w pewnym okresie utrzymywałam zupełnie niemożliwy do obronienia pogląd: uważałam, że chociaż dokonanie aborcji z powodu niepełnosprawności dziecka jest czymś złym, to jednak aborcja dokonana z innych powodów nie musi być zła. Z perspektywy czasu wydaje mi się, że była to desperacka próba zachowania dla siebie „prawa" do aborcji, „prawa" na wszelki wypadek. Już wówczas jednak miałam niejasne co prawda przekonanie moralne, iż dyskryminowanie jakiejkolwiek kategorii dzieci jest rzeczą złą. Przypuszczam, że mój sposób myślenia był wówczas następujący: wybór kobiety decydującej się na zabicie dziecka niepełnosprawnego, dziecka, które znajduje się w sytuacji podobnej do mojej własnej, jest wyborem złym; decyzja kobiety o dokonaniu przerwania ciąży sama w sobie nie jest natomiast czymś złym.

Ostatecznie jednak zrozumiałam, że bezpośrednie zabójstwo bezbronnej osoby jest złem niezależnie od okoliczności. Przyjęcie tej prawdy było niczym radosne objawienie i pamiętam, że bardzo głęboko przeżyłam chwilę, kiedy „rzeczy w końcu ułożyły się", a ja ostatecznie zaakceptowałam w pełni stanowisko obrońców życia. W roku 1983 podjęłam pracę w Wydziale do spraw Osób Niepełnosprawnych Stowarzyszenia na rzecz Ochrony Dzieci Nienarodzonych – nowej komórce funkcjonującej w ramach SPUC, utworzonej przez osoby niepełnosprawne i ich opiekunów, której celem było przede wszystkim zauważanie i napiętnowanie eugenicznych tendencji we współczesnych społeczeństwach. W chwili, gdy piszę te słowa, mija właśnie dwudziesty rok mojej pracy dla Stowarzyszenia (Wydział do spraw Osób Niepełnosprawnych nazywa się obecnie No Less Human [Nie gorsi ludzie]).

---

[5] Zob. J. Finnis, *The Rights and Wrongs of Abortion: a Reply to Judith Thompson*, „Philosophy and Public Affairs" 3(1973) nr 2, s. 117-145.

OSAMOTNIENIE WŚRÓD PRZYJACIÓŁ

Początkowo wydawało mi się, że w Stowarzyszeniu zostałam zaakceptowana i uznana za kogoś wartościowego nie pomimo, ale właśnie z powodu mojej szczególnej perspektywy spojrzenia na sprawy związane z aborcją dzieci upośledzonych. Wydawało mi się, że naprawdę odnalazłam swoje miejsce i że stałam się ogniwem wielkiego ruchu ludzi, którzy myśleli, czuli i działali podobnie jak ja. Chociaż zmiana moich poglądów na temat aborcji pociągnęła za sobą utratę wielu przyjaciół (większość z nich była zdecydowanymi zwolennikami aborcji „na życzenie"), a to z kolei wpłynęło na znaczące przeobrażenie stylu mojego życia, to ostatecznie nigdy nie utraciłam przekonania, że to, co robię, jest słuszne. Przekonanie o odnalezieniu swojego miejsca nie trwało jednak długo.

Do moich obowiązków należało między innymi śledzenie informacji podawanych przez media, zbieranie wycinków z najbardziej popularnych gazet i magazynów, a także czytanie artykułów ukazujących się w prasie medycznej. W piśmie „The British Medical Journal" odkryłam wkrótce skandaliczny fakt. Dowiedziałam się mianowicie, że w Irlandii Północnej, czyli w tej części Wielkiej Brytanii, gdzie nie obowiązuje brytyjskie prawo legalizujące aborcję (UK Abortion Act) i gdzie, jak byłam przekonana, nie dokonuje się aborcji, zezwala się jednak na zabijane tych dzieci nienarodzonych, u których wykryto niepełnosprawność. Wiadomość tę przedstawiłam na spotkaniu zarządu naszej organizacji, lecz ze zdziwieniem odkryłam, że dla naszych liderów nie była ona nowością. Chociaż od wielu już lat wiedzieli oni, że w Irlandii Północnej dokonuje się aborcji dzieci upośledzonych, nie próbowali temu przeciwdziałać, ponieważ obawiali się, że poruszenie tego problemu może mieć skutek w postaci rozszerzenia na Irlandię brytyjskiej ustawy aborcyjnej, a wówczas również zabijanie dzieci zdrowych stałoby się legalne.

Rozczarowanie, którego wówczas doznałam, uświadomiło mi, że członkowie ruchu pro-life tak naprawdę nie wypowiadają się jednakowo otwarcie na temat praw przysługujących wszystkim dzieciom przed narodzeniem. Byłam przekonana, że milcząca akceptacja pewnych przypadków zabijania dzieci nienarodzonych, mająca na celu osiągnięcie domniemanego dobra innych spośród nich, jest złem. Nie mogłam zrozumieć, w jaki sposób akceptację taką można godzić z przekonaniem, że każda aborcja jest zabójstwem żyjącej istoty ludzkiej. Jeśli dokonując aborcji rzeczywiście zabija się człowieka, a my nie mówimy otwarcie o pewnych przypadkach takich zabójstw, to czy nie wskazujemy w ten sposób, że niektóre dzieci – w tym przypadku dzieci upośledzone – są mniej ważne, mniej cenne i są ludźmi w mniejszym stopniu?

W roku 1987, gdy rozpoczęła się największa w dziejach ustawodawstwa brytyjskiego kampania legislacyjna na rzecz obrony życia dzieci poczętych, w sposób szczególny uświadomiłam sobie, że inni członkowie ruchu obrońców życia nie podzielają moich poglądów. David Alton, czołowy obrońca życia

wśród parlamentarzystów, przedstawił projekt ustawy, entuzjastycznie poparty przez organizacje pro-life, w którym postulował skrócenie czasu na wykonywanie legalnej aborcji z dwudziestu ośmiu do osiemnastu tygodni ciąży[6]. Chociaż początkowo obiecywał, że w nowej ustawie nie będzie wyjątków zezwalających na aborcję po upływie osiemnastego tygodnia, to jednak od razu zastrzegł, iż nie będzie ona dotyczyć przypadków upośledzenia nierokującego nadziei na dłuższe życie dziecka, takich jak anencefalia, choroba Pottera czy zespół Edwardsa. W przypadku dzieci z poważnymi wadami aborcja miała pozostać legalna w okresie przewidzianym poprzednią ustawą, czyli do dwudziestego ósmego tygodnia życia dziecka. Absurd zawarty w twierdzeniu, że w kwestii prawa do życia dzieci chorych można zająć bardziej kompromisowe stanowisko – stanowisko, które w praktyce oznacza, że zabijanie dzieci upośledzonych jest usprawiedliwione, ponieważ ich życie jest krótsze niż życie dzieci zdrowych – pozostał niezauważony przez ogromną większość działaczy ruchu pro-life. Zorientowałam się, że tylko dla mnie przytoczone rozumowanie jest niczym argumentacja człowieka, który twierdzi, iż usprawiedliwione jest okradanie raczej najbiedniejszych spośród ludzi, nie zaś bogatych, gdyż biedni, którzy mają mało, nie będą żałować tego, co zostanie im zabrane.

Na kolejnym etapie procesu legislacyjnego Alton podjął desperacką próbę osiągnięcia postępu na drodze poprawiania prawa i w ramach proponowanej ustawy wykluczył spod ochrony dzieci z jakimkolwiek poważnym upośledzeniem, również te cierpiące na rozszczep kręgosłupa. Komentarze, które pojawiły się po wniesieniu przez niego wstępnego projektu ustawy, wskazywały bowiem, że w przypadku jej uchwalenia rodziłoby się o wiele więcej dzieci upośledzonych, a zatem – jak mówiono – jej skutkiem byłoby życie pełne cierpienia tak dla samych dzieci, dla ich rodzin, jak i dla całego społeczeństwa, które ostatecznie musiałoby pokryć koszty opieki nad chorymi dziećmi. W jednym z raportów, które wyrażały sprzeciw naukowców wobec projektu ustawy, pojawił się podobny argument: „Lekarze są zdania, że większość upośledzonych dzieci będzie cierpiała na rozszczep kręgosłupa, a koszty opieki nad tymi z nich, które przeżyją, przekroczą rocznie dwadzieścia cztery miliony funtów”[7].

Trudno doprawdy wyrazić uczucie smutku i żalu, które przeżywa człowiek informowany o tym, że jego życie nie tylko nie ma wartości, ale że stanowi ono antywartość. Jak miały przyjąć treść tego typu oświadczeń osoby niepełnos-

---

[6] Precyzyjna górna granica czasowa legalności aborcji była sporna, gdyż ustawa obowiązująca do roku 1987 zezwalała na dokonywanie aborcji aż do momentu osiągnięcia przez dziecko zdolności do samodzielnego życia i zawierała odniesienie do dwudziestu ośmiu tygodni, które uważano za zasadniczy próg zdolności dziecka do przeżycia. Wiadomo, że miały miejsce przypadki aborcji dokonywanej nawet w dwudziestym siódmym tygodniu ciąży i nie podejmowano wówczas żadnych dochodzeń kryminalnych.

[7] A. V e i t c h, *„Spina bifida risk” in Alton Bill*, „The Guardian” z 31 XII 1987 [tłum. wszystkich przytaczanych fragmentów – P. Ś.].

prawne? Czy miały do dyspozycji inny sposób ich interpretacji poza tym jednym: „Jesteśmy dla społeczeństwa ludźmi niewygodnymi, niechcianymi, ludźmi, których naziści nazywali «ekonomicznymi odpadami»"? Jeśli podobne stwierdzenia dotyczyłyby innych grup mniejszościowych, na przykład Murzynów, Żydów, uchodźców czy bezrobotnych, to wywołałyby oburzenie opinii publicznej i na pewno pojawiłyby się oskarżenia pod adresem ich autorów. Wspomniany raport, a także inne wypowiedzi, w których odmawiano dzieciom upośledzonym prawa do życia, zostały tymczasem przyjęte przez społeczeństwo po prostu jako opis istniejącego stanu rzeczy. Fakt, że akceptując wykluczenie niepełnosprawnych dzieci spod ochrony prawa, ruch pro-life zgodził się wówczas na wprowadzoną przez to prawo dyskryminację, stanowił szczególnie bolesny wymiar tej sytuacji. Ludzie, którzy wydawali się stać po stronie najsłabszych i najbardziej bezbronnych, odwrócili się plecami do istot wymagających największej ochrony i znajdujących się w najpoważniejszym niebezpieczeństwie.

Z powodu ograniczonego czasu, który parlament mógł poświęcić na debatę nad propozycją przedstawioną przez Altona, projekt nowej ustawy nie przeszedł wymaganych etapów legislacyjnych i nowe prawo ostatecznie nie zostało uchwalone. W kolejnych latach inni ustawodawcy, którzy chcieli bronić prawa do życia człowieka przed narodzeniem, rozpoczynali swoje działania w miejscu, do którego doszedł Alton, i zgodnie kontynuowali kampanię na rzecz prawa, które skróciłoby czas na dokonywanie legalnej aborcji. Ruch obrońców życia promował zaś obraną uprzednio politykę, której celem było uchwalenie ustawy uzależniającej możliwość dokonania legalnej aborcji od stanu zdrowia dziecka[8]. Ostatecznie we wprowadzonej w roku 1990 ustawie przyjęto zasadę zróżnicowania legalności przerywania ciąży – aborcja stała się legalna zasadniczo do dwudziestego czwartego tygodnia ciąży, ale w przypadku dzieci upośledzonych legalność tę rozszerzono aż do momentu urodzenia dziecka.

Członkowie ruchu obrony życia opłakiwali końcowy wynik swoich wysiłków i użalali się nad przerażającą prawdą tego, co zaszło. Zauważmy jednak, że także w przypadku uchwalenia ustawy Altona w formie, którą ruch pro-life w sposób publiczny i jednomyślny popierał, pojawiłoby się zróżnicowanie warunków legalności aborcji w zależności od tego, czy dziecko jest zdrowe czy upośledzone. Jedyna różnica polegałaby na tym, że w ustawie z roku 1990 znalazło się przyzwolenie na dokonywanie aborcji (zarówno w przypadku dzieci zdrowych, jak i obciążonych wadami) w okresie dłuższym niż ten, który wcześniej zaaprobowali liderzy ruchu pro-life.

---

[8] Zróżnicowanie okresu czasu, w którym można byłoby dokonać legalnej aborcji, nie miało wpływu na sytuację wyłącznie dzieci niepełnosprawnych, chociaż to one właśnie stanowiły wyjątek szczególnie często przywoływany w dyskusji publicznej i w parlamencie. Na jednym z etapów Alton zgodził się na wniesienie do swojego projektu poprawki, zgodnie z którą w przypadku ciąży będącej następstwem gwałtu czy aktu kazirodztwa z osobą nieletnią aborcja byłaby dozwolona także powyżej przyjętej granicy legalności.

LUDZIE „LEPSI" I „GORSI"?

Chociaż niniejsze rozważania wyrażają mój subiektywny pogląd na temat poświęcania najsłabszych dla dobra najsilniejszych, to jednak, patrząc z innej perspektywy, można powiedzieć, że występuję w imieniu wielu osób, które przeważnie pozostają nieusłyszane, gdyż albo stanowią tak nieliczną grupę w społeczeństwie, że rzadko dopuszcza się je do głosu, albo też zostają pozbawione jakiegokolwiek głosu zanim jeszcze mają możliwość zaczerpnięcia pierwszego oddechu.

Omawiany przypadek – marginalizowanie praw dzieci upośledzonych – traktuję jako paradygmat dla wykluczeń w innych „trudnych przypadkach". Obrona życia dzieci najmłodszych, poczętych w wyniku gwałtu czy kazirodztwa równie często pozostaje poza obszarem działań podejmowanych przez organizacje obrońców życia, które po prostu ignorują prawa i potrzeby dzieci znajdujących się w sytuacjach najtrudniejszych. Stanowisko to ujawnia się w pełni w sposobie traktowania dzieci poczętych w wyniku gwałtu, które powszechnie uważa się za istoty splamione przestępstwem swoich ojców. Nawet ci członkowie ruchu pro-life, którzy jednym tchem wyznają, że aborcja nie jest właściwym rozwiązaniem w sytuacji ciąży będącej następstwem gwałtu, często w następnym zdaniu dodają, że przypadki te nie są dla nich przedmiotem tak wielkiej troski, jak przerywanie ciąży dokonywane z przyczyn innych niż gwałt. Margaret White, osoba przez ponad trzydzieści lat czynnie zaangażowana w działania ruchu obrony życia, podczas licznych wykładów i spotkań często zmuszona była odpowiadać na pytania dotyczące prawa do aborcji w przypadku ciąży będącej skutkiem gwałtu i tak wyjaśniała swoje stanowisko: „Jeśli aborcja byłaby legalna tylko w przypadkach, w których wcześniej miało miejsce przestępstwo, lub wówczas, gdy zagrożone jest życie matki, nie byłoby mnie tutaj, byłabym teraz w domu, u boku mojego męża"[9].

Jestem przekonana, że dopóki nie uznamy bez zastrzeżeń praw wszystkich ludzi, łącznie z prawami osób, których warunki życia są najmniej „ludzkie", niemożliwe jest respektowanie praw człowieka. Działacze organizacji pro-life są zaś tymi, którzy w sposób szczególny winni dostrzec konieczny związek między stosunkiem do życia nienarodzonych a respektowaniem praw człowieka. W swojej argumentacji za uznaniem pełnych praw tych istot ludzkich, które są na ogół spychane na margines życia społecznego, domagam się równego traktowania wszystkich, zarówno dzieci określanych z jakiegoś powodu jako niechciane, jak i tych z rozpoznanym wyraźnym upośledzeniem.

---

[9] M. White, *Two Million Silent Killings*, Marshall Pickering, Basingstoke 1987, s. 50.

WZMACNIANIE SPOŁECZNYCH PRZESĄDÓW

Język, za pomocą którego często mówi się o osobach niepełnosprawnych ma charakter emblematyczny. Społeczne przesądy na temat ludzi z wyraźną niepełnosprawnością stają się bardziej zrozumiałe po przeprowadzeniu analizy sformułowań używanych w mediach na określenie sytuacji ludzi upośledzonych. Przeciętny obywatel bowiem właśnie z mediów często przejmuje język, którego później używa, wypowiadając się na temat praw dzieci przed narodzeniem – tych w pełni sprawnych, jak i tych z upośledzeniem. Podczas gdy te pierwsze określane są jako normalne i zdrowe, w odniesieniu do dzieci z niepełnosprawnością używa się określeń takich, jak: „nienormalne", „niedorozwinięte", „chore", „z wadami".

Smutny jest fakt, że niektórzy bardzo znani działacze ruchu antyaborcyjnego, wypowiadając się na temat wykluczania dzieci niepełnosprawnych spod ochrony prawa, przejęli ten właśnie negatywny sposób mówienia. Ich słowa brzmią dla mnie niczym zdrada. Bernard Braine, przewodniczący ugrupowania o nazwie All Party Parliamentary Pro-Life Group [Wielopartyjna Grupa Parlamentarna Obrońców Życia], parlamentarzysta znany jako przeciwnik aborcji, podczas pierwszej debaty nad ustawą Altona, mówił na przykład: „Byłem gotów włączyć się w poszukiwanie formuły mającej zapewnić bezpieczną pozycję kobiecie, która nosiłaby dziecko obciążone pewnym upośledzeniem, nawet jeśli testy mające ten fakt potwierdzić nie zostałyby wykonane przed osiemnastym tygodniem ciąży [...]. W ustawie dopuszcza się jednak skandal, którym jest aborcja z tak zwanych względów społecznych, jak również w sytuacjach, gdy ciąża powoduje jakąkolwiek niedogodność dla matki dziecka [...]. Nie mniej niż 92% wszystkich późnych aborcji ma miejsce w przypadku płodów, które byłyby w pełni normalnymi i zdrowymi dziećmi, gdyby mogły się urodzić. Wielu z nas jest zbulwersowanych faktem, że podczas obowiązywania ustawy z 1967 roku, w okresie do roku 1986, zniszczono milion ludzkich płodów. Jeśli mogłyby się one urodzić, większość byłaby zdrowymi, normalnymi dziećmi"[10]. W wypowiedzi tej obecne jest wyraźne przekonanie, że dzieci „zdrowe i normalne" liczą się bardziej niż dzieci z „poważnym upośledzeniem". Te ostatnie, wydaje się sugerować Braine, w ogóle nie mają wartości. Sam pomysłodawca ustawy, David Alton, również przyznał w trakcie debaty parlamentarnej, że mógłby zaakceptować prawną możliwość przerwania ciąży w przypadku niepełnosprawności dziecka (paradoksalnie, był to pogląd odmienny od stanowiska, które sam Alton początkowo zajmował).

Peter Thurnham, zwolennik „prawa do aborcji", kwestionował argumenty Altona, stwierdzając: „Jak oceni pan narodziny żywego dziecka z dwiema gło-

---

[10] *Report stage of Abortion (Amendment) Bill*, „House of Commons Official Report" z 6 V 1988, col. 1189.

wami, o którym gazety pisały niedawno na pierwszych stronach? Okazuje się, że istota z dwiema głowami jest zdolna do samodzielnego życia. Czy zatem zmusiłby pan matkę, aby przez dziewięć miesięcy czekała na rozwiązanie, ponieważ dziecko, które nosi, będzie zdolne do życia?"[11]. Alton replikował wówczas: „W okolicznościach takich, oczywiście, intencją wniesionego przeze mnie projektu nie byłoby zmuszenie kobiety do urodzenia dziecka"[12]. W odpowiedzi tej obecne są dwa istotne elementy. Po pierwsze, Alton mówi, że w proponowanej ustawie dzieci najbardziej upośledzone „oczywiście" nie byłyby objęte ochroną; po wtóre, używa on określenia „zmuszanie kobiety do urodzenia dziecka", przez co wskazuje, jakoby w pewnych okolicznościach nie można było wysuwać moralnych zastrzeżeń względem aborcji. Dzieci z dwiema głowami to przecież po prostu bliźnięta syjamskie, czyli zrośnięte bliźnięta jednojajowe. Alton mówi zaś o nich tak, jak gdyby były rodzajem monstrum, któremu nie powinno się pozwolić na urodzenie się.

Ann Widdecombe, kolejna znana osoba reprezentująca ruch pro-life, podczas debaty parlamentarnej w roku 1990 wypowiadała się na temat pewnej metody, która miała się przyczynić do zwiększenia ochrony życia dzieci przed narodzeniem. Domagała się ona, aby lekarze, którzy dokonują aborcji, musieli zaznaczać w specjalnym formularzu rodzaj upośledzenia stanowiącego przyczynę przerwania ciąży. Propozycja A. Widdecombe była spowodowana obawą o to, aby artykuł ustawy, w którym ustawodawca zezwalał na aborcję w przypadku poważnej niepełnosprawności dziecka, nie był wykorzystywany jako przyzwolenie na zabijanie dzieci cierpiących na znacznie mniej poważne schorzenia. „Jeśli upośledzenie trzeba będzie opisać w specjalnym formularzu, unikniemy wówczas takiego samego kwalifikowania różnych rodzajów niepełnosprawności, na przykład błędu zrównania kalectwa, jakim jest rozszczep kręgosłupa, z wadą w postaci zajęczej wargi. Daliśmy słowo i dotrzymamy złożonej obietnicy, wykluczając spod ustawowej ochrony życie dzieci z poważnymi upośledzeniami; dzisiaj będziemy głosować za tego typu wyjątkiem. W trakcie dalszych prac nad ustawą będziemy jednak chcieli się upewnić, czy wyjątek ten rzeczywiście dotyczy tylko dzieci z poważnym upośledzeniem"[13].

Przewodniczący parlamentarnego ugrupowania pro-life Bernard Braine wyraził podobny pogląd i odróżnił akceptację aborcji dokonywanej z powodu poważnego upośledzenia dziecka od akceptacji zabijania dzieci lekko upośledzonych: „Musimy dać do zrozumienia środowisku medycznemu, że przerywanie ciąży z powodu błahej niepełnosprawności dziecka nie będzie dłużej tolerowane. Wyeliminowanie tego typu aborcji pozwoli uratować wiele tysięcy

---

[11] *Second Reading debate of Abortion (Amendment) Bill*, „House of Commons Official Report" z 22 I 1988, col. 1257.

[12] Tamże.

[13] *Committee stage of the Human Fertilisation and Embryology Bill*, „House of Commons Official Report" z 24 IV 1990, col. 197.

dzieci, które do tej pory zabijano, powołując się na tak zwane powody społeczne"[14]. W podobnym duchu, komentując ustawę uchwaloną w roku 1990, wyraziła swoje obawy Konferencja Katolickich Biskupów Anglii i Walii: „Trzeba zaczekać z oceną tego, czy nowe zabezpieczenia rzeczywiście w pełni, czy też tylko częściowo wyeliminują wcześniejsze powoływanie się na lekką niepełnosprawność dziecka jako prawną podstawę do przeprowadzania zabiegu aborcji"[15].

UPRAWNIONE PIERWSZEŃSTWO ZDROWYCH DZIECI?

Tym, czego nie uwzględnili ani Braine, ani Alton, ani też biskupi Anglii i Walii, było oddziaływanie ich słów na ludzi niepełnosprawnych z tak zwanym poważnym kalectwem. Czasem wydaje się, że działacze ruchu pro-life, walcząc o prawo do życia istot bezbronnych, zupełnie nie dostrzegają faktu, że ludzie z niepełnosprawnością dorastają, czytają gazety i raporty parlamentarne, a więc widzą też, że przez samych obrońców życia uznawani są za istoty tak mało ważne, że nad ich śmiercią w zasadzie nie warto ubolewać. Można odnieść wrażenie, że chociaż organizacje obrońców życia i poszczególni ich członkowie utrzymują, że prawo do życia powinno być rozciągane na wszystkie dzieci nienarodzone, to jednak sądzą zarazem, że zabijanie dzieci upośledzonych jest mniej gorszące niż zabijanie dzieci zdrowych. W poglądach wielu działaczy ruchu pro-life obecna jest myśl, że jeśli jako priorytet podjęte zostaną działania na rzecz ochrony praw dzieci w pełni zdrowych przed ich narodzeniem, to z czasem ochrona ta zostanie rozszerzona również na dzieci z niewielką niepełnosprawnością, a w końcu na istoty nazywane nienormalnymi, kalekimi lub poważnie niepełnosprawnymi. Nikt chyba nie zastanawia się nad tym, co ludzie tacy jak ja, czyli ci, którzy znajdują się na samym dole tej hierarchii, muszą wywnioskować z jej istnienia.

Tendencje do dzielenia dzieci na kategorie ze względu na stan ich zdrowia ujawniły się wyraźnie w broszurze zatytułowanej *Facts on the Abortion (Amendment) Bill* [Fakty na temat ustawy aborcyjnej], przygotowanej przez SPUC w trakcie trwania prac nad ustawą Altona. Broszura ta miała na celu odniesienie się do pewnych wątpliwości wyrażanych wobec propozycji skrócenia okresu dokonywania legalnych aborcji do osiemnastu tygodni ciąży. Jednym z jej celów było odparcie zarzutu zwolenników aborcji, którzy często powtarzali, że skrócenie czasu, w którym można dokonać legalnego przerwania ciąży jest niepożądane, ponieważ utrudni kobiecie usunięcie dziecka upośledzonego. Argument Stowarzyszenia był następujący: „W roku 1986 spośród

---

[14] P. Wintour, *Braine leads way to abortion bill concession*, „The Guardian" z 25 III 1998.
[15] *Concern for Human Life in Britain*, „Briefing" z 9 V 1991.

8276 aborcji przeprowadzonych po upływie osiemnastego tygodnia ciąży, tylko 648 (7,8%) dokonano z powodu przypuszczalnego upośledzenia dziecka. Niezależnie od tego, czy ktoś popiera dokonywanie aborcji w przypadku niepełnosprawności dziecka, czy też jest jej przeciwny, faktem pozostaje, że odkrycie nowej metody diagnozowania schorzeń poprzez biopsję kosmówki (CVS) oznacza, że niepełnosprawność, dotychczas wykrywana w późnym okresie ciąży za pomocą punkcji pęcherza płodowego, obecnie może być zdiagnozowana między dziewiątym a dziesiątym tygodniem. W tych okolicznościach prawo zezwalające na dokonywanie późnych aborcji nie ma uzasadnienia"[16]. Pomijając błąd merytoryczny dotyczący owego „faktu" (badanie kosmówki nie pozwala bowiem na wykrycie wszystkich chorób, których diagnozowanie możliwe jest dzięki starszej metodzie), w broszurze wyraźnie stwierdzono, że: 1. „tylko" 7,8% aborcji dokonywanych po upływie osiemnastego tygodnia ciąży przeprowadzono z powodu upośledzenia dzieci (przez użycie słowa „tylko" pomniejszono znaczenie ich śmierci); 2. czytelnik nie powinien się martwić możliwością przyjścia na świat większej liczby dzieci upośledzonych, ponieważ obecnie można wcześniej wykryć istnienie poważnej choroby i dokonać aborcji przed upływem osiemnastu tygodni ciąży. Warto zauważyć, że podobnie we fragmencie, w którym mowa jest o dzieciach upośledzonych niezdolnych do samodzielnego życia, nie wskazuje się na prawo dzieci najciężej upośledzonych do przeżycia swojego krótkiego życia. Stwierdza się tam jedynie, że przypadki, w których dzieci są niezdolne do samodzielnego życia, zostały szczegółowo opisane i że przepisy ustawy nie stosują się do tych przypadków. Trudno jest przypuścić, aby publikacje w rodzaju wspomnianej broszury mogły przekonać osobę nieobeznaną z filozofią ruchu pro-life o czymś innym niż to, że członkowie organizacji broniących życia człowieka uważają aborcję dzieci upośledzonych za fakt, który można zaakceptować.

Chociaż po tragedii, którą była ustawa z roku 1990, liderzy organizacji pro-life wielokrotnie zapewniali, że błędy popełnione wówczas w trakcie procesu legislacyjnego nigdy więcej się nie powtórzą, to jednak wyraźnie widać, że członkowie wielu grup nadal nie zmienili postępowania, używają tych samych metod i w dalszym ciągu przyczyniają się do marginalizowania, z tych samych co wcześniej powodów, grup dzieci najsłabszych. Publikacje SPUC, w których przed wyborami parlamentarnymi w latach 1992, 1997 i 2001 pouczano wyborców popierających politykę pro-life o tym, jakie pytania winni zadać kandydatom do parlamentu, zasadniczo zawierały tylko jedno sformułowanie: „Jeśli zostałbyś wybrany do Parlamentu, czy głosowałbyś za ograniczeniem podstaw prawnych przeprowadzenia legalnej aborcji, aby w ten sposób powstrzymać praktykę aborcji na życzenie?". Chociaż Stowarzyszenie podkreśla w licznych publikacjach, że wyrażenie przez polityka zgody na legalizację aborcji dyskwa-

---

[16] SPUC, *Facts on the Abortion (Amendment) Bill*, London 1988.

lifikuje go jako przyszłego parlamentarzystę, przy takich wytycznych w rzeczywistości nie pyta się kandydatów o poglądy na temat „ciężkich przypadków", czyli o stanowisko wobec aborcji dzieci upośledzonych, poczętych w wyniku gwałtu czy też aktu kazirodztwa. Wyborca, który czyta kwestionariusz wypełniony przez kandydata do parlamentu, nie dowie się, czy faktycznie opowiada się on za życiem. Jest to tylko kolejny przykład sytuacji, w której zupełnie ignoruje się „ciężkie przypadki" – rzekomo po to, aby zbliżyć się do celu, postrzeganego jako łatwiejszy do zdobycia, czyli delegalizacji aborcji na życzenie. Oczywiste jest, że dzieci znajdujące się w najtrudniejszych sytuacjach będą spychane na margines tak długo, jak długo organizacje pro-life nie staną konsekwentnie w obronie ich życia i nie powiedzą jasno, że aborcja dziecka upośledzonego domaga się takiego samego napiętnowania, jak przerwanie ciąży przeprowadzone z tak zwanych względów społecznych. Jeśli z powodu braku parlamentarnej większości gotowej poprzeć delegalizację aborcji dzieci upośledzonych i poczętych w wyniku gwałtu wysuwany jest argument, że podejmowanie tych kwestii należy odłożyć w czasie, to nie należy liczyć na zmianę sytuacji, dopóki ludzie broniący prawa do życia nie zaakceptują polityki głosowania tylko na tych kandydatów, którzy faktycznie przekonani są o tym, że każda istota ludzka ma prawo do życia od momentu poczęcia. Oczywiste jest, że tak długo jak kandydaci do parlamentu nie będą pytani o to, czy rzeczywiście opowiadają się za ochroną prawną każdego dziecka poczętego, nie uda się zebrać większości parlamentarnej zdolnej do wprowadzenia całkowitego zakazu aborcji.

PODWÓJNA DYSKRYMINACJA

Dyskryminacja, która dotyka niepełnosprawne dzieci nienarodzone, ma charakter podwójnego prześladowania. Dzieci upośledzone zabija się nie tylko wówczas, gdy są „niechciane". W celu ich wyszukiwania społeczeństwo podejmuje bowiem konkretny wysiłek, przeznacza wielkie sumy pieniędzy na profilaktyczne badania prenatalne, których celem jest właśnie umożliwienie wykrycia kalectwa u dziecka. Programy badań przesiewowych uważane są za wartościowe, ponieważ można dzięki nim zmniejszyć wydatki, które społeczeństwo ponosi, organizując opiekę medyczną konieczną dla ludzi niepełnosprawnych[17].

Chociaż organizacje broniące życia twierdzą, że aborcje dokonywane z powodu niepełnosprawności dziecka stanowią „tylko" 2% wszystkich aborcji, okazuje się, że wskaźnik aborcji wynosi 20% w grupie dzieci nie-kalekich

[17] Zob. np. C. W h i t e, *Screening for Fragile X is cost effective and accurate*, „British Medical Journal" z 26 VII 1997, s. 208.

i około 90% wśród dzieci z rozszczepem kręgosłupa. Te ostatnie są zabijane po przeprowadzeniu badań prenatalnych z jednego tylko powodu: gdyby pozwolono im się rozwijać, stałyby się kiedyś osobami w sytuacji takiej, jak na przykład moja obecna sytuacja. Oczywiście, wskaźnik 90% aborcji nie uwzględnia dodatkowej, niemożliwej do określenia liczby dzieci niepełnosprawnych, które nie stały się co prawda ofiarami badań prenatalnych, lecz po prostu nie były chciane przez swoje matki. Członkowie organizacji pro-life, nie wyrażając żalu z powodu zabijania niepełnosprawnych dzieci i używając w swoich statystykach określenia „tylko 2%", wyraźnie określają priorytet dla swoich działań: ich zdaniem należy walczyć przede wszystkim o prawo do życia dzieci nienarodzonych zabijanych „na życzenie" swoich matek.

Wiele grup pro-life nadal zachowuje milczenie wokół jawnej niesprawiedliwości, która spotyka kalekie dzieci. Gdy w roku 1993 uchwalono w Polsce prawo zakazujące dokonywania aborcji, media uznały nową ustawę za „surową i antyaborcyjną". Równocześnie dziennikarze nie wspominali o tym, że ustawa ta wyraźnie wykluczyła spod ochrony prawnej dzieci upośledzone i poczęte w wyniku gwałtu. Organizacja o nazwie International Right to Life Federation (IRLF) [Międzynarodowa Federacja na rzecz Prawa do Życia] z entuzjazmem przyjęła zmiany w polskim prawie: „Cieszymy się, że możemy poinformować czytelników o ważnym wydarzeniu, które miało miejsce w Polsce. Dziesięć lat temu w kraju tym dochodziło rocznie do 160-180 tysięcy aborcji. W zeszłym roku zaś dokonano jedynie 250 aborcji. Tak znaczna redukcja liczby aborcji możliwa była dzięki aktowi prawnemu, który został uchwalony w roku 1993. Gdy w polskich środkach przekazu komentowano przepisy wprowadzone mocą nowej ustawy, często powtarzał się pogląd, że zakaz dokonywania aborcji spowoduje jedynie przeniesienie zabiegów przerywania ciąży «do podziemia». Zakaz przerywania ciąży został jednak prawnie uchwalony. Polska jest dzisiaj państwem, w którym stan zdrowia kobiet i dzieci jest lepszy niż w okresie zalegalizowanej aborcji. Jeśli prawo zabraniające aborcji odniosło w Polsce tak dobry skutek, można sądzić, że podobnie stanie się w pozostałych państwach rozwiniętych, które je wprowadzą"[18].

Treść cytowanego artykułu ogromnie rani ludzi niepełnosprawnych, którzy znają prawdę: zarówno dzieci z upośledzeniami, jak również inne dzieci traktowane jako „ciężkie przypadki" są w Polsce nadal zabijane. Twierdzenia o „zakazie aborcji", które pojawiły się również w cytowanym fragmencie, są po prostu nieprawdziwe. W Polsce nie zabroniono dokonywania aborcji jako takiej. To prawda, że zakazano dokonywania aborcji w większości przypadków; prawdą jest jednak i to, że dzieci nienarodzone najbardziej narażone na niebezpieczeństwo utraty życia zostały wyraźnie wykluczone spod ochrony praw-

[18] *Poland – no underground abortions*, „International Right to Life Newsletter" (czerwiec 2000), t. 11, nr 3, s. 1.

nej. Autor artykułu firmowanego przez IRLF nie tylko wyraża aprobatę dla prawa uchwalonego w Polsce w roku 1993, lecz również wskazuje, że polskie rozwiązania powinny stanowić wzór do naśladowania dla innych państw. Nigdzie jednak nie spotkałam wzmianki o jakiejś grupie obrońców prawa do życia, która kiedykolwiek pytałaby osoby niepełnosprawne w Polsce o ich stosunek do artykułów prasowych z entuzjazmem nazywających obowiązującą ustawę „prawem broniącym ludzkiego życia". Jest to dla mnie jeszcze jeden bolesny dowód na to, że w porównaniu z osobami nie-kalekimi my, ludzie niepełnosprawni nie liczymy się za bardzo.

IRLF nie jest jedyną organizacją, która ignoruje zarówno fakty dotyczące aborcji, jak i uczucia ludzi niepełnosprawnych. Grupa o nazwie Precious Life [Cenne życie], działająca na terenie Irlandii Północnej, umieściła w kilku katolickich gazetach całostronicowe anonse opatrzone nagłówkiem: „Bez twojej pomocy rzeź w Irlandii Północnej rozpocznie się na nowo"[19]. Chodziło wówczas o to, aby katolicy aktywnie przeciwstawili się działaniom podjętym w kierunku zalegalizowania aborcji i pomogli utrzymać w mocy obowiązujący w Irlandii zakaz przerywania ciąży. W anonsach tych nie było wzmianki, która mogłaby sugerować, że ich autorzy nie zgadzali się z obowiązującym wówczas irlandzkim prawem, które legalizowało zabijanie dzieci nienarodzonych z upośledzeniami. Publikacje prasowe zawierały dramatyczny apel, którego treść nie odpowiadała prawdzie, sugerowano w nich bowiem, że Irlandia Północna jest krajem zupełnie wolnym od aborcji.

Przedstawiłam już etapy drogi, którą poczynając od roku 1984 przyszło mi pokonać wewnątrz ruchu pro-life. Wtedy właśnie uświadomiłam sobie, że liderzy mojej własnej organizacji postanowili, iż nie będą występować publicznie, ani tym bardziej podejmować działań przeciwko aborcjom, których dokonywano wówczas w Irlandii Północnej; zrozumiałam, że w ruchu pro-life osoby niepełnosprawne po prostu spycha się na margines. Mimo naprawdę nielicznych wyjątków od tej „polityki milczenia"[20], zasadnicze nastawienie organizacji, do której należę, czyli akceptacja pewnego poziomu legalności aborcji, wyrażana w celu powstrzymania „aborcji liberalnych", nie zmieniło się. W sierpniu roku 2000, w związku z pracami nad ustawą dotyczącą praw człowieka (Bill of Human Rights), federacja SPUC przygotowała dla Komisji Praw Człowieka w Irlandii Północnej obszerny raport na temat problemu aborcji, w którym nawet nie wspomniano o powszechnej w Irlandii praktyce aborcji

---

[19] Zob. np. „The Catholic Times" z 28 II 1999.

[20] W dokumencie *The Abortion Threat to Northern Ireland Intensified* (1991, s. 17) SPUC przyznaje co prawda, że w Irlandii Północnej miały miejsce zabiegi przerwania ciąży, ale podkreśla, że było ich „tylko kilkaset". Jednocześnie nie kwestionuje ich legalności ani nie wyraża chęci podjęcia działań, które by doprowadziły do uchwalenia prawa w pełni zabraniającego aborcji. Dokument skupia się raczej na zagrożeniu w postaci rozszerzenia na Irlandię Północną ustawodawstwa brytyjskiego, znacznie bardziej liberalnego w kwestii aborcji.

eugenicznych[21]. W raporcie tym stwierdzono, iż jedyne przypadki aborcji, na które zezwala prawo w Irlandii Północnej to przypadki „aborcji terapeutycznych [...] dokonywanych wyłącznie z powodów ściśle medycznych (tzn. w celu uratowania życia matki)"[22]. Chociaż raport zawierał ogólniki w postaci stwierdzeń: „każda ludzka istota ma prawo do życia", „nikogo nie wolno dyskryminować z powodu płci, rasy, języka, religii, światopoglądu, pochodzenia społecznego, zasobu posiadanych dóbr, czasu narodzin czy z jakiejkolwiek innej przyczyny"[23], to jednak, chcąc skupić uwagę czytelników na zagrożeniu w postaci ustawy zezwalającej na „aborcje liberalne", niepełnosprawność delikatnie usunięto z listy potencjalnych źródeł dyskryminacji. Autorzy raportu, świadomi, że w Irlandii Północnej niebezpieczeństwem aborcji zagrożone są szczególnie dzieci upośledzone, dali do zrozumienia, iż nie zależy im na tym, aby ustawa dotycząca praw człowieka chroniła prawa ludzi niepełnosprawnych. Ich działanie nie było przypadkowym przeoczeniem, lecz raczej decyzją idącą po linii stałej w ruchu pro-life tendencji do „zapominania" o prawach dzieci najbardziej bezbronnych.

Wśród obrońców życia istniało mocne przekonanie o tym, że trzeba „coś osiągnąć" bez względu na koszty. Wielu działaczy pro-life twierdziło i, jak sądzę, nadal twierdzi, że godne pochwały jest zachowanie realizmu w obieraniu celów i dążenie tylko do tego, co wydaje się możliwe do zdobycia. Ja twierdzę, że poświęcenie praw – a w rzeczywistości samego życia – najbardziej bezbronnych istot ludzkich stanowi ofiarę, na którą nie można się zgodzić w imię jakiegokolwiek „realizmu".

CZY MOŻNA SIĘ WSPINAĆ PO RÓWNI POCHYŁEJ?

Prominentni działacze ruchu obrońców życia często powtarzają, że obrona prawa do życia tych dzieci, które są w lepszej sytuacji, stanowi dla nich jedynie etap przejściowy i jest punktem wyjścia całej kampanii na rzecz prawa do życia każdego dziecka nienarodzonego. Po osiągnięciu celu łatwiejszego – mówią – przyjdzie kiedyś czas na walkę o prawo do życia dzieci w tak zwanych „ciężkich przypadkach". Działaczom organizacji pro-life zasadniczo znane jest pojęcie równi pochyłej. Funkcjonuje ono jako symbol procesu demoralizacji społeczeństwa, w którym zgoda na pozbawienie prawa do życia jednego człowieka (lub niewielkiej grupy ludzi) po pewnym czasie zostaje rozszerzona na większą liczbę ludzi. Wydaje się jednak, że większość obrońców życia usiłuje „odwró-

---

[21] W podobnym dokumencie z roku 1991 wspomniano o aborcjach dokonywanych z powodów eugenicznych.

[22] *Submission to the Northern Ireland Human Rights Commission on abortion and the proposed Bill of Rights*, 29 VIII 2000 (http://www.spuc.org.uk/abortion/Nirights.htm).

[23] Tamże.

cić" równię pochyłą i sądzi, że jeśli uda się przywrócić ochronę prawną życia pewnych kategorii nienarodzonych dzieci (np. dzieci w pełni sprawnych, dzieci niechcianych z powodów społecznych czy dzieci starszych), to wówczas, niejako siłą rzeczy, uda się też zapewnić poszanowanie prawa do życia innych nienarodzonych. Pojęcie równi pochyłej jest jednak w sposób konieczny związane z ruchem zsuwania się po zboczu, ruchem nieuchronnie prowadzącym w dół, który w przestrzeni moralności jest zawsze poprzedzony przekreśleniem przez człowieka pewnej normy. Nie potrzeba wielkiej wyobraźni, aby zobaczyć, że wspinanie się po równi pochyłej nie tylko jest frustrujące, ale jest wysiłkiem wręcz samoudaremniającym się.

Pomijając niespójność takiego działania, polityka „wspinania się po równi pochyłej" podważa fundamenty filozofii opowiadającej się za życiem. Aby móc udzielić poparcia ustawom zawierającym wyjątki w respektowaniu prawa do życia, trzeba z konieczności skoncentrować się na wyborze tych cech, które są u dzieci pożądane i które chce się chronić. Trzeba ocenić, czy dzieci nienarodzone są „w pełni zdrowe", gdyż właśnie dzięki lepszemu zdrowiu będą bardziej warte życia niż dzieci „z wadami". Podejście takie wskazuje jednak, że dziecko jest godne życia i zasługuje w pełni na miano człowieka dopiero przez fakt posiadania pewnych cech i zdolności. Jeśli stanowisko tego rodzaju zajmuje ktoś, kto jednocześnie ma nadzieję przekonać innych ludzi o tym, że każde dziecko nienarodzone jest człowiekiem, skutkiem, który faktycznie osiąga, jest jedynie utwierdzenie wielu zwolenników aborcji w przekonaniu o tym, że dzieci, które nie są zdolne do pewnych działań lub nie wykazują niektórych zdolności, są istotami o zdecydowanie mniejszej wartości niż dzieci zdrowe. Dopiero wówczas, gdy ruch pro-life popierałby wyłącznie ustawy gwarantujące prawo do życia wszystkim bez wyjątku nienarodzonym, to w praktyce potwierdzałby on to, co wyznaje w teorii – prawdę o nieskończonej wartości każdej istoty ludzkiej. Jeśli ruch obrońców życia chce pozostać wiarygodnym partnerem w dialogu społecznym, nie może praktykować czegoś diametralnie przeciwnego zasadom, w imię których ma działać.

Osoby, które za uzasadnione uznają popieranie ustaw zakazujących aborcji w pewnych, ale nie we wszystkich przypadkach, mówią niekiedy o wyjmowaniu spod ochrony prawnej dzieci niepełnosprawnych i innych dzieci określanych jako „trudne przypadki", tak jakby zabieg taki był tylko skutkiem ubocznym odrębnego godziwego działania zmierzającego do ochrony dzieci zdrowych. Moim zdaniem, użycie w tym kontekście terminu „skutek uboczny" jest absolutnie błędne, ponieważ ustawy, które w pewnych okolicznościach zezwalają na dokonanie aborcji, wprost zaprzeczają prawu do życia i ludzkiej godności osób, które po urodzeniu znalazłyby się w sytuacji takiej, jak na przykład moja obecna sytuacja. Fakt, że ruch rzekomo broniący prawa do życia wyraża poparcie dla ustaw, które wykluczają spod ochrony prawnej najbardziej bezbronnych spośród nienarodzonych, jest dla mnie osobiście rozdzierającym serce podwa-

żeniem zarówno ludzkiej godności istot wykluczonych, jak i zaprzeczeniem mojej godności jako osoby. Fakt ten dowodzi zdrady dokonanej przez ludzi, którzy przyznają, że widzą moją ludzką godność, a jednocześnie działają tak, jakby jej nie dostrzegali.

ZNAK ZMIANY?

We wrześniu 2002 roku pojawił się w Wielkiej Brytanii znak nadziei dla ludzi, którzy podzielają moje obawy co do wcześniej przyjętej strategii legislacyjnej ruchu pro-life, która spychała na margines prawo do życia szczególnie bezbronnych dzieci nienarodzonych. Przemawiając podczas dorocznej konferencji SPUC, John Smeaton, przewodniczący organizacji na szczeblu krajowym, powiedział, że jest wiele spraw, które ruch pro-life musi na nowo przemyśleć. Smeaton podkreślił, że SPUC musi bronić dzieci najbardziej bezbronnych, zagrożonych przez kulturę śmierci i dodał, iż planując strategię swojego działania, organizacja musi zaczynać od przypadków najtrudniejszych[24]. Do tej pory nie podjęto jeszcze żadnej konkretnej kampanii, nie pojawiły się również inicjatywy prawne, które mogłyby potwierdzić to, że słowa Smeatona rzeczywiście są znakiem zdecydowanego zerwania z wcześniejszą polityką organizacji. Mimo to, w porównaniu z taktyką prowadzoną do tej pory przez SPUC i z wcześniejszymi publicznymi wypowiedziami jej liderów, wystąpienie przewodniczącego z września 2002 roku można potraktować jako znak pozytywnej zmiany.

*

Bajka Ezopa *O drwalu i drzewach*, którą przytoczyłam na początku artykułu, zawiera lekcję nieodzowną dla ludzi, którzy są odpowiedzialni za podejmowanie decyzji w sprawie ustaw dotyczących ludzkiego życia. Poświęcając prawa młodego jesionu, „potężne" drzewa nie zauważyły, że ich własne prawa nie są ani bardziej, ani mniej ważne niż prawa istoty, którą wydały drwalowi. Skutkiem podjętej decyzji było nie tylko cierpienie młodego jesionu, chociaż pierwotnie jedynie on miał zostać „poświęcony", ale śmiertelne zagrożenie dla drzew jako takich: zagrożenie tym bardziej tragiczne, że drzewa same się na nie naraziły, gdy wydały drwalowi jesion – drzewo najmłodsze i najsłabsze.

Pomimo dobrych intencji, ruch pro-life w Wielkiej Brytanii i w innych państwach faktycznie złożył w ofierze życie dzieci najbardziej bezbronnych po to, aby chronić życie pozostałych. Przez swoją gotowość do negocjowania i demok-

[24] Por. J. S m e a t o n, Przemówienie podczas sesji plenarnej dorocznej konferencji SPUC (21 IX 2002).

ratycznego rozstrzygania, które dzieci mają, a które nie mają być chronione przez prawo, ruch ten zgodził się – wbrew prawdzie – że w pewnych sytuacjach życie ludzkie może się stać przedmiotem negocjacji. Czy mogą zachować wiarygodność swojego stanowiska ci przeciwnicy aborcji, którzy twierdzą, że przerwanie ciąży jest zabójstwem istoty ludzkiej obdarzonej nieskończoną wręcz godnością a jednocześnie popierają ustawę, która zezwala na dokonanie takiego zabójstwa (bez znaczenia przy tym jest liczba wyjątków, które dopuszcza ustawa)? Sądzę, że jeśli ruch przeciwników aborcji nie będzie mówił pełnej prawdy o ludzkiej godności, to trudno liczyć na to, że ktoś inny tę prawdę wypowie. Jak długo członkowie ruchu będą ignorować, pomijać, przemilczać lub traktować jako przedmiot kompromisu życie ludzi „najmniejszych i najmniej uzdolnionych”[25], tak długo też nie będą w stanie dać świadectwa o pełnej prawdzie osobowej godności człowieka. Właśnie my – ludzie broniący prawa człowieka do życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci – winniśmy ujawniać, za pomocą słów i przez podejmowane działania, nasze głębokie przekonanie o tym, że istoty ludzkie w oczach świata najmniej obdarowane są zawsze darami o niezastąpionej, nieporównywalnej z niczym innym i nieskończonej godności.

Tłum. z języka angielskiego *Piotr Ślęczka SDS*

---

[25] Jan Paweł II, *Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości* (Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae*, Rzym, 14 II 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 4, s. 41.

PROPOZYCJA ODPOWIEDZI

Ks. Janusz NAGÓRNY

SPRZECIW WOBEC „PRAWA" DO ZABIJANIA
Uczestnictwo katolików w życiu politycznym w kontekście obowiązku prawnej ochrony życia nienarodzonych

Sprzeciw wobec prawa niesprawiedliwego, które wyrasta z siły demokratycznej większości, lecz nie odpowiada prawdzie o człowieku, jest obowiązkiem wszystkich katolików, a szczególnie tych, którzy aktywnie uczestniczą w życiu politycznym i mają wpływ na stanowienie prawa. Jeśli sprzeciw ten ma być dobrze zrozumiany i właściwie uzasadniony, konieczne jest odwołanie się do nauczania Kościoła na temat relacji między porządkiem prawnym a porządkiem moralnym. Obydwa te porządki stoją – choć w odmienny sposób – na straży pełnej prawdy o człowieku, na straży jego godności.

Katolicy świeccy uczestniczą w życiu społeczności doczesnej ze świadomością, że żadna wspólnota ludzka nie jest doskonała, że rozdarcie wewnętrzne, które dotyka każdego człowieka ze względu na skutki grzechu pierworodnego, sprawia, iż wspólnoty ludzkie dotknięte są grzechami społecznymi, a ludzka słabość i grzeszność prowadzą do powstawania różnorakich struktur grzechu. Jak uczy doświadczenie, te struktury grzechu mogą nawet przyjąć kształt prawa, które staje się wówczas niedoskonałe, a w pewnych przypadkach ewidentnie niesprawiedliwe.

Prawda o grzechu społecznym i o strukturach grzechu nie oznacza jednak, że katolicy mogą dystansować się od aktywnego udziału w życiu społecznym. Wprost przeciwnie, katolicy świeccy – poprzez swoje uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym – mają przyczyniać się do prawidłowego rozwoju społeczności, a tym samym do przezwyciężania zła. Pamiętają bowiem o modlitwie arcykapłańskiej Chrystusa, w której mówi On, że Jego uczniowie „nie są ze świata" (J 17, 14), a jednocześnie nie prosi Ojca, aby ich zabrał ze świata, lecz o to, aby ustrzegł ich od złego.

W tym duchu trzeba odczytywać przesłanie niedawno ogłoszonej przez Kongregację Nauki Wiary *Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*[1], która wyraźnie wzywa katolików do udziału w życiu politycznym, do zaangażowania się na rzecz tworzenia dobra wspólnego, a jednocześnie wskazuje na etyczne zasady, które muszą rządzić współpracą z innymi, a tym samym na granice możliwego kom-

[1] Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano" 24(2003) nr 2, s. 49-54.

promisu. *Nota doktrynalna...* nie ogranicza się do nakreślenia zasad i wskazań ogólnych odnośnie do uczestnictwa katolików w życiu politycznym, lecz podejmuje także wiele konkretnych zagadnień, trudnych nade wszystko z racji kontrowersji, które zrodziły się wśród samych katolików co do interpretacji pewnych aspektów nauczania Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że jednym z najtrudniejszych zagadnień jest kwestia stosunku katolików do prawodawstwa cywilnego, które nie broni w pełni życia poczętego. W związku z tym w *Nocie doktrynalnej...* przywołano nauczanie Jana Pawła II z encykliki *Evangelium vitae.*

W POSZUKIWANIU SZERSZEJ PERSPEKTYWY

W *Nocie doktrynalnej...* Kongregacja Nauki Wiary nie zamierza przedstawiać pełnego wykładu nauki Kościoła; jej celem jest przypomnienie wiernym niektórych zasad uczestnictwa w życiu politycznym w aktualnej sytuacji społeczeństw demokratycznych ze szczególnym uwzględnieniem tych spraw, które bywają niejednoznacznie interpretowane i mogą prowadzić do ukształtowania błędnego sumienia. W dokumencie obecne jednak są liczne odniesienia do bogatego nauczania Kościoła na ten temat, którym towarzyszy wskazanie, że konieczna jest harmonia między poszanowaniem słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej a istotnym zadaniem chrześcijan, by przenikać całą tę rzeczywistość duchem chrześcijańskim[2].

Analizując nauczanie Kościoła na ten temat, warto w tym miejscu wydobyć pewne fundamentalne kategorie oraz istotne zasady, dzięki którym możliwe jest pełniejsze odczytanie wskazań szczegółowych zawartych we wspomnianym dokumencie. Wydaje się, że konieczne jest przede wszystkim odczytanie zasad samego uczestnictwa w życiu społecznym. Fundamentalne zasady uczestnictwa powinny być z kolei odniesione do rzeczywistości społecznej, w której istnieje określony porządek prawny, odczytywany przez chrześcijan w odniesieniu do obiektywnego porządku moralnego. Na straży tego porządku stoi prawe sumienie. Dopiero na tym tle można stawiać pytanie o możliwość kompromisu i o jego granice w życiu społeczno-politycznym.

Kategoria uczestnictwa umożliwia syntetyczne spojrzenie w duchu chrześcijańskiego personalizmu na całość zaangażowania społeczno-politycznego[3]. Uczestnictwo, zawsze ukierunkowane na tworzenie wspólnoty między ludźmi

---

[2] Por. tamże, s. 49.

[3] Zagadnienie personalistycznej wizji uczestnictwa, odczytywanego również jako kategoria teologiczna, podjąłem, w nawiązaniu do rozdziału 4. książki K. Wojtyły *Osoba i czyn*, w: ks. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 118-132; por. także: tenże, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 38-39 (1991-1992) z. 3, s. 7-23.

i na budowanie dobra wspólnego, ma charakter osobowy i jest potwierdzeniem godności osoby ludzkiej. Dlatego też prawda o człowieku, o jego godności, wolności i o ich nienaruszalnym charakterze stanowi najważniejsze kryterium, w świetle którego należy oceniać konkretne przejawy działalności podejmowanej w ramach życia społecznego.

Uczestnictwo, które nie utożsamia się z żadnym określonym zaangażowaniem ani też z konkretną działalnością społeczną, wyraża bowiem sam sposób życia osoby ludzkiej we wspólnocie, opiera się na dwu fundamentalnych, nierozdzielnych postawach: solidarności i sprzeciwu. Odpowiadają one dwu fundamentalnym kategoriom (zasadom), obecnym w społecznym nauczaniu Kościoła, a mianowicie kategorii dobra wspólnego i godności osoby ludzkiej. Postawa solidarności jest warunkiem takiego uczestnictwa, które buduje wspólnotę mającą na względzie dobro wspólne. Prawo do sprzeciwu natomiast jest wyrazem ludzkiej wolności, wynika z poszanowania podmiotowości człowieka, jest wyrazem uznania prymatu osoby nad społecznością.

Solidarność i sprzeciw stoją u podstaw pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, a w przypadku odrzucenia jednej z tych zasad dochodzi do zniekształcenia uczestnictwa. Przeakcentowanie solidarności przy jednoczesnym zanegowaniu prawa do sprzeciwu rodzi postawy konformizmu i tworzy złudne pozory jedności społecznej. Jest to zjawisko typowe dla społeczeństw tworzonych w duchu kolektywizmu i rządzonych totalitarnie. Podkreślanie prawa do sprzeciwu, któremu towarzyszy niedocenianie lub nawet zanegowanie potrzeby solidarności, rodzi natomiast postawy uniku i wycofania się z życia społecznego. Jest świadectwem skrajnie indywidualistycznego podejścia do życia społecznego, znakiem zafałszowanej wizji wolności indywidualnej, która nie łączy się z poczuciem odpowiedzialności za dobro wspólne społeczeństwa.

Wyznawcy Chrystusa odczytują swoje uczestnictwo w życiu społecznym w duchu solidarności nie tylko z tego powodu, że odkrywają istnienie współzależności między ludźmi, ale także dlatego, że w postawie solidarności dostrzegają jeden z istotnych wymiarów chrześcijańskiego powołania do miłości Boga i bliźniego[4]. Duch solidarności i braterstwa między ludźmi nie oznacza jednak, że chrześcijanie akceptują wszystko to, co stanowi konkretny kształt danej społeczności. Stąd też w pewnych sytuacjach stają się „znakiem sprzeciwu", nie godząc się na to, co narusza chrześcijańską wizję życia społecznego i jest znakiem zafałszowania prawdy o człowieku. Sprzeciw ten może dotyczyć nie tylko celów, do których zmierza społeczność, ale także dróg i sposobów ich realizacji. Wydaje się, że jednym z najważniejszych obszarów chrześcijańskiego sprzeciwu jest niezgoda na to, aby porządek prawny w danej społeczności

---

[4] Jan Paweł II podkreślił tę prawdę w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (por. zwłaszcza nr 39-40).

kształtowany był w duchu źle pojętej demokracji, a więc bez uwzględnienia fundamentu, którym jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej[5].

Sprzeciw wobec prawa niesprawiedliwego, które wyrasta z siły demokratycznej większości, lecz nie odpowiada prawdzie o człowieku, jest obowiązkiem wszystkich katolików, a szczególnie tych, którzy aktywnie uczestniczą w życiu politycznym i mają wpływ na stanowienie prawa. Jeśli sprzeciw ten ma być dobrze zrozumiany i właściwie uzasadniony, konieczne jest odwołanie się do nauczania Kościoła na temat relacji między porządkiem prawnym a porządkiem moralnym. Obydwa te porządki stoją – choć w odmienny sposób – na straży pełnej prawdy o człowieku, na straży jego godności. W tym znaczeniu nie powinny być nigdy sobie przeciwstawiane i żaden z nich nie może służyć za podstawę do odrzucenia drugiego. Porządek moralny ma jednak charakter pierwotny, podstawowy i to w jego świetle ostatecznie ocenia się godziwość moralną danego systemu społeczno-prawnego.

Prawo moralne (porządek moralny) obejmuje zawsze całego człowieka, wszystkie aspekty jego egzystencji, w których działa on rozumnie i w sposób wolny. Przedmiotem oceny moralnej są również te czyny, które nie podlegają żadnym przepisom prawnym. Prawo ludzkie ze swej istoty zmierza przede wszystkim do uporządkowania życia społecznego, a więc człowiek postrzegany jest w nim od strony swojego udziału w życiu społecznym. Człowiek jest jednak czymś więcej niż jedynie uczestnikiem życia społecznego; jest nie tylko obywatelem państwa, w którym żyje. W odniesieniu do całożyciowego powołania człowieka wyraźnie ujawnia się ograniczona rola ludzkiego prawa stanowionego.

Prawo moralne jest wyrazem prawdy o człowieku. Jego sensem jest to, aby człowiek żył i postępował zgodnie ze swoją naturą, na miarę swojej godności. Dlatego też dla porządku moralnego tak bardzo ważny jest fundament antropologiczny. W moralności chrześcijańskiej prawdę o człowieku ujmuje się za pomocą dwojakich kategorii. Najpierw – w perspektywie stworzenia – podkreśla się, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Następnie – w perspektywie zbawczej – mówi się o nowym człowieku w Chrystusie, o odnowieniu obrazu Bożego w człowieku[6]. Człowiek powinien rozpoznać swoją nadprzyrodzoną godność i żyć na miarę tego obdarowania. Wszelkie nakazy i zakazy w ramach porządku moralnego stoją na straży godności człowieka, a ich najgłębszy sens odkrywamy poprzez poznanie pełnej prawdy o człowieku[7].

---

[5] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

[6] Por. tenże, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 18.

[7] Szerzej na ten temat zob. ks. J. Nagórny, *Porządek moralny i porządek prawny w kontekście życia społecznego*, w: *W służbie prawdzie i miłości. Powołanie do świętości i apostolstwa. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Eugeniuszowi Weronowi SAC z okazji 85. Rocznicy urodzin i sześćdziesięciolecia święceń kapłańskich*, red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1998, s. 357-378.

W kontekście tym wyraźne staje się, że prawo ludzkie, które sprzeciwiałoby się obiektywnemu porządkowi moralnemu (a w perspektywie religijnej – prawu Bożemu), nie miałoby mocy wiążącej dla sumienia ludzkiego i byłoby zawsze niesprawiedliwe. Na tym tle w praktyce rodzi się wiele sytuacji konfliktowych, kiedy to prawodawca państwowy (przekraczając swe kompetencje) tworzy niesprawiedliwe prawa (pseudo-prawa), a człowiek, który chce być posłuszny swojemu sumieniu, a więc także pełnej prawdzie o sobie samym i temu, co nakazuje Bóg, jest wezwany do dramatycznego wyboru. Pismo Święte ukazuje nam wówczas właściwy priorytet: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5, 29).

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II przypomniał podstawowe elementy relacji między prawem cywilnym a prawem moralnym. Zadania prawa cywilnego są inne niż zadania prawa moralnego, inny też jest zakres oddziaływania prawa cywilnego, które nie może zastąpić sumienia. Zadaniem prawa cywilnego jest ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości, dlatego też musi ono szanować podstawowe prawa, które są wyrazem rozpoznania natury osoby. Władza państwowa może wprawdzie niekiedy powstrzymać się od zakazania czegoś, co samo w sobie jest złe (w sytuacji, gdyby zakaz taki miał przynieść jeszcze większe szkody), ale nie może zezwalać na znieważanie innych osób, wyrażając akceptację naruszania ich podstawowych praw, na przykład prawa do życia[8].

Jan Paweł II wiele miejsca poświęca pewnym poglądom współczesnym, wedle których prawo powinno zrezygnować z wymogów moralności, albowiem rzekomo „nie może żądać od wszystkich obywateli, aby moralny poziom ich życia był wyższy niż ten, który oni sami uznają za właściwy. Dlatego prawo powinno wyrażać zawsze opinię i wolę większości obywateli i przyznawać im – przynajmniej w pewnych skrajnych przypadkach – także prawo do przerywania ciąży i eutanazji"[9]. Zwolennicy takich rozwiązań powołują się na to, że wprowadzenie zakazu i karalności tych czynów doprowadziłoby do rozpowszechnienia się praktyk nielegalnych oraz na to, że nie można utrzymywać prawa, którego nie sposób wyegzekwować w praktyce życia społecznego. W skrajnym podejściu do tego zagadnienia zwolennicy legalizacji aborcji powołują się na rzekomą obronę autonomii jednostki w kontekście pluralistycznego społeczeństwa. Ich zdaniem prawo nie powinno dokonywać wyboru między różnymi poglądami moralnymi ani też nie powinno narzucać żadnego z nich[10].

W encyklice *Evangelium vitae* Papież podkreśla, że poglądy takie utożsamiane są ze zgodą na demokratyczny porządek prawny w państwie. Oznacza to, że system demokratyczny powinien ograniczać się do przyswajania sobie

---

[8] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 71.

[9] Tamże, nr 68.

[10] Por. tamże.

i utrwalania przekonań większości, bez jakiegokolwiek odniesienia do prawdy obiektywnej. W związku z tym przy ustanawianiu norm życia społecznego należałoby się kierować wyłącznie wolą większości, jakakolwiek by ona była. Oznacza to także oddzielenie sfery sumienia osobistego od sfery aktywności publicznej. Jan Paweł II wskazuje na to, że w konsekwencji tych poglądów pojawiły się dwie tendencje, które tylko pozornie są ze sobą sprzeczne, gdyż ostatecznie ich źródłem jest wspomniane oddzielenie sumienia i sfery aktywności publicznej. Z jednej strony żąda się skrajnej autonomii moralnego wyboru, czyli jak największej przestrzeni wolności dla każdego obywatela, a z drugiej – stawia się żądanie, aby w sprawowaniu funkcji publicznych i zawodowych nikt nie kierował się własnymi przekonaniami, ale z szacunku dla wolności wyboru innych starał się spełniać wszelkie żądania obywateli (w takim przypadku jedynym kryterium moralnym w wypełnianiu funkcji publicznych byłoby to, co zostało określone w ustawach prawnych)[11].

Przekonania tego rodzaju wypływają z relatywizmu etycznego, który uznaje się za podstawowy warunek demokracji, twierdząc, że jedynie ta postawa może być gwarancją tolerancji. W ten sposób dowodzi się jednocześnie, że jeśli ktoś uznaje obiektywny i wiążący dla sumienia charakter norm moralnych, to jest on zwolennikiem autorytaryzmu i nietolerancji. Tymczasem to w imię relatywizmu etycznego dochodzi do pogwałcenia ludzkiej wolności, do różnego rodzaju tyranii. Dlatego też nie wolno przeceniać demokracji i traktować jej jako swoistej namiastki moralności lub jako cudownego środka na niemoralność. Jan Paweł II wypowiada w tym kontekście pewne ogólniejsze uwagi o demokracji, przede wszystkim zwracając uwagę na to, że jest ona jedynie narzędziem i że jej ostateczna wartość zależy od moralności celów, a także od środków, jakimi się posługuje: „wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie dobra wspólnego za cel i kryterium rządzące życiem publicznym”[12].

Z tych ogólnych uwag o demokracji Jan Paweł II wyprowadza pewne wnioski dla oceny porządku prawnego. Podstawą wartości w porządku demokratycznym nie może być to, co zmienne i tymczasowe, co w danej chwili wyraża większość opinii publicznej, lecz obiektywne prawo moralne. Dlatego też nie ma ładu demokratycznego bez prawa moralnego[13]. Wiąże się to z faktem, że prawo moralne wskazuje na istnienie wartości, które wynikają z samej prawdy o człowieku[14].

---

[11] Por. tamże, nr 69.
[12] Tamże, nr 70.
[13] Por. tamże.
[14] Por. tamże, nr 71.

W swoim nauczaniu Kościół podkreśla z jednej strony konieczność odwołania się przy stanowieniu prawa do obiektywnego porządku moralnego, czyli do prawa naturalnego, z drugiej zaś strony – wbrew powierzchownym krytykom – wskazuje on wyraźnie na granice prawa stanowionego w odniesieniu do porządku moralnego. Kościół nie twierdzi bowiem, że prawo państwowe zastąpi wychowanie moralne i kształtowanie indywidualnego sumienia człowieka, że wystarczy ono, aby uczynić człowieka zdolnym do przyjęcia pełnej odpowiedzialności za swoje życie i za życie społeczności, do której należy. Prawo państwowe nigdy nie zastąpi moralności. Podkreślanie, że porządek moralny przerasta porządek prawny i że prawo nigdy nie może w całości objąć obowiązków moralnych, niesie jednak ze sobą pewne niebezpieczeństwo. Ludzie, którzy życie moralne ujmują w kategoriach legalistycznych i uznają prawo zewnętrzne za jedyną normę postępowania, mogą bowiem przyjmować, że wszystko, co nie jest zabronione przez prawo, jest dozwolone także w sensie moralnym.

Uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym powinno w sposób oczywisty odbywać się w ramach porządku prawnego istniejącego w danej społeczności. Z naszych rozważań wynika jednak jasno, że katolicy – wezwani do tego, by uznawać wyższość porządku moralnego nad porządkiem prawnym – powinni kierować się w swojej działalności prawym sumieniem i jego mocą osądzać prawa stanowione przez ludzi. Jest to konieczne tym bardziej, że wskutek dzisiejszego pojmowania demokracji stanowione przez ludzi prawo często tworzy „struktury grzechu"[15], stając się źródłem zniekształcenia ludzkich sumień i znieprawienia życia społecznego.

W tym kontekście rodzi się pytanie o możliwość kompromisu w ramach politycznego zaangażowania katolików świeckich. *Nota doktrynalna...* nie pozostawia tutaj wątpliwości, wskazując wyraźnie, jakie są granice tego kompromisu. Akceptacja systemu demokratycznego, który pozwala na bezpośredni udział obywateli w politycznych wyborach, wiąże się jednocześnie z uznaniem, że system ten powinien opierać się na prawidłowej koncepcji osoby: „W odniesieniu do tej zasady katolicy nie mogą zgodzić się na żaden kompromis, w przeciwnym bowiem razie zanikałoby w świecie świadectwo chrześcijańskiej wiary oraz jedność i wewnętrzna integralność samych wiernych. Demokratyczna struktura, na której ma się opierać budowa nowoczesnego państwa, byłaby dość nietrwała, gdyby jej podstawą i ośrodkiem nie była osoba ludzka"[16].

Wskazując na obiektywny charakter prawdy, Jan Paweł II podkreśla, że „kompromis w sprawach wiary sprzeciwia się Bogu, który jest Prawdą"[17], a ob-

---

[15] *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

[16] *Nota doktrynalna...*, s. 50. W cytowanym fragmencie przywołano numery 25. i 73. Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes.*

[17] Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint,* nr 18.

rona uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych nie może być traktowana jako zamach na człowieka i jego wolność: „skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna – to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia”[18].

Wezwanie do dialogu i do porozumienia w życiu społecznym nie może prowadzić do fałszywych kompromisów, wypływających z rezygnacji z prawdy. Otwartość na drugiego człowieka w duchu miłości nie jest nigdy możliwa bez jednoczesnego otwarcia się na prawdę. Dlatego też – jak to wyraził Paweł VI – braterska postawa dialogu, pełna przyjaźni i szacunku „żadną miarą nie powinna nas doprowadzić do tego, byśmy osłabiali prawdę lub coś z niej ujmowali, ponieważ z jednej strony nasz dialog nie może w żadnym wypadku godzić się z zaniedbaniem obowiązku zachowania naszej wiary, a z drugiej strony nasza działalność apostolska absolutnie nie może prowadzić do kompromisu i ustępstw, gdy chodzi o zasady moralne, które w założeniach i w praktyce określają i ukierunkowują życie według chrześcijańskiej wiary”[19].

Zdecydowane odrzucenie kompromisu w dziedzinie wiary i niezmiennych zasad moralnych wcale nie oznacza, że Kościół nie uznaje żadnych kompromisów. W życiu społecznym, zwłaszcza w społeczeństwie pluralistycznym potrzebny jest zdrowy kompromis w dziedzinie właściwego wyboru dróg realizacji dobra wspólnego. Współpraca między ludźmi domaga się niekiedy pewnych ustępstw i cierpliwego oczekiwania na to, że drugi człowiek czy też określone grupy społeczne powoli dojdą do właściwego odczytania wartości i celów, które powinny wyznaczać postępowanie danej społeczności. Postawa tolerancji odnosi się jednak do osób, nie wyraża natomiast akceptacji ich błędnych poglądów i zachowań. Chrześcijanie nie mogą godzić się na taki kompromis, który – wskutek złego pojmowania dialogu i tolerancji – byłby kompromisem ze złem oraz zgodą na używanie niegodziwych środków dla osiągnięcia skądinąd szlachetnych celów, który byłby akceptacją decyzji podejmowanych wbrew prawu moralnemu. Troska o dobro wspólne wyrażana poprzez uczestnictwo w życiu społecznym nie może oznaczać zgody na zło, nie może prowadzić do takiego „konsensu”, który byłby kompromisem ze złem, w licznych sytuacjach domaga się ona natomiast zaprezentowania postawy sprzeciwu.

Dla lepszego zrozumienia granic kompromisu w życiu społecznym warto odwołać się do tego, co Jan Paweł II określił jako prawo stopniowości. Papież pisze o nim w kontekście moralności małżeńskiej, ale nie ulega wątpliwości, że jego refleksje odnoszą się do całego porządku moralnego. Z racji swojej słabości i grzeszności człowiek nie zawsze od razu i w pełni otwiera się na Bożą

---

[18] Tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 96.

[19] Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 88.

prawdę i miłość. Dlatego potrzebuje nieustannego nawrócenia, które jednocześnie wywiera „dobroczynny wpływ na odnowę struktur społecznych"[20]. Ojciec Święty mówi o dynamicznym procesie, który oznacza „stopniowe włączanie darów Bożych i wymagań Jego ostatecznej i najdoskonalszej Miłości w całe życie osobiste i społeczne człowieka"[21].

Człowiek, powołany do prawdy i miłości, jest istotą historyczną, kształtującą siebie poprzez codzienne decyzje na każdym z etapów życia. To w tym kontekście przyjmuje się w procesie wzrostu prawo stopniowości, które jednak nie może być utożsamiane ze stopniowością prawa. Dlatego też uznanie pewnych etapów rozwoju na drodze urzeczywistniania ideału – tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym – nie oznacza relatywizacji prawa moralnego[22]. Czyż w tym świetle nie należy rozpatrywać także tych trudnych problemów, które wyrastają z faktu, że określone prawa stanowione przez ludzi są świadectwem, iż dana społeczność jest nadal w drodze do pełnego odczytania prawdy o człowieku? Zanim padnie odpowiedź na to pytanie, trzeba jeszcze przeanalizować pewne istotne aspekty nauczania zawartego w *Nocie doktrynalnej*...

NAJWAŻNIEJSZE ASPEKTY PRZESŁANIA „NOTY DOKTRYNALNEJ O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH DZIAŁALNOŚCI I POSTĘPOWANIA KATOLIKÓW W ŻYCIU POLITYCZNYM"

Celem dokumentu ogłoszonego przez Kongregację Nauki Wiary jest przypomnienie najważniejszych, a zarazem najbardziej aktualnych aspektów uczestnictwa katolików świeckich w życiu politycznym. W *Nocie doktrynalnej*... przypomniane zostaje najpierw wielokrotnie już formułowane wezwanie do tego, aby świeccy katolicy podjęli w duchu odpowiedzialności uczestnictwo w życiu politycznym. Wszystkie zalecenia i zadania, o których czytamy w dokumencie, nie są czymś nowym, stanowią bowiem często powracający element nauczania Kościoła. Stąd też wskazane zostało, że celem *Noty doktrynalnej*... jest jedynie przypomnienie niektórych zasad, jakimi w swoim chrześcijańskim sumieniu winni się kierować katolicy, podejmując społeczne i polityczne zadania w społeczeństwach demokratycznych[23]. Powodem wystosowania tej noty jest zaś to, że „w ostatnim okresie, często pod wpływem nawarstwiających się wydarzeń, pojawiają się dwuznaczne opinie i budzące zastrzeżenia postawy"[24].

Klucz do odczytania tego dokumentu odnajdujemy w jego zakończeniu: „Wskazania zawarte w niniejszej *Nocie* mają rzucić światło na jeden z najważ-

---

[20] Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 9.
[21] Tamże.
[22] Por. tamże, nr 34.
[23] Por. *Nota doktrynalna*..., s. 49.
[24] Tamże.

niejszych aspektów jedności chrześcijańskiego życia: zgodności wiary i życia, Ewangelii i kultury, o której przypomniał Sobór Watykański II"[25]. Podkreślenie tego właśnie celu *Noty doktrynalnej*... jest skutkiem narastającego zjawiska rozdarcia między wiarą a życiem, między wiarą a moralnością, obejmującego coraz szersze kręgi katolików[26]. Rozdarcie to obejmuje różne dziedziny życia, ale nie można nie dostrzegać, że szczególnie wyraźnie uzewnętrznia się ono w dziedzinie życia społeczno-politycznego. W *Nocie doktrynalnej*... Kongregacji Nauki Wiary znajdujemy odniesienia do wielu konkretnych przejawów tego rozdarcia. To w związku z nimi w dokumencie wyraźnie stwierdzono, że wiara chrześcijańska stanowi tak dalece niepodzielną jedność, że nie można wyłączać z niej choćby jednego z elementów. Dlatego też nie można zaangażowania politycznego katolików odrywać od całości społecznego nauczania Kościoła[27].

Nota doktrynalna... nie ogranicza się jedynie do ukazania pewnych aspektów rozdarcia między wiarą a życiem, w tym przypadku – między wiarą a zaangażowaniem politycznym, ale określa jednocześnie zasadnicze przyczyny i źródła tego zjawiska społecznego. W dokumencie wskazuje się na dwie najważniejsze jego przyczyny: pierwszą z nich jest relatywizm i płynące z niego przekonanie, że demokracja musi z konieczności opierać się na relatywistycznym pluralizmie; drugą zaś – fałszywe rozumienie świeckości, które także znajduje swój wyraz w fałszywym rozumieniu pluralizmu.

Katolicy nie powinni ulegać głoszonej dziś często opinii, że warunkiem demokracji jest pluralizm etyczny, gdyż przekonanie to prowadzi do zafałszowania tolerancji. To w imię źle rozumianej tolerancji stawia się żądanie, by katolicy świeccy „rezygnowali z uczestniczenia w życiu społecznym i politycznym swoich krajów w sposób zgodny z wizją człowieka i dobra wspólnego, którą uważają za prawdziwą i słuszną z ludzkiego punktu widzenia"[28]. Tymczasem są oni wezwani do „wyrażenia sprzeciwu wobec koncepcji pluralizmu opartej na relatywizmie moralnym"[29]. Wbrew utartym opiniom, pluralizm w dziedzinie prawdy wcale nie prowadzi do właściwego kształtowania życia społecznego. Przyczynia się on raczej do odsunięcia na bok różnych problemów niż do ich rozwiązania.

Konieczność przyjęcia tak wyrazistej postawy przez chrześcijan angażujących się w dziedzinę polityki wiąże się także z tym, że świeckość – nade wszystko świeckość państwa – pojmowana jest dzisiaj bardzo często w taki sposób, że religijny i świecki wymiar życia ludzkiego są już nie tylko całkowicie rozdzielone, lecz wręcz sobie przeciwstawione. Co więcej, rozumienie świeckości jest

---

[25] Tamże, s. 54.
[26] Por. *Veritatis splendor*, nr 88.
[27] Por. *Nota doktrynalna*..., s. 52.
[28] Tamże, s. 50.
[29] Tamże.

tak dalece zniekształcone, że prowadzi to do odrzucenia etycznego wymiaru uprawiania polityki.

Kościół już od dawna podkreśla, że świeckość powinna być pojmowana jako autonomia sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i kościelnej. Konsekwencją takiego rozumienia świeckości jest przekonanie, że „uznanie praw obywatelskich i politycznych oraz przyznawanie świadczeń społecznych nie może być uzależnione od przekonań religijnych obywateli lub spełniania przez nich określonych praktyk natury religijnej"[30]. Nie może jednak być tak, że w imię fałszywie pojętej świeckości odrzuca się nawet te normy moralne, które opierają się na porządku naturalnym (na prawie naturalnym), już z tego tylko powodu, że są one jednocześnie głoszone przez określoną religię.

Uznanie słusznej autonomii porządku doczesnego nie może więc oznaczać rozdarcia w życiu katolików, ponieważ zarówno w życiu religijnym, jak i w życiu duchowym powinni oni kierować się jednym sumieniem chrześcijańskim. Rodzi to moralny obowiązek spójności życia duchowego i życia świeckiego, czyli konieczność przywrócenia jedności między wiarą a życiem, między wiarą a uczestnictwem w życiu politycznym[31].

Szczególnym miejscem sprawdzianu jedności wiary i życia, na której konieczność wskazuje dokument Kongregacji Nauki Wiary, jest problem właściwego stosunku katolików uczestniczących w życiu politycznym do prawnej ochrony życia ludzkiego. Często dochodzi do sytuacji, w których politycy przyznający się do wiary katolickiej w tej właśnie kwestii dokonują wyborów moralnych niezgodnych z nauczaniem Kościoła. W dokumencie stwierdzono wyraźnie: „Gdy dochodzi do konfrontacji polityki z zasadami moralnymi, które nie mogą być uchylone, nie dopuszczają wyjątków ani żadnych kompromisów, zadanie katolików staje się szczególnie ważne i odpowiedzialne. W obliczu tych fundamentalnych i niezbywalnych nakazów etycznych wierzący muszą zdawać sobie sprawę, że w grę wchodzi sama istota ładu moralnego, od którego zależy integralne dobro ludzkiej osoby"[32]. W tym kontekście przywołane zostały niektóre ważne problemy moralne w dziedzinie życia społecznego, a nade wszystko problem ustaw cywilnych dotyczących aborcji i eutanazji.

W imię wierności prawdzie ludzie wierzący nie mogą powoływać się na zasadę pluralizmu i autonomii świeckich w dziedzinie polityki. Dlatego też nie mogą oni popierać takich rozwiązań, które sprzeciwiają się fundamentowi moralnemu życia społecznego, czyli naturalnemu prawu moralnemu[33]. Jest rzeczą oczywistą, że w przypadkach takich katolicy jako uczestnicy życia poli-

---

[30] Tamże, s. 52.
[31] Por. tamże, s. 53.
[32] Tamże, s. 51.
[33] Por. tamże, s. 52.

tycznego mają nie tylko prawo do sprzeciwu, ale nawet obowiązek sprzeciwu, jeśli nie chcą zaprzeć się swojej wiary. Ten sprzeciw odnosi się do rozstrzygnięć, które zapadają w wielu dziedzinach życia społecznego; w niniejszej refleksji skupimy się jednak nade wszystko na konieczności przyjęcia postawy sprzeciwu wobec prawa cywilnego, które godzi się na zabijanie życia ludzkiego poprzez legalizację aborcji i eutanazji, a także poprzez zgodę na inne formy uśmiercania istot ludzkich.

SPRZECIW WOBEC „PRAWA" DO ZABIJANIA

Katolicy nie mogą nigdy zaakceptować w sumieniu prawa do zabijania nienarodzonych, podobnie jak nie mogą oni zgodzić się na legalizację eutanazji. W tych kwestiach ich sprzeciw winien być absolutny; nie mogą godzić się na żaden kompromis. Jan Paweł II stwierdza: „Przerywanie ciąży i eutanazja są zatem zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia"[34].

Na czym jednak polega ten sprzeciw sumienia w praktyce życia, a zwłaszcza wówczas, gdy podejmowany on jest w ramach uczestnictwa w życiu politycznym? Chrześcijanie uznają sprawiedliwy porządek prawny za obowiązujący w sumieniu, lecz nie mogą jednak nigdy uznać za sprawiedliwe prawo tych ustaw, które przyzwalają na zabijanie niewinnego życia, nie mogą nigdy przyjąć takiego prawa jako fundamentu swojego życia moralnego, gdyż uznają je za bezprawie, za naruszenie zasady sprawiedliwości. Dzięki wierze katolicy mają moc i odwagę przeciwstawienia się niesprawiedliwym ludzkim prawom[35]. Wynika z tego jasno, że katolicy nie mogą w żadnym stopniu usprawiedliwiać jakiegokolwiek działania podjętego przeciwko życiu ludzkiemu, powołując się na tego typu ustawy. Powinni oni także powoływać się na wolność sumienia (na sprzeciw sumienia), by nie uczestniczyć w godzących w życie ludzkie działaniach medycznych, choćby były one dozwolone przez niesprawiedliwe prawo[36].

Warto w tym miejscu przypomnieć słowa bł. Jana XXIII z encykliki *Pacem in terris* – zwłaszcza, że przywołane zostały one w encyklice *Evangelium vitae*: „Podkreśla się dzisiaj, że prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby. Wobec tego głównym zadaniem sprawujących władzę w państwie jest dbać z jednej strony o uznawa-

---

[34] *Evangelium vitae*, nr 73.
[35] Por. tamże.
[36] Por. tamże, nr 74.

nie tych praw, ich poszanowanie, uzgadnianie, ochronę i stały ich wzrost, z drugiej zaś strony o to, aby każdy mógł łatwiej wypełniać swoje obowiązki. Albowiem «podstawowym zadaniem wszelkiej władzy publicznej jest strzec nienaruszalnych praw człowieka i dbać o to, aby każdy mógł z większą łatwością wypełniać swe obowiązki»"[37]. W innym miejscu Jan XXIII dodaje: „Władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeśli [...] sprawujący władzę w państwie wydają prawa względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli: wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna potworne bezprawie"[38]. Nie ulega wątpliwości, że ustawy dopuszczające aborcję i eutanazję uderzają w fundamentalne prawo człowieka do życia. Dlatego też nie mogą w żaden sposób wiązać człowieka w sumieniu.

W odniesieniu do aborcji bardzo jasno zostało to wypowiedziane w Deklaracji o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*: „Cokolwiek prawa cywilne stanowią w tej sprawie, powinno być najzupełniej pewne, że człowiek nigdy nie może być posłuszny prawu, które samo w sobie jest niemoralne; miałoby to miejsce, gdyby prawo uznało za dozwolone przerywanie ciąży. Oprócz tego nie można być ani uczestnikiem kampanii na rzecz tego prawa, ani nawet oddać w tym celu swego głosu. Co więcej, nie wolno także współpracować w stosowaniu takiego prawa. Jest niedopuszczalne stawianie na przykład lekarzy i służby zdrowia w sytuacji bezpośredniego współudziału w przerywaniu ciąży; a więc wobec konieczności wyboru między prawem Bożym a swoją pozycją zawodową"[39].

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II również podkreślił zdecydowanie, iż sprzeciw wobec takiego prawa oznacza, że nigdy nie wolno się do niego stosować ani uczestniczyć w kształtowaniu przychylnej mu opinii publicznej, ani też je popierać przez głosowanie. Oznacza to, że nie wolno popierać ugrupowań politycznych i konkretnych ludzi kandydujących do urzędów państwowych, jeśli partie i osoby te opowiadają się za prawną dopuszczalnością aborcji lub eutanazji[40].

To niezmienne nauczanie Kościoła przywołane zostaje w *Nocie doktrynalnej*... w kontekście narastających prób formułowania praw, które stają się zamachem na nietykalność ludzkiego życia. Wszyscy katolicy są wezwani do tego, aby podnosić głos sprzeciwu wobec takich niegodziwych działań, a jednocześnie wskazywać na najgłębszy sens życia i budzić powszechne poczucie odpowie-

---

[37] Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris,* nr 60. Jan XXIII odwołuje się tutaj do orędzia radiowego Piusa XII z 1 VI 1941. Por. *Evangelium vitae*, nr 71.

[38] Tamże, nr 61. Por. *Evangelium vitae,* nr 72.

[39] Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 1998, s. 312n.

[40] Por. *Evangelium vitae*, nr 73.

działności za kształt prawa, odpowiedzialność ta spoczywa bowiem na wszystkich ludziach. W *Nocie doktrynalnej...* podkreślono jednak, powołując się na nauczanie Jana Pawła II, że szczególny obowiązek sprzeciwu spoczywa na tych, którzy jako przedstawiciele społeczeństwa zasiadają w gremiach prawodawczych, albowiem mają oni „konkretną powinność przeciwstawienia się"[41] wszelkiemu prawu, które okazywałoby się zamachem na ludzkie życie. „Obowiązuje ich – tak jak każdego katolika – zakaz uczestnictwa w kampaniach propagandowych na rzecz tego rodzaju ustaw, nikomu też nie wolno ich popierać, oddając na nie głos"[42].

Szczególna odpowiedzialność parlamentarzystów wiąże się z jednej strony z tym, że wprost uczestniczą w stanowieniu prawa, z drugiej zaś z tym, że mają oni znaczący wpływ na kształtowanie opinii publicznej. W dokumencie wyraźnie podkreślono obydwa obszary odpowiedzialności. Wydaje się, że moralny obowiązek, który spoczywa na wierzących parlamentarzystach można sformułować jeszcze ostrzej: nie tylko nie wolno im wpływać na kształtowanie opinii publicznej w taki sposób, aby godziła się ona na prawo do zabijania, lecz powinni wyraźnie protestować przeciw takiemu prawu, a jednocześnie wykorzystywać każdą okazję do podejmowania prób jego zmiany, jak i do zmiany nastawienia tych ludzi, którzy są mu przychylni. Tylko taką postawę można uznać za bezkompromisową, tylko taka postawa godna jest katolickiego parlamentarzysty.

Dopiero na tle tak bezkompromisowej postawy można i trzeba pytać o to, jak powinien postąpić parlamentarzysta w obliczu niezwykle trudnego wyboru, a nawet dylematu moralnego. Jak powinien postąpić parlamentarzysta, który jest głęboko przekonany, że istnieje obowiązek moralny pełnej ochrony życia poczętego we wszystkich jego stadiach, a przygotowany projekt ustawy, który ma być poddany pod głosowanie, nie zapewnia takiej ochrony życia nienarodzonych, dopuszczając od niej pewne wyjątki. Podejmując ten problem, w *Nocie doktrynalnej...* dość obszernie przytoczono, co na ten temat napisał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* w nawiązaniu do szczególnego problemu sumienia, do którego dochodzi w sytuacji, kiedy poddawana pod głosowanie w parlamencie ustawa mogłaby – w przypadku, gdyby została uchwalona – przyczynić się do ograniczenia liczby aborcji dokonywanych za przyzwoleniem prawa w porównaniu z dotychczas obowiązującym prawem lub z inną wersją proponowanej ustawy.

W wystosowanej przez Kongregację Nauki Wiary *Nocie doktrynalnej...* przytoczono tekst encykliki, podkreślając najpierw wyraźnie to, co równie mocno zaakcentowane zostało przez Jana Pawła II, a mianowicie, że rozpatrywana jest tu sytuacja, kiedy nie istnieje realna możliwość całkowitego odrzu-

---

[41] *Nota doktrynalna...*, s. 51.

[42] Tamże. Por. *Evangelium vitae*, nr 73; por. też *Quaestio de abortu*, s. 313.

cenia wszelkiego prawodawstwa dopuszczającego przerywanie ciąży. W tej sytuacji „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"[43]. Papież dodaje przy tym, że takie postępowanie parlamentarzysty nie oznacza niedozwolonego w sensie moralnym współdziałania w rzeczach złych (cooperatio in malis), czyli w uchwaleniu niesprawiedliwego prawa, lecz jest słuszną i godziwą próbą ograniczenia szkodliwych aspektów już istniejących, jeszcze bardziej niegodziwych ustaw[44].

W *Nocie doktrynalnej...* natomiast przywołaniu powyższych słów Ojca Świętego towarzyszy zwrócenie uwagi na konieczność zachowania przez parlamentarzystę prawości i przejrzystości sumienia. Wyjaśnione zostaje szerzej to, że koniecznym warunkiem przyzwolenia na opisane postępowanie parlamentarzysty jest jego absolutny sprzeciw wobec wszelkich zamachów na życie poczęte i to wyrażony w taki sposób, iż jest on powszechnie znany. W imię niepodzielności wiary sprzeciw wobec zamachów na ludzkie życie powinien być jasny i zdecydowany; dlatego też nie wolno udzielać poparcia programom politycznym ani pojedynczym ustawom, jeśli sprzeciwiają się one podstawowym treściom wiary i moralności. Podkreślenie, iż zaangażowanie polityczne nie może być – nawet w jednym aspekcie – przeciwne społecznemu nauczaniu Kościoła, gdyż przestałoby wówczas wyrażać pełną odpowiedzialność za wspólne dobro, oznacza, że ostateczny osąd postępowania parlamentarzysty powinien być odniesiony do jego całożyciowej postawy, do jego sposobu przeżywania wiary i zaangażowania politycznego w duchu jedności z wyznawaną wiarą[45].

Prawdziwie chrześcijański sprzeciw wobec zamachów na życie nienarodzonych i prób zalegalizowania tych zamachów ma charakter absolutny i nie dopuszcza żadnych wyjątków ani żadnych kompromisów. W świetle tego, czego naucza Kościół, głosowanie za ustawą, która wprawdzie nie chroni całkowicie, we wszystkich przypadkach, życia poczętego, nie powinno być jednak uznane za grzeszny kompromis, jeśli jasna i znana jest intencja działającego, potwierdzona całością jego życia i zaangażowania, jeśli wykorzystane zostały wszelkie możliwości, aby projektowana ustawa w pełni broniła życia nienarodzonych (był zgłoszony projekt takiej ustawy). Potwierdzeniem bezkompromisowości parlamentarzysty w tej skomplikowanej sytuacji będzie także jego postępowanie po ewentualnym uchwaleniu ustawy, która nie w pełni broni życia poczętego, jeśli nie zaprzestanie dalszych wysiłków, jeśli będzie dalej angażował się w kampanię na rzecz zmiany istniejącego prawodawstwa na rzecz całkowitego

---

[43] *Evangelium vitae*, nr 73; *Nota doktrynalna...*, s. 51.

[44] Por. *Evangelium vitae*, nr 73.

[45] Por. *Nota doktrynalna...*, s. 50n.

zakazu aborcji i jeśli będzie zabiegał o zmianę opinii i nastawienia tej części społeczeństwa, która przyzwala na przerywanie ciąży i popiera niegodziwe prawo.

Warto też uświadomić sobie na zakończenie tych rozważań, jaką alternatywę stanowi postawa tych, którzy absolutny sprzeciw wobec aborcji odczytują jako niezgodę na poparcie w głosowaniu prawa, które dopuszcza pewne wyjątki w prawnej ochronie życia poczętego. W sytuacji takiej istnieje realna groźba, że albo nadal obowiązywało będzie prawo, które w znacznie większym stopniu przyzwala na zabijanie nienarodzonych, albo też wskutek obalenia politycznego konsensu przyjętego w konkretnej sytuacji przez większość parlamentarną uchwalona zostanie gorsza wersja ustawy. Czy sprzeciw taki, przy całej szlachetności jego intencji, nie prowadziłby do pewnego zniekształcenia istoty polityki rozumianej jako roztropna troska o dobro wspólne? Czy nie byłby akceptacją istniejących „struktur grzechu" bez próby ich częściowej zmiany? Czyż nie byłby on zanegowaniem prawa stopniowości? W postawie „wszystko albo nic" istnieje zawsze realne niebezpieczeństwo, że szlachetnym intencjom natychmiastowej i radykalnej przemiany moralnej życia społecznego towarzyszyć będzie faktycznie zgoda na jeszcze głębsze znieprawienie ludzkich sumień.

Trzeba jednak dodać i to, że w żadnej mierze nie zasługują na odrzucenie i potępienie ci, którzy w swoim prawym sumieniu żywili i żywią przekonanie, że ich absolutny sprzeciw wobec prawa do – choćby cząstkowego, ograniczonego co do liczby przypadków – zabijania nienarodzonych nie pozwala im na głosowanie za tego typu ustawą. Można by jedynie od nich wymagać, by nie odrzucali i nie potępiali tych, którzy także zgodnie ze swym prawym sumieniem, uznali za godziwe i rozsądne głosowanie za ustawą, która nie w pełni broni nienarodzonych. Zbyt wiele jest jeszcze do zrobienia na polu obrony życia ludzkiego, aby obrońcy życia nie jednoczyli się wokół tego wszystkiego, co wyrasta z orędzia encykliki *Evangelium vitae*. Położenie w *Nocie doktrynalnej*... tak mocnego akcentu na kwestię obrony życia ludzkiego jako istotny wymiar uczestnictwa w życiu politycznym tylko potwierdza znaczenie tego wezwania do jedności i solidarności.

Jarosław MERECKI SDS

OCHRONA ŻYCIA A NOWOŻYTNE PAŃSTWO

Osoba, której prawo do życia nie byłoby chronione w obowiązującym w danej wspólnocie porządku prawnym, musiałaby uznać ów porządek za absolutnie niesprawiedliwy – absolutnie niesprawiedliwy, ponieważ jej prawo do życia nie jest w nim współmierne z prawem do życia innych ludzi i fakt, że prawo to jest chronione w innych przypadkach nie może równoważyć nawet jednego wyjątku.

1. Od starożytności po średniowiecze u podstaw uzasadnienia istnienia prawa i państwa znajdowała się wizja człowieka, który z natury dąży do współdziałania z innymi ludźmi. Według Arystotelesa, człowiek z natury jest zwierzęciem politycznym – nikt z ludzi nie jest samowystarczalny i każdy potrzebuje pomocy innych, aby móc żyć dobrym życiem. Dlatego istota, która żyje poza wspólnotą polityczną, jest dla Arystotelesa albo zwierzęciem, albo Bogiem.

W swoim uzasadnieniu istnienia wspólnoty politycznej nowożytność odchodzi od kooperacyjnego modelu człowieka. Rozbicie religijnej jedności Europy doprowadziło do krwawych wojen, które nowożytnym myślicielom politycznym kazały wątpić w naturalną skłonność człowieka do współpracy z innymi ludźmi. Wydawało się raczej, że człowiek z natury jest bardziej skłonny do agresji niż do kooperacji. I tak dla Hobbesa naturalnym stanem człowieka jest raczej stan konfliktu: homo homini lupus. Sytuacja zagrożenia ze strony bliźniego nie ogranicza się tylko do okresu wojny, ale stanowi stałą współrzędną ludzkiego życia. Jak pisał Hobbes: „Tak więc wszystko, co się odnosi do czasu wojny, w którym każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego, to odnosi się również do czasu, w którym ludzie żyją bez żadnego innego zabezpieczenia niż to, jakie im daje własna siła i własna inwencja. W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na obrabianie ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”[1].

---

[1] T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 110.

Podstawowe zadanie nowożytnego państwa polega właśnie na zaradzeniu tej sytuacji. Chodzi przede wszystkim o zabezpieczenie się przed gwałtowną śmiercią grożącą człowiekowi ze strony jego bliźniego. Tak zatem ochrona życia staje się jednym z podstawowych zadań nowożytnego państwa, a ludzkie życie jest wartością, której ochrona uzasadnia istnienie związanego z przymusem prawa.

2. Argumentacyjną figurą, która służy legitymizacji nowożytnego państwa, jest teoria umowy społecznej[2]. Wspólnota polityczna powstaje w wyniku samoograniczenia się wolnych podmiotów, które rezygnują z części swojej wolności, aby w ten sposób stworzyć umożliwiającą życie w pokoju przestrzeń sprawiedliwości. Dopiero wówczas człowiek nie musi żyć w ciągłym strachu przed gwałtowną śmiercią. Jak dowodzi Otfried Höffe, nie chodzi tu jednak o historycznie dokonany akt umowy (trudno by zresztą było wskazać na taki fakt w dziejach ludzkości), ale o eksperyment myślowy, który ma służyć uzasadnieniu istnienia prawa i państwa[3]. Jaka jest treść tego eksperymentu? Chodzi w nim o wyobrażenie sobie takiej sytuacji, na której istnienie mógłby się zgodzić każdy, ponieważ dla każdego jest ona korzystna. Z punktu widzenia tak interpretowanej teorii umowy społecznej na tym właśnie polega istotny sens idei sprawiedliwości politycznej: Jest to taka organizacja wspólnoty politycznej, którą mógłby zaakceptować każdy z jej członków, bez żadnego wyjątku, gdyż respektowane są w niej jego podstawowe interesy – nikt nie może w niej być poświęcony ze względu na interes innych, każdy jest w niej równouprawnioną osobą[4]. W tym sensie Höffe określa sprawiedliwość polityczną mianem korzyści dystrybutywnej: Sprawiedliwe państwo to państwo, w którym zabezpieczone są podstawowe interesy każdego bez wyjątku człowieka (pośród tych interesów na pierwszym miejscu znajduje się zaś pragnienie zachowania życia, jako że wszelkie inne swoje pragnienia człowiek może realizować tylko o tyle, o ile żyje). Ponieważ jednak zawsze możliwa jest sytuacja, w której ktoś będzie chciał naruszyć tak pojętą umowę ze względu na swoją partykularną korzyść, potrzebne jest ustanowienie pozytywnego prawa, które będzie groziło sankcjami tym wszystkim, którzy nie respektują istotnej treści umowy społecznej.

Innym sposobem wyrażenia idei sprawiedliwości politycznej pojętej jako korzyść dystrybutywna jest idea praw człowieka. Prawa człowieka to prawa, których żadna wspólnota polityczna nie ustanawia, gdyż są one wyrazem podstawowych interesów człowieka wynikających z jego natury (rozumianej oczy-

---

[2] Na temat różnych wersji teorii umowy społecznej zob. Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

[3] Por. O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 250-294.

[4] Por. tenże, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, C. H. Beck, München 2001, s. 64.

wiście nie w sensie biologicznym, lecz w sensie moralnym), ale każda wspólnota polityczna – o ile ma być wspólnotą sprawiedliwą – jest zobowiązana do ich respektowania. W tym sensie prawa człowieka to prawa „wrodzone, naturalne, niezbywalne i nienaruszalne"[5]. Stąd płynie ich szczególny status w prawie pozytywnym, które ogranicza się do ich stwierdzenia i ustanowienia odpowiedniej sankcji za ich naruszenie. Dzięki temu mogą one stać w obronie mniejszości przed tyranią większości, która w imię swoich interesów może zechcieć wyjąć mniejszość spod ochrony prawa.

3. Sprawiedliwość pojęta jako wynik umowy społecznej w pewnym sensie jednak obejmuje tylko tych, którzy dysponują pewnym potencjałem zagrożenia dla innych. Jest sprawiedliwością obejmującą tych ludzi, którzy są w stanie zrezygnować z części swojej wolności i uczynić z tej rezygnacji przedmiot wymiany z innymi, podobnymi im ludźmi. Ktoś, kto nie dysponuje żadnym potencjałem zagrożenia, z trudem mieści się w przestrzeni sprawiedliwości umownej i bardzo łatwo postawić go poza jej sferą. Dlatego nie jest przypadkiem, że nowożytne państwa wykluczyły z niej dzieci nienarodzone (przynajmniej niektóre ich kategorie; pomiędzy prawodawstwami poszczególnych krajów istnieją w tej kwestii różnice, ale sam fakt istnienia tych różnic wiele mówi o jakości idei sprawiedliwości, do której odwołują się prawodawstwa owych państw), uważając się nadal za państwa prawa. Dziecko nienarodzone jest przecież niejako paradygmatycznym przykładem człowieka pozbawionego jakiejkolwiek siły. Z drugiej zaś strony osoba, której prawo do życia nie byłoby chronione w obowiązującym w danej wspólnocie porządku prawnym, musiałaby uznać ów porządek za absolutnie niesprawiedliwy – absolutnie niesprawiedliwy, ponieważ jej prawo do życia nie jest w nim współmierne z prawem do życia innych ludzi i fakt, że prawo to jest chronione w innych przypadkach nie może równoważyć nawet jednego wyjątku.

4. Jedynym sposobem włączenia do umowy społecznej osób, które znalazły się poza nią, jest reprezentowanie ich interesów przez innych. To właśnie czynią w naszych społeczeństwach ruchy obrony życia, starając się uświadamiać wszystkim, że osobą jest również ten, kto sam nie jest jeszcze w stanie bronić swojego prawa do życia. Czynią to również ci parlamentarzyści, którzy są przekonani, że prawo do życia nie może być ograniczane przez kryterium wieku.

Obrońca prawa do życia osób nienarodzonych może się jednak znaleźć w sytuacji, w której włączenie we wspólnotę polityczną jednej kategorii osób będzie się wiązało ze zgodą na pozostawienie poza nią innej ich kategorii. Nie jest to możliwość jedynie teoretyczna; do sytuacji takich dochodziło w praktyce legislacyjnej tych parlamentów, które przyjęły ustawy ograniczające prawną

[5] Tamże, s. 70.

ochronę osób nienarodzonych – czy to wprowadzając kryterium wieku (człowiek staje się wówczas podmiotem prawa do życia dopiero od pewnego momentu swego istnienia), czy też wiążąc z tym kryterium jeszcze inne kryteria (na przykład kryterium tak zwanych względów społecznych).

Jak ma się wówczas zachować parlamentarzysta, który pragnie bronić każdego ludzkiego życia? Jak wspomnieliśmy wyżej, prawo do życia każdej osoby jest równie bezwarunkowe. Nie jest zatem możliwy rachunek, w którym w imię większego dobra można by się zgodzić na mniejsze zło. Z punktu widzenia osoby wyjętej spod ochrony prawa zło jest w takim przypadku absolutne i nie może go zrównoważyć żadne, rzekomo większe dobro.

To prawda, nie wszyscy podzielają przekonanie, że człowiek nienarodzony jest osobą, której przysługują takie same prawa, jakie przysługują osobom narodzonym. Nie sądzę, aby dało się utrzymać wysuwane przez nich argumenty, ale dla potrzeb obecnego tekstu dyskusja z nimi nie jest konieczna[6]. Sądzę natomiast, że również zwolennik legalizacji aborcji jest w stanie zrozumieć dramatyczny dylemat moralny, w jakim może się znaleźć parlamentarzysta przekonany, iż człowiek jest podmiotem prawa do życia od chwili swego poczęcia.

5. Pośród wartości, których ochrona należy do kanonów nowożytnego państwa, znajduje się wolność, a szczególnie wolność sumienia. Sądzę, że właśnie w imię szacunku dla moralnych przekonań tych parlamentarzystów, którzy uznają, że człowiek jest człowiekiem od chwili poczęcia i od tej chwili przysługuje mu prawo do życia, nie należy ich stawiać w sytuacji, w której w celu objęcia ochroną prawa nawet większości nienarodzonych, musieliby zgodzić się na wyjęcie spod jego ochrony jakiejś ich mniejszości. Z punktu widzenia tych parlamentarzystów zgoda na wyjęcie spod ochrony prawa choćby jednej osoby nienarodzonej godzi w same podstawy państwa prawa. Jeśli nawet ktoś nie podziela ich przekonań, to jednak – o ile poważnie traktuje ideę państwa prawa i nie uważa ustaw prawnych jedynie za wynik woli większości czy za rezultat kompromisu różnych interesów – powinno mu zależeć na tym, aby przekonania te uszanować. Co więcej, twierdzę, że próba taka jest najlepszym sprawdzianem autentyczności woli ustanawiania sprawiedliwego prawa ze strony wszystkich parlamentarzystów, również tych, którzy opowiadają się za tak zwaną liberalizacją ustawy o ochronie życia poczętego.

W jaki sposób jest to możliwe? Otóż w przypadku głosowania nad projektem ustawy dotyczącej ochrony życia osób nienarodzonych, ze względów logicznych i moralnych nie należałoby dopuszczać do głosowania „kolektywne-

---

[6] Warto zapoznać się z ich krytyczną analizą przeprowadzoną przez R. Spaemanna w książce *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 291-305.

go", czyli takiego, w którym obejmując prawem pewne kategorie osób, wyjmuje się jednocześnie spod jego ochrony inne ich kategorie. Można głosować jedynie dystrybutywnie (osobno w odniesieniu do każdej z poszczególna kategorii), nie zaś kolektywnie (sumarycznie, głosując w ten sposób jednocześnie za i przeciw ochronie życia)[7]. W dotychczasowej praktyce parlamentarnej przyjmowano raczej tę drugą, kolektywną opcję. Nie wydaje się jednak, aby z punktu widzenia procedur istniały jakiekolwiek przeszkody, które uniemożliwiałyby przyjęcie opcji dystrybutywnej. Co więcej, jedynie przyjęcie takiej opcji będzie wyrazem troski o logicznie spójny i moralnie dopuszczalny sposób głosowania w parlamencie nad ustawami dotyczącymi ochrony życia.

6. Z moralnego punktu widzenia państwo jest autentycznym państwem prawa tylko wówczas, gdy żaden człowiek nie jest w nim wyjęty spod ochrony prawa. Pierwszym prawem, które nie może w nim nie być chronione, jest prawo do życia – warunek możliwości realizowania jakichkolwiek innych praw. Nie jest to jeszcze warunek wystarczający istnienia państwa prawa, ale z pewnością jest to warunek konieczny. Dlatego warto na koniec przytoczyć trafne i dobitne słowa R. Spaemanna: „Z uniwersalnego charakteru przestrzeni osobowych relacji wynika, że wykluczenie nawet jednej osoby z przestrzeni uznania powoduje zniszczenie osobowego charakteru całego systemu. [...] Każde państwo ma prawo nadawać obywatelstwo tak jak zechce. Nie istnieje tu nawet obowiązek równego traktowania czy zakaz arbitralności. Ale prawo obywatelstwa danego państwa jest coś warte tylko wówczas, gdy prawa człowieka – a przede wszystkim prawo do życia – bez żadnego ograniczenia cieszą się w tym państwie pełnią ochrony, na jaką stać dane państwo"[8].

---

[7] W sposób bardziej szczegółowy logiczne i moralne podstawy tego rozróżnienia omawia T. Styczeń SDS w artykule *O logicznie spójne i etycznie jednoznaczne procedury stanowienia prawa w dziedzinie ochrony życia człowieka* [zob. niniejszy numer „Ethosu", s. 281-287].

[8] S p a e m a n n, dz. cyt., s. 239n.

Barbara CHYROWICZ SSpS

TRAMWAJ I USTAWA
O sytuacjach „bez wyjścia" w etyce

Można powiedzieć, że problem parlamentarzysty jest wtórny w stosunku do problemu, który pojawia się w związku z przyjęciem zasady większości w demokratycznym systemie parlamentarnym. Jeśli parlamentarna większość głosuje za przyjęciem ustawy zezwalającej na zabijanie nienarodzonych, parlamentarzysta jest bezradny w tym sensie, że jego głos nie ma szansy wpłynąć na zmianę decyzji parlamentu.

„A cóż ma tramwaj do ustawy?"- zapyta zapewne czytelnik, patrząc na tytuł artykułu. Zasadniczo niewiele, jeśli nie prowadzimy przypadkiem dysputy na temat miejskiej komunikacji. Nie chodzi mi jednak o ustawowe rozwiązania dotyczące problemów komunikacyjnych, lecz o znany i szeroko dyskutowany we współczesnej etyce „problem tramwaju" z jednej oraz o ustawę dopuszczającą – jakkolwiek nieliczne i ściśle określone – przypadki zabijania nienarodzonych z drugiej strony. Problem parlamentarzysty stającego przed decyzją głosowania „za" lub „przeciw" ustawie jest z życia wzięty, „problem tramwaju" jest fikcyjny, aczkolwiek nie nierealny. Po raz pierwszy przywołała go angielska filozof Philippa Foot w artykule *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect* [Problem aborcji i doktryna podwójnego skutku][1]. Rozpędzony tramwaj, którego nie sposób powstrzymać, kieruje się wprost na siedzącą na torach piątkę osób. Ich śmierci można by zapobiec, zmieniając tor tramwaju – zmiany takiej motorniczy jest w stanie dokonać, problem jednak w tym, że spowoduje on wówczas śmierć siedzącej na sąsiednim torze, tym razem już tylko jednej osoby. Motorniczy staje zatem przed dylematem: zmienić tor tramwaju, ratując od śmierci pięć osób, czy też pozostawić bieg tramwaju bez zmiany i ocalić tym samym życie jednej osoby, zajmującej nieszczęśliwie sąsiedni tor.

Kiedy w opisanym przykładzie stajemy przez pytaniem: „ocalić pięciu czy ocalić jednego?", słuszna wydaje się nam decyzja minimalizująca stratę, czyli decyzja zmiany toru rozpędzonego tramwaju. Twierdząc tak, nie zgłaszamy tym samym akcesu do konsekwencjalizmu, czyli teorii etycznej, która za podstawę oceny moralnej działania przyjmuje bilans wynikających z niego skutków. Nie próbując w niczym umniejszyć zakresu normy nakazującej bezwarun-

---

[1] Artykuł był wielokrotnie publikowany. Korzystam z wersji zawartej w: *Ethics. Problems and Principles*, red. J. M. Fischer, M. Ravizza, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, Fort Worth-Philadelphia-San Diego-New York 1992, s. 59-67.

kowy szacunek dla ludzkiego życia, powiemy z żalem: nie czynimy wprawdzie bilansu skutków normą moralności, ale w tym przypadku zdecydowanie należy minimalizować straty, nie mamy innego wyjścia. Właśnie dlatego, że cenię wartość ludzkiego życia, chcę ocalić jak najwięcej ludzkich istnień.

Takie samo tłumaczenie: „nie mam innego wyjścia, cenię wartość ludzkiego życia, ale równocześnie należy tak dalece, jak to tylko możliwe, minimalizować straty", może się pojawić w przypadku już nie fikcyjnego, ale realnego przykładu głosowania na rzecz ustawy, która w nielicznych, ściśle określonych przypadkach dopuszcza dokonywanie aborcji. Parlamentarzyście, który podobnie jak motorniczy, sprzeciwia się zabijaniu niewinnych, może przyświecać podobna jak motorniczemu intencja minimalizowania strat. Gdyby spróbować odnieść decyzję realnego parlamentarzysty do decyzji fikcyjnego motorniczego, powiemy, że staje on przed wyborem, którego pierwsza alternatywa oznacza, na wzór jednego toru, aktualnie obowiązującą ustawę, dopuszczającą dalece liberalne zabijanie nienarodzonych, druga zaś stanowi „sąsiedni tor" w postaci nowej, bardziej restryktywnej ustawy, zezwalającej na dokonywanie aborcji jedynie w nielicznych przypadkach. Parlamentarzysta mógłby zatem stwierdzić: absolutnie nie godzę się na zabijanie niewinnych, ale jeśli nie poprę w głosowaniu nowej ustawy, w mocy może pozostać stare prawo, które zezwala na zabijanie nienarodzonych praktycznie bez większych ograniczeń; nie mam zatem wyjścia, oddanie przeze mnie głosu za przyjęciem ustawy oznacza w rzeczywistości próbę ocalenia jak największej liczby ludzkich istnień; należy minimalizować straty.

Mam nadzieję, że udało mi się wstępnie wytłumaczyć racje, dla których dylemat parlamentarzysty został przeze mnie porównany do dylematu motorniczego. Porównanie to nie oznacza bynajmniej uznania przykładów za analogiczne. Jakkolwiek w obu przypadkach występuje intencja „minimalizowania strat" i w obydwu wskazuje się na „sytuację bez wyjścia", to przy próbie rozstrzygnięcia dylematów okazuje się, że w każdym z przypadków decyzja podejmowana jest „w innym kontekście" – przez kontekst rozumiem tutaj moralną strukturę działania. Jeśli nie będziemy oceniać działania z perspektywy jego skutków – ocena obu kazusów wydaje się wówczas banalna – analiza struktury działania okazuje się niezbędna do wydania moralnego werdyktu.

W dalszym ciągu mojej refleksji postaram się zatem odpowiedzieć na pytanie o to, czy osoby przeżywające przywołane tu dylematy rzeczywiście mogą się tłumaczyć brakiem wyjścia, uznając za usprawiedliwione działanie, skutkiem którego będzie śmierć niewinnych, czy też nie. Kolejne kroki prowadzonych w niniejszym artykule analiz wyznaczone będą przez argumenty przywoływane w dyskusji na rzecz usprawiedliwienia śmierci już to nieszczęsnych „rezydentów" toru, po którym toczy się rozpędzony tramwaj, już to nienarodzonych, „podpadających" pod zapis aborcyjnej ustawy. W argumentach tych wskazuje się na to, że: 1. śmierć niewinnych nie została spowodowana przez

działanie, lecz przez zaniechanie, 2. można próbować ją usprawiedliwiać przy pomocy zasady podwójnego skutku, 3. szacunek dla wartości ludzkiego życia wymaga, by ratować życie tak wielu ludzi, jak to tylko możliwe.

ZABÓJSTWO PRZEZ DZIAŁANIE I ZANIECHANIE

Zabójstwo jest spowodowaniem śmierci drugiego człowieka. Można ją spowodować zarówno przez działanie – podjęcie działania zmierzającego wprost do czyjejś śmierci, jak i przez zaniechanie – rezygnację z działania koniecznego dla ratowania życia. Rozróżnienie działania i zaniechania ma kapitalne znaczenie dla dyskutowanego przez nas problemu. Próba interpretowania śmiertelnego skutku jako zabójstwa spowodowanego przez zaniechanie pojawia się bowiem zarówno w odniesieniu do śmierci osób (jednej bądź pięciu) zajmujących tor, po którym jedzie rozpędzony tramwaj, jak i do nienarodzonych, którzy stracą życie na skutek wprowadzenia ustawy zezwalającej na ich zabijanie. Zarówno motorniczy, jak i głosujący za ustawą parlamentarzysta będą się bronić przed uznaniem ich za winnych, podkreślając, że nie chcą niczyjej śmierci, a jeśli rzeczywiście do niej doszło, to wywołała ją ostatecznie inna przyczyna. Nie tyle zatem spowodowali oni czyjąś śmierć, ile nie podjęli działań ratujących życie: motorniczy nie zmienił toru, a parlamentarzysta nie zagłosował przeciwko ustawie. Czy rzeczywiście nie są winni niczyjej śmierci?

ZASADA VOLUNTARIUM INDIRECTUM

Akwinata, a za nim neotomiści, podkreślają, że człowiek jest nie tylko panem swego chcenia i działania, ale także panem swego nie-chcenia i nie-działania. Kiedy zatem podejmujemy decyzję o zaniechaniu działania, pozostajemy za tę decyzję odpowiedzialni[2]. Rezygnacja z wypełnienia obowiązków czyni nas winnymi tego, czego w istocie nie zrobiliśmy – można być zatem winnym, „nic nie robiąc". Błędem byłoby jednak utożsamianie aktu zaniechania ze zwykłą biernością, ponieważ aktom zaniechania towarzyszy zaangażowanie woli wyrażające się w decyzji: nie podejmuję działania. Działań, których wprawdzie nie spełniamy, ale nie są też one w ogóle przedmiotem naszej moralnej refleksji, nie określimy mianem aktów zaniechania.

Zasadniczo za każdym razem, gdy stajemy przed wyborem jednego z dwóch (lub więcej) działań, spełniając jedno, dokonujemy zarazem aktu zaniechania względem drugiego (lub drugich). Nie mogąc uczynić dwóch (lub więcej) działań zarazem, wybieramy z reguły działanie, które w danych okolicznościach

---

[2] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 71, a. 5; por. też: B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis,* vol. 1, Desclée de Brouwer, Brugis 1962, s. 66n.

uznajemy za lepsze. Jak długo akty zaniechania nie powodują zła, któremu mogliśmy zapobiec, gdybyśmy w ich miejsce podjęli działanie, nie skłaniają do dyskusji na temat odpowiedzialności za zaniechanie ani nie wywołują w nas poczucia winy. Nie mamy też racjonalnych powodów (jeśli tak, to psychologiczne), by poczuwać się do winy wówczas, gdy spełnienie działania, które mogłoby zapobiec pojawieniu się złych skutków, nie leżało w naszych możliwościach. Istnieją bowiem sytuacje, w których niepodejmowanie przez nas działania wynika z naszej bezradności. Jeśli nie posiadając dostatecznych pływackich umiejętności, nie spieszę na pomoc tonącemu człowiekowi, to moja decyzja nie jest w pierwszym rzędzie wyrazem mojego chcenia lub nie-chcenia, lecz przede wszystkim niemożliwości podjęcia działania. Zaniechanie wynikające z braku możliwości przyjścia z pomocą nazywamy dopuszczeniem. Odróżnianie tych dwóch pojęć: zaniechania i dopuszczenia, jest konieczne, jeśli nie chcemy obwiniać kogoś za zaniechanie czegoś, czego spełnienie nie leżało w jego możliwościach.

Brak możliwości podjęcia działania nie musi oznaczać braku chęci przyjścia z pomocą. Niedoszłemu ratownikowi pozostanie jedynie akt benewolencji – miłości wyrażającej się postawą. Mówiąc o aktach zaniechania, mamy natomiast na uwadze akty zewnętrzne (czyli ewentualne uchybienia beneficjencji). Akty wewnętrzne poprzedzają wprawdzie akty zewnętrzne – przed chwilą podkreśliliśmy, że zaniechanie jest decyzją nie-działania – o aktach zaniechania można jednak sensownie mówić tylko w stosunku do aktów zewnętrznych, a dokładnie – w stosunku do ich skutków.

Brak możliwości spełnienia określonego działania ma zatem decydujące znaczenie dla uznania odpowiedzialności podmiotu za akt zaniechania. Nie można mówić o powinności spełnienia określonego działania w momencie, gdy jego spełnienie nie leży w naszych możliwościach. Możliwość implikuje zatem powinność działania w tym sensie, że podmiot związany jest powinnością tylko wówczas, gdy w konkretnej sytuacji jest w stanie dane działanie spełnić. Działanie może być zatem nadal moralnie powinne, ale nie dla konkretnego człowieka w konkretnej sytuacji. Brak umiejętności pływackich sprawi, że nie będzie nas wiązać powinność ratowania tonącego człowieka, co nie zmienia faktu, że każdy kto tylko może i potrafi winien pospieszyć mu z pomocą.

Reasumując, za akt zaniechania ponosimy zatem moralną odpowiedzialność tylko wówczas, gdy zachodzi koniunkcja warunków, które neotomiści ujęli w trzech punktach: 1. przewidywaliśmy, że z aktu zaniechania wynikną złe skutki, 2. uniknięcie złych skutków leżało w naszej mocy, 3. istniała moralna powinność uniknięcia tych skutków[3]. Koniunkcja tych warunków pozwala na zastosowanie do oceny działania tak zwanej zasady voluntarium indirectum

---

[3] Por. M e r k e l b a c h, dz. cyt., s. 67n.; por. też: św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., I-II, q. 6, a. 3.

(zamierzenia pośredniego). Dodajmy jeszcze, że w sytuacji, gdy wymienione trzy warunki są spełnione, podmiot nie tyle powoduje skutki w sensie pozytywnym, ile można mu je przypisać, co będzie miało znaczenie w momencie, gdy postawimy pytanie o to, kto jest bardziej winny: ten, kto zabił, czy ten, kto nie zapobiegł śmierci.

Spróbujmy odnieść te warunki do decyzji motorniczego prowadzącego rozpędzony tramwaj. Motorniczy przewiduje, że może dojść do tragedii (warunek pierwszy), wie też, że życie ludzkie należy chronić (warunek trzeci); problemem pozostaje, czy spełniony jest warunek drugi, to jest, czy istnieje możliwość uniknięcia złych skutków. Aby uniknąć posądzenia o sztuczne „przykrawanie" neotomistycznych kategorii do przykładów obecnych we współczesnej etyce anglosaskiej, przeanalizujmy, jak różnicę między działaniem a zaniechaniem rozumieją autorzy, którzy przytaczają przykład tramwaju. A Anglosasi, swoim zwyczajem, chcąc wyjaśnić znaczenie tych pojęć, podają kolejne przykłady.

WARUNKI SYMETRYCZNOŚCI ZABÓJSTWA PRZEZ DZIAŁANIE I ZANIECHANIE

Utopienie dziecka w wannie w celu zagarnięcia przysługującego mu spadku jest zabójstwem. Jeśli natomiast zauważyliśmy, że dziecko zasnęło w wannie, i nie próbujemy go obudzić (choć możemy to uczynić), licząc na to, że jeśli się utopi, zagarniemy jego spadek, wtedy – w przypadku, gdy dziecko rzeczywiście się utopiło – pozwoliliśmy mu umrzeć[4]. W obu sytuacjach jesteśmy, zdaniem F. M. Kamm, winni spowodowania śmierci. Autorka podaje ten przykład jako modelowy dla ustalenia standardowej procedury, która pozwala ocenić przyzwolenie na śmierć tak samo jak jej czynne spowodowanie. Na procedurę tę składa się pięć elementów: 1. Wysiłek, jaki musielibyśmy włożyć w działania alternatywne względem zabójstwa lub pozwolenia na śmierć, powinien być porównywalny. Nie-zabijanie nie wymaga zazwyczaj żadnego wysiłku, w przeciwieństwie do ratowania życia, które takiego wysiłku wymaga. Niewielki wysiłek włożony w działanie mające na celu wspomaganie życia winien być ekwiwalentem braku wysiłku w przypadku nie-zabijania (w innym miejscu Kamm pisze, że gdyby ratowanie czyjegoś życia wymagało wielkiego wysiłku, podjęcie działania mogłoby nie być powinne); 2. Zarówno osoba zabójcy, jak i osoba przyzwalająca na śmierć pragnie śmierci ofiary; 3. Przyzwalającemu na śmierć przyświeca ta sama intencja co zabójcy, który chce posłużyć się śmiercią ofiary w celu osiągnięcia własnych celów; 4. W obu

[4] Por. J. R a c h e l s, *Active and Passive Euthanasia*, w: *Ethics. Problems and Principles*, red. J. M. Fischer, M. Ravizza, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers 1992, s. 111-116. Angielski zwrot „letting die" tłumaczony jest często jako „dopuszczenie śmierci". Nie używam tego terminu, ponieważ zaniechanie nie jest w moim przekonaniu tym samym, co dopuszczenie.

przypadkach w tym samym stopniu obecne lub nieobecne jest zamierzenie śmierci, nie zaś jedynie przewidywanie, że przyczyna śmierci się pojawi; 5. Działania alternatywne względem zabójstwa i przyzwolenia na śmierć pozwalają zachować niedoszłej ofierze życie[5].

Wskazane przez Kamm warunki, jakkolwiek sformułowane na gruncie innej teorii etycznej, są zasadniczo ekwiwalentem neotomistycznej zasady voluntarium indirectum. Warunek pierwszy odwołuje się do możliwości i powinności działania, warunki: drugi, trzeci i czwarty wskazują na wspólny dla zabójstwa przez działanie i zaniechanie zamiar pozbawienia ofiary życia, a warunek piąty uznać można za odpowiednik neotomistycznego wskazania na możliwość przewidzenia skutków, które pojawią się w wyniku braku naszego zaangażowania w działanie. Kamm wyraźniej niż neotomiści zaznacza, że w przypadku zabójstwa przez zaniechanie pojawia się życzenie ofierze śmierci. Neotomiści wyrażają tę intencję raczej „nie wprost": jeśli wiedzieliśmy, że możemy przeciwdziałać złu i zapobieżenie złu leżało w naszej mocy, a mimo to nie podjęliśmy działania, to jesteśmy winni jego złych skutków. Oznacza to, że w przypadku spowodowania śmierci przez zaniechanie podmiot nie mógłby się zasłaniać inną niż spowodowanie czyjejś śmierci intencją. Neotomiści nie muszą w tym miejscu formułować warunku odnoszącego się do intencji działającego, ponieważ zasada voluntarium indirectum funkcjonuje w systemie etycznym przyjmującym bezwzględny zakaz zabójstwa niewinnego. Podkreślmy raz jeszcze, że w przypadku doprowadzenia do śmierci w rezultacie zaniechania działania pojawienie się złych skutków należy nie-działającemu raczej przypisać, gdyż nie spowodował on ich wprost.

W analitycznej tradycji obecne jest również wspomniane już wyżej odróżnienie zaniechania od dopuszczenia. Foot pisze o dwóch rodzajach dopuszczenia: o dopuszczeniu skutków, którym mogliśmy zapobiec, i o dopuszczeniu skutków, którym zapobieżenie nie leżało w nasze mocy[6].

Z powyższego wynika, że nie każdy akt zaniechania czyni nas winnymi powodowanych przez nie skutków – w naszym wypadku śmierci niewinnego – lecz tylko ten, który spełnia określone warunki. Jeśli zostaną one spełnione, można mówić o symetryczności zabójstwa przez działanie i zabójstwa przez zaniechanie. Z tego też powodu wielu autorów twierdzi, że nie istnieje moral-

---

[5] Por. F. Kamm, *Killing and Letting Die,* w: *Morality, Mortality, vol. II, Rights, Duties and Status*, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 18n.

[6] Por. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, s. 64n.; por. też: A. Kenny, *Philippa Foot on Double Effect*, w: *Virtue and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot,* red. R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 77-87. Nieodróżnianie kategorii zaniechania od kategorii dopuszczenia bywa powodem nieuzasadnionej krytyki etyki tradycyjnej, przy czym przez tradycyjną rozumiana jest najczęściej etyka o chrześcijańskim rodowodzie. Por. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 1997, szczególnie s. 87-92.

nie relewantna różnica pomiędzy zabójstwem przez działanie i przez zaniechanie, nie ma zatem sensu wprowadzanie podziału na przykład na eutanazję czynną i bierną[7]. Z faktu uznania moralnej symetryczności zabójstwa przez działanie i zabójstwa przez zaniechanie nie wynika wprost moralna ocena obu działań. Personalizm, który uznaje, że celowe spowodowanie śmierci niewinnego jest zawsze złem, ocenia obie sytuacje jako moralnie złe, konsekwencjaliści zaś, odrzucając wspomniany wyżej podział na eutanazję bierną i czynną, stwierdzają, że ani eutanazja czynna, ani bierna nie stanowi bezwzględnego zła. Postawiony w niniejszym artykule problem oparty został na przyjęciu tezy, że celowe spowodowanie śmierci drugiego człowieka jest zawsze złem, nie będziemy zatem dyskutować podawanych przez konsekwencjalistów racji, dla których zakaz zabójstwa jest warunkowy, interesuje nas raczej, czy – a jeśli tak, to jak dalece – moralna symetryczność zabójstwa przez działanie i zabójstwa przez zaniechanie odnosi się do przykładów, które uczyniliśmy podstawą naszej dyskusji. A zatem – bogatsi o analizy moralnej odpowiedzialności za akty zaniechania – ponawiamy pytanie: czy motorniczy i parlamentarzysta winni są śmierci niewinnych, czy też nie?

KONKLUZJA I

Odpowiedź na to pytanie będzie w istocie dotyczyć dwóch kwestii: czy mamy tutaj do czynienia z przypadkiem zaniechania i czy na tej podstawie można w omawianych kazusach przypisać podejmującemu decyzję podmiotowi odpowiedzialność za spowodowanie śmierci niewinnych osób? Zacznijmy od motorniczego.

Bez względu na to, czy motorniczy zmieni tor rozpędzonego tramwaju, czy też nie, określoną liczbę osób (jedną lub pięć) nieuchronnie czeka śmierć. Ponieważ motorniczy staje przed alternatywą: „jedna albo pięć", pojawia się opinia, iż wybranie toru oznacza przyzwolenie na śmierć siedzących na nim osób. Gdybyśmy jednak chcieli wskazać na bezpośrednią przyczynę ich śmierci, będzie nią siła rozpędzonego tramwaju, a nie decyzja motorniczego, mimo iż to motorniczy prowadzi tramwaj. Jeśli nie istnieje możliwość zatrzymania pojazdu, nie można winić motorniczego za spowodowanie czyjejkolwiek śmierci. Stwierdziliśmy wszak, że uniknięcie skutków musi leżeć w mocy rezygnującego z działania, tu zaś nie ma mowy o rezygnacji, ponieważ rezygnacja zakłada możliwość podjęcia decyzji, której motorniczy podjąć nie może. Mielibyśmy tu zatem sytuację dopuszczenia, a nie zaniechania. Towarzysząca motorniczemu intencja ocalenia niewinnych pozostanie w sferze benewolencji. Sytuacja jest bez wyjścia w tym sensie, że nieszczęściu zaradzić nie sposób,

---

[7] Por. M. Tooley, *An Irrelevant Consideration: Killing Versus Letting Die*, w: *Ethics: Problems and Principles*, s. 106-111.

ale ów brak wyjścia nie stanowi dylematu natury etycznej, powodowany jest raczej przez czysto fizyczny determinizm, który można wyjaśnić za pomocą praw fizyki. Motorniczy może jedynie wybrać tor – tam, gdzie istnieje możliwość wyboru, można już mówić o etycznym dylemacie. Nie będziemy zatem pytać o to, czy motorniczy winien jest czyjejkolwiek śmierci, ale czy powinien minimalizować zło.

Parlamentarzysta ma pole manewru: może głosować „za", „przeciw" lub wstrzymać się od głosu. Głosowanie „przeciw" wydawałoby się najbardziej właściwe, zważywszy na moralną opcję parlamentarzysty. Parlamentarzysta się waha, ponieważ bierze pod uwagę kwestię „minimalizowania strat", czy – jak to zostało określone w encyklice *Evangelium vitae* – „ograniczenia szkodliwości"[8], które można by osiągnąć, głosując za przyjęciem ustawy bardziej restryktywnej niż poprzednia. W tym miejscu motorniczemu i parlamentarzyście przyświecać będzie ta sama idea. Zauważmy jednak, że decyzję, której przyświeca ta idea, podejmują oni w zasadniczo „innym miejscu". Motorniczy nie może zapobiec śmierci niewinnych, może tylko zminimalizować stratę. Parlamentarzysta nie znajduje się w sytuacji „mechanicznego determinizmu". Nie może zatem powiedzieć, że znalazł się w sytuacji bez wyjścia. Czy któraś z jego decyzji spełnia warunki zabójstwa przez zaniechanie? Ponieważ parlamentarzysta może zarówno głosować „za", „przeciw", jak i wstrzymać się od głosu, oddając głos „za" nie może się tłumaczyć, że nie był w stanie działać inaczej. Uniknięcie złych skutków wynikających tak z głosowania „za", jak i z wstrzymania się od głosu leży w jego możliwościach w tym sensie, że pojedynczy głos składa się na liczbę głosów decydujących ostatecznie o przyjęciu bądź o odrzuceniu ustawy. Parlamentarzysta tłumaczył się będzie, że głosowanie „przeciw" też spowoduje złe skutki. Ostatecznie zatem wybór żadnej z opcji nie gwarantuje, że z działania nie wynikną złe skutki, co raz jeszcze wskazuje na potrzebę przeanalizowania intencji minimalizowania strat. Zastanówmy się jednak najpierw nad samymi opcjami jako takimi.

Czy parlamentarzysta może wstrzymać się od głosu? Proponowana ustawa zezwala na zabijanie nienarodzonych, powodowane przez nią zło jest zatem niekwestionowane i łatwe do przewidzenia. Powinność ochrony życia również jest niekwestionowana. Wydaje się zatem, że w przypadku wstrzymania się od głosowania warunki zasady voluntarium indirectum są spełnione. Zauważmy jednak, że decyzja parlamentarzysty dotyczy wprost niesprawiedliwego prawa, a nie życia konkretnego człowieka. Jeśli wstrzymuje się on od głosu, doprowadza przez zaniechanie do uchwalenia niesprawiedliwego prawa, a pośrednio do zabijania nienarodzonych, zakładając, że parlament prawo takie ostatecznie uchwali. Wstrzymanie się od głosu można interpretować jedynie pośrednio jako zabójstwo, w innym jednak rozumieniu pośredniości niż ma to miejsce

[8] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 73.

w przypadku zasady zamierzenia pośredniego. Zabijanie nienarodzonych jest pośrednim, czyli dalszym skutkiem działania (uchwalenia ustawy). Nie będzie ono powodowane wprost decyzją działającego, jak ma to miejsce w podanym przez Kamm przykładzie dziecka, które utopiło się dlatego, że nie zrobiliśmy nic, co mogłoby zapobiec tragedii. Wziąwszy nadto pod uwagę materię głosowanych spraw, trudno zgodzić się, że parlamentarzysta może „nie mieć zdania" w kwestii tak ważnej, jak ochrona ludzkiego życia. Jeśli parlamentarzysta głosuje „za", doprowadza do uchwalenia niesprawiedliwego prawa przez działanie (czyli wprost) i – podobnie jak wówczas, gdy wstrzymał się od głosu – pośrednio do zabijania nienarodzonych. Wariant wstrzymania się od głosu jest wprawdzie „słabszy", jeśli jednak jego skutkiem będzie uchwalenie niesprawiedliwego prawa, jego rezultat niczym się nie będzie od głosowania „za" różnił. Czy jest to pośredniość, która może uwolnić parlamentarzystę nie tyle od odpowiedzialności za uchwalenie niesprawiedliwego prawa (czemu zaprzeczyć nie sposób), ale od odpowiedzialności za śmierć nienarodzonych? Jakkolwiek jego formalny współudział w złu wydaje się oczywisty, parlamentarzysta bronił się będzie, wskazując najpierw na fakt, że głosowanie „przeciw" również nie oznacza uniknięcia złych skutków (w postaci uchwalenia niesprawiedliwej ustawy), a następnie na „pośredniość" powodowania śmierci nienarodzonych, których ochrony ustawa nie przewiduje. Podkreślał też będzie, że zabijanie nienarodzonych nie leży w jego intencji, intencją jego jest bowiem „minimalizowanie strat". Zastanówmy się więc nad ową „pośredniością".

ZASADA PODWÓJNEGO SKUTKU

Jeśli pośredniość miałaby charakter czysto przyczynowy, można by rzeczywiście kwestionować formalny współudział parlamentarzysty w zabijaniu nienarodzonych, współudział ten miałby natomiast charakter materialny. Sama przyczynowość nie wystarcza do uznania winy podmiotu za wywołane działaniem skutki (lub skutki wynikające z braku działania). Jeśli kierowca potrąci dziecko, które nagle wybiegło na ulicę, nie będziemy go winić za tragiczne skutki wypadku, chociaż w porządku przyczynowym prowadzony przez niego samochód spowodował śmierć dziecka. Podobnie rzecz się ma z rozpędzonym tramwajem, który spowodował śmierć pozostających na torach osób. Aby można było dowieść współudziału parlamentarzysty w moralnym, a nie tylko fizycznym złu zabijania, należy wykazać jego intencyjne zaangażowanie w regulowany przez ustawę zakres działań. Na pytanie o pośredniość skutku względem intencji nie zdołamy odpowiedzieć, powołując się na zasadę voluntarium indirectum lub na warunki symetryczności zabójstwa przez działanie i zaniechanie. Do naszych analiz włączyć musimy zasadę przywoływaną tak w kontekście dylematu motorniczego, jak i parlamentarzysty: zasadę podwójnego skutku.

Zasada podwójnego skutku uznawana jest przez wielu moralistów za istotnie związaną z niekonsekwencjalnym stanowiskiem w etyce, a nawet wprost z moralnym absolutyzmem. Konsekwencjalistom zasada podwójnego skutku jest niepotrzebna, ponieważ wykluczają oni istnienie norm wiążących absolutnie, w tym normy zakazującej zabójstwa niewinnego, samo działanie oceniają zaś poprzez bilans skutków. Uznanie normy „nie zabijaj" za normę absolutnie wiążącą wyklucza natomiast jakiekolwiek od tejże normy wyjątki. Zasada podwójnego skutku nie tłumaczy wyjątków od normy, lecz jedynie złe skutki wynikające ze skądinąd słusznego działania. W sytuacji, gdy z działania takiego wynikają dwa skutki: jeden dobry – zamierzony wprost, drugi zaś zły – jedynie przewidywany, ale pozostający poza intencją działającego, można – w myśl tej zasady – usprawiedliwić pojawienie się skutku złego. Konsekwencjaliści zgodzą się z niekonsekwencjalistami, że eutanazja bierna (przez zaniechanie) winna być tak samo oceniana jak czynna, ale nie oznacza to, że eutanazja jest zawsze czynem moralnie złym. Zabójstwo niewinnego usprawiedliwić można, ich zdaniem, powołując się na niską jakość jego życia, albo – jak w dyskutowanym przez nas przypadku – odwołując się do minimalizowania strat. Jeśli intencja minimalizowania strat wydaje się personaliście (czyli przedstawicielowi niekonsekwencjalnej teorii etycznej) w punkcie wyjścia kontrowersyjna, to właśnie przez fakt koneksji z krytykowanym przez personalistów konsekwencjalizmem.

Aby móc usprawiedliwić działanie, stosując zasadę podwójnego skutku, istotne jest uznanie, że zły skutek spowodowany został pośrednio, czyli pozostawał poza intencją działającego – w tym też miejscu będziemy się chcieli przyjrzeć decyzji parlamentarzysty i motorniczego. Najpierw jednak wyjaśnijmy bliżej, jak rozumiana jest zasada podwójnego skutku przez tych, którzy próbują usprawiedliwić decyzję parlamentarzysty i motorniczego.

ZABÓJSTWO POŚREDNIE I BEZPOŚREDNIE

W niekonsekwencjalizmie, a więc zarówno w tomizmie, jak i w personalizmie, za klasyczny przykład zasady podwójnego skutku uznaje się podany przez św. Tomasza w *Sumie teologicznej* kazus zabójstwa w samoobronie[9]. Jakkolwiek św. Tomasz nie posługuje się terminem „zasada podwójnego skutku", to podane przez niego warunki usprawiedliwiające zadanie agresorowi śmiertelnego ciosu stały się podstawą do sformułowania zasady, czego dokonali dopiero neotomiści[10]. Dyskusja na temat trafności sformułowania zasady stanowi odrębny temat[11].

---

[9] Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., II-II, q. 64, a. 7.

[10] Por. Merkelbach, dz. cyt., s. 166n.

[11] Zob. B. Chyrowicz SSpS, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, TN KUL, Lublin 1997; zob. też: *The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate*

Ponieważ jego rozwijanie zaprowadziłoby nas daleko poza podjęty w artykule problem, ograniczam się do podania tych warunków usprawiedliwiających zabójstwo w samoobronie, które wydają mi się najbliższe myśli samego Akwinaty. Akwinata zaś podkreśla, że obrona własnego życia jest rzeczą słuszną, stąd jeśli broniąc się użyliśmy proporcjonalnego względem zagrożenia środka i jedynie obrona była celem naszego działania, to tragiczny skutek – śmierć agresora, pozostaje poza intencją działającego. Po uogólnieniu otrzymujemy trzy warunki potrzebne do usprawiedliwienia działań o podwójnym skutku: 1. podjęte działanie musi być moralnie słuszne, 2. skutkiem zamierzonym – a zarazem zamierzonym celem działania – jest skutek dobry, 3. działanie jest proporcjonalne względem zamierzonego celu. Wynikający z działania skutek zły, który pojawia się obok skutku dobrego, neotomistyczna tradycja nazywa skutkiem pośrednim – ma on charakter fizyczny, a nie moralny, co oznacza, że podmiot nie ponosi za jego spowodowanie moralnej odpowiedzialności. Podkreślić należy, że zasada ta odnosi się do jednego działania o dwóch skutkach. Nie dotyczy zatem żadną miarą sytuacji, kiedy podmiot wybiera złe moralnie środki dla zrealizowania słusznych skądinąd celów (wtedy mamy do czynienia ze środkiem i skutkiem jako celem zamierzonym) ani też sekwencji działań, w której pośredniość skutków wyznaczona jest następującymi po sobie kolejno działaniami, przy czym skutki jednego z nich stają się poprzez związki przyczynowe racją powodowania kolejnych działań, będących z kolei pośrednimi skutkami względem tych pierwszych. Wybrane do realizacji celu środki nie mogą być zamierzone pośrednio, to znaczy pozostawać poza intencją działającego, ponieważ ten, kto chce celu, chce zarazem prowadzących do niego środków, natomiast skutki, które pojawiają się przez pośrednictwo kolejnych działań, nie wynikają z jednego i tego samego działania (chociaż może być ich wiele), stąd nie można do nich odnieść zasady podwójnego skutku.

OBOWIĄZKI NEGATYWNE I POZYTYWNE

W rozumieniu P. Foot główny sens zasady podwójnego skutku w jej tradycyjnej wersji polega na uznaniu w pewnych sytuacjach za moralnie dopuszczalne działania powodującego zły skutek, który nie jest jednak zamierzony, lecz jedynie przewidywany jako efekt uboczny, towarzyszący osiągnięciu znacznie większego dobra. Autorka przyznaje, że chociaż stosowanie zasady podwójnego skutku w wielu przypadkach odpowiada naszym moralnym intuicjom, to jednak: 1. istotne dla rozumienia zasady wydaje się założone milcząco w jej formule rozróżnienie obowiązków pozytywnych i negatywnych, nie zaś zamie-

---

a Controversial Moral Principle, red. P. A. Woodward, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001.

rzenia bezpośredniego i pośredniego, 2. uznanie podstawowego charakteru zasady rozróżnienia obowiązków pozytywnych i negatywnych pozwala nam dokonać rozstrzygnięcia nawet w tych przypadkach, z którymi nie radzi sobie tradycyjnie rozumiana zasada podwójnego skutku[12]. Przyjrzyjmy się kolejno obu kwestiom.

Autorka zaznacza, że obowiązki negatywne dotyczą unikania szkodzenia innym, natomiast obowiązki pozytywne wskazują na potrzebę niesienia drugim pomocy. Przyjmowany przez Foot podział obowiązków na negatywne i pozytywne odpowiada obecnemu w etyce tomistycznej podziałowi norm na zakazujące i nakazujące. Normy zakazujące mają w etyce tomistycznej charakter absolutny w przeciwieństwie do norm nakazujących, które nie ograniczają stopnia naszego zaangażowania w działaniu dla dobra innych i jako takie są podstawą tak zwanych czynów chwalebnych (supererogacyjnych), których niespełnienie nie pociąga za sobą moralnej winy. Normy nakazujące nie mają zatem charakteru absolutnego. Podział na normy zakazujące i nakazujące funkcjonuje również w etyce personalistycznej. Normy nakazujące i zakazujące są wiążące w sposób analogiczny do wprowadzonego przez Foot podziału na obowiązki pozytywne i negatywne. Wyjaśniając znaczenie obowiązków pozytywnych, Foot zaznacza, że mamy z nimi do czynienia również tam, gdzie ściśle rzecz biorąc, nie ma obowiązku działania, na przykład, gdy oddajemy się działalności dobroczynnej; zakres ich obowiązywalności odpowiada zatem normom nakazującym. Analogicznie jest w przypadku obowiązków określonych przez autorkę mianem negatywnych, którym w etyce tomistycznej odpowiadają czyny wykluczone normami zakazującymi, jak na przykład zabójstwo lub rozbój – norma nakazująca powstrzymywanie się od takich czynów ma charakter absolutny[13]. Dodajmy jeszcze, że uznanie obowiązku za pozytywny, a normy za nakazującą nie oznacza całkowitej dowolności w realizowaniu moralnych imperatywów. Istnieją obowiązki pozytywne (normy nakazujące), których respektowanie będzie miało podobną rangę jak wypełnianie obowiązków negatywnych, na przykład troska o starszych rodziców. Jak się ma znaczenie owego podziału do rozumienia zasady podwójnego skutku?

Jak już zauważyliśmy, Foot stwierdza, że podział na obowiązki negatywne i pozytywne ma znacznie większe znaczenie w moralnej ocenie działań o podwójnym skutku niż powoływanie się na skutki zamierzone i jedynie przewidywane, co nie znaczy, że niektórych problemów dotyczących działań o podwójnym skutku nie można dobrze rozstrzygnąć również za pomocą tradycyjnej formuły zasady podwójnego skutku. Przykłady, na podstawie których autorka próbuje dowieść zbieżności tradycyjnego i proponowanego przez nią sposobu rozstrzygnięcia problemu działań o podwójnym skutku, nie wydają się jednak

---

[12] Por. F o o t, dz. cyt., s. 60-66.

[13] Por. tamże.

być przykładami takich działań. Foot opisuje sytuację w szpitalu, kiedy to można by uratować życie pięciu osób, poświęcając jedną, a konkretnie jej organy, do niezbędnych dla uratowania życia pozostałych osób zabiegów transplantacyjnych. Obowiązek negatywny polega tutaj na zakazie zadawania śmierci niewinnej osobie, obowiązek pozytywny dotyczy pięciu osób, których życie mogłoby zostać uratowane. Jeśli obowiązek negatywny ma pierwszeństwo przed pozytywnym, to nie wolno poświęcić niewinnego człowieka w charakterze „banku organów", bez względu na to, jak wielu mogłoby na jego śmierci skorzystać[14]. Odwołanie się przy rozstrzyganiu tego kazusu do tradycyjnie rozumianej zasady podwójnego skutku oznaczałoby, że możemy w nim wskazać skutek zamierzony oraz niezamierzony, lecz jedynie przewidywany. Zabicie jednego człowieka dla ratowania wielu jest jednak przykładem aktu o strukturze złożonej, w którym działanie-środek (zabójstwo) wybrane zostało dla realizacji celu (uratowania życia kilku osób). Jako takie stanowi przypadek, do którego stosuje się zasada „cel uświęca środki", a nie zasada podwójnego skutku. Środek wybrany (a więc zamierzony) do słusznego skądinąd celu stanowi w tym przypadku działanie moralnie niedopuszczalne, stąd rozważanie jego skutków niczego już nie zmieni. Ponadto ratowanie życia pięciu pacjentów przy pomocy organów pobranych od jednego, którego poświęciliśmy dla tego „szczytnego" celu, stanowi w istocie dwa działania, a nie jedno: pierwsze polega na zabiciu pacjenta, a drugie na przeprowadzeniu zabiegów transplantacyjnych. Dalsza polemika z autorką mogłaby się okazać pasjonująca (Foot zainspirowała wielu autorów analitycznych do jej prowadzenia), nie zapominajmy jednak, że przywołaliśmy tutaj jej tezy niejako roboczo, zmierzamy bowiem do udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, czy motorniczemu można pośrednio przypisać śmierć siedzących na torze osób, a następnie o porównanie sytuacji parlamentarzysty i motorniczego.

KONKLUZJA 2

Zgodnie z zasadą podwójnego skutku uznanie, że śmierć została spowodowana pośrednio, czyli poza intencją działającego, usprawiedliwia tych, którzy ją spowodowali. Jak pamiętamy, w porządku przyczynowym śmierć niewinnych spowodowana jest zarówno przez parlamentarzystę, jak i przez motorniczego. Każdy z tych przypadków analizowany jest w innej tradycji filozoficznej, co nie znaczy, że wyprowadzane na gruncie jednej teorii wnioski nie mogą się okazać pomocne w dyskusji prowadzonej na gruncie założeń drugiej. Spróbujmy je zatem wespół wykorzystać przy obu analizowanych kazusach.

Doszliśmy już do wniosku, że parlamentarzysta winien jest uchwalenia niesprawiedliwej ustawy. Aby można było zastosować do jego działania zasadę

[14] Por. tamże.

podwójnego skutku, decyzja parlamentarzysty musiałaby być przykładem działania, z którego wynikają dwa skutki: dobry i zły, ten ostatni poza intencją działającego. Zwolennicy uznania decyzji parlamentarzysty za słuszną próbują dowieść, że zamierzonym, dobrym skutkiem działania – współudziału w stanowieniu niesprawiedliwego prawa – jest ograniczenie szkodliwości obowiązującego prawa (nowa ustawa jest wprawdzie niesprawiedliwa, ale lepsza niż poprzednia, ponieważ obejmuje swoją pieczą większą liczbę nienarodzonych), sam akt głosowania zaś (czyli uchwalenie niesprawiedliwego prawa) jest skutkiem pośrednim. Ponieważ decyzja parlamentarzysty – mimo jego skądinąd dobrej intencji – dotyczy wprost uchwalenia niesprawiedliwego prawa, już pierwszy warunek zasady podwójnego skutku (podjęte działanie musi być działaniem moralnie słusznym) nie może tu znaleźć zastosowania. Trudno byłoby dowieść, że parlamentarzysta po prostu głosuje, a uchwalenie niesprawiedliwego prawa jest czymś od głosowania odrębnym. Dyskutowanie dalszych warunków zasady wydaje się zatem zbędne wobec kontrowersyjności zachowania pierwszego warunku.

Zauważmy nadto, że działanie parlamentarzysty – akt o strukturze złożonej, w którym samo działanie jako takie jest środkiem do osiągnięcia dalszego celu – nie stanowi przykładu czynu o podwójnym skutku, do którego tradycja tomistyczna odnosi zasadę usprawiedliwiającą pośredni skutek działania. Świadomy i dobrowolny udział parlamentarzysty w tworzeniu niesprawiedliwej ustawy nie może być uznany za pośredni, ponieważ w strukturze działania jest środkiem, a nie skutkiem, środkiem, którego „cel nie uświęca". Czy można za skutek pośredni uznać śmierć nienarodzonych dokonującą się w „majestacie" niesprawiedliwego prawa? Użycie terminu „pośredni" będzie tu oznaczało dalszy skutek działania, dalszy w sensie „oddalony od pierwszorzędnie zamierzonego celu", a nie „pozostający poza intencją działającego". Celem udziału w głosowaniu jest minimalizowanie strat, minimalizowanie nie oznacza zaś wykluczenia, stąd skutkiem uchwalenia niesprawiedliwej ustawy będzie śmierć niechronionych jej zapisem osób. Parlamentarzysta może wprawdzie tłumaczyć, że nie pragnie niczyjej śmierci, ale przyczyniając się do uchwalenia prawa zezwalającego na zabijanie, implicite godzi się na zabijanie w konkretnych przypadkach, a zatem działa kontrproduktywnie wobec deklaracji obrony życia, którą równocześnie składa. Parlamentarzysta nie zabija, ale ustawa, w uchwaleniu której uczestniczył, jest dla kolejnych osób (matki, służb medycznych) okazją do zabijania.

Gdyby do decyzji parlamentarzysty odnieść proponowany przez Foot podział na obowiązki negatywne i pozytywne, działanie również nie dawałoby się usprawiedliwić. Priorytetowy obowiązek negatywny nie zezwala bowiem na przyczynianie się do zabijania, stąd wskazywanie na pozytywny obowiązek minimalizowania strat nie uczyni działania moralnie usprawiedliwionym.

Motorniczy jest w innej sytuacji. Zauważyliśmy już, że zasadniczym elementem działania, który musimy wziąć pod uwagę przy moralnej ocenie jego

decyzji, jest fakt, że tramwaju zatrzymać nie sposób. Decyzja motorniczego może zatem jedynie oznaczać ocalenie mniejszej lub większej liczby ludzkich istnień. Foot zauważa, iż w przypadku motorniczego nie mamy do czynienia z konfliktem między obowiązkiem negatywnym a pozytywnym, lecz z dwoma obowiązkami negatywnymi: 1. „nie zabijaj jednej osoby" oraz 2. „nie zabijaj pięciu osób". Ponieważ są to obowiązki tego samego rodzaju, wolno nam minimalizować straty, obu obowiązkom bowiem zarazem sprostać nie sposób, a wybranie jednego z nich nie oznacza zamierzonego wyrządzenia komukolwiek szkody. Zanim przejdziemy do przeanalizowania różnicy pomiędzy minimalizującym straty parlamentarzystą i motorniczym, zatrzymajmy się jeszcze krótko na problemie działań o podwójnym skutku.

Okazuje się bowiem, że ani jeden, ani drugi rozważany tu kazus nie jest przykładem działań, do których neotomiści zwykli stosować interesującą nas zasadę. Sam fakt, że z działania wynikają dwa skutki, na przykład wprowadzenie drugiego w błąd i uzyskanie dzięki temu materialnej korzyści lub ocalenie pięciu ludzkich istnień i utrata jednego, nie decyduje jeszcze o tym, że do danego działania można zastosować neotomistyczną zasadę. Niemiecki teolog Peter Knauer twierdzi, że wszystkie podejmowane przez nas akty zewnętrzne są przypadkami działań, z których wynikają dwa skutki[15]. Jeśli nawet rzeczywiście tak jest, to przy krytyce zasady podwójnego skutku trzeba mieć na uwadze, że dotyczy ona ostatecznie tylko tej grupy działań, w których zły skutek wynika z słusznego skądinąd środka, a nie działań, w których zły moralnie środek wybrany został do dobrego celu. Jeśli działań, z których wynikają dwa skutki, nie sposób jest usprawiedliwić za pomocą zasady podwójnego skutku, powodem nie muszą być mankamenty samej zasady, lecz inna struktura działań, których twórcy tej zasady nawet nie próbowaliby usprawiedliwiać.

OBOWIĄZEK MINIMALIZOWANIA STRAT

Z przeprowadzonych analiz wynika, że mimo znaczących różnic między działaniem parlamentarzysty i motorniczego, wspólna jest im intencja minimalizowania strat. Z analiz tych wynika też, iż sytuacja motorniczego – jakkolwiek nie pozbawiona dramatyzmu – jest znacznie prostsza niż sytuacja parlamentarzysty. Dla usprawiedliwiania spowodowanego przez rozpędzony tramwaj skutku nie trzeba się odwoływać ani do kategorii zaniechania, ani do zasady podwójnego skutku. Decyzji parlamentarzysty nie można z kolei usprawiedliwić ani przez powołanie się na kategorię zaniechania, ani przez odwołanie się

---

[15] Zob. P. K n a u e r, *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect*, w: *Readings in Moral Theology* No. 1, *Moral Norms and Catholic Tradition*, red. C. E. Curran, R. A. McCormick, Paulist Press, New York 1979, s. 1-39.

do zasady podwójnego skutku. Zarówno motorniczy, jak i parlamentarzysta będą natomiast twierdzili, że każda decyzja oznacza stratę: na obu torach są ludzie, a w przypadku głosowania, zarówno głos „za", jak i „przeciw" spowoduje uchwalenie niesprawiedliwej ustawy. Pozostają natomiast pytania: Ile osób znajduje się na torze? i Jaka to będzie ustawa? W przypadku parlamentarzysty ważną rolę odgrywa nadto rozkład głosów w parlamencie. Zapewne z chęcią głosowałby on przeciw, gdyby nie fakt, że nie należy do parlamentarnej większości, a zatem nie ma szans na uczestniczenie w uchwalaniu ustawy, która odpowiadałaby jego moralnym przekonaniom.

„JEDEN Z WIELU"

Czy winniśmy w naszym działaniu dążyć do minimalizowania strat? Prosta moralna intuicja podpowiada nam że tak, tezy etyki nie są z nią sprzeczne. Będziemy jednak stawiać pytanie o to, czy straty zawsze należy minimalizować, a jeśli tak, to jakim kosztem wolno nam to uczynić. W przypadku motorniczego minimalizowanie strat jest jedyną rzeczą, jaką w ogóle można jeszcze uczynić. Nie jest to zatem sytuacja, w jakiej poświęcamy życie jednych dla życia drugich czy też oceniamy, czyje życie jest ważniejsze. Intencja minimalizowania strat nie jest tu elementem usprawiedliwiającym spowodowanie czyjejkolwiek śmierci. Jeśli motorniczy deklaruje, że zabójstwo uważa za czyn bezwzględnie zły, w podjętej przez niego decyzji zmiany toru nie sposób doszukać się sprzeczności. Ponieważ nie możemy ocalić wszystkich, próbujemy ocalić tylu, ilu tylko możemy. Musimy kogoś wybrać, nie mamy innego wyjścia. Za stwierdzeniem „nie ma innego wyjścia" nie kryje się jednak rezygnacja z respektowania normy nakazującej szanować ludzkie życie. Nie jesteśmy zabójcami, lecz spieszymy na pomoc i nawet jeśli nie uda się nam uratować wszystkich, nie będziemy winni niczyjej śmierci. Gdyby zatem przerażony motorniczy nie wykazał się dostatecznym refleksem i nie udało mu się zmienić toru pojazdu, nie będziemy go winić za niczyją śmierć, spowodowała ją bowiem ostatecznie inna przyczyna. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w praktyce medycznej, kiedy ilość środków mogących ratować ludzkie życie okazuje się niewystarczająca w stosunku do liczby potrzebujących. Lekarz jest zmuszony do dokonania dramatycznego wyboru. Jeśli zaoferuje terapię jednym, drudzy mogą nie doczekać poprawy zaopatrzenia. Umrą. Lekarz nie jest winien ich śmierci, ponieważ nie mogąc ratować wszystkich, ratował tylu, ilu tylko mógł. Czy w podobny sposób nie można by zinterpretować intencji minimalizowania strat w przypadku parlamentarzysty?

„JEDEN ZA WIELU?"

Zmiana prawa z liberalnego na bardziej restryktywne oznacza, że liczba zabójstw dokonywanych na nienarodzonych znacznie się zmniejszy. Parlamen-

tarzysta powie więc: nie głosuję za zabijaniem, ale za zmniejszeniem skali zabijania. Co prawda nie da się zgodnie z zapisami tej ustawy uratować wszystkich, ale na uchwalenie innej ustawy nie ma w tej chwili szans, nie mamy zatem wyjścia – uratujmy tylu, ilu tylko uratować możemy. Intencja parlamentarzysty wydaje się niczym nie różnić od intencji motorniczego, kolejny raz jednak wypada zauważyć, że podjęta jest „w innym miejscu". Minimalizacja strat to jedno, a sposób, w jaki są one minimalizowane, to drugie. Sytuację analogiczną do decyzji parlamentarzysty opisuje w jednym ze swoich artykułów niemiecki filozof Robert Spaemann. W trakcie trwania reżimu hitlerowskiego czynny udział w akcji selekcjonowania kandydatów do eutanazji spośród umysłowo chorych brali lekarze. Ponieważ w wykonywaniu swojej funkcji nie byli „zbyt gorliwi", udało im się uratować życie wielu chorym poprzez umieszczenie ich w klasztorach. Oskarżeni o przyczynianie się do śmierci chorych, tłumaczyli swoje działanie tym, że chociaż część wytypowanych przez nich do eutanazji chorych straciła życie, to przecież mają na swoim koncie również pokaźną liczbę uratowanych. Gdyby na ich miejscu znaleźli się inni przedstawiciele zawodu, bardziej zaangażowani w krzewienie eugenicznych idei, tragiczny wybór objąłby znacznie większą liczbę chorych. Działanie lekarzy polegało zatem na minimalizowaniu strat, na ratowaniu tych, których uratować było można. Sąd nie uznał jednak argumentu „zapobiegania gorszemu złu", podkreślając, że nie można usprawiedliwić zabójstwa niewinnego człowieka. Lekarze zostali ostatecznie skazani, mimo że nie wykonywali wprost eutanazji, podobnie jak parlamentarzysta nie zabija wprost nienarodzonych[16].

Problem tkwi w tym, że w przypadku zabójstwa niewinnego nie można mówić o większym i mniejszym złu. Zabicie każdej osoby stanowi dramat i chociaż w przypadku zabójstwa większej liczby osób można mówić o większej stracie, to nie umniejsza to w niczym zła pojedynczego zabójstwa. Zauważmy dalej, że zarówno parlamentarzysta, jak i lekarz w przykładzie Spaemanna mają szansę kogoś uratować tylko wówczas, gdy równocześnie przyczynią się do czyjejś śmierci (zakładam, że nie jest to sprawa, w której można wstrzymać się od głosu). Rezygnacja z pełnionych funkcji uniemożliwia nie tylko przyczynianie się do śmierci innych, lecz również uratowanie określonej liczby osób.

KONKLUZJA OSTATECZNA

Powoływanie się w wyżej wymienionych przykładach na brak wyjścia wydaje się wskazywać na bezradność podejmującego decyzję podmiotu. Czy bezradność ta wynika ze słabości teorii etycznej, na gruncie której nie potrafimy

[16] Zob. R. Spaemann, *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniami,* tłum. J. Merecki SDS, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze,* red. A. Szostek, RW KUL, Lublin 1995, s. 243-246.

poradzić sobie z rozstrzygnięciem omawianych kazusów, czy też z nieporadnością decydenta?

Mam nadzieję, że przeprowadzone analizy pokazują, iż wewnątrz personalizmu etycznego nie mamy większych problemów z wydaniem moralnego werdyktu, kiedy pytamy o to, czy motorniczy winny jest czyjejś śmierci albo czy parlamentarzysta ponosi winę, jeśli bierze udział w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa. Odpowiedzi brzmią kolejno: „nie jest winny" oraz „jest winny". W drugim z wymienionych przykładów pojawia się jednak dodatkowo kontekst w postaci „rozkładu sił" w parlamencie i to on właśnie komplikuje problem. Jeśli będziemy abstrahować od tego kontekstu, ocena postępowania parlamentarzysty będzie jednoznaczna. Kiedy natomiast bierzemy go pod uwagę, wraz z nim pojawiają się w dyskusji nowe elementy: 1. większość parlamentarzystów nie uznaje normy nakazującej ochronę życia nienarodzonych za bezwarunkową; 2. w tej sytuacji głosowanie „przeciw" pozostaje w sferze benewolencji, ponieważ nie ma szans na uchwalenie sprawiedliwej ustawy; 3. głosowanie „za" jest niekwestionowanym współudziałem w złu, ale gwarantuje zmniejszenie skali zła. Z powyższego wynika, że nie można doprowadzić do zmniejszenia skali zła, nie oddając głosu za przyjęciem ustawy. Czy głosując „za", parlamentarzysta minimalizuje zło, podobnie jak motorniczy, do którego decyzji nie mieliśmy zastrzeżeń natury moralnej? Parlamentarzysta może uznać się za bezradnego w sytuacji, w której się znalazł, i powiedzieć: „nie mam innego wyjścia", lecz jego bezradności nie są winne prawa fizyki, których dobra wola motorniczego zmienić nie może. Można powiedzieć, że problem parlamentarzysty jest wtórny w stosunku do problemu, który pojawia się w związku z przyjęciem zasady większości w demokratycznym systemie parlamentarnym. Jeśli parlamentarna większość głosuje za przyjęciem ustawy zezwalającej na zabijanie nienarodzonych, parlamentarzysta jest bezradny w tym sensie, że jego głos nie ma szansy wpłynąć na zmianę decyzji parlamentu. Równocześnie jednak parlamentarzysta pozostaje członkiem społeczności danego państwa i tu bezradny nie jest! Jak długo może w jakikolwiek sposób wpłynąć na zmianę postaw tych, którzy godzą się na zabijanie nienarodzonych, nie może ograniczać się tylko do deklaracji i aktów wyrażania sprzeciwu. Gdyby zatem podjąć próbę usprawiedliwiania parlamentarzysty działającego w dobrej wierze, należałoby zobligować go do wyraźnego określenia własnego stanowiska. Mogłaby temu służyć taka procedura uchwalania ustawy, która wprowadzałaby oddzielne głosowania nad poszczególnymi jej artykułami, przy czym nie wszystkie artykuły dotyczyłyby wprost zgody na zabijanie nienarodzonych. W przeciwnym razie jednak, nie sposób zaprzeczyć temu, że głosując za ustawą, parlamentarzysta współdziałał w uchwalaniu prawa zezwalającego na zabijanie nienarodzonych.

Andrzej SZOSTEK MIC

OBRONA POCZĘTEGO ŻYCIA W PARLAMENCIE
W nawiązaniu do numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*

Świadomość nienaruszalności podstawowych praw człowieka i tego, że są one uprzednie względem legislacyjnych uprawnień państwa, nie znajduje – jak się wydaje – stosownego „przełożenia" na praktykę parlamentarną. Efektem tego jest między innymi konflikt sumienia przeżywany przez parlamentarzystów pragnących konsekwentnie i skutecznie bronić praw człowieka.

Przedstawione w encyklice *Evangelium vitae* (jak również w wielu innych dokumentach papieskich) stanowisko Jana Pawła II w sprawie moralnej oceny aktów zabójstwa bezpośredniego, a zwłaszcza aborcji, jest jasne i powszechnie znane. Dla podkreślenia wyjątkowej doniosłości moralnej dezaprobaty aborcji Papież odwołał się do szczególnie uroczystej, quasidogmatycznej formuły: „Mocą władzy, którą Chrystus udzielił Piotrowi i jego Następcom, w komunii z Biskupami [...] oświadczam, że bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej"[1]. Świadom tego, że dramat zabijania nienarodzonych ma dziś przede wszystkim wymiar społeczno-prawny, Jan Paweł II dodaje natychmiast: „Żadna okoliczność, żaden cel, żadne prawo na świecie nigdy nie będą mogły uczynić godziwym aktu, który sam w sobie jest niegodziwy, ponieważ sprzeciwia się Prawu Bożemu, zapisanemu w sercu każdego człowieka, poznawalnemu przez sam rozum i głoszonemu przez Kościół"[2].

Co jednak ma czynić katolicki parlamentarzysta, przekonany o słuszności wyrażonego w *Evangelium vitae* stanowiska i pragnący służyć obronie życia w ramach powierzonej mu funkcji? Jak ma głosować, gdy w parlamencie konkurują ze sobą dwa projekty regulacji prawnych, z których żaden nie jest satysfakcjonujący (bo żaden nie chroni wszystkich nienarodzonych), ale jeden zezwala na stosowanie aborcji w szerszym zakresie niż drugi? Czy wolno mu głosować za projektem bardziej restryktywnym, bliższym nieosiągalnemu w danej chwili ideałowi, gdy powstrzymanie się od głosowania może przyczynić się do uchwalenia ustawy z punktu widzenia ochrony życia jeszcze gorszej? Trudności tej nie można było pominąć w encyklice, która – jedyna, jak dotąd – wymienia wśród swych oficjalnych adresatów „katolików świeckich" i im

---

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 62.

[2] Tamże.

powierza niezmiernie ważkie zadanie obrony życia na forum parlamentarnym. Do sprawy tej nawiązuje Ojciec Święty w numerze 73. encykliki, w części, która nosi znamienny tytuł: „«Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi» (Dz 5, 29): prawo cywilne a prawo moralne" (nr 68-74). W punkcie tym znajdujemy między innymi następujące sformułowanie: „Szczególny problem sumienia mógłby powstać w przypadku, w którym głosowanie w parlamencie miałoby zadecydować o wprowadzeniu prawa bardziej restryktywnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permisywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu. [...] 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 o g r a n i c z e n i e s z k o d l i w o ś c i 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".

Jak rozumieć te słowa Papieża? Czy z cytowanego fragmentu encykliki, która jest wielkim, dramatycznym wołaniem o poszanowanie życia każdego człowieka, wynika, iż jej Autor uznaje za moralnie dozwolone, a nawet wskazane głosowanie za ustawą, która nie chroni wprawdzie wszystkich poczętych ludzkich istot, jest jednak mniej permisywna od tej, którą ma zastąpić? Pytanie to jest nader aktualne także w odniesieniu do ustawodawstwa polskiego – wszyscy pamiętamy dramaty, jakie przeżywali posłowie walczący w obronie prawa do życia nienarodzonych, kiedy przyszło im w dniu 7 stycznia 1993 roku głosować nad ustawą, która nie dozwala wprawdzie na bezkarną aborcję w takim zakresie, jaki dopuszczony był dotąd obowiązującą ustawą z 27 kwietnia 1956 roku (gdzie nie dobro poczętego dziecka, ale jedynie zdrowie i wola jego matki były brane pod uwagę), tym niemniej wyjmuje spod opieki prawnej dzieci poczęte wskutek gwałtu, obciążone ciężkim i nieodwracalnym upośledzeniem oraz te, których urodzenie stanowi poważne zagrożenie dla życia lub zdrowia matki.

Wiele zdaje się za taką interpretacją przemawiać. Realia polityki w systemie demokratycznym są przecież takie, że wszelkie ustawy podlegają głosowaniu w stanowiącym prawo parlamencie, w jego skład wchodzą zaś posłowie, którzy reprezentują różne partie i poglądy. Wiadomo, że sprawa legalizacji dokonywania aborcji należy do najbardziej spornych, przynajmniej w krajach euroatlantyckich, gdzie demokracja stała się praktycznie powszechnym ustrojem społecznym. Wiadomo więc, że po przeprowadzeniu przewidzianych procedurą parlamentarnych dyskusji, po pracach stosownych komisji, wniesieniu poprawek – przychodzi moment głosowania nad projektem ustawy. Czy posłowie, którzy

w całej poprzedzającej to głosowanie dyskusji, a także w głosowaniu nad cząstkowymi poprawkami, dali jasny dowód, że pragną otoczyć prawną ochroną wszystkie poczęte dzieci, nie powinni głosować za nową ustawą, wiedząc, że wstrzymanie się od głosowania lub głosowanie przeciw niej może przyczynić się do utrzymania ustawy wcześniejszej, znacznie gorszej? Encyklika została ogłoszona ponad dwa lata po pamiętnej debacie i głosowaniu w polskim Sejmie, ale cytowany wyżej jej fragment do takich właśnie sytuacji zdaje się odnosić. Całkowite zniesienie ustawy o ochronie poczętego życia było wówczas praktycznie niemożliwe, posłowie akceptujący nauczanie Kościoła mieli dość okazji, by uczynić publicznie znanym swój radykalny sprzeciw wobec jakiejkolwiek legalizacji dokonywania aborcji, nowa ustawa stanowiła zaś niewątpliwy krok zmierzający do ograniczenia szkodliwości prawa dotąd w Polsce obowiązującego. Ci, którzy wówczas w tym duchu głosowali za przyjęciem nowej ustawy, mogli dwa lata później z satysfakcją uznać, że Papież zaaprobował w całej rozciągłości sposób, w jaki rozwiązali oni swój „szczególny problem sumienia".

Gdyby taka interpretacja numeru 73. encykliki była trafna, to należałoby oczekiwać, że wypowiedź ta zakończy spór na temat właściwego zachowania katolickich (nie tyle z wyznania, ile ze zgodnych z nauką Kościoła przekonań) parlamentarzystów uczestniczących w uchwalaniu praw dotyczących przerywania ciąży. Tymczasem encyklika bynajmniej sporów tych nie zakończyła; rzec można nawet, że nadała im nowy impuls. Do wcześniejszych wątpliwości moralnych doszły bowiem dyskusje na temat właściwego rozumienia stanowiska Papieża, które łatwo można zniekształcić, odrywając ów fragment od kontekstu całej encykliki i upraszczając jego sens w duchu respektowania wspomnianych realiów polityczno-parlamentarnych.

Jakie zastrzeżenia moralne rodzą się przy takim rozumieniu wypowiedzi Papieża? Najkrócej mówiąc oznaczałoby ono, że Papież zaleca parlamentarzyście, by w sytuacji tej po prostu skłamał. Wbrew swemu przekonaniu, że każde niewinne ludzkie życie winno być chronione prawem, opowiedziałby się on wówczas za tym, że niektóre takie istoty można bezkarnie uśmiercać. Mógłby ktoś rzec, że przecież na tym polega osiąganie kompromisu w spornych sprawach. Nie mogąc osiągnąć więcej, poseł godzi się na „mniej", odkładając na przyszłość rewizję nie dość satysfakcjonującego go wyniku dotychczasowych negocjacji. Zwolennik podatku liniowego, widząc że nie ma szans na przeprowadzenie tego zamysłu w danej chwili, akceptuje rozwiązanie przybliżające strukturę podatków do upragnionego celu. W trudnych rozmowach z Unią Europejską na temat dotacji dla polskich rolników osiągnięto efekt, który nasi negocjatorzy uznali za sukces, choć odbiegał on od roszczeń zgłaszanych na początku tych rozmów. W podobny sposób osiąga się kompromis w sprawie prawa pracy, warunków prywatyzacji przedsiębiorstw, dopuszczalnej prędkości ruchu drogowego i w niezliczonych innych spornych kwestiach, rozwiązywanych zarówno w parlamencie jak i w życiu prywatnym.

Zwróćmy jednak uwagę, że sens kompromisu w sprawie podatków (by pozostać przy tym jednym przykładzie) jest zasadniczo różny od „kompromisu" w sprawie legalności dokonywania aborcji. Różnica polega nie tylko na tym, że nie można traktować ustaw dotyczących ludzkiego życia tak jak zobowiązań finansowych. Najpierw trzeba podkreślić, że parlamentarzysta godzący się na kompromis podatkowy naprawdę akceptuje proponowane rozwiązanie. Chciałby sprawę rozwiązać inaczej, rozumie jednak, że w danym momencie nie może osiągnąć więcej, i w tym sensie ustawę szczerze popiera w takim brzmieniu, jakie zaproponowano do przegłosowania. Niekiedy czyni to niechętnie, ale ten brak entuzjazmu nie oznacza, że „w gruncie rzeczy" ustawy nie popiera. Jeśli kompromis uzna za nie do przyjęcia, to po prostu głosuje przeciw. Mówi prawdę. Parlamentarzysta natomiast, który głosuje za ustawą mniej permisywną, ale nie chroniącą wszystkich poczętych dzieci albo godzi się, by niektóre z nich pozostawić bez prawnej opieki, albo mówi nieprawdę: głosuje, że się godzi, ale „w gruncie rzeczy" nie godzi się na proponowane rozwiązanie.

O tym, że Papież nie zachęca do tego, by szczerze aprobować – nawet na jakiś czas – wyjęcie spod prawnej ochrony niektórych poczętych dzieci, nie trzeba chyba nikogo przekonywać. Oznaczałoby to zgodę na to, by dla ratowania jednych (na przykład tych, których urodzenie może spowodować pogorszenie już ciężkich warunków życiowych matki), można było poświęcić innych (na przykład poczętych z gwałtu lub dotkniętych ciężką i nieuleczalną wadą). Oznaczałoby to, że tych ostatnich traktuje się jako niepełne i niepełnoprawne ludzkie osoby. Wolno się obawiać, że wielu posłów – zarówno w Polsce, jak i w innych krajach – aprobujących „nieszczelną" ustawę antyaborcyjną tak właśnie myśli. Problem statusu osobowego nasciturusa i wynikających stąd uprawnień zasługuje na osobną uwagę, podobnie jak pytanie, co należy czynić, by prawda o godności przysługującej każdej ludzkiej osobie, w tym również każdej osobie nienarodzonej, była bardziej powszechnie znana i uznana[3]. Tu jednak zagadnień tych poruszać nie będziemy. Istotne jest to, że z racji godności i pełnego prawa do życia przysługujących każdej poczętej ludzkiej istocie[4] nie można „okupywać" ochrony niektórych nienarodzonych kosztem innych. Tu nie ma miejsca na kompromis. Może on mieć miejsce w innych spornych sprawach, ponieważ nie ma istotnych moralnych zastrzeżeń, które z zasady wykluczałyby poświęcenie jednych dóbr pozaosobowych na rzecz dóbr innych,

---

[3] W tej sprawie por. m.in.: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski, J. Gula, Fundacja Jana Pawła II – Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym-Lublin 1991; *Dar ludzkiego życia*, red. bp. K. Majdański, T. Styczeń SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991; *Życie jest święte*, red. T. Styczeń SDS, Instytut Jana Pawła II KUL – Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993; *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, red. bp E. Sgreccia, T. Styczeń SDS i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999 oraz wiele artykułów zamieszczonych w kwartalniku „Ethos".

[4] Por. *Evangelium vitae*, nr 44-45.

uznanych za ważniejsze. Trzeba, oczywiście, kierować się roztropnością w poszukiwaniu właściwie pojętego dobra wspólnego, trzeba pamiętać, że wszystkie sporne sprawy (zwłaszcza rozstrzygane drogą parlamentarną) koniec końców dotyczą dobra człowieka, dlatego i tu kompromis bywa niekiedy bardzo trudny do osiągnięcia – ale żadne z dóbr dla człowieka nie może równać się z dobrem człowieka jako takiego, a takim właśnie fundamentalnym dobrem człowieka jest jego życie.

Jak więc rozumieć wypowiedź Papieża zawartą w numerze 73. *Evangelium vitae*? Najpierw zauważmy, że Autor encykliki nie mówi o głosowaniu za niedoskonałą ustawą antyaborcyjną; nie mówi w ogóle o głosowaniu. Podkreśla natomiast, że można udzielić poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości złej ustawy. Poseł udziela takiego poparcia nade wszystko wtedy, gdy zgłasza lub wspiera poprawkę do projektu ustawy, ograniczającą dopuszczalność przerywania ciąży. Ale poseł może też podjąć lub wesprzeć inicjatywę parlamentarną zmierzającą do rozwiązania trudności wynikających z respektowania obowiązującej ustawy antyaborcyjnej. Inicjatywy takie dotyczyć mogą pomocy lekarskiej, psychologicznej lub finansowej udzielanej kobietom, którym trudno podjąć decyzję o urodzeniu dziecka lub się nim dalej opiekować. Mogą też wiązać się z programem edukacji seksualnej i rodzinnej: z ukazaniem w jej ramach godności zarówno dziecka, jak i matki. Przypomnijmy, że Papież w cytowanym fragmencie zaczyna wprawdzie od przywołania konfliktu pomiędzy projektami ustaw bardziej i mniej permisywnych, ale potem nie ogranicza aktywności parlamentarzystów do działań związanych ze stanowieniem prawa, lecz kładzie nacisk na to, by zmierzała ona do zmniejszenia negatywnych skutków złych ustaw na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej.

Działania takie nie są sporne, dlaczego więc Papież mówi w tym kontekście o „szczególnym problemie sumienia"? Sądzę, że dlatego, iż w sytuacji sporu pomiędzy dwoma projektami ustaw, z których ż a d n a nie jest satysfakcjonująca, k a ż d e zaangażowanie parlamentarzysty może być odczytane jako akceptacja prawa niemożliwego do moralnego zaaprobowania. Nawet wspomniane inicjatywy dotyczące pomocy kobietom mającym urodzić dziecko w trudnych dla siebie warunkach lub odnoszące się do edukacji seksualnej i prorodzinnej, zgłaszane w kontekście złego prawa, mogą być traktowane jako jego pośrednie akceptowanie, wedle zasady: „Kto zgłasza poprawki do obowiązującego prawa, ten tym samym w jakimś stopniu prawo to akceptuje". Parlamentarzysta, który nie chce, by tak rozumiano jego w s z e l k i e interwencje odnoszące się do obowiązującej prawnie, ale nie akceptowanej przezeń w sumieniu ustawy, musi wykazać się niemałą rozwagą i precyzją wypowiedzi. Dla uniknięcia zarzutów może on ulec pokusie wycofania się z wszelkiej aktywności parlamentarnej dotyczącej tej trudnej i bolesnej sprawy. Takiego defetyzmu Papież oczywiście nie pochwala, zaleca więc rozważne, moralnie niedwuznacz-

ne zaangażowanie, także takie, które polega na pomniejszeniu zakresu nieobjętych ochroną prawną nienarodzonych dzieci. Gdyby więc w parlamencie podniesiono jedną konkretną kwestię, na przykład sprawę prawno-karnej opieki dzieci poczętych z gwałtu, parlamentarzysta mógłby (i powinien) wziąć udział w głosowaniu i bronić także tej grupy nienarodzonych. Nie wynika stąd jednak, że powinien on wobec tego głosować za c a ł ą ustawą, jeśli nadal pozostawia ona poza taką ochroną inne dzieci (na przykład dotknięte ciężkim i nieodwracalnym upośledzeniem).

I tu dotykamy problemu m e c h a n i z m u d e m o k r a t y c z n e g o s t a n o w i e n i a p r a w a. Wszelkie projekty ustaw podlegają w tym systemie identycznym procedurom, niezależnie od tego, czy dotyczą one podatków, czy ochrony ludzkiego życia. W tym sensie mechanizm ten ma charakter „pozytywistyczny", określa jedynie formalne warunki stanowienia prawa, niezależnie od jego treści. Regulamin Sejmu RP przewiduje trzy czytania projektu ustawy, po których najpierw głosowane są poprawki, potem zaś następuje „głosowanie projektu w całości w brzmieniu zaproponowanym przez komisje, ze zmianami wynikającymi z przegłosowanych poprawek"[5]. Jak ma w tej ostatniej, decydującej fazie głosować poseł, który uznaje za niedopuszczalne, by Sejm rozstrzygał o tym, kto jest człowiekiem i jakie mu z tego tytułu przysługują uprawnienia; poseł, który w imię takiego właśnie respektu dla każdej ludzkiej istoty wspierał wszelkie poprawki zmierzające do ograniczenia zbyt permisywnego prawa i był przeciwny jakimkolwiek próbom jego liberalizacji; poseł, który zarazem świadom jest tego, że głosowanie „przeciw" lub wstrzymanie się od głosowania może przyczynić się do uchwalenia lub zachowania regulacji prawnej gorszej niż ta, która jest przedmiotem dyskusji? Czy może głosować „za" całą ustawą, gdy sprzeciwiał się niektórym jej zapisom, które jednak znalazły się w niej wskutek przegłosowania przez Sejm? Skoro uznał za niedopuszczalny fragment ustawy, czy może zaaprobować ten sam fragment w głosowanej całości?

Trudno posądzać Papieża o to, by do takiego działania – nielogicznego i niemoralnego – kogokolwiek zachęcał. Przeciwnie, Jan Paweł II podkreśla, że prawo cywilne nie może naruszać tych uprawnień każdej ludzkiej osoby, które wynikają z przysługującej jej godności, uprzedniej wobec wszelkich regulacji prawnych stanowionych przez ludzką władzę. „Chociaż władza państwowa może niekiedy powstrzymywać się od zakazania czegoś, co – gdyby zostało zabronione – spowodowałoby jeszcze poważniejsze szkody, nigdy jednak nie może uznać, że jest prawem jednostek – nawet jeśli stanowiłyby większość społeczeństwa – znieważanie innych osób przez łamanie ich tak podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia. Prawna tolerancja przerywania ciąży lub eutanazji nie może więc w żadnym przypadku powoływać się na szacunek dla sumienia innych właśnie dlatego, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek

[5] Regulamin Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej, art. 46, p. 1, ust. 3.

bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności"[6]. Godzi się przypomnieć, że również obowiązująca Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku stanowi w artykule 30., iż „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych", czego konsekwencją jest między innymi to, iż „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia" (art. 38). W oparciu o te właśnie zapisy Konstytucji RP „polski Trybunał Konstytucyjny uznał w roku 1997 za sprzeczną z Konstytucją rezygnację przez ustawodawcę ze zwalczania za pomocą także środków prawnych zabicia dziecka poczętego z tak zwanych przyczyn społecznych"[7].

Świadomość nienaruszalności podstawowych praw człowieka i tego, że są one uprzednie względem legislacyjnych uprawnień państwa, nie znajduje jednak – jak się wydaje – stosownego „przełożenia" na praktykę parlamentarną. Efektem tego jest między innymi konflikt sumienia przeżywany przez parlamentarzystów pragnących konsekwentnie i skutecznie bronić praw człowieka. Papież, który z wielką mocą podkreśla, że do istoty i natury człowieka należą „wartości [...], których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć"[8], nie mógł jednocześnie aprobować takiej formy głosowania parlamentarnego, która faktycznie ignorowałaby istnienie prawa naturalnego oraz jego pierwszeństwo względem prawa stanowionego przez człowieka – a taki jedynie sens miałaby zachęta, by – zachowując wewnętrzne zastrzeżenia wobec niedoskonałości złego prawa antyaborcyjnego – głosować jednak za jego uchwaleniem, w imię ochrony przed prawem jeszcze gorszym.

Na koniec i na potwierdzenie przedstawionego tu sposobu rozumienia zapisu zawartego w numerze 73. *Evangelium vitae* pragnę przytoczyć poprzedzający go fragment, stanowiący wprowadzenie do wyrażenia opinii o dopuszczalnym sposobie zaangażowania parlamentarzystów w sprawę ochrony prawnej nienarodzonych i w tym sensie stanowiący tejże opinii niejako „autorytatywną" interpretację – tym bardziej, że we fragmencie tym, i tylko w nim, Papież mówi o głosowaniu: „Tak więc w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować, ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylnej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu"[9].

---

[6] *Evangelium vitae*, nr 71.

[7] A. Zoll, *Prawo naturalne a prawo stanowione*, w: *Medycyna i prawo...*, s. 233.

[8] *Evangelium vitae*, nr 71.

[9] Tamże, nr 73.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

O LOGICZNIE SPÓJNE I ETYCZNIE JEDNOZNACZNE PROCEDURY STANOWIENIA PRAWA W DZIEDZINIE OCHRONY ŻYCIA CZŁOWIEKA

Głosowanie zbiorcze nad projektem ustawy, która wyjmuje spod ochrony prawa nawet tylko jednego nienarodzonego, nie pozwala przeciwnikowi legalizacji aborcji zająć racjonalnego stanowiska. Właściwym źródłem konfliktu sumienia, który przeżywa parlamentarzysta w sytuacji analizowanego głosowania, nie jest zatem dylemat moralny: zasadniczym powodem trudności jest błąd logiczny popełniony przez autorów demokratycznych procedur legislacyjnych.

Jednym z istotnych zadań, które encyklika *Evangelium vitae* stawia przed licznymi gremiami ludzi autentycznie zatroskanych o respektowanie we współczesnym świecie „prawa do życia dla każdej istoty ludzkiej jako prawa pierwszorzędnego”[1], jest uświadomienie wszystkim osobom odpowiedzialnym za porządek prawno-polityczny, zarówno w ramach poszczególnych państw, jak i w instytucjach i wspólnotach międzynarodowych, czym staje się państwo jako prawodawca, gdy aktem stanowionego prawa wyjmuje spod wszelkiej ochrony tych, którzy są zabijani, aby aktem tegoż samego prawa chronić, a nawet wspomagać tych, którzy ich zabijają.

Jak wiadomo, encyklika *Evangelium vitae* nie została opublikowana w sytuacji etyczno-kulturowej próżni, lecz w sytuacji etyczno-kulturowej zapaści, do której doprowadziły akty legalizacji dokonywania aborcji przyjęte we wszystkich niemal demokratycznych państwach Europy i świata. Istotą tego kryzysu jest dokładnie to, o czym powyżej wspomniałem: aktem prawa stanowionego przez państwo zostają wyjęte spod wszelkiej jego ochrony osoby, które – będąc niewinnymi – są zabijane, aby jednocześnie tymże samym aktem chronić przed wszelkimi sankcjami karnymi, a nawet wspomagać z budżetu państwa tych, którzy je zabijają. Papież Jan Paweł II w wymienionej encyklice sytuację tę zdiagnozuje, używając określenia „kultura śmierci”[2].

---

[1] Jan Paweł II, *Kościół domaga się prawa do życia dla każdej istoty ludzkiej* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, Watykan, 27 II 2002), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002) nr 6, s. 23.

[2] Tenże, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 28. Nieco wcześniej Papież napisał: „[...] kształtuje się i utrwala nowa sytuacja kulturowa, w której przestępstwa przeciw życiu zyskują aspekt dotąd nieznany i – rzec można – jeszcze bardziej niegodziwy, wzbudzając głęboki niepokój: znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu w imię prawa do indywidualnej wolności i wychodząc z tej przesłanki domaga się nie tylko ich niekaralności, ale wręcz aprobaty

W encyklice *Evangelium vitae* Ojciec Święty wskazuje na cztery – współzależne zresztą – racje dokonanej przez siebie diagnozy, podkreślając iż mamy tu do czynienia z czterema aspektami jednej zasadniczej sprzeczności, czyli z logicznym absurdem o tragicznych konsekwencjach moralno-politycznych. Akt legalizacji dokonywania aborcji, który ma miejsce w większości demokratycznych społeczeństw, musi być wszak uznany za:

1. akt bezprawia dokonany przez demokratyczną większość obywateli pod osłoną aktu stanowionego p r a w a,
2. akt zamachu stanu dokonany przez demokratyczne p a ń s t w o - p r a w o d a w c ę na samym sobie, przekreślający równość wszystkich wobec prawa, w wyniku czego powstaje liberalno-demokratyczna postać państwa totalitarnego, akceptującego przemoc większości nad mniejszością,
3. akt moralnego samobójstwa o b y w a t e l a – zarówno wyborcy, jak i jego delegata do ciał ustawodawczych państwa – jako współsprawcy tak absurdalnego aktu politycznego, i wreszcie
4. akt moralnego samobójstwa obywatela jako o s o b y, która tymże aktem dokonuje rozłamu w samej sobie jako rozumnie wolnym „ja”[3].

W oparciu o tę diagnozę Jan Paweł II wskazuje na obowiązek podjęcia działania polityczno-legislacyjnego, które przywróci wszystkim nienarodzonym

państwa dla nich, aby móc ich dokonywać z całkowitą swobodą, a nawet korzystając z bezpłatnej pomocy służby zdrowia” (nr 4).

[3] Oto odnośny fragment encykliki *Evangelium vitae*: „Otóż to właśnie ma dziś miejsce także na scenie polityki i państwa: pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: «prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny. Państwo nie jest już «wspólnym domem», gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nie narodzonych, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy.

Można odnieść wrażenie, że wszystko odbywa się z pełnym poszanowaniem praworządności, przynajmniej w tych przypadkach, gdy prawa dopuszczające przerywanie ciąży lub eutanazję zostają przegłosowane zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi. W rzeczywistości jednak mamy tu do czynienia jedynie z tragicznym pozorem praworządności, zaś ideał demokratyczny – który zasługuje na to miano tylko wówczas, gdy uznaje i chroni godność każdej osoby – zostaje zdradzony u samych podstaw [...]. Pojawienie się takich sytuacji oznacza, że działają już mechanizmy, które prowadzą do zaniku prawdziwego ludzkiego współżycia i do rozpadu samego organizmu państwowego” (nr 20). Zob. też pogłębioną analizę tej sytuacji, którą przeprowadziłem w: *Etyka jako teoria prawa naturalnego wobec „prawa przeciwko życiu”. Analiza etyczno-kulturowa*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, red. bp E. Sgreccia, T. Styczeń SDS i in., RW KUL, Lublin 1999, s. 169-186; *Aksjologiczne podstawy kultury politycznej*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości. Lublin 15-17 września 2000 r.*, red. R. Rubinkiewicz SDB, ks. S. Zięba, TN KUL, Lublin 2000, s. 167-185.

należną im jako ludziom prawną ochronę ich życia, aby przywrócić samemu państwu jego godność płynącą wszak z faktu, iż – jako państwo ludzi dla ludzi – pozostaje ono sobą zawsze i tylko wtedy, gdy pozostaje w służbie godności każdego bez wyjątku człowieka[4].

Mimo tak jasnego stanowiska Papieża i jego negatywnej oceny moralnej prawa legalizującego zabijanie nienarodzonych (jak również eutanazji), niektórzy twierdzą, że na poziomie konkretnych zastosowań dopuszczalne jest uchylenie zasady moralnej, którą Jan Paweł II – ogłaszając dokument o tak wysokiej randze doktrynalnej – ukazuje właśnie jako obowiązującą semper et pro semper, czyli nie dopuszczającą żadnych wyjątków[5].

Stąd też potrzebne jest opracowanie odpowiedniej strategii, mającej na celu odzyskanie „utraconych terenów", czyli dążenie do przywrócenia pełnej ochrony prawnej tym dzieciom nienarodzonym, które zostały jej pozbawione, w sposób, który w pełni czyni zadość tejże zasadzie moralnej.

Właśnie kwestia odpowiedniej strategii odzyskiwania „utraconych terenów" do samego końca została podjęta w ostatnim akapicie numeru 73. *Evangelium vitae*. Twierdzenia zawarte w tym fragmencie encykliki domagają się precyzyjnej interpretacji oraz ich logicznie poprawnego przekładu na reguły działania. Interpretacja ta musi uwzględniać naczelne wymaganie encykliki, które w sposób jednoznaczny wyklucza przyjęcie wszelkich rozwiązań sugerowanych przez teorię proporcjonalizmu etycznego, który sprowadza je ostatecznie do kalkulacji: ilu ludzi można poświęcić, aby ocalić innych.

Jest rzeczą samozrozumiałą, że realizacja obowiązku przywrócenia prawnej ochrony życia ludzkiego przed narodzeniem oznacza in ordine intentionis wolę objęcia wszystkich bez wyjątku ludzi należną im wszystkim na równi opieką legislacyjną ze strony państwa. Wyrazem takiej postawy jest stanowisko amerykańskiego promotora praw człowieka, w tym prawa do życia nienarodzonych, Richarda J. Neuhausa, który wielokrotnie podkreślał, że ob-

---

[4] W tym miejscu warto przypomnieć, że Jan Paweł II dwukrotnie przemawiając w parlamentach demokratycznych państw: w Polsce (1999) i we Włoszech (2002), właśnie w kontekście braku poszanowania dla życia dzieci nienarodzonych użył znanego już z encyklik *Centesimus annus* (nr 46) i *Veritatis splendor* (nr 101) sformułowania „zakamuflowany totalitaryzm". Por. Jan Paweł II, *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny* (Przemówienie w Parlamencie RP, Warszawa, 11 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 54; tenże, *Chrześcijańskie powołanie Włoch i Europy* (Przemówienie do włoskich parlamentarzystów, Rzym, 14 XI 2002), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 2, s. 37.

[5] Wyrazem tego stanowiska jest zastosowanie niezwykle uroczystej formuły wyrażenia nauczania Kościoła w tej kwestii, bliskiej tej, jakiej Magisterium zwykło używać w przypadku ogłaszania prawd wiary o charakterze dogmatycznym. Por. odpowiednio numery: 62. (przerywanie ciąży) i 65. (eutanazja) encykliki *Evangelium vitae*. Na temat rangi doktrynalnej zawartego w tej encyklice nauczania o nienaruszalności ludzkiego życia zob.: ks. S. Nagy, *Problem stopnia teologicznej pewności nauki encykliki „Evangelium vitae"*, w: Jan Paweł II, *„Evangelium vitae". Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, ks. J. Nagórny, RW KUL, Lublin 1997, s. 237-245.

rońcom życia nie wolno spocząć dopóty, dopóki bodaj jedno nienarodzone dziecko będzie pozbawiane ochrony przyrodzonego prawa do życia ze strony prawa stanowionego przez państwo[6].

W strategii walki parlamentarnej o realizację tego celu, czyli in ordine executionis, trudno natomiast nie wziąć pod uwagę konkretnej, realnej sytuacji, w której działają obrońcy prawa człowieka do życia od momentu poczęcia. Z jednej strony wydaje się rzeczą raczej iluzoryczną, aby w głosowaniu nad wnioskiem o objęcie ochroną prawną wszystkich nasciturorum można było dzisiaj uzyskać konsens większości członków parlamentu. Z drugiej strony rzeczą równie oczywistą jest, że parlamentarzyście nie wolno utracić szansy ocalenia bodaj jednej kategorii spośród nasciturorum pozbawionych prawnej ochrony życia. Podjęta przez niego próba odbicia „utraconego terenu" nie może się oczywiście skończyć popadnięciem w pułapkę konsekwencjalizmu-proporcjonalizmu, czyli wyrażeniem przez niego zgody na rodzaj przetargu – ilu za ilu? – którego przedmiotem byłyby istoty ludzkie, od momentu swego poczęcia będące osobami (można jedynie dodać: osobami w stanie embrionalnego snu, stanie jakże podobnym do sytuacji każdego człowieka podczas nocnego spoczynku).

Poprawianie niesprawiedliwego prawa, poprzez które zalegalizowano dokonywanie aborcji, jest możliwe bez popadania w pułapkę proporcjonalistycznego poświęcania jednej kategorii nienarodzonych na rzecz ochrony innych zawsze, ale też tylko wtedy, gdy poddawany pod głosowanie wniosek o ochronę życia nienarodzonych obejmuje każdą ich kategorię z osobna, czyli dystrybutywnie, a zatem kolejno każdą kategorię spośród nasciturorum dotychczas pozbawionych tejże ochrony (na przykład dzieci wyjęte spod ochrony prawnej z powodu tak zwanych wskazań społecznych lub też z powodów związanych z okolicznościami poczęcia się dziecka).

We wniosku poddawanym pod głosowanie nie można natomiast łączyć kolektywnie różnych grup dzieci nienarodzonych, przyznając jednym spośród nich prawo do życia, a zarazem odbierając to prawo drugim. Innymi słowy parlamentarzysta nie powinien nigdy przystępować do głosowania nad wnioskiem, którego formuła wymagałaby od niego wypowiedzenia twierdzenia sprzecznego samego w sobie: równoczesnego „tak" i „nie" dla życia, czyli dawałaby mu możliwość objęcia prawną ochroną jednej kategorii nasciturorum, lecz zawsze za cenę pozbawienia tejże ochrony innej ich kategorii. Idąc dalej tym tropem, trzeba stwierdzić, iż parlamentarzysta nie tylko może, lecz także bezwzględnie powinien przystąpić do głosowania nad wnioskiem

---

[6] Zob. R. J. Neuhaus, *Abortion and a Nation at War*, „First Things", październik 1992, s. 9--13. Zob. też deklarację podpisaną przez grupę amerykańskich intelektualistów, m.in. przez R. J. Neuhausa: *A New American Compact: Caring about Women, Caring for the Unborn*, „The New York Times" z 14 VII 1992 .

o prawną ochronę życia, gdy wniosek ten jest w swym zakresie wewnętrznie pod względem logicznym spójny. Tylko taki – zbudowany poprawnie od strony formalnej – wniosek zagwarantuje parlamentarzyście, iż jego głos w sprawie ochrony życia będzie również jednoznaczny w sensie etycznym.

Podkreślam: wyjaśnianie wątpliwości, które zrodziły się wokół interpretacji numeru 73. encykliki *Evangelium vitae*, należy rozpocząć od logicznej analizy procesu podejmowania wszelkiej decyzji. Chodzi bowiem o warunek sine qua non jej racjonalności w stosunku do jej przedmiotu. Przedmiot ten nie może być tak wyrażony, aby formuła jego ujęcia zawierała (ukrywała) wewnętrzną sprzeczność. Wobec takiej formuły nikt bowiem nie jest w stanie zająć racjonalnego stanowiska. Należy ją więc odrzucić już z powodu braku koherencji logicznej, co pociąga za sobą niemożliwość wyróżnienia poszczególnych stanowisk na zasadzie ich wzajemnej opozycyjności, wykluczając możliwość przedmiotowego sporu partnerów. Parlamentarzysta, który w tym samym głosowaniu afirmuje prawo do życia dziecka poczętego i zarazem neguje to prawo – nawet gdyby jego negacja dotyczyła jednego tylko przypadku – staje się ofiarą błędu, na który człowiek jako istota racjonalna nie może sobie pozwolić, a na który logika wskazuje w tak zwanym prawie Dunsa Szkota: ex contradicto (falso) quodlibet: $(p \cdot \sim p) \rightarrow q$.

Połączenie w jednym, kolektywnie sformułowanym wniosku sprzecznych ze sobą propozycji ochrony prawa osoby ludzkiej do życia (będących rezultatem przyjęcia przez poszczególnych parlamentarzystów przeciwnych stanowisk w tej kwestii) daje w praktyce taki wynik, iż jedni odrzucą propozycję ustawy, uważając ją za niewystarczająco permisywną, gdy inni odrzucą tę samą propozycję jako zbyt mało restryktywną. Oto zresztą powód, dla którego w Polsce, w roku 1993, zwolennicy ograniczenia liberalnej ustawy (p) i zwolennicy jej dalszej liberalizacji (~p) ku swojemu zaskoczeniu zauważali, iż głosują tak samo, czyli że się ze sobą... zgadzają (q), choć w ramach dyskusji parlamentarnej cały czas się ze sobą spierali i mieli żywą świadomość, że reprezentują zdecydowanie przeciwstawne stanowiska! Konfuzja ta miała charakter czysto logiczny i nie powinno się do niej dopuścić właśnie z racji logicznych – poniekąd przed-etycznych – czyli w imię szacunku dla rzetelności sporu i wzajemnego poszanowania spierających się stron. Zredagowanie takiej formuły i zgoda partnerów sporu na poddanie jej pod głosowanie jest logiczną kompromitacją ich wszystkich[7].

---

[7] Jeśli konkretny parlamentarzysta nie jest w pełni tego świadom, możemy go próbować moralnie usprawiedliwić, przywołując Abelardowe „nocens sed innocens". Sytuacja staje się odmienna, gdy filozof bądź teolog moralista podejmuje się analizy etycznego działania parlamentarzystów w inkryminowanej sprawie. Za Brand Blanshardem przywołajmy tu wypowiedź McTaggarta: „Nikt jeszcze nie przełamał praw logiki, a one złamały niejednego" wraz z komentarzem tego pierwszego: „Oryginalność za wszelką cenę byłaby w tym wypadku nie bohaterstwem, lecz samobójstwem. [...] Tak samo jest oczywiście w dziedzinie etyki. Rozumne postępowanie wymaga na-

Jeśli zatem formuła, która z racji czysto logicznych uniemożliwia głosującemu zajęcie wobec niej racjonalnego stanowiska, nie zostanie odrzucona albo w porę przeformułowana zgodnie z kryteriami logiki, tak aby umożliwić parlamentarzystom zajęcie przeciwstawnych stanowisk wedle zasady logicznego podziału i zostanie mimo to jednak poddana pod głosowanie, wówczas (jako casus perplexus) naraża każdego, kto w głosowaniu tym weźmie udział, na to, iż mocą własnego głosu (lub podpisu), chcąc ocalić życie pewnych niewinnych, stanie się współautorem ustawy, w świetle której wolno będzie zabijać innych niewinnych. Jeśli dotyczy to parlamentarzystów, to tym bardziej odnosi się do moralistów – filozofów i teologów – którzy chcą w odnośnym przypadku w sposób adekwatny zinterpretować myśl Autora encykliki *Evangelium vitae*.

Z przedstawionej powyżej analizy wynika wniosek, iż po odbyciu głosowania w sposób d y s t r y b u t y w n y – dotyczącego kolejno różnych kategorii nasciturorum – głosowanie zbiorcze – k o l e k t y w n e – nad całością ustawy jest nie tylko z b ę d n e, ale wręcz n i e d o p u s z c z a l n e z samych już racji l o g i c z n y c h[8]. W przypadku więc, gdyby procedura przewidywała takie zbiorcze głosowanie, należałoby zgłosić wniosek formalny o rezygnację z niego i o przyjęcie jako wiążącego rezultatu wcześniej dokonanych głosowań, w których każdy parlamentarzysta miał wszak możliwość zajęcia stanowiska spójnego pod względem logicznym i tym samym etycznie klarownego: mógł w każdym przypadku bronić prawa do życia nienarodzonych. Głosowanie zbiorcze nad projektem ustawy, która wyjmuje spod ochrony prawa nawet tylko jednego nienarodzonego, nie pozwala przeciwnikowi legalizacji aborcji zająć racjonalnego stanowiska.

Właściwym tedy źródłem konfliktu sumienia, który przeżywa parlamentarzysta w sytuacji analizowanego głosowania, nie jest dylemat moralny: zasadniczym powodem trudności jest błąd logiczny popełniony przez autorów demok-

---

łożenia sobie ograniczeń" (por. B. B l a n s h a r d, *Czy ludzie mogą być rozumni?*, w: *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, tłum. J. Krzywicki, East Europe Institute – Boston University Press, Boston 1958, s. 120n.).

Dodajmy do tego nad wyraz wymowne ostrzeżenie Bertranda Russella, jakkolwiek wyrażone w formie żartobliwego przykładu zakwestionowania zasady niesprzeczności:

„– Skoro wszystkiego można dowieść, wychodząc od sprzeczności, proszę mi dowieść, że pan, Bertrand Russell, jest papieżem.

– Czy odpowiada panu, jako przesłanka, taka sprzeczność arytmetyczna: «2 + 2 = 5»?

– Proszę bardzo.

– Odejmę zatem od obu stron tej równości po trzy. Otrzymuję...

– Że jeden równa się dwa.

– Oczywiście. Skoro zaś papież i ja jesteśmy dwiema różnymi osobami, to w sytuacji, gdy dwa równa się jednemu, jesteśmy jedną i tą samą osobą". Cyt. za: W. M a r c i s z e w s k i, *Sztuka dyskutowania*, Wydawnictwo Aleph, Warszawa 1994, s. 252.

[8] W tej sprawie zob.: T. K o t a r b i ń s k i, *Kurs logiki dla prawników*, PWN, Warszawa 1963, zwłaszcza rozdz. 12, s. 121-129.

ratycznych procedur legislacyjnych, którzy domagają się stosowania zbiorczych głosowań wszystkich projektów ustaw opuszczających parlament, bez względu na ich przedmiot. W przypadku, który został tu zanalizowany trzeba mieć zawsze na uwadze, że życie, o które tu chodzi, jest życiem ludzkiej osoby.

Człowiek jest osobą.

KU SPRAWIEDLIWEMU PRAWU

Walerian PIOTROWSKI

PRAWNA OCHRONA ŻYCIA DZIECKA POCZĘTEGO
Uwagi polityka*

Problem polega na tym, że aprobata Konstytucji z roku 1997 oraz wcześniejsza aprobata ustawy z roku 1993 doprowadziły do sytuacji, w której dorastające pokolenia Polaków zaczynają uznawać, że stan prawny, w którym dozwolone jest dokonywanie aborcji z przyczyn medycznych dotyczących zdrowia matki i zdrowia dziecka oraz z przyczyn dotyczących okoliczności poczęcia, jest zgodny z prawem naturalnym. Jeżeli ustawa obowiązuje przez dłuższy czas, to przyczynia się ona do powstania pewnego modelu życia i określonych zachowań społecznych, i może się stać tak, że w przyszłości będzie ona przez wielu katolików w Polsce uznawana za prawidłowe ujęcie relacji matki, ojca i lekarza do życia poczętego.

Zabieram w tym miejscu głos w sprawie ochrony dziecka poczętego w prawie polskim, nie będąc przedstawicielem konkretnej dyscypliny naukowej: etyki, teologii moralnej czy prawa. Mam nadzieję, że nie oczekuje się ode mnie referatu naukowego. Mam też nadzieję, że to, co powiem, przyjęte zostanie jako świadectwo kogoś, kto był bezpośrednio zaangażowany w batalię o ustawę chroniącą w Polsce prawo do życia dziecka poczętego. Będę zatem mówił o tej sprawie, odwołując się do historii i do polityki, do konkretnych postulatów politycznych, i wreszcie – jako katolik świecki – odwołując się do chrześcijańskiej odpowiedzialności za sprawiedliwe prawo i za jakość życia politycznego w Polsce.

Myślę, że nie będzie nadużyciem, jeśli powiem, iż Ojciec Święty z uznaniem przyjął osiągnięcie ustawowe w Polsce, które doprowadziło do zahamowania hekatomby ofiar dzieci nienarodzonych, dotychczas pozbawianych życia z tak zwanych przyczyn społecznych. Trzeba jednak pamiętać, że przyjęte w roku 1993 i obowiązujące do dnia dzisiejszego rozwiązanie, nie jest doskonałe i nie odpowiada w pełni ani Dekalogowi, ani też prawemu prawu, wywodzącemu się z prawa naturalnego. Przyjęliśmy wspomniane przeze mnie uznanie Ojca Świętego, jak gdyby nie pamiętając, że jest ono także – a może przede wszystkim – zobowiązaniem, że w uznaniu tym wyrażona jest ocena konkretnego czasu historycznego, tego, co wówczas udało się w tym zakresie osiągnąć. Musimy jednak postawić pytanie: Czy możemy na tym poprzestać? Czy prawo dotyczące ochrony życia człowieka w Polsce nie wymaga dalszej pracy w kierunku jego poprawy?

---

* Wykład wygłoszony podczas uroczystej sesji „Życie zawsze jest dobrem" zorganizowanej 25 III 2003 z okazji Dnia Świętości Życia przez Instytut Teologii Moralnej KUL i Instytut Jana Pawła II KUL.

Panuje dziś opinia, że ustawa z roku 1993[1] jest cennym, wartościowym i wręcz wzorcowym przykładem kompromisu społecznego oraz że warto ją chronić, gdyż jest ona podstawą istniejącego w tym zakresie pokoju społecznego. Jako uczestnik i świadek tamtych wydarzeń chcę podkreślić stanowczo, że tak naprawdę nie zawarto wówczas kompromisu – po prostu nie można było wtedy nic więcej osiągnąć. Pragnę dodać jeszcze jedno: zawarcie kompromisu nie było intencją tych parlamentarzystów w Sejmie i w Senacie, którzy ostatecznie głosowali za ustawą z roku 1993 – nie za tymi jej postanowieniami, które jeszcze legalizują aborcję, ale za tym, aby umożliwić uchylenie ustawy z roku 1956 oraz zalegalizować zakaz dokonywania aborcji z przyczyn społecznych. Podkreślam to jeszcze raz: ci parlamentarzyści na pewno kompromisu nie zawierali.

Z drugiej strony nie zawierali go także zwolennicy legalizacji aborcji z przyczyn społecznych. Dowodem jest to, że już w roku 1996, wykorzystując uzyskaną wówczas przewagę w parlamencie, uchwalono powrót do legalizacji aborcji z przyczyn społecznych[2]. Nie przyniosło to jednak efektu prawnego, ponieważ ustawa ta nie weszła w życie na skutek zaskarżenia jej do Trybunału Konstytucyjnego i w wyniku werdyktu Trybunału, który uznał, że zalegalizowanie dopuszczalności aborcji z przyczyn społecznych jest sprzeczne z zasadami konstytucyjnymi demokratycznego państwa prawa. Trybunał uznał jednak legalność i zgodność z Konstytucją aborcji z następujących przyczyn: zagrożenia zdrowia matki, zagrożenia życia matki, złego stanu zdrowia dziecka, i wreszcie z przyczyn dotyczących okoliczności poczęcia[3]. O tym jednak dzisiaj się właściwie nie pamięta bądź nie chce się pamiętać, ponieważ mit pokoju społecznego wygodny jest dla polityków z wielu ugrupowań, nie tylko dla tych, którzy w dalszym ciągu dopominają się o legalizację dokonywania aborcji i którzy pokoju społecznego w tym zakresie nie szanują. Przykładem są chociażby niedawne głosy polityków SLD, a także jego program wyborczy, mówiący o tym, że należy zmienić ustawę z roku 1993 i zalegalizować dokonywanie aborcji z przyczyn społecznych. Jeżeli inicjatywy te nie zostaną podjęte, to jedynie z powodu oportunizmu rządzących. Podstawową przyczyną jest ich pragnienie pozostania przy władzy i rozwiązania innych – jak się mniema: ważnych dla Polski – problemów bez wchodzenia w spór co do kwestii aborcji.

Przy takim nastawieniu lewicy również politycy, którzy odwołują się do wartości chrześcijańskich, powinni sobie dzisiaj postawić pytanie: czy i jak długo można utrzymywać stan prawny, który został określony ustawą z roku 1993,

---

[1] *Ustawa z 7 I 1993 o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz. U. nr 17, poz. 78.

[2] *Ustawa z 30 VIII 1996 o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz o zmianie niektórych innych ustaw*, Dz. U. 1997, nr 139, poz. 646.

[3] Zob. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 V 1997.

oraz stan prawny wynikający z Konstytucji z roku 1997? Mając na względzie obronę życia ludzkiego mówi się często, iż Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej chroni prawnie życie każdego człowieka[4]. Nie ma w niej jednak zapisu, że chroni ona życie człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci. To zaś, że w Konstytucji z roku 1997 nie znalazł się zapis wyraźnie określający granice tej ochrony: od poczęcia do naturalnej śmierci, świadczy o tym, że intencją autorów Konstytucji i intencją tych, którzy ją przyjmowali, było, aby omawiany zapis konstytucyjny nie gwarantował człowiekowi poczętemu prawa do życia. Konstytucja nie stwarza także bariery dla legalizacji eutanazji. Pojawienie się tego problemu w Polsce jest prawdopodobnie dosyć odległe, ale przecież mówimy tu o normie konstytucyjnej, która ma obowiązywać w dłuższej perspektywie czasu i jest wyrazem określonego, świadomie przyjętego stanowiska. Gdy w dobrej wierze i w dobrej intencji mówi się, że Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku chroni życie człowieka, i na ten przepis powołuje się jako na zasadę ochrony życia poczętego, warto zwrócić uwagę i na to, że w wydaniach Konstytucji znajdujących się powszechnie w obiegu pod artykułem 38. umieszczono przypis odwołujący się do ustawy z 7 stycznia 1993 roku, w której znosząc legalizację aborcji z przyczyn społecznych, utrzymano jednak legalność dokonywania aborcji w czterech przypadkach, kwestionowanych zresztą przez świat medyczny co do ich zasadności, nie mówiąc już o tym, że z punktu widzenia moralności czynienie tego rodzaju wyjątków jest absolutnie bezprawne.

Problem, który chcę poruszyć, polega na tym, że aprobata Konstytucji z roku 1997 oraz wcześniejsza aprobata ustawy z roku 1993 doprowadziły do sytuacji, w której dorastające pokolenia Polaków zaczynają uznawać, że stan prawny, w którym dozwolone jest dokonywanie aborcji z przyczyn medycznych dotyczących zdrowia matki i zdrowia dziecka oraz z przyczyn dotyczących okoliczności poczęcia, jest zgodny z prawem naturalnym. Każda ustawa, ta zaś ustawa w szczególności, ma również znaczenie wychowawcze. Odzwierciedleniem jej skutków wychowawczych są rezultaty badań opinii społecznej, albowiem społeczna aprobata dokonywania aborcji z przyczyn społecznych zmalała w Polsce w sposób widoczny i w pewnym sensie satysfakcjonujący w czasie obowiązywania ustawy z roku 1993. Na ten fakt miała zapewne wpływ również wielka debata dotycząca ochrony życia dziecka poczętego, która poprzedziła uchwalenie ustawy.

Jeżeli jednak ustawa obowiązuje przez dłuższy czas, to przyczynia się ona do powstania pewnego modelu życia i określonych zachowań społecznych, i może się stać tak, że w przyszłości – jeśli zasada, którą przyjęto w ustawie nie zostanie zmieniona – będzie ona przez wielu katolików w Polsce uznawana za prawidłowe ujęcie relacji matki, ojca i lekarza do życia poczętego. Chociaż

---

[4] Artykuł 38. Konstytucji RP stanowi: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia".

jesteśmy dziś w sytuacji, w której z przyczyn pragmatycznych słusznie bronimy tego, co zostało osiągnięte, nie możemy nie zadawać sobie pytania, jak długo można trwać wyłącznie w defensywie, skoro tak wiele w sprawie obrony życia nienarodzonych należy jeszcze uczynić.

Sądzę, że zadaniem tych, którzy sprawując dziś mandat polityczny, odwołują się do wartości chrześcijańskich, jest postawienie sobie tego właśnie pytania, a także udzielenie na nie odpowiedzi. Czy w dalszym ciągu możemy tylko bronić tego, co zostało osiągnięte w roku 1993? Debaty na ten temat jednak nie ma. Dla partii politycznych, które niezbyt chętnie podnoszą problem prawnej ochrony życia poczętego, sytuacja obecna jest dosyć wygodna. Były co prawda ugrupowania, które na swoich sztandarach miały wypisane hasło obrony życia i jasno wyrażały to dążenie, lecz prawdą jest też, że – również z innych przyczyn – ponosiły one klęski.

Opinia publiczna w Polsce – wyłączywszy środowiska obrońców życia – niechętnie podejmuje ten problem. W dalszym ciągu rozpowszechnione jest przekonanie, że przede wszystkim trzeba uregulować kwestie jakości życia w Polsce, zwłaszcza jego jakości materialnej, a dopiero później można będzie przystąpić do rozwiązywania innych problemów. Przekonanie to jest oczywiście błędne, a postawy tego rodzaju zostały wielokrotnie krytycznie ocenione przez Ojca Świętego, gdyż nie są ani konstruktywne, ani chrześcijańskie. W szczególności nie są one wyrazem zasady, iż w dziedzinie ochrony ludzkiego życia państwo nie stanowi prawa, a jedynie wykonuje prawo, które ma charakter pierwotny w stosunku do samego państwa, jak i jego instytucji.

To, co powiedziałem dotychczas, nie oznacza bynajmniej, że nawołuję w tym miejscu do rozpoczęcia nowej kampanii na rzecz pełnej ochrony prawnej życia dziecka poczętego. Nie jest to dzisiaj moją intencją, albowiem odpowiedzialni politycy powinni podejmować tego rodzaju ważkie inicjatywy prawne z największą rozwagą wtedy, gdy istnieje szansa na ich zrealizowanie. Czy szansa taka istnieje dzisiaj? Obawiam się, że przy aktualnym składzie parlamentu szansy takiej nie ma. Co więcej, ze smutkiem stwierdzam, że tego rodzaju kampania parlamentarna, a nawet szersza kampania ogólnospołeczna nie zyskałaby aprobaty większości opinii publicznej. Jakkolwiek możemy cieszyć się wynikami niektórych sondaży społecznych dotyczących poszanowania życia nienarodzonych, to jednak wynika z nich również i to, że sama możliwość dokonywania aborcji znajduje aprobatę bardzo pokaźniej części społeczeństwa. Nie wnikam tutaj w to, czy część społeczeństwa opowiada się za dopuszczalnością aborcji z przyczyn społecznych (opinii takich, jak się wydaje, rzeczywiście jest stosunkowo niewiele) czy też z przyczyn dotyczących zdrowia matki lub na przykład stanu zdrowia dziecka. Nie to jest w tym miejscu najważniejsze, lecz fakt, że w naszym społeczeństwie wyraźna i dość zdecydowana jest jednak aprobata dla samej zasady dopuszczalności aborcji.

Nasza praca powinna dotyczyć zmiany tej właśnie sytuacji. Za bierne utrzymywanie aktualnego stanu prawnego ponoszą odpowiedzialność nie tylko politycy kierujący się oportunizmem czy, łagodniej mówiąc, taktyką dojścia do władzy czy też zachowania jej. Za obecną sytuację ponosimy odpowiedzialność my wszyscy – także katolicy, którzy nie będąc politykami w powszechnie przyjętym sensie, są jednak uczestnikami życia politycznego wtedy, gdy w wyborach powszechnych oddają głos na określone osoby czy partie polityczne lub wtedy, gdy w tych wyborach w ogóle nie biorą udziału. Naszym zadaniem – także zadaniem wspólnoty Kościoła – i zadaniem ruchów społecznych, które czynią wiele dobrego, prowadząc profesjonalną działalność na rzecz obrony życia, jest poszerzanie świadomości społecznej oraz aktywności tych wszystkich, którzy skłonni są uznać, albo już uznają, iż życie człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci jest wartością, którą nie może dysponować nawet człowiek ubrany w togę parlamentarzysty stanowiącego prawo, i że stan prawny dotyczący ochrony życia w Polsce nie jest doskonały.

Zdajemy sobie oczywiście sprawę z tego, iż oczekiwanie na to, że stan prawa państwowego będzie idealnie zgodny z prawem moralnym, byłoby daremne. Zgodności takiej w dającym się przewidzieć czasie nie będzie, a może po prostu nigdy jej nie będzie. Jeżeli jednak katolicy mają wnosić ducha Ewangelii do życia publicznego, to nie mogą nie próbować zmienić tej sytuacji i nie dążyć do jej poprawy. Wynika to z poczucia odpowiedzialności za życie publiczne, za stan prawa, za treść Konstytucji w Polsce.

W kwestii obrony życia bardzo wielką wagę przywiązuje się w Polsce do Orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 roku. Doceniając znaczenie tego Orzeczenia i doniosłą rolę, jaką wypełnili ci sędziowie, którzy w Trybunale większością głosów opowiedzieli się wówczas za delegalizacją dopuszczalności aborcji z przyczyn społecznych, trzeba dostrzegać i to, że większość członków Trybunału uznała jednak prawo do dokonywania aborcji we wspomnianych przeze mnie czterech przypadkach za wartość konstytucyjną, która powinna być chroniona w demokratycznym państwie prawa. Z chrześcijańskiego, a także po prostu ogólnoludzkiego punktu widzenia z poglądem takim zgodzić się nie można.

Trzeba także zauważyć, że wspomniane Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego nie ma wiecznie trwałej mocy obowiązującej. Aczkolwiek tryb zmiany orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego, orzeczenia podjętego w pełnym składzie, jest bardzo skomplikowany i utrudniony, to jednak wprowadzenie zmiany jest możliwe, a skład Trybunału Konstytucyjnego także podlega zmianom. Oczywiście do dokonania takiej zmiany byłaby niezbędna inicjatywa ustawodawcza i jej przeprowadzenie – dopiero wtedy sprawa mogłaby się znaleźć w Trybunale Konstytucyjnym. Ewentualny wynik takiego procesu to mimo wszystko niewiadoma, chociaż stan prawny w aspekcie ochrony życia poczętego jest dzisiaj lepszy od stanu, który istniał wtedy, gdy Trybunał Konstytu-

cyjny w roku 1997 wydał Orzeczenie uznające legalizację aborcji z przyczyn społecznych za sprzeczną z wartościami konstytucyjnymi państwa demokratycznego.

Raz jeszcze pragnę jednak przypomnieć, że powrót do legalizacji dokonywania aborcji z przyczyn społecznych nastąpił w roku 1996, gdy większość parlamentarna – podobnie, jak obecnie – wywodziła się z SLD lub z tych partii, które ją poprzedzały. Dlatego też można powiedzieć, że mimo tych osiągnięć siedzimy na beczce prochu. Dzisiaj nikt jeszcze nie podpala lontu, ale nie wiemy, jak będzie w przyszłości, tym bardziej, że stajemy właśnie przed problemem akcesji Polski do Unii Europejskiej. Aktualne stają się obawy, że może dojść do sytuacji, w której prawo Unii Europejskiej zobowiąże Polskę do akceptacji – nieistniejących jeszcze – norm unijnych legalizujących dokonywanie aborcji. Jest to bardzo ważne zagadnienie, którym muszą się zająć politycy, a także pytanie, na które również my – każdy z wyborców – musimy sobie odpowiedzieć i dać tej odpowiedzi adekwatny wyraz w wyborach.

Według stanu prawnego, który obowiązuje w ustawodawstwie unijnym, kwestia aborcji, prawnej ochrony rodziny, wychowania dzieci i podobne problemy o wielkim znaczeniu moralnym nie podlegają prawu unijnemu, pozostając pod wyłączną kontrolą prawa narodowego. Pojawiają się jednak obawy wynikające z politycznych tendencji, jakie występują w Parlamencie Europejskim, oraz z praktyki i przykładów rozwiązań ustawowych przyjmowanych nie przez samą Unię Europejską, ale przez poszczególne państwa, które do Unii należą, w szczególności przez Holandię, Francję i Wielką Brytanię. Nie można obecnie zagwarantować, że zasada, iż prawo unijne nie ingeruje w wymienione obszary, nie zostanie w przyszłości zmieniona. Wobec tego problemu zarówno politycy, jak i my wszyscy musimy odpowiedzieć na pytanie, czy obawa dotycząca przyszłości może determinować nasze stanowisko w tak ważnej kwestii, jak problem akcesji Polski do Unii Europejskiej.

Do pytania tego dołączmy jeszcze jedno: czy mamy gwarancję, że w Polsce w najbliższych latach nie dojdzie do uchwalenia aktu prawnego, który zmieni sytuację prawną w dziedzinie ochrony życia poczętego? Aby zmianę tego rodzaju przeprowadzić, nie trzeba wszak będzie zmieniać Konstytucji – wystarczy zmienić ustawę z roku 1993 i zalegalizować w innej formie niż było to w roku 1996 (czy nawet w roku 1956) aborcję z przyczyn społecznych. Na pytanie to nie można dziś z całym przekonaniem udzielić odpowiedzi przeczącej. Wszystko bowiem może się zdarzyć, jeśli jako naród – i jako katolicy – będziemy politycznie bierni, jeśli nie będziemy uczestniczyć w wyborach lub jeśli będziemy dokonywać wyborów sprzecznych z naszymi przekonaniami. Jeżeli – będąc katolikami – wybieramy do ciał przedstawicielskich ludzi, którzy w swoich programach wyborczych mają legalizację dokonywania aborcji, działamy wbrew swojemu sumieniu albo też przyjmujemy odpowiedzialność za to, że nie jest ono należycie uformowane.

Poruszam tu problem naszej wspólnej odpowiedzialności za pewien fundamentalnie ważny odcinek życia publicznego, a więc problem naszej odpowiedzialności obywatelskiej. Odpowiedzialność obywatelska ma pierwszorzędne znaczenie, gdyż to ona w znacznej mierze kształtuje polityków sprawujących władzę i stanowiących prawo.

W szczególny jednak sposób należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Odwołam się w tym miejscu do komentarza s. prof. Barbary Chyrowicz zamieszczonego w poznańskim tygodniku „Przewodnik Katolicki". Autorka napisała: „To nieprawda, że jesteśmy narodem, który w obliczu wyrażonych [...] obaw jest dziewiczo niewinny i patrzy z odrazą na «bezeceństwa» Unii. Niestety, ale prawie połowa Polaków (czyli również jakaś część katolików) opowiada się za eutanazją, nie brak u nas zwolenników klonowania, homoseksualiści wcale nie kryją swoich seksualnych preferencji, a prawo aborcyjne, jakkolwiek bardziej restrykcyjne niż w większości krajów Unii, nie jest zgodne z odnośną nauką Kościoła. To, co nas tak gorszy w unijnym prawodawstwie, zdołało się już jakoś u nas zadomowić. Nie ma więc co udawać, że w porównaniu z Unią jesteśmy oazą moralnego ładu"[5].

Czy można powiedzieć, że ocena ta jest nieprawdziwa? Chociaż dzisiaj cieszymy się jeszcze pochwałą Ojca Świętego, musimy przyjąć do wiadomości, że jest to pochwała dotycząca czasu już historycznego, która nie zwalnia nas z dalszej refleksji nad tym, co powinniśmy dalej czynić. Myślę, że nie możemy zatrzymać się w miejscu, w którym aktualnie jesteśmy, trzeba budować powszechną świadomość odpowiedzialności za każde ludzkie życie, kształtować przekonanie o nienaruszalności każdego życia ludzkiego, o niedopuszczalności eutanazji, klonowania, o złu moralnym, które łączy się ze stosowaniem różnych procedur sztucznego zapłodnienia. Kwestie te leżą w znacznym stopniu poza zainteresowaniem prawa polskiego, co stwarza możliwość podejmowania działań, które należy określić jako zbrodnicze zarówno w świetle Dekalogu, jak i w świetle prawa naturalnego.

Aktualnie w Polsce prawo zapisane w ustawie z roku 1993 jest egzekwowane w bardzo niewielkim stopniu. Przypadki naruszenia ustawy, które znajdują swój finał w sądzie są nieliczne, chociaż powszechna jest świadomość, że niezależnie od spadku liczby dokonywanych aborcji, czarny rynek w tym zakresie nadal jednak istnieje. W gazetach z łatwością znajdujemy ogłoszenia z ofertą „wszystkich zabiegów ginekologicznych". Do postawienia zarzutu dokonania aborcji, nielegalnej z punktu widzenia ustawy z roku 1993, dochodzi jednak wyłącznie w sytuacji, gdy nastąpi kolizja interesów, na przykład gdy w wyniku przeprowadzonego zabiegu matka dziecka doznaje uszczerbku na zdrowiu. W innych sytuacjach do procesów nie dochodzi.

---

[5] B. Chyrowicz SSpS, *Odpowiedzialność*, „Przewodnik Katolicki" nr 7 z 16 II 2003.

Miałem kiedyś okazję uczestniczyć w debacie zorganizowanej w redakcji „Gazety Wyborczej". Była ona związana z przypadkiem wkroczenia policji do gabinetu ginekologicznego w Gliwicach. W debacie tej uczestniczył prokurator, który pod naciskiem pozostałych uczestników usprawiedliwiał się, mówiąc, że po prostu musiał wówczas wydać tego rodzaju nakaz. Znakomita większość uczestników debaty (poza mną, prawdopodobnie wszyscy biorący w niej udział) wyrażała pogląd, iż gabinet ginekologiczny jest miejscem, do którego policja w żadnym przypadku nie może wkroczyć. Opinia ta odzwierciedla stan odpowiedzialności społecznej w kwestii poszanowania życia i stan świadomości prawnej w tej dziedzinie.

Co jeszcze mogą w tym kontekście uczynić politycy? Przede wszystkim muszą oni pamiętać o tym, że nie mogą skutecznie promować ochrony życia, ograniczając się do stanowienia odpowiednich norm prawnych. Problem ten muszą podnosić w kontekście innych doniosłych spraw, muszą kreować prawo i rozwiązania polityczne, które sprzyjać będą człowiekowi i rodzinie, które będą umożliwiały realizację prawa do pracy czy do posiadania mieszkania, które będą promowały rodzinę i chroniły ją przed wszelką deprawacją. Polityk pragnący skutecznie chronić życie nie może być politykiem monotematycznym, nawet gdyby postępował w najlepszej intencji. Musi być politykiem uczciwym i wyraźnie uznawać zasady moralne, w tym nadrzędność prawa moralnego nad prawem stanowionym, a zarazem politykiem wszechstronnie kompetentnym, który starając się działać na rzecz dobra wspólnego, nie lęka się opinii społecznej. Polityk musi znać poglądy grupy społecznej, od której otrzymał mandat do sprawowania władzy, ale nie może jej niewolniczo podlegać. Według polskiej i europejskiej tradycji konstytucyjnej parlamentarzysta ma reprezentować dobro wspólne całego narodu. Z punktu widzenia dobra wspólnego, gdy wymagają tego zasady moralne, musi on mieć odwagę powiedzenia swoim wyborcom „nie". Polityk musi mieć zdolność kreowania opinii publicznej. Jeśli zaś jest on katolikiem, musi wnosić światło Ewangelii do życia publicznego.

W ustroju demokratycznym jeden polityk, nawet najdoskonalszy – w szczególności odnosi się to do parlamentarzystów – niczego nie osiągnie w pojedynkę. Trzeba znaleźć się w grupie, która cieszy się poparciem społecznym i jest zdolna do przejęcia i sprawowania władzy zgodnie z wypracowanym i przyjętym do realizacji programem. Jest zatem ważne, aby politycy byli zdolni do tworzenia partii politycznych, które – nie zmierzając do ustanowienia państwa wyznaniowego – będą chciały i umiały przekonująco realizować program działania wynikający z katolickiej nauki społecznej. Partiom takim – jako katolicy – powinniśmy udzielać poparcia.

Krzysztof WIAK

PROBLEM PRAWNEJ OCHRONY DZIECKA POCZĘTEGO NA TLE PRAC PARLAMENTARNYCH

Chociaż zasadnicze rozstrzygnięcia dotyczące prawnej ochrony dziecka poczętego zapadają na poziomie ustaw zwykłych, to nie można zapominać, że w państwach demokratycznych swoboda ustawodawcy jest ograniczona treścią przepisów konstytucyjnych. Z tych względów decyzja parlamentarzysty o udzieleniu poparcia określonemu projektowi konstytucji nabiera jeszcze większego znaczenia niż głosowanie nad ustawą zwykłą.

Charakterystyczne dla wielu współczesnych systemów prawnych ograniczenie zakresu prawnej ochrony życia dziecka poczętego stanowi rezultat trwającej przez cały wiek dwudziesty ewolucji rozwiązań normatywnych. W wielu państwach na drodze ustawodawczej zalegalizowano pozbawienie życia dziecka poczętego w przypadku zagrożenia dla życia lub zdrowia matki, ze względu na „jakość życia" dziecka wykazującego objawy choroby lub anomalie w rozwoju, w przypadku, gdy ciąża powstała na skutek czynu zabronionego czy wreszcie w razie trudnej sytuacji materialnej lub osobistej kobiety. W najbardziej liberalnych ustawodawstwach przyznano kobiecie prawo do „aborcji na żądanie", uznając, że stanowi ono część fundamentalnego dla nowożytnych demokracji prawa do prywatności i jako takie podlega ochronie konstytucyjnej.

Równocześnie doświadczenia końca dwudziestego wieku skłaniają do postawienia na nowo pytania o konsekwencje takich decyzji, a przede wszystkim o motywy, jakimi kierowali się prawodawcy, negując prawo człowieka do życia od poczęcia. Dopuszczalność rozstrzygnięć ustawodawczych tego rodzaju wydaje się bowiem wprost kwestionować osiągnięcia nauk biomedycznych, które z jednej strony potwierdzają, że „z chwilą zapłodnienia komórki jajowej życie ludzkie rozwija się w procesie ciągłym"[1] oraz że nie jest możliwe przeprowadzenie precyzyjnego podziału życia człowieka przed narodzeniem na fazy rozwojowe. Z drugiej strony postęp nauk biomedycznych ukazał realne możliwości manipulowania procesami życia poprzez dokonywanie eksperymentów genetycznych, wprowadzanie sztucznej prokreacji czy klonowania, które to prak-

[1] Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy, *Zalecenie nr 1046 (1986) w sprawie wykorzystania embrionów i płodów ludzkich w celach diagnostycznych, terapeutycznych, naukowych, przemysłowych i handlowych*, w: *Europejskie standardy bioetyczne. Wybór materiałów*, wstęp, tłum. i opr. T. Jasudowicz, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora", Toruń 1998, s. 97.

tyki stają się dopuszczalne w przypadku braku ogólnej normy poręczającej ochronę życia dziecka poczętego.

Dla przyjęcia określonego modelu prawnokarnej ochrony dziecka poczętego istotne znaczenie mają również spory prowadzone na płaszczyźnie konstytucyjnej, dotyczące rozumienia istoty państwa demokratycznego. Według jednej z koncepcji sprowadza się ono do rządów prawa czy też demokratycznych procedur podejmowania decyzji. Inne ujęcie sięga głębiej – do istoty demokratycznego państwa prawnego – i wskazuje, że państwo to realizuje się tylko wtedy, gdy wyraża – czasem nawet wbrew opinii większości – wartości fundamentalne dla człowieka. Szczególne miejsce wśród nich zajmują ludzka godność oraz wynikające z niej prawa, w tym podstawowe prawo do życia. Legalizacja aborcji oznacza zatem zamach ze strony prawodawcy na same podstawy demokratycznego państwa prawnego.

Na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku zagrożenia dla ludzkości, których źródłem jest zanegowanie praw przysługujących dziecku poczętemu, wydają się być dość powszechnie uświadamiane zarówno przez specjalistów, zwłaszcza z dziedzin medycyny i biologii, jak i przez prawodawców. Przywrócenie dziecku nienarodzonemu pełnej ochrony prawnej, w tym ochrony prawnokarnej, nie jest jednak sprawą prostą. Zalegalizowanie dokonywania aborcji w wielu krajach zdołało bowiem odcisnąć do tego stopnia swe piętno na życiu społecznym, kulturze i moralności publicznej, że przez wielu traktowane jest jako bezdyskusyjne uprawnienie przysługujące kobiecie. Podejmowane są zabiegi, aby nie naruszać standardów aborcyjnych nawet w przypadku tworzenia aktów prawnych, w których wskazuje się na potrzebę zapewnienia ochrony istocie ludzkiej przed urodzeniem[2]. Nic więc dziwnego, że w wielu przypadkach, nie będąc w stanie uchylić przepisów permisywnych, prawodawcy „okrężną drogą" starają się polepszyć status prawny dziecka poczętego. Przykładem takiej tendencji jest przyjęta w kwietniu 2001 roku w Stanach Zjednoczonych ustawa „Unborn Victims of Violence Act"[3], w której zabójstwo dziecka nienarodzonego uznano za przestępstwo federalne. W konsekwencji zamach na kobietę w ciąży uznano za skierowany równocześnie przeciwko dwóm osobom – matce oraz dziecku nienarodzonemu, które w ustawie określone zostało jako „istota należąca do gatunku homo sapiens bez względu na stopień rozwoju"[4]. Zaznaczyć jednak należy, że nie oznacza to

---

[2] W wydanym przez Parlament Europejski *Zaleceniu w sprawie etycznych i prawnych problemów inżynierii genetycznej* zastrzeżono, że „problem aborcji stanowi zagadnienie autonomiczne w stosunku do zagadnień podnoszonych w niniejszym *Zaleceniu* i nikt nie może się na nie powoływać z związku z debatą nad aborcją" (pkt H). Por. A. Grześkowiak, *Prawo wobec wyzwań biomedycyny*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, red. bp E. Sgreccia, T. Styczeń SDS i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 240.

[3] Zob. HR 503, s. 480.

[4] Tamże (tłum. fragm. – K. W.).

uchylenia chronionego konsekwentnie od roku 1973 przez Sąd Najwyższy USA „prawa kobiety do aborcji" w pierwszym okresie ciąży. Przyjmowanie ustaw, których ratio legis stanowi polepszenie statusu prawnego dziecka poczętego, bez równoczesnego uchylenia przepisów legalizujących przerwanie ciąży prowadzi do swoistego stanu aksjologicznego rozdwojenia czy niepokoju moralnego, którego przyczyną jest niekonsekwencja prawodawców. Z jednej strony starają się oni wyrazić afirmację ludzkiej godności dziecka poczętego, a z drugiej strony dążą do zachowania przepisów legalizujących aborcję[5].

Tam, gdzie pojawiają się propozycje zmierzające wprost do poręczenia na płaszczyźnie normatywnej ochrony praw przysługujących dziecku poczętemu, może powstać istotny „problem sumienia"[6] dla parlamentarzystów, którzy oddając głos w ramach procedury legislacyjnej, mieliby zadecydować o wprowadzeniu prawa ograniczającego zakres dopuszczalności dokonywania aborcji[7]. Rzadko się bowiem zdarza, że możliwe jest całkowite zniesienie permisywnych ustaw i zastąpienie ich normami poręczającymi pełną prawnokarną ochronę dziecka poczętego. Częściej u podstaw indywidualnych rozstrzygnięć podejmowanych w trakcie prac ustawodawczych leży dylemat natury moralnej, sprowadzający się do pytania, czy można poprzeć ustawę, która chociaż ogranicza zakres legalnego dokonywania aborcji poprzez uchylenie niektórych wskazań do przerwania ciąży, to jednak nadal utrzymuje pozostałe wskazania, często bardzo szeroko określone. W encyklice *Evangelium vitae* Ojciec Święty wskazał, że „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 o g r a n i c z e n i e s z k o d l i w o ś c i takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej" (nr 73). Decyzja parlamentarzysty o udzieleniu poparcia takiemu rozwiązaniu staje się wówczas wyrazem określonej strategii, u podłoża której leży chęć ograniczenia szkodliwości permisywnej ustawy przez uratowanie jak największej liczby istnień ludzkich. W płaszczyźnie normatywnej, zwłaszcza na gruncie prawa karnego, sytuacja taka mogłaby zostać uznana za klasyczny stan wyższej konieczności, nie zawsze jednak tak jednoznacznie oceniona zostałaby na płaszczyźnie etycznej. Poruszana tu problematyka głosowania w parlamencie

---

[5] Por. M. C a s i n i, *Il diritto alla vita del concepito nella giurisprudenza europea. Le decisioni delle corti costituzionali e degli organi sovranazionali di giustizia,* CEDAM, Padova 2001, s. 339.

[6] J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 73.

[7] Kwestia ta nie spotkała się w Polsce z szerszym zainteresowaniem środowiska prawniczego. Przywołać jednak należy opracowanie autorstwa A. Grześkowiak *Polityka i prawo w służbie życiu według encykliki „Evangelium vitae" Jana Pawła II* (w: A. G r z e ś k o w i a k, *W trosce o rodzinę*, Biblioteka „Niedzieli", Częstochowa 1996, s. 254-286), gdzie szczegółowej analizie poddane zostały wskazania wynikające z treści numeru 73. encykliki *Evangelium vitae.*

jest niezwykle delikatna, gdyż u postronnych obserwatorów może wywołać przekonanie, iż w pewnych sytuacjach uzasadnione jest „układanie się ze złem" czy relatywizowanie wartości życia ludzkiego. Problemy te komplikują się nie tylko pod wpływem uwarunkowań natury politycznej czy emocjonalnej, ale również prawnej.

Wątpliwości natury prawnej mogą wypływać zwłaszcza z relacji pomiędzy przepisami obu ustaw – starej, która ma zostać uchylona, i nowej, która ma ją zastąpić. Od strony techniki legislacyjnej ograniczenie zakresu wskazań do przerwania ciąży, a tym samym poszerzenie zakresu prawnej ochrony dziecka poczętego, może nastąpić albo poprzez skreślenie jednego ze wskazań do przerwania ciąży, albo poprzez zastąpienie starego przepisu nową treścią, w której pominięto jedną lub kilka przesłanek do legalnego przerwania ciąży. „Zawartość normatywna" w obu przypadkach dokonywania zmian w prawie nie wykazuje istotnych różnic, ale etyczna ocena głosowania parlamentarzysty „za" mogłaby być odmienna. W pierwszym przypadku poparcie takiego projektu wiązałoby się z wyrażeniem – pośrednio – zgody na funkcjonowanie pozostałych wskazań do przerywania ciąży, a w konsekwencji oznaczałoby mimowolną aprobatę niektórych przypadków aborcji.

W przypadku, gdy dawna ustawa dopuszczająca w szerokim zakresie dokonywanie aborcji zostaje zastąpiona przez nową, która nieco inaczej określa przesłanki legalnego przerwania ciąży, projektodawcy często zapewniają w takiej sytuacji, że odmienne określenie tych przesłanek uczyni je bardziej precyzyjnymi, a co za tym idzie, ograniczy możliwość ich rozszerzającej interpretacji. Nie zawsze można zgodzić się z takim poglądem. Trudno na przykład zakładać, że zastąpienie dopuszczalności przerywania ciąży w sytuacji, gdy kobieta znajduje się w „ciężkich warunkach życiowych" lub w „trudnej sytuacji osobistej" przez wymóg, aby kobieta znajdowała się w „dramatycznej sytuacji życiowej", będzie zawężało zakres legalnej dopuszczalności aborcji[8].

Przykład ten dotyka niezmiernie złożonego problemu opisywania w języku prawnym zakresu przedmiotowego różnych „wskazań" do przerwania ciąży, a także ich wzajemnych relacji. W skrajnych przypadkach nawet skreślenie niektórych wskazań nie oznacza poszerzenia zakresu ochrony dziecka poczętego. Wynika to z tego, że o ile niektóre przepisy dość jasno określają stany faktyczne, do których się odnoszą, to inne, zwłaszcza tak zwane wskazania społeczne formułowane są w oparciu o wyrażenia niedookreślone. Skreślenie na przykład przepisu pozwalającego na przerwanie ciąży ze względów kryminalnych (gdy ciąża powstała na skutek czynu zabronionego) czy medycznych (gdy ciąża zagraża życiu lub zdrowiu kobiety) przy pozostawieniu wskazań

---

[8] Propozycja taka pojawiła się w Sejmie RP po uchyleniu przez Trybunał Konstytucyjny w Orzeczeniu z 28 maja 1997 roku dopuszczalności przerywania ciąży w sytuacji, gdy kobieta znajduje się w „ciężkich warunkach życiowych" lub w „trudnej sytuacji osobistej".

społecznych w żaden sposób nie polepszy sytuacji prawnej dziecka poczętego. Przesłanki społeczne, precyzowane w różnym stopniu, ale zawsze w sposób mniej lub bardziej niedookreślony, na przykład jako „trudne warunki życiowe" (w *Ustawie o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* z 27 kwietnia 1956 roku), „szczególnie istotne społecznie okoliczności" (w projekcie Kodeksu karnego z listopada 1990 roku), „ciężkie warunki życiowe" lub „trudna sytuacja osobista" (w *Ustawie o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* z 30 sierpnia 1996 roku), „krytyczne położenie" (w ustawie obowiązującej w Niemczech) czy „rozpaczliwa sytuacja" (w ustawach obowiązujących we Francji i w Belgii), faktycznie bowiem mieszczą w sobie wszystkie pozostałe wskazania. Co więcej, w wielu krajach to kobieta chcąca dokonać aborcji sama kwalifikuje swoje położenie jako trudne czy krytyczne i jej oświadczenie nie podlega żadnej weryfikacji.

Zdarza się, że projekt przewidujący ograniczenie zakresu dopuszczalności przerywania ciąży, na przykład przez skreślenie wskazań społecznych, bywa w trakcie prac legislacyjnych łączony z innym projektem, dodającym nowe wskazanie, na przykład eugeniczne. W jednym akcie prawnym następuje wtedy równocześnie poszerzenie w pewnym zakresie ochrony życia, a w innym jej ograniczenie. Nawet jednak i w takich sytuacjach wyrażane są poglądy, że swoisty pragmatyzm działania nakazywałby poparcie nowych propozycji ze względu na kalkulację, że w ostatecznym rachunku zysków i strat rozwiązanie takie „opłaca się". W tym sensie można powiedzieć, że ceną za przyjęcie ustawy z 7 stycznia 1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, uchylającej legalność aborcji ze względów społecznych, była zgoda na dodanie nowych wskazań – eugenicznych. Taka strategia postępowania przyjęta przez parlamentarzystów, chociaż niewątpliwie wypływa ze szlachetnych intencji, może prowadzić do rozumowania opartego na liczbowym czy wręcz ekonomicznym kryterium opłacalności. Zasada bezwarunkowego respektu dla każdego życia ludzkiego ustępuje wtedy kalkulacji nakazującej ratować większą liczbę istnień kosztem mniejszej ich liczby[9].

Powyższe obserwacje prowadzą do wniosku, że jedną z cech współczesnego prawa dotyczącego ochrony dziecka poczętego jest jego aksjologiczna niespójność. W jednej ustawie obok siebie mogą znaleźć się przepisy poręczające

---

[9] Liczba aborcji ze wskazań społecznych w Polsce w okresie poprzedzającym wejście w życie ustawy z 7 stycznia 1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży wynosiła przykładowo: w roku 1965 – 168 587, w roku 1975 – 138 634, w roku 1985 – 135 564, w roku 1990 – 59 417, w roku 1991 – 30 878, w roku 1992 – 11 640. Liczba aborcji ze wskazań eugenicznych w kolejnych latach po wejściu w życie tej ustawy wynosiła: w roku 1993 – 20, w roku 1994 – 74, w roku 1995 – 33, w roku 1996 – 40, w roku 1997 – 107, w roku 1998 – 46, w roku 1999 – 50.

ochronę praw dziecka poczętego oraz przepisy uchylające tę ochronę w pewnym zakresie. W *Ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* z 7 stycznia 1993 roku znalazła się stanowcza deklaracja, że „życie jest fundamentalnym dobrem człowieka", którą wzmacniał przepis artykułu 1. potwierdzający, że „każda istota ludzka ma od chwili poczęcia przyrodzone prawo do życia", a „życie i zdrowie dziecka od chwili poczęcia pozostają pod ochroną prawa". Dalej jednak wymieniono cztery przypadki, w których zalegalizowane zostało zabicie dziecka poczętego. Ta aksjologiczna niespójność wynikała z dążenia w trakcie prac sejmowych do osłabienia pierwotnej wersji projektu, w której zapewniono dziecku poczętemu pełną i bezpośrednią ochronę prawnokarną. Projekt uległ zasadniczym zmianom wskutek wprowadzenia do niego poprawek mających nadać mu charakter kompromisowy, co w rzeczywistości doprowadziło do wypaczenia intencji projektodawców, czyniąc ostateczną wersję niespójną i niejednoznaczną[10]. Należy bowiem pamiętać, że chociaż w trakcie procedury legislacyjnej projektodawcy mają prawo uzasadniać i popierać swoje propozycje oraz zgłaszać autopoprawki do projektu, to jednak jego ostatecznym autorem staje się parlament. W przypadkach skrajnych może to prowadzić do sytuacji, w której ostateczna treść projektu nadana mu przez większość sejmową nie tylko nie oddaje intencji projektodawców, ale nawet zmusza ich do opowiedzenia się w głosowaniu przeciwko proponowanej ustawie.

Chociaż zasadnicze rozstrzygnięcia dotyczące prawnej ochrony dziecka poczętego zapadają na poziomie ustaw zwykłych, to nie można zapominać, że w państwach demokratycznych swoboda ustawodawcy jest ograniczona treścią przepisów konstytucyjnych. Zgodnie z zasadą, że „Konstytucja jest najwyższym prawem Rzeczypospolitej Polskiej" (art. 8, ust. 1), jednoznaczne rozstrzygnięcie jakiegokolwiek zagadnienia na poziomie konstytucyjnym powoduje, że parlament, uchwalając przepisy o randze ustawowej, musi te fundamentalne rozstrzygnięcia respektować. Niezgodność normy prawnej niższego rzędu z normą o randze konstytucyjnej powinna prowadzić do jej uchylenia w drodze orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego. Dlatego potwierdzenie expressis verbis w tekście Konstytucji prawa człowieka do życia od poczęcia nie tylko stanowiłoby zaporę dla tendencji liberalizacyjnych, ale wręcz z góry skazywałoby je na porażkę. Co więcej, na ustawodawcę zostałby nałożony obowiązek zapewnienia realizacji praw przysługujących dziecku oraz ich skutecznej ochrony. Z tych względów decyzja parlamentarzysty o udzieleniu poparcia określonemu projektowi konstytucji nabiera jeszcze większego znaczenia niż głosowanie nad ustawą zwykłą.

---

[10] Por. A. Grześkowiak, *Zagadnienia prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991*, Ottonianum, Szczecin 1993, s. 159--163.

W konstytucjach wielu państw wyraźnie zapisane jest podstawowe prawo człowieka do życia. Ustawodawca konstytucyjny posługuje się zwykle krótką formułą: „Każdy (lub „każda osoba") ma prawo do życia"[11] albo deklaruje, że państwo „poręcza ochronę prawa do życia" czy też, że prawo to „jest chronione przez ustawę"[12]. Prawo do życia bywa też wyraźnie określane mianem „przyrodzonego" prawa człowieka[13]; bardzo często jest określane jako „nieodwołalne" lub „nienaruszalne"[14]. Chociaż konstytucyjne unormowania odnoszące się do ochrony życia ludzkiego zwykle nie określają bliżej początku ani końca tej ochrony, to w wielu przypadkach ustawa zasadnicza bezpośrednio wskazuje, że ochroną objęte jest również życie ludzkie przed urodzeniem. Stanowczą deklarację zawiera Konstytucja Gwatemali z roku 1985: „Państwo poręcza i chroni życie ludzkie od momentu poczęcia" (art. 3). Konstytucja Peru z roku 1993 nadaje dziecku poczętemu podmiotowość prawną (por. art. 2). Konstytucja Irlandii nakłada na państwo obowiązek ochrony życia ludzkiego (por. art. 40.2); zawiera ona również normę stanowiącą, że państwo uznaje prawo do życia nienarodzonego dziecka na równi z prawem do życia jego matki oraz poręcza jego prawną ochronę (por. art. 40.3)[15].

Istotę sporów o konstytucyjny model prawnej ochrony życia ilustrują polskie doświadczenia związane z pracami nad ustawą zasadniczą prowadzonymi w latach 1989-1997. Początkowo opracowaniem tekstu Konstytucji zajmowały się niezależnie Komisja Konstytucyjna Sejmu X kadencji oraz Komisja Konstytucyjna Senatu I kadencji. W Sejmie przygotowane zostały trzy warianty przepisu odnoszącego się do ochrony życia: 1. Każdy człowiek ma prawo do życia od chwili poczęcia; 2. Każda osoba ludzka ma prawo do życia; 3. Każdy człowiek ma prawo do życia. Ustawa reguluje ochronę życia poczętego.

Wariant pierwszy jednoznacznie obejmował swoim zakresem prawo do życia dziecka poczętego. Przesądzał też o tym, że dziecko poczęte jest desyg-

---

[11] Zapis taki znajduje się między innymi w konstytucjach: Niemiec z roku 1949 (art. 2), Hiszpanii z roku 1978 (art. 15), Salwadoru z roku 1982 (art. 2), Bułgarii z roku 1991 (art. 28), Kongo z roku 1992 (art. 10), Kambodży z roku 1993 (art. 32), Rosji z roku 1993 (art. 20), Republiki Południowej Afryki z roku 1996 (art. 11) oraz Armenii z roku 1999 (art. 17).

[12] Por. konstytucje: Estonii z roku 1918 (art. 16), Finlandii z roku 1919 (art. 6), Panamy z roku 1972 (art. 17), Grecji z roku 1975 (art. 5), Haiti z roku 1987 (art. 19), Namibii z roku 1990 (art. 6), Bułgarii z roku 1991 (art. 4), Rumunii z roku 1991 (art. 22), Litwy z roku 1992 (art. 19).

[13] W konstytucjach: Węgier z roku 1949 (par. 54), Nikaragui z roku 1987 (art. 23), Paragwaju z roku 1992 (art. 4).

[14] Np. w konstytucjach: Kostaryki z roku 1949 (art. 21), Wenezueli z roku 1961 (art. 58), Brazylii z roku 1988 (art. 5), Hondurasu z roku 1988 (art. 59), Słowenii z roku 1991 (art. 17), Kolumbii z roku 1991 (art. 11), Serbii i Czarnogóry z roku 1992 (art. 21), Republiki Dominikany z roku 1994 (art. 8), Ekwadoru z roku 1998 (art. 23).

[15] Ta stanowcza deklaracja została wprowadzona do Konstytucji Irlandii jako tak zwana Ósma Poprawka w referendum w roku 1983. Była to reakcja na pojawiające się opinie, iż w prawie do prywatności chronionym przez Europejską Konwencję Praw Człowieka mieści się prawo kobiety do aborcji.

natem pojęcia „człowiek", a moment poczęcia jest nie tylko początkiem jego istnienia biologicznego, ale również jego istnienia jako podmiotu prawnego. Wariant drugi pojawił się wskutek sugestii przedstawiciela Episkopatu Polski bpa Alojzego Orszulika, który proponował wprowadzenie do tekstu Konstytucji pojęcia „osoba ludzka", zaczerpniętego z filozofii personalistycznej. Sformułowanie to, chociaż z punktu widzenia prawnego mało precyzyjne, znalazło niespodziewanie licznych zwolenników, gdyż „pozwalało uniknąć dyskusji o życiu poczętym"[16]. Opowiadając się za takim sformułowaniem zapisu, członkowie Komisji Konstytucyjnej dokonaliby swoistego gestu „umycia rąk"[17], przenosząc ciężar odpowiedzialności przy podejmowaniu decyzji na ustawodawcę zwykłego lub na Trybunał Konstytucyjny. Przyjęcie tego wariantu wiązało się jednak z niepewnością co do tego, czy dokonując wykładni pojęcia „osoba ludzka", organy te zinterpretowałyby je zgodnie z filozoficznym rozumieniem autorów tej propozycji.

W tym miejscu zasadne wydaje się pytanie, czy w świetle wskazań płynących z encykliki *Evangelium vitae* dopuszczalne jest poparcie konstrukcji prawnej o tak mało precyzyjnej treści, za to potencjalnie brzemiennej w skutki. W nauczaniu przedstawionym w encyklice postawiony został wymóg zajęcia w głosowaniu jednoznacznej postawy wobec projektu, którego celem jest ograniczenie szkodliwości ustawy, a zatem nauczanie to ma jasno określone konsekwencje normatywne. Tymczasem w proponowanej wersji zapisu nie określano wprost ani form, ani granic ochrony, co czyniło ją swoistą deklaracją filozoficzną.

Wariant trzeci zapisu dawał natomiast ustawodawcy zwykłemu najdalej idącą swobodę przy ustalaniu zakresu ochrony udzielonej życiu człowieka w okresie prenatalnym. W odniesieniu do dziecka poczętego zapis ten pełniłby jedynie rolę normy blankietowej, której treść – aby poręczała jakąkolwiek ochronę – musiałaby zostać wypełniona przez rozstrzygnięcia ustawodawcy zwykłego. Rozwiązanie takie prowadziłoby również do niezrozumiałego aksjologicznie wartościowania życia ludzkiego – „narodzonego", godnego ochrony wyższej, bo konstytucyjnej oraz „nienarodzonego", zasługującego tylko (i to warunkowo) na ochronę rangi ustawowej.

Jednoznaczną wymowę miał za to projekt Konstytucji opracowany przez Komisję Konstytucyjną Senatu, zawierający przepis artykułu 17., ustępu 1. o treści: „Rzeczpospolita Polska uznaje przyrodzone prawo każdej istoty ludzkiej do życia od poczęcia i gwarantuje jego prawną ochronę"[18]. W Uzasadnieniu dołączonym do projektu wskazano, że podstawą tak jednoznacznie i stano-

---

[16] Komisja Konstytucyjna, *Biuletyn nr VI,* Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1990, s. 8.

[17] Porównaniem tym posługuje się M. Casini, omawiając orzeczenia europejskich organów kontroli konstytucyjnej. W orzeczeniach tych dostrzega się ludzką godność dziecka poczętego, ale nie prowadzi to do konkretnych wniosków normatywnych w postaci delegalizacji permisywnych ustaw. Por. C a s i n i, dz. cyt., s. 178.

[18] Druk Senatu I kadencji nr 500, „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu", 1991, z. 5, s. 21-67.

wczo potwierdzonego prawa do życia jest prawnonaturalna wizja praw człowieka. Zgodnie z nią człowiek – istota ludzka – posiada przyrodzoną godność i wynikające z niej nienaruszalne prawa, w tym również fundamentalne prawo do życia. W późniejszych latach treść tego przepisu powtarzały projekty Konstytucji zgłoszone przez Porozumienie Centrum oraz przez Przymierze dla Polski. Podobnie jednoznaczną wymowę miała propozycja o treści: „Podstawowym prawem osoby ludzkiej, gwarantowanym przez Rzeczpospolitą Polską, jest prawo do życia. Życie człowieka podlega szczególnej ochronie od poczęcia do naturalnej śmierci", zawarta w projekcie Konstytucji zgłoszonym przez NSZZ „Solidarność", który wpłynął do Zgromadzenia Narodowego w trybie inicjatywy obywatelskiej. Inne projekty nie zawierały przepisów odnoszących się wprost do życia dziecka poczętego. Projekt Konstytucji zgłoszony przez Konfederację Polski Niepodległej ograniczał zakres prawa do życia jedynie do „obywateli", umieszczając je na czele katalogu „praw kardynalnych" (art. 21), wspólny projekt Polskiego Stronnictwa Ludowego i Unii Pracy potwierdzał prawo do życia w stosunku do „każdego człowieka" (art. 21), a projekt Sojuszu Lewicy Demokratycznej stanowił, że „Każda istota ludzka ma przyrodzone prawo do życia" (art. 29). Propozycje Unii Demokratycznej oraz Karta Praw i Wolności sygnowana przez prezydenta Lecha Wałęsę nie mówiły o prawie do życia, a jedynie zawierały deklarację, iż „życie ludzkie jest nienaruszalne" (odpowiednio – art. 6 i art. 14).

W pracach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego w ostatniej fazie opracowywania tekstu Konstytucji przeważały projekty, które poręczały prawo do życia, ale osłabiały swoją normatywną wymowę w odniesieniu do prawa do życia dziecka poczętego. Dodatkowo zgłoszony został wniosek Parlamentarnej Grupy Kobiet, zmierzający do takiego rozszerzenia podlegającego konstytucyjnej ochronie prawa do prywatności, iż obejmowałoby ono również „prawo do decydowania o posiadaniu dzieci i odstępach między urodzeniami, prawo do informacji oraz dostęp do środków i metod służących prokreacji oraz ograniczania liczby urodzeń zapewniających realizację wolności wyboru w sprawach reprodukcji"[19].

Ostatecznie do tekstu Konstytucji z 2 kwietnia 1997 roku w artykule 38. wprowadzono zapis o treści: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia". Nie określał on jednoznacznie początku ani końca prawnej ochrony życia, szczegółowe rozstrzygnięcia w tej materii miały zaś podlegać kompetencji ustawodawcy zwykłego, co wielu członków Komisji Konstytucyjnej uznało za walor zapisu[20]. W ogólnikowości tej widziano zaletę

---

[19] Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, *Biuletyn nr X*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995, s. 125.

[20] Por. Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, *Biuletyn nr XII*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995, s. 80.

projektu prowadzącą do kompromisu pomiędzy różnymi opcjami światopoglądowymi i politycznymi.

Szereg kontrowersji budził zakres podmiotowy przyjętego zapisu z powodu użycia w nim zwrotu „każdy człowiek". Niektórzy parlamentarzyści odwoływali się do kryterium genetycznego, które początek istnienia człowieka jednoznacznie statuuje w momencie poczęcia, inni zaś posługiwali się kryterium rozwojowym[21]. Stosunkowo szybko spory te rozstrzygnął Trybunał Konstytucyjny w Orzeczeniu z 28 maja 1997 roku (K.26/96), wskazując, że przez dobro chronione zapisem artykułu 38. Konstytucji należy rozumieć biologiczną egzystencję człowieka na każdym etapie jego rozwoju. Chociaż treść tego zapisu nie obejmuje jednoznacznego nakazu ochrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci, to jednak nie może być ona także podstawą do przyjmowania, iż życie człowieka na jakimkolwiek etapie rozwoju – na przykład w fazie prenatalnej – ma mniejszą wartość lub też w ogóle nie podlega ochronie. W uzasadnieniu do Orzeczenia wskazano, że „życie [...] w demokratycznym państwie prawa musi pozostawać pod ochroną konstytucyjną w każdym stadium jego rozwoju. Wartość konstytucyjnie chronionego dobra prawnego jakim jest życie ludzkie, w tym życie rozwijające się w fazie prenatalnej, nie może być różnicowana. [...] Od momentu więc powstania życie ludzkie staje się wartością chronioną konstytucyjnie".[22]

Głosowanie za propozycjami, które wprost poręczają prawną ochronę życia, ale nie określają jednoznacznie zakresu tej ochrony w odniesieniu do dziecka poczętego, niesie niebezpieczeństwo wykorzystywania tej ogólnikowości przez środowiska proaborcyjne. Doświadczenie wskazuje, że w trakcie prac legislacyjnych wiele pojęć jest krańcowo odmiennie interpretowanych przez zwolenników i przeciwników legalizacji aborcji. Nie przesądzając jednoznacznie w tekście Konstytucji wykładni użytych sformułowań, ustawodawcy konstytucyjni oddają rozstrzygnięcie w ręce innego organu – parlamentu lub ostatecznie Trybunału Konstytucyjnego. Przykłady orzeczeń organów kontroli konstytucyjnej na świecie dowodzą, że nawet w zbliżonym stanie prawnym rozstrzygnięcia te mogą reprezentować skrajnie przeciwstawne stanowiska.

*

Podejmowane obecnie w parlamentach starania, zmierzające do poszerzenia zakresu ochrony prawnej dziecka poczętego, uwarunkowane są wieloma czynnikami, w tym przede wszystkim względami natury normatywno-legisla-

---

[21] Por. wypowiedź posła Marka Borowskiego, w: Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, *Biuletyn nr XLV*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1997, s. 46.

[22] *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia: dokumenty*, red. K. Klauza, Biblioteka „Niedzieli", Częstochowa 1997, s. 98.

cyjnej. Z tego punktu widzenia, nawet odwołując się do wskazań płynących z encykliki *Evangelium vitae*, nie jest łatwo wyznaczyć precyzyjnie granicę dopuszczalności popierania w parlamencie rozwiązań mających ograniczyć społeczną szkodliwość permisywnej ustawy. Nawet bowiem projekty motywowane szlachetną chęcią przywrócenia przynajmniej częściowej ochrony dziecka poczętego i przeprowadzone z sukcesem w parlamencie, mogą w istocie okazać się „Pyrrusowym zwycięstwem". Co gorsza, starania zmierzające wprost do ograniczenia utrwalonej w świadomości społecznej konstrukcji „dopuszczalności przerywania ciąży" bywają odbierane jako aprobata dla jedynie warunkowej ochrony dziecka poczętego. Konsekwencje natury kulturowej i moralnej zaś mogą być nieobliczalne poprzez utwierdzanie w społeczeństwie przekonania, że dziecko poczęte tylko na taką – warunkową – ochronę zasługuje.

Sylwia SADOWSKA

STATUS PRAWNY DZIECKA POCZĘTEGO W ŚWIETLE UREGULOWAŃ USTAW „ABORCYJNYCH", KONSTYTUCJI RP I AKTÓW PRAWA MIĘDZYNARODOWEGO

Życie dziecka poczętego ma taką samą wartość jak życie człowieka, który już się urodził. Wprawdzie człowiek przed swym urodzeniem, do momentu przyjścia na świat, z powodów biologicznych pozostaje w ścisłej zależności od organizmu matki, to jednak nie można uznawać jeszcze nienarodzonej istoty ludzkiej za „człowieka drugiej kategorii". Nie można zatem różnicować wartości życia przed i po urodzeniu.

Zagadnienia związane z początkiem życia ludzkiego mogą być rozpatrywane na wielu płaszczyznach: biologicznej (ze względu na niezwykle szybki postęp w dziedzinie genetyki i inżynierii genetycznej, umożliwiający manipulację życiem jeszcze przed urodzeniem się dziecka), moralnej (w świetle systemu zasad aksjologicznych uznawanych przez Kościół, społeczeństwo czy państwo, związanych z ochroną życia jako najwyższej wartości), prawnej (w świetle norm konstytucyjnych, przepisów prawa cywilnego czy regulacji zawartych w prawie karnym).

Rozwiązania prawne dotyczące problematyki życia ludzkiego w prenatalnej fazie rozwoju mają szczególnie doniosłe znaczenie i wciąż są podłożem sporów w nauce prawa, w parlamencie, w społeczeństwie i w mediach. Unormowania zawarte w przepisach prawa wywierają zasadniczy wpływ zarówno na koncepcje teoretyczne, jak i na postępowanie praktyczne względem dzieci poczętych. Warto więc przeanalizować, jak przebiegała w Polsce ewolucja statusu prawnego dziecka poczętego. W niniejszych rozważaniach weźmiemy pod uwagę polskie prawo cywilne, uwzględniając przy tym regulacje zawarte w Konstytucji RP z roku 1997, ustawy „aborcyjne" z lat 1956, 1993 i 1996 oraz ratyfikowane przez Polskę umowy międzynarodowe.

W terminologii ustawowej, określając proces rozwojowy istoty poczętej, używa się najczęściej pojęcia „płód" albo „dziecko poczęte", przy czym oba te terminy mają różne znaczenia. Pojęcie „płodu" można bowiem interpretować przedmiotowo, mechanistycznie jako „coś": coś, co jest lub czego nie ma; coś, czego łatwo można się pozbyć; coś, co nie stwarza większych problemów moralnych. Określenie „dziecko poczęte" natomiast nasuwa skojarzenia interpretacyjne o charakterze podmiotowym, personalistycznym, jest to „ktoś": ktoś, kto ma swoje prawa; ktoś, kogo trzeba chronić; ktoś, kto żyje; ktoś, kto jest osobą.

Źródeł tej różnorodności w zakresie interpretacji literalnej obydwu terminów można doszukiwać się w regulacjach prawnych stosowanych w starożytnym Rzymie. Ówczesne rozumienie początku osobowości prawnej człowieka uzasadniało szczególną pozycję dziecka poczętego. Płód w łonie (nasciturus) traktowany był jako część osoby matki (tzw. pars viscerum matris) i nie mógł posiadać samodzielnej zdolności prawnej, czyli zdolności do bycia podmiotem praw i obowiązków. W przypadku ochrony jego interesów i korzyści (głównie w zakresie dziedziczenia przez tak zwanego pogrobowca, czyli przez dziecko urodzone już po śmierci ojca) stosowano jednak fikcję prawną, cofając początek zdolności prawnej do momentu poczęcia. Do skuteczności zastosowanej fikcji prawnej wymagano późniejszego rzeczywistego urodzenia się dziecka, to znaczy dziecko musiało przyjść na świat żywe[1]. Ochrona praw dziecka poczętego, którą odnajdujemy w prawie rzymskim, spowodowała wykształcenie zasady, iż dziecko poczęte uważane było za narodzone, ilekroć brano pod uwagę jego korzyści (nasciturus pro iam nato habetur, quotiens de commodis eius agitur). Reguła ta stanowiła fundament podmiotowości prawnej dziecka poczętego i znalazła odzwierciedlenie w systemach prawnych opartych na prawie naturalnym[2]. Systemy odwołujące się do koncepcji pozytywizmu prawnego natomiast zredukowały ochronę dziecka poczętego do minimum, uznając je za „płód", czyli za integralną część ciała matki[3].

W prawie polskim można zauważyć współistnienie diametralnie przeciwstawnych unormowań w odniesieniu do statusu prawnego dziecka poczętego,

---

[1] Por. W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu z wyborem źródeł,* Ars boni et aequi, Poznań 1992, s. 86; W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje,* C. H. Beck, Warszawa 1996, s. 102; K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie,* Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 1997, s. 177; M. Kuryłowicz, A. Wiliński, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu,* Zakamycze, Kraków 1999, s. 89.

[2] Ustawodawstwa dziewiętnastowieczne przyznawały podmiotowość dziecku poczętemu, na przykład kodeks cywilny z roku 1811 w paragrafie 22. stanowił: „Dzieci nawet nie-narodzone od momentu poczęcia ich, zostaią pod opieką praw. Uważaią się, iak gdyby były narodzone, gdy idzie o ich własne, nie o prawa trzeciego. Dziecię zaś nieżywo urodzone uważa się, iak gdyby nigdy poczętem nie było względnie praw na przypadek życia iemu zastrzeżonych". Cyt. za: J. Mazurkiewicz, *Zasada „nasciturus pro iam nato habetur" w polskim prawie cywilnym,* "Acta Universitatis Wratislaviensis" 1974, nr 233, s. 105 (pisownia oryginalna). W czasach współczesnych ochrona życia od poczęcia ustanowiona jest na przykład w Konstytucji Republiki Irlandii.

[3] Ustawodawstwo krajów socjalistycznych nie przyznawało podmiotowości prawnej płodowi. Podobnie liberalne ustawodawstwo Holandii czy Szwecji pozostawia kobiecie ciężarnej pełną możliwość dysponowania swoim ciałem, w tym płodem. Również w USA w roku 1973 przyznano kobiecie możność decydowania o swoim ciele i o ciąży w oparciu o konstytucyjne prawo do prywatności. Według poglądu Sądu Najwyższego USA, wyrażonego podczas rozstrzygania sprawy Roe v. Wade, płód nie jest osobą w rozumieniu Konstytucji i nie przysługuje mu ochrona praw podmiotowych przewidziana w Czternastej Poprawce, a w szczególności nie przysługuje mu prawo do życia. Zob. Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973). Zob. też: R. H. Mnookin, D. K. Weisberg, *Child, Family and State: Problems and Materials on Children and the Law,* Little, Brown & Co., Boston 1995, s. 4-15.

co świadczy o tym, iż ustawodawca wielokrotnie podejmował próby uregulowania pozycji prawnej dzieci nienarodzonych. Powojenne regulacje prawne z zakresu prawa cywilnego nie wprowadziły w sposób jednoznaczny i wyraźny pełnej podmiotowości prawnej, która powinna przysługiwać nasciturusowi. Wyrażały one dążenie raczej do pośredniego zabezpieczenia praw dziecka poczętego, ograniczając je do konkretnie wymienionych sytuacji prawnych. W paragrafie 2. artykułu 927., wydanego w związku z artykułem 972. kodeksu cywilnego, dopuszczono możliwość dziedziczenia przez dziecko, które było już poczęte w chwili śmierci spadkodawcy[4]; w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym, w artykule 75., wprowadzono możliwość uznania dziecka poczętego przez ojca, który nie jest mężem matki dziecka, a w artykule 182. przyjęto możliwość ustanowienia kuratora ventris nomine dla ochrony praw dziecka poczętego[5].

Całkowicie inne cele realizowała natomiast ustawa o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, która została uchwalona przez Sejm PRL 27 kwietnia 1956 roku[6]. Jej priorytetem była ochrona wolności i zdrowia kobiety w ciąży. Dobro dziecka poczętego (rozumianego jako „płód") miało całkowicie drugorzędne znaczenie. W preambule wymienionej ustawy jednoznacznie stwierdzono, iż „celem jej jest ochrona zdrowia kobiety przed ujemnymi skutkami zabiegów przerywania ciąży dokonywanych w nieodpowiednich warunkach lub przez osoby nie będące lekarzami"[7]. Ustawa z roku 1956 podważała zasadę bezwzględnej ochrony życia, pozostawiając kobiecie pełne prawo wyboru w zakresie dysponowania swoim ciałem. Kobieta w okresie ciąży mogła decydować o „płodzie" niemalże w takim samym stopniu, w jakim decydowała o zmianie fryzury. Chociaż porównanie to może wydawać się przejaskrawione, zauważmy, że uchwalenie tak bardzo liberalnej ustawy w okresie poststalinowskiej odwilży, bezpośrednio po zawirowaniach wojennych i wczesnopowojennych, w okresie dezorientacji moralnej, etycznej i światopoglądowej, spowodowało, iż życie dzieci poczętych zaczęło być postrzegane w mentalności społecznej jako indywidualny, osobisty problem dotyczący cielesności kobiety i rozstrzygany przez nią w sumieniu. Ustawodawca stanowiący prawo słuszne i sprawiedliwe nie powinien w żaden sposób zestawiać życia ludzkiego z innymi wartościami. W tym przypadku, wprowadzając do systemu prawnego ustawę proaborcyjną, ustawodawca położył na szalach wagi trzymanej przez ślepą Temidę różnorakie wartości, których w żaden sposób nie można sprowadzić do jednolitej płaszczyzny: z jednej strony zdrowie, wygodę, ochotę, prawo wyboru, warunki ekonomiczno-socjalne kobiety, z drugiej zaś życie dziecka po-

---

[4] Zob. *Ustawa z 23 IV 1964, Kodeks cywilny,* Dz. U. 1964, nr 16, poz. 93 z późn. zm.

[5] Zob. *Ustawa z 25 II 1964, Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. 1964, nr 9, poz. 59 z późn. zm.

[6] Zob. *Ustawa z 27 IV 1956 o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży,* Dz. U. nr 12, poz. 61.

[7] Tamże.

czętego. Nie ulegało wątpliwości, że waga ta zawsze przechylać się będzie na korzyść kobiety pragnącej dokonać aborcji, tym bardziej, że to właśnie kobieta miała prawo decydować, wybierać, bronić się przed „niechcianą ciążą", a dziecko poczęte traktowane było jedynie jako „płód", nie mając żadnej możliwości obrony.

Ustawa z roku 1956 ograniczała się do ochrony zdrowia oraz życia kobiety przed skutkami ubocznymi domowych aborcji, czyli „przed ujemnymi skutkami zabiegów przerywania ciąży dokonywanych w nieodpowiednich warunkach lub przez osoby nie będące lekarzami"[8] i pomijała wszelkie kwestie związane z prawną ochroną życia przed momentem narodzin. Normy, które wprowadzała ta ustawa, były skutkiem przedmiotowego rozumienia życia i kolidowały z przepisami prawa cywilnego, wskazującymi na podmiotowość prawną dziecka poczętego w zakresie między innymi zapisobrania czy spadkobrania[9].

Stan takiej wewnętrznej sprzeczności i niespójności trwał w polskim systemie prawnym przez ponad trzydzieści lat i uległ zmianie dopiero w roku 1993, kiedy to uchwalona została ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży[10]. Wskazując na znaczenie tej ustawy, K. Michaluk porównał ją do „swoistego pomostu między przeszłością a przyszłością"[11]. Znamienne pozostaje to, że do uchwalenia ustawy doszło po okresie trzyletnich przygotowań społecznych i prac legislacyjnych. Po zmianie systemu politycznego, gospodarczego, ale też kulturowego i światopoglądowego w roku 1989 nastąpiła pluralizacja życia społecznego, w wyniku której zakwestionowano również relatywistyczne interpretacje fundamentalnych zasad i wartości moralnych. Ówczesna sytuacja polityczno-społeczna znalazła swoje odbicie na forum Parlamentu, który podjął prace nad projektem ustawy mającej jednoznacznie uregulować pozycję prawną dziecka poczętego. Podzieleni na dwa obozy posłowie Sejmu RP pierwszej kadencji przygotowali: projekt ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego (podpisany przez 171 posłów, a opracowany przez Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe), projekt ustawy o prawie do rodzicielstwa, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (opracowany przez Parlamentarną Grupę Kobiet, poparty przez Sojusz Lewicy Demokratycznej i Unię Pracy) oraz projekt uchwały w sprawie przeprowadzenia ogólnokrajowego referendum dotyczącego dopuszczalności przerywania ciąży (podpisany przez 130 posłów).

---

[8] Tamże.

[9] Por. J. Mazurkiewicz, *Nasciturus w prawie cywilnym i karnym*, „Palestra" 1973, nr 11, s. 42; A. Stelmachowski, *Wstęp do teorii prawa cywilnego*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 1998, s. 158, a także W. Lang, *W sprawie prawnego statusu nasciturusa*, „Państwo i Prawo" 1983, nr 6, s. 102n.

[10] Zob. *Ustawa z 7 I 1993 o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz. U. nr 17, poz. 78.

[11] K. Michaluk, *O ochronie praw nasciturusa*, „Palestra" 1993, nr 5-6, s. 27.

Pierwszy z wymienionych projektów przewidywał wprowadzenie zasady pełnej, bezwzględnej ochrony życia ludzkiego w prenatalnej fazie rozwoju, bez żadnych wyjątków, które wynikałyby z przyczyn prawnych, eugenicznych czy społecznych. Projektodawcy uznali, że jedynie w przypadku zagrożenia życia matki, czyli wartości o takim samym znaczeniu jakościowym, można dopuścić do odebrania życia dziecku, przy czym wskazano, że w sytuacji takiej musiałyby zachodzić okoliczności uznane przez sąd za uzasadniające podjęte działanie. Podwaliną omawianego projektu było założenie, że życie ludzkie jest najwyższą wartością i powinno być chronione już od momentu poczęcia. Założenie to wiązało się ściśle z podmiotowym rozumieniem życia ludzkiego, a także z odwołaniem się do chrześcijańskich i ogólnoludzkich zasad aksjologicznych. Na fakt ten wskazał podczas pierwszego czytania projektu w Sejmie poseł M. Dziubek z Porozumienia Centrum, mówiąc: „Podstawowymi wartościami inspirującymi w kulturze greckiej było poszukiwanie prawdy, a w kulturze łacińskiej sprawiedliwości. Sprawiedliwość i prawda stały się w chrześcijaństwie fundamentem budowy pojęcia osoby ludzkiej. W tym systemie osoba ludzka jest zawsze podmiotem, a nie przedmiotem”[12].

Przeciwnicy podmiotowej koncepcji życia ludzkiego natomiast uznali projekt ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego za „bezwzględny i restrykcyjny, zbyt odstający od życia i jego wymogów, nie uwzględniający zupełnie nakazów wiedzy medycznej”, zarzucając mu „średniowieczną tradycyjność” sprzeczną z „ideałami Wielkiej Rewolucji Francuskiej” i z „rozwiązaniami holenderskimi, w których praktycznie problem aborcji nie istnieje”[13]. Drugi z przedstawionych projektów ustawy o prawie do rodzicielstwa, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, przyznawał kobiecie prawo do decydowania o macierzyństwie oraz do podejmowania decyzji moralnych „zgodnych z jej przekonaniami”. Poza tym projekt ten zakładał leczenie bezpłodności i stosowanie sztucznego zapłodnienia jako metody wspomagającej odpowiedzialne rodzicielstwo, zobowiązywał Ministerstwo Edukacji Narodowej do wprowadzenia do szkół edukacji seksualnej, a także przewidywał szeroką dostępność środków antykoncepcyjnych. Autorzy projektu ustawy o ochronie płodu ludzkiego, podobnie jak twórcy ustawy „aborcyjnej” z roku

---

[12] *Sprawozdania stenograficzne Sejmu RP: 1. kadencja, 21. posiedzenie, 24 VII 1992* (http://www.sejm.gov.pl). Zob. też przemówienia innych posłów popierających ten projekt: H. Nowiny-Konopki (Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe), F. Stefaniuka, J. Choińskiego (Ruch dla Rzeczypospolitej), E. Bastka (Mniejszość Niemiecka).

[13] Słowa te wypowiedzieli Z. Michalak (Kongres Liberalno-Demokratyczny) oraz I. Sierakowska (Sojusz Lewicy Demokratycznej) w przemówieniach wygłoszonych podczas pierwszego czytania projektu w Sejmie w dniu 24 lipca 1992. *Sprawozdania stenograficzne Sejmu RP: 1. kadencja, 21. posiedzenie, 24 VII 1992* (http://www.sejm.gov.pl). Zob. też przemówienia innych posłów popierających drugi projekt: M. Balickiego (Unia Demokratyczna), S. Chabińskiego (Polski Program Gospodarczy), tamże.

1956, przyjęli założenie, iż płód ludzki należy traktować przedmiotowo, mechanistycznie, bez jakichkolwiek odniesień personalistycznych. Podłożem pracy nad tym projektem było dążenie do usankcjonowania prymatu prawa do rodzicielstwa, w szczególności prawa do macierzyństwa, nad „podrzędną" wartością życia ludzkiego. Projekt przewidywał, że życie dziecka poczętego może zostać przerwane ze względów zdrowotnych, eugenicznych, prawnych i społecznych, czyli de facto w swojej intencji potwierdzał założenia ustawy z roku 1956. W projekcie tym, zgodnie z zamysłem jego pomysłodawców, dążono do „znalezienia racjonalnych mechanizmów prawnych, które mogłyby przyczynić się do rozwiązywania niektórych ludzkich problemów", lecz jego treść oraz idea oderwane były całkowicie od jakichkolwiek moralnych czy etycznych fundamentów i przeciwstawiały się respektowi dla życia od momentu poczęcia.

Oprócz omówionych wyżej dwóch projektów, które miały wprowadzić materialne przepisy prawne, pod obrady Sejmu wniesiono również projekt o charakterze formalnym, proponujący przeprowadzenie referendum na temat dopuszczalności przerywania ciąży. Pomysłodawcy tego referendum (130 posłów) uznali, iż ciężar podjęcia decyzji w sprawie życia nienarodzonych należy przerzucić z parlamentu na społeczeństwo. Według autorów projektu, potrzeba referendum miała wynikać z rezultatów badań socjologicznych, w których większość badanych opowiadała się za głosowaniem powszechnym, a także z „niereprezentatywności" płci żeńskiej w Sejmie, w którym zasiadało 92% posłów i 8% posłanek. Ostatecznie projekt referendum został odrzucony, a rozstrzygnięcie prawnych kwestii związanych z ochroną życia poczętego pozostało w zakresie kompetencji parlamentu[14].

Wybierając między projektem ustawy o ochronie życia dziecka poczętego a projektem ustawy o prawie do rodzicielstwa, posłowie pierwszej kadencji Sejmu RP opowiedzieli się za podmiotowym traktowaniem życia ludzkiego od momentu jego poczęcia i w znacznej części przyjęli przepisy proponowane w pierwszym projekcie. Ustawa z 7 stycznia 1993 roku usankcjonowała na gruncie legislacyjnym zdolność prawną dziecka poczętego. Stało się tak dzięki wprowadzeniu do kodeksu cywilnego paragrafu 2. w artykule 8., w którym

---

[14] Przeciwko referendum w dość kontrowersyjny, aczkolwiek trafny sposób wypowiedział się J. Korwin-Mikke (Unia Polityki Realnej): „I wreszcie jesteśmy przeciwko referendum w tej sprawie. Są bowiem dwie skrajne szkoły. Jedna uważa, że to jest człowiek, że płód jest człowiekiem. Jeśli tak, to oczywiście nie będziemy głosować, czy wolno zabijać. Druga strona uważa, że płód jest tylko częścią ciała kobiety. W tym wypadku nie będziemy głosować, czy kobiecie wolno sobie obciąć paznokieć czy nawet palec, bo to jest kawałek jej palca. W jednym i w drugim wypadku referendum jest absurdem". Natomiast E. Bastek, występując przeciwko referendum, słusznie zauważył, iż „życie jest wartością nadrzędną i żadne referendum na temat życia czy śmierci nie jest miarodajne [...], a sprawy etyki i moralności nie można pozostawić ślepemu wynikowi referendum, ponieważ są to wartości ponadczasowe i wieczne", *Sprawozdania stenograficzne Sejmu RP: 1. kadencja, 21. posiedzenie, 24 VII 1992 oraz 1. kadencja, 33. posiedzenie, 30 XII 1992* (http://www.sejm.gov.pl).

zapisano: „Zdolność prawną ma również dziecko poczęte; jednakże prawa i zobowiązania majątkowe uzyskuje ono pod warunkiem, że urodzi się żywe". Ustanowienie tego przepisu pozwoliło na stwierdzenie, iż nasciturus ma zdolność prawną, która powinna być rozpatrywana w dwóch aspektach: niemajątkowym (jako zdolność bezwarunkowa) oraz majątkowym (jako zdolność warunkowa). W omawianym paragrafie występuje warunek o charakterze zawieszającym, którego ziszczenie (tj. urodzenie dziecka żywego) spowoduje taki skutek prawny, iż dziecko uzyska zdolność prawną już od momentu poczęcia. W przypadku odwrotnym, związanym z narodzinami dziecka martwego, należy uznać, iż nie miało ono nigdy zdolności prawnej w sferze stosunków majątkowych[15].

Ustawa z 7 stycznia 1993 roku wprowadziła również do kodeksu cywilnego artykuł 446^1, stanowiący, iż „z chwilą urodzenia dziecko może żądać naprawienia szkód doznanych przed urodzeniem". Przepis ten, wraz z wcześniejszymi orzeczeniami Sądu Najwyższego[16], zabezpieczył prawa dziecka, które doznało szkody w okresie prenatalnym. Należy zatem stwierdzić, iż na mocy artykułu 446^1, kodeksu cywilnego oraz orzecznictwa Sądu Najwyższego dziecku, które w czasie rozwoju prenatalnego doznało szkody, polegającej na uszkodzeniu ciała lub na utracie żywiciela, przysługują cywilnoprawne roszczenia odszkodowawcze w stosunku do osoby odpowiedzialnej za powstałą szkodę. W sytuacji takiej dziecku występującemu z roszczeniem odszkodowawczym mogą być przyznane: renta, zadośćuczynienie lub odszkodowanie.

Nie ulega wątpliwości, że spośród podstawowych praw przysługujących dziecku poczętemu, największą doniosłość ma prawo do ochrony życia i zdrowia. Przyrodzone prawo do życia jest podstawową wartością chronioną przez prawo. Artykuł 1. ustawy z roku 1993 stanowił, iż „każda istota ludzka ma od chwili poczęcia przyrodzone prawo do życia", a „życie i zdrowie dziecka od chwili jego poczęcia pozostają pod opieką prawa". Życie dziecka poczętego ma taką samą wartość jak życie człowieka, który już się urodził. Wprawdzie człowiek przed swym urodzeniem, do momentu przyjścia na świat, z powodów biologicznych pozostaje w ścisłej zależności od organizmu matki, to jednak

---

[15] Por. Z. R a d w a ń s k i, *Zarys części ogólnej prawa cywilnego*, C. H. Beck, Warszawa 1993, s. 116.

[16] Orzeczenia te dotyczyły: prawa do renty przysługującego dziecku, które urodziło się już po śmierci ojca zmarłego wskutek nieszczęśliwego wypadku (zob. *Orzeczenie Sądu Najwyższego z 8 X 1952* (C 756/51), „Nowe Prawo" 1953, nr 5), roszczenia odszkodowawczego za czyn niedozwolony powodujący uszkodzenie ciała lub rozstrój zdrowia dziecka, który popełniony został w czasie ciąży (zob. *Orzeczenie Sądu Najwyższego z 8 I 1965* (II CR 2/65), „Orzecznictwo Sądów Polskich i Komisji Arbitrażowych" 1967, nr 9, poz. 220), roszczenia o zadośćuczynienie za śmierć ojca przysługującego dziecku, które w chwili śmierci ojca było poczęte (zob. *Orzeczenie Sądu Najwyższego z 4 IV 1966* (II PR 139/66), „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izby Cywilnej i Pracy" 1966, nr 9, poz. 158), uprawnienia z umowy ubezpieczenia od nieszczęśliwych wypadków przysługującego dziecku, które w chwili śmierci ubezpieczonego ojca było już poczęte (zob. *Orzeczenie Sądu Najwyższego z 7 X 1971* (III CRN 255/71), „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izby Cywilnej i Pracy" 1972, nr 3, poz. 59).

nie można uznawać jeszcze nienarodzonej istoty ludzkiej za „człowieka drugiej kategorii". Nie można zatem różnicować wartości życia przed i po urodzeniu. Sformułowania ustawowe: „istota ludzka", „chwila poczęcia" czy „przyrodzone prawo do życia" mogą być interpretowane zarówno w aspekcie cywilistycznym (przy rozważaniu kwestii podmiotowości prawnej nasciturusa), jak i konstytucyjnym (życie ludzkie uznane za samoistne, konstytucyjnie chronione dobro prawne). Próby interpretacji wskazanych pojęć muszą być jednak dokonywane w świetle istniejących norm moralnych oraz zasad aksjologicznych.

Ustawa z 7 stycznia 1993 roku, jednoznacznie przyznając dziecku poczętemu prawo do życia i traktując je jako podmiot prawa, istotę ludzką, potwierdziła stanowisko Sądu Najwyższego w sprawie zakresu prawnej ochrony życia ludzkiego. Niestety regulacja ta obowiązywała krótko – została znowelizowana już 30 sierpnia 1996 roku[17]. Nowelizacja ta wprowadziła fundamentalne zmiany w obowiązującym prawie, ponownie nawiązując do kwestii spornych związanych z sytuacją prawną dziecka poczętego. Nowa regulacja miała na celu znaczne ograniczenie, osłabienie, pozycji dziecka poczętego. Stanowiła ona przykład aktu normatywnego, który został wprowadzony do systemu prawa jako odpowiedź na panującą wówczas w Polsce sytuację polityczną. Sejm RP drugiej kadencji, w przeciwieństwie do składu Sejmu pierwszej kadencji, zdominowany był przez posłów lewicy (reprezentujących Sojusz Lewicy Demokratycznej i Unię Pracy), którzy programowo, ideologicznie, występowali przeciwko uznaniu dziecka poczętego za osobę. Lewicowi posłowie, uważając przepisy zawarte w ustawie z roku 1993 za godzące w godność kobiety oraz ograniczające jej prawo wyboru i wolność osobistą, otwarcie wyrażali lekceważenie fundamentalnych, ponadczasowych, ogólnoludzkich wartości. Postępowanie to wiązało się z ich dążeniem do zaspokojenia własnych partyjnych interesów czy do realizacji obietnic przedwyborczych. Było ono też skutkiem chęci przypodobania się tej „części elektoratu", która przeciwstawiała tradycyjne, uniwersalne ideały chrześcijańskie (obecne między innymi w nauczaniu Jana Pawła II[18]) swoim „nowoczesnym" poglądom[19].

---

[17] Zob. *Ustawa z 30 VIII 1996 o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz o zmianie niektórych innych ustaw*, Dz. U. 1997, nr 139, poz. 646.

[18] „Legalizacja przerywania ciąży jest to nic innego, jak uprawnienie dane człowiekowi dorosłemu, dane w autorytecie prawa stanowionego, ażeby mógł pozbawiać życia człowieka nie narodzonego, czyli tego, który nie może się bronić. [...] Bywa, że sprawa ta zostaje postawiona jako prawo kobiety do wolnego wyboru wobec życia, które już w niej zaistniało, które ona nosi już w swoim łonie: miałaby mieć ona prawo wyboru między urodzeniem dziecka, czyli daniem życia, a odebraniem życia poczętemu dziecku. Każdy widzi, że jest to alternatywa pozorna. Nie ma mowy o prawie wyboru wówczas, gdy chodzi o wyraźne zło moralne, gdy chodzi po prostu o przykazanie: «Nie zabijaj!»". Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 152.

[19] Posłanka A. Murynowicz w swoim przemówieniu z 28 VIII 1996 stwierdziła: „I jeżeli mam w tej chwili możliwość i okazję znowelizować tę ustawę, to chcę ją znowelizować, ale nie będę

Większość posłów lewicy wysuwała zatem argumenty oparte na twierdzeniu, że ustawa z roku 1993 to przykład prawa bardzo restrykcyjnego, represyjnego, niesprawiedliwego, kryminogennego, zakłamanego, które spowodowało wiele szkód, cierpień i nieszczęść ludzkich. Według I. Jarugi-Nowackiej oraz I. Sierakowskiej prawo niesprawiedliwe to takie prawo, które nie pozwala kobiecie z przyczyn ekonomiczno-socjalnych (do których należą: zła sytuacja bytowa, materialna, mieszkaniowa, bieda i trudności życiowe, niski poziom wiedzy na temat seksualności człowieka) na podjęcie decyzji o macierzyństwie. Prawo niesprawiedliwe, zdaniem tych posłanek, to prawo zakłamane, pełne hipokryzji, zmuszające obywateli (a zwłaszcza obywatelki) do występowania przeciwko własnemu sumieniu, prawo wymuszające na kobietach samopoświęcenie i heroizm[20].

Życie ludzkie zawsze jednak pozostaje wartością, która powinna być bezwzględnie chroniona, niezależnie od panującej sytuacji politycznej, społecznej, ekonomicznej. Życie ludzkie to wartość afirmowana w prawie naturalnym, która nie może zostać przekreślona przez kilkuset lewicowych posłów legitymujących się liberalnym światopoglądem i sprawujących władzę w okresie czteroletniej kadencji. Termin „prawo niesprawiedliwe" należałoby zatem interpretować odwrotnie niż wskazywałaby wykładnia dokonana przez lewicową większość Sejmu drugiej kadencji. Słusznie zauważył poseł prawicy S. Kowolik, iż to nie ustawa przyjęta w roku 1993, ale jej nowelizacja zaproponowana w roku 1996 powinna zostać uznana za „godzącą w polską rację stanu, irracjonalną i sprzeczną z regułami stanowienia prawa [...], godzącą w polską rodzinę i wreszcie w samą kobietę"[21]. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż to normy wprowadzone w roku 1996, nie zaś wcześniejsze uregulowania spowodowały zaistnienie niesprawiedliwego prawa. Uchwalenie zmian uchylających przepisy regulujące ochronę życia ludzkiego przed urodzeniem nie mogło być uzasadnione w żadnym przypadku sprawiedliwością czy słusznością. Przede wszystkim ustawa z 30 sierpnia 1996 roku uchyliła paragraf 2. artykułu 8. kodeksu cywilnego, a więc przywróciła brzmienie tego artykułu obowiązujące przed

---

hipokrytką i nie będę twierdzić, że chcę doprowadzić do nowego kompromisu, bo to jest bzdura. Tak jak tamta ustawa nie była kompromisem, tak w tej chwili ta ustawa też nie będzie kompromisem. Tak jak w 1993 roku określone opcje polityczne wykorzystały szansę na zrealizowanie swoich, być może koniunkturalnych, obietnic przedwyborczych, tak ja chcę zrealizować moje rzeczywiste obietnice wyborcze", *Sprawozdania stenograficzne Sejmu RP: 2. kadencja, 87. posiedzenie, 28-30 VIII 1996* (http://www.sejm.gov.pl).

[20] Zob. przemówienia I. Jarugi-Nowackiej (Unia Pracy) z 28 VIII 1996 oraz przemówienie I. Sierakowskiej (Sojusz Lewicy Demokratycznej) z 30 VIII 1996, w: *Sprawozdania stenograficzne Sejmu RP: 2. kadencja, 87. posiedzenie, 28-30 VIII 1996* (http://www.sejm.gov.pl).

[21] Zob. przemówienie S. Kowolika (Bezpartyjny Blok Wspierania Reform), a także wystąpienia J. Czernka (Mniejszość Niemiecka) i A. Bentkowskiego (Polskie Stronnictwo Ludowe) z 28 VIII 1996, w: *Sprawozdania stenograficzne Sejmu RP: 2. kadencja, 87. posiedzenie, 28 VIII 1996* (http://www.sejm.gov.pl).

wejściem w życie ustawy z 7 stycznia 1993 roku. W kodeksie cywilnym pozostał zatem paragraf 1. artykułu 8., zgodnie z którym „każdy człowiek od chwili urodzenia ma zdolność prawną". Paragraf 1. artykułu 8. kodeksu cywilnego odnosi się wyłącznie do dziecka już urodzonego, natomiast pozostawia otwartym problem zdolności i podmiotowości prawnej nasciturusa.

Ustawa z roku 1996 znowelizowała także artykuł 446^1 kodeksu cywilnego, dodając do istniejącego przepisu zdanie drugie, według którego dziecko nie może dochodzić od matki roszczeń o naprawienie szkód wyrządzonych przed urodzeniem. Wprowadzenie tego sformułowania spowodowało, iż wyłączona została możliwość dochodzenia przez dziecko roszczeń w stosunku do matki z tytułu szkód doznanych w okresie rozwoju płodowego. Szkody mające swe źródło w zachowaniu matki mogłyby łączyć się z naruszeniem zdrowia i integralności cielesnej dziecka (na przykład podczas próby dokonania aborcji) albo z podjęciem prawnych działań na jego niekorzyść (na przykład wskutek odrzucenia spadku korzystnego dla mającego się urodzić spadkobiercy). W swoim orzeczeniu z 28 maja 1997 roku Trybunał Konstytucyjny orzekł o niezgodności tego przepisu (tj. drugiego zdania artykułu 446^1 kodeksu cywilnego) z Konstytucją, powołując się na zasadę równości (zrównanie odpowiedzialności cywilnoprawnej matki z odpowiedzialnością innych osób, na przykład ojca lub lekarza, niezależnie od tego, czy szkoda powstała przed, czy po narodzeniu dziecka)[22]. Poza tym Trybunał Konstytucyjny zwrócił uwagę na fakt, iż to właśnie matka (z powodów biologicznych, prawnych i socjologicznych) jest najbardziej z dzieckiem związana, a zatem powinna zabezpieczać dobra mającego się narodzić dziecka: „Kobieta ciężarna nie tylko jest podmiotem, który ze względów faktycznych ma największe możliwości naruszenia dóbr dziecka poczętego, ale równocześnie występuje w roli ustawowego przedstawiciela tego dziecka, decydując na przykład o zastosowaniu odpowiednich instrumentów ochronnych przewidzianych przez prawo w przypadku naruszenia lub zagrożenia dóbr płodu. W sytuacji, gdy matka dziecka poczętego podejmie zawinione działania naruszające dobro dziecka, możliwość dochodzenia po urodzeniu odszkodowania, stanowi praktycznie jedyny realny instrument zapewniający cywilnoprawną ochronę dóbr płodu w stosunku do matki. Pozbawienie możliwości dochodzenia od matki roszczeń uzasadnionych doznaniem szkód powstałych przed urodzeniem stanowi ograniczenie praw majątkowych dziecka, dla którego to ograniczenia brak jest dostatecznego uzasadnienia opartego na wartościach konstytucyjnych"[23].

Oprócz zmian wprowadzonych do kodeksu cywilnego, ustawa z roku 1996 zmieniła brzmienie artykułu 1. w punkcie 2., stanowiąc, iż „prawo do życia

---

[22] Zob. *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 V 1997* (K 26/96), „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego" 1997, nr 2, poz. 19.

[23] Tamże, s. 204.

podlega ochronie, w tym również w fazie prenatalnej w granicach określonych w ustawie". W stosunku do poprzedniego uregulowania z roku 1993 ustawodawca wykreślił deklarację o przyrodzonym charakterze życia ludzkiego, zastąpił termin „od chwili poczęcia" zwrotem „w fazie prenatalnej", a także usunął z zakresu ochrony prawnej sformułowanie dotyczące zdrowia dziecka, wprowadzając w to miejsce zapis, iż prawo do życia w fazie prenatalnej chronione jest „w granicach określonych w ustawie". Nowoprzyjęte sformułowania ustawy zostały poddane dogłębnej analizie co do ich zgodności z Konstytucją. Kontrowersje wzbudziło przede wszystkim pojęcie granic ochrony prawa do życia, którego interpretacji można dokonywać w dwóch aspektach: normy bezpośrednio zakazującej naruszania określonych dóbr oraz środków przewidzianych dla wyegzekwowania tej normy. Trybunał Konstytucyjny w cytowanym orzeczeniu stwierdził, iż „o ile w tej drugiej sytuacji oczywista jest kompetencja ustawodawcy zwykłego do określenia środków mających zagwarantować przestrzeganie normy naruszania życia dziecka poczętego, o tyle przyznanie takiej wyłącznej kompetencji w zakresie stanowienia samego zakazu nie da się pogodzić z ciążącym na ustawodawcy obowiązkiem ochrony wartości konstytucyjnych"[24]. Trybunał Konstytucyjny doszedł zatem do wniosku, iż zakaz podejmowania działań przeciwko życiu ludzkiemu, w tym przeciwko życiu dziecka poczętego, wynika z norm o charakterze konstytucyjnym i dlatego ustawodawca zwykły nie może sobie rościć prawa do decydowania o warunkach takiego zakazu, czyniąc tym samym normy konstytucyjne normami o charakterze warunkowym. Wskazanie w omawianym orzeczeniu na niezgodność punktu 2. w artykule 1. ustawy z roku 1996 z przepisami Konstytucji usankcjonowało tezę, iż życie ludzkie jest fundamentalną wartością chronioną przez normy prawne o charakterze konstytucyjnym i musi podlegać ochronie zarówno przed, jak i po urodzeniu.

Poza tym Trybunał Konstytucyjny orzekł o niezgodności z Konstytucją normy ustawowej dopuszczającej możliwość pozbawienia życia dziecka poczętego, która określana była jako „mniejsze zło" ze względu na „ciężkie warunki życiowe" kobiety lub jej „trudną sytuację osobistą". Dokonana przez Trybunał interpretacja relacji dwóch wartości: życia ludzkiego w prenatalnej fazie rozwoju oraz praw kobiety, która znajduje się w „ciężkich warunkach życiowych" czy w „trudnej sytuacji osobistej" skłania do wniosku, iż posłowie lewicy w sierpniu 1996 roku, powołując się na własne rozumienie prawa sprawiedliwego, bardzo się mylili. Poprzez właściwą wykładnię przepisów ustawy z 30 sierpnia 1996 roku Trybunał Konstytucyjny jednoznacznie wskazał na jej niesprawiedliwość i niedoskonałość, potwierdzając jednocześnie konieczność ochrony życia człowieka od momentu poczęcia.

Życie, będące fundamentalnym warunkiem istnienia ludzkości, powinno być chronione wszelkimi możliwymi sposobami. Dlatego też zapewnienie sku-

[24] Tamże, s. 186.

tecznej ochrony prawnej życia ludzkiego należy do zasadniczych obowiązków każdego państwa. W polskim systemie prawnym ochronę prawną życia ludzkiego wyraźnie potwierdza artykuł 38. Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia"[25]. Kontrowersje może wzbudzać użycie terminu „każdy człowiek", gdyż może ono prowadzić do prób określenia początków bycia człowiekiem. Problem ten dotyczy jednak przede wszystkim względów medycznych, bioetycznych czy filozoficznych. W aspekcie prawnym natomiast jednoznacznie stwierdzono, iż życie ludzkie jest wartością konstytucyjną chronioną już od chwili jego poczęcia. W cytowanym wyżej orzeczeniu Trybunał Konstytucyjny dowiódł, iż „wartość konstytucyjnie chronionego dobra prawnego, jakim jest życie ludzkie, w tym rozwijające się w fazie prenatalnej, nie może być różnicowana. Brak jest bowiem dostatecznie precyzyjnych i uzasadnionych kryteriów pozwalających na dokonanie takiego zróżnicowania w zależności od fazy rozwojowej ludzkiego życia. Od momentu powstania życie ludzkie staje się więc wartością chronioną konstytucyjnie. Dotyczy to także fazy prenatalnej"[26]. Życie ludzkie jako podstawowy przymiot człowieka podlega ochronie także przed narodzinami dziecka. Okres rozwoju prenatalnego człowieka jest równie ważny jak okres dzieciństwa, młodości czy starości. Chociaż nasciturus jest ściśle związany z osobą matki (w biologicznym rozumieniu), to jednak jego życie stanowi taką samą wartość, jak życie każdego innego człowieka już urodzonego.

Z pojęciem życia wiąże się również pojęcie zdrowia ludzkiego. Artykuł 68. Konstytucji z 1997 roku stanowi w ustępie 1., iż „każdy ma prawo do ochrony zdrowia". Trybunał Konstytucyjny, wywodząc prawne gwarancje ochrony zdrowia dziecka poczętego z wartości życia ludzkiego, stwierdził, iż „ochrona życia ludzkiego nie może być rozumiana wyłącznie jako ochrona minimum funkcji biologicznych niezbędnych do egzystencji, ale jako gwarancje prawidłowego rozwoju a także uzyskania i zachowania normalnej kondycji psychofizycznej, właściwej dla danego wieku rozwojowego. [...] Konstytucyjne gwarancje ochrony ludzkiego życia muszą więc w sposób konieczny obejmować także ochronę zdrowia; przepisy stanowiące podstawę tych gwarancji stanowią więc równocześnie podstawę do wnioskowania konstytucyjnego obowiązku ochrony zdrowia, bez względu na stopień rozwoju fizycznego, emocjonalnego, intelektualnego czy społecznego. Ponieważ życie ludzkie stanowi wartość konstytucyjną także w fazie prenatalnej, wszelka próba podmiotowego ograniczenia ochrony prawnej zdrowia w tej fazie musiałaby wykazać się niearbitralnym kryterium uzasadniającym takie zróżnicowanie. Dotychczasowy stan nauk empirycznych nie daje podstaw do wprowadzenia takiego kryterium"[27].

---

[25] *Konstytucja RP z 2 IV 1997*, Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483.

[26] *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 V 1997...*, s. 181.

[27] Tamże, s. 183.

Poza tym Trybunał Konstytucyjny, zajmując się zagadnieniami dotyczącymi ochrony życia, nawiązał do pojęcia rodziny oraz macierzyństwa (artykuł 18. Konstytucji z 1997 roku brzmi następująco: „Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej"). Przyjmując, iż podstawową funkcją rodziny jest przekazanie życia, Trybunał Konstytucyjny doszedł do wniosku, że życie dziecka poczętego musi korzystać z takiej ochrony, jaka przewidziana jest dla rodziny. Nie można różnicować relacji rodzicielskich ze względu na fazę prenatalną czy postnatalną życia dziecka. „W takim samym stopniu jak ochronie podlega relacja ojcostwa czy macierzyństwa w stosunku do dzieci już narodzonych, relacja ta musi być chroniona również w prenatalnej fazie ich życia"[28]. Ochronę dziecka poczętego ustawodawca powinien gwarantować poprzez ustanowienie wszelkich środków prawnych koniecznych do zabezpieczenia jego praw. Ochrona taka powinna być stosowana nie tylko ze względów etycznych (ze względu na wartość życia i zdrowia ludzkiego), ale także społecznych (z powodu prokreacyjnej funkcji rodziny).

Regulacje dotyczące ochrony prawnej życia nie tylko zawarte są w Konstytucji RP, ale wynikają również z ratyfikowanych przez Polskę aktów prawa międzynarodowego. W świetle umów międzynarodowych prawo do życia zaliczane jest do kategorii praw o znaczeniu fundamentalnym i jako element prawa naturalnego ma charakter nadrzędny wobec pozytywnie stanowionych norm. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 roku w artykule 6., w ustępie 1. wyraźnie stanowi, iż „każdej istocie ludzkiej" przysługuje przyrodzone prawo do życia[29]. Podobne sformułowania zawierają: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 roku, gdzie w artykule 3. mówi się o prawie do życia przysługującym „każdemu człowiekowi" oraz Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 roku, która w artykule 2. w ustępie 1., regulując kwestię prawa do życia, również odnosi to prawo do „każdego człowieka"[30]. Wprawdzie zapisy dotyczące tego prawa nie precyzują początku życia, to jednak nie ulega wątpliwości, iż społeczność międzynarodowa dąży do szerokiej ochrony życia człowieka, w tym także przed jego urodzeniem. Ogólne sformułowania obecne w wymienionych tutaj aktach międzynarodowych nie przeszkadzają wszakże uznaniu prawa człowieka do życia od momentu poczęcia. „Istotą ludzką" jest także nasciturus. Dlatego można wnioskować, iż potwierdzenie w cytowanych regulacjach prawnomiędzynarodowych przyrodzonego prawa do życia przysługującego „każdej istocie ludzkiej" oraz zobowią-

---

[28] Tamże, s. 183n.

[29] Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 XII 1966 (Dz. U. 1977, nr 38, poz. 167).

[30] Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 XI 1950, Dz. U. 1993, nr 61, poz. 284.

zanie państw do ustawowego zabezpieczenia ochrony tego prawa oznacza ochronę prawa do życia człowieka również w prenatalnej fazie rozwoju. Właśnie taka wykładnia artykułu 2., ustępu 1. Europejskiej Konwencji zgodna jest z zaleceniem numer 874 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z roku 1979, w którym zwrócono się do rządów państw europejskich, aby w poszczególnych krajowych systemach prawnych uznawano prawo do życia dziecka od momentu poczęcia.

Ochrona prawa do życia w fazie prenatalnej ujęta jest również w przepisach zawartych w Deklaracji Praw Dziecka z 20 listopada 1959 roku, a następnie potwierdzonych uregulowaniami Konwencji o Prawach Dziecka z 20 listopada 1989 roku[31]. Zarówno Deklaracja..., jak i Konwencja... wprowadzają ochronę praw dziecka poprzez stwierdzenie, iż „z uwagi na swą niedojrzałość fizyczną oraz umysłową wymaga ono szczególnej opieki i troski, a zwłaszcza właściwej ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu"[32]. Można zatem stwierdzić, iż posługując się pojęciem ochrony prenatalnej i postnatalnej, konwencja zmierza do zrównania praw nasciturusa z dzieckiem już urodzonym. Pogląd taki prezentuje T. Smyczyński, twierdząc, iż „użycie terminu «każda istota ludzka» w akcie prawnym dotyczącym wyłącznie praw dziecka, a nie człowieka w ogólności, należy rozumieć tak, jak przy normowaniu statusu cywilnoprawnego człowieka przed urodzeniem"[33]. Konwencja o Prawach Dziecka w artykule 6. wyraźnie i jednoznacznie potwierdza przyrodzone prawo każdego dziecka do życia, nie różnicując przy tym dzieci na urodzone i poczęte. Uregulowania Konwencji... nie mają na celu przeciwstawienia dobra dziecka dobru jego matki. Chociaż życie i inne prawa związane z osobą dziecka ujmowane są przez przepisy Konwencji... jako dobra fundamentalne, to jednak wzajemna koegzystencja wartości związanych z życiem dziecka poczętego i wartości przysługujących kobiecie-matce nie została zanegowana. Wprawdzie w Konwencji... nie wskazuje się żadnej początkowej fazy dzieciństwa, i stwierdza się jedynie, że dzieckiem jest osoba do ukończenia osiemnastego roku życia, to jednak przedstawiona powyżej interpretacja pozwala zrównać przyrodzone prawo do życia przysługujące dziecku urodzonemu z prawem do życia nasciturusa.

Problem uregulowania pozycji prawnej dziecka poczętego jest wciąż aktualny, bowiem w prawie polskim nie określono, iż życie ludzkie powinno być chronione bezwzględnie i bezwarunkowo od momentu poczęcia. Na gruncie prawa cywilnego dziecko poczęte powinno podlegać ochronie prawnej zgodnie z ogólną regułą, która potwierdziłaby obowiązujące obecnie nieliczne wyjątki, między innymi: możliwość spadkobrania przez pogrobowca, dopuszczalność

---

[31] Konwencja o Prawach Dziecka z 20 XI 1989, Dz. U. 1991, nr 120, poz. 526.

[32] Tamże, ustęp 9. preambuły.

[33] T. Smyczyński, *Pojęcie i status osobowy dziecka w świetle Konwencji Praw Dziecka i prawa polskiego*, „Państwo i Prawo" 1991, nr 4, s. 49.

uznania dziecka poczętego przez ojca niebędącego mężem matki czy możliwość dochodzenia roszczeń za tak zwane szkody prenatalne. Kodeks cywilny powinien wyraźnie i jednoznacznie przyznać dziecku poczętemu zdolność prawną: warunkową w zakresie praw i zobowiązań majątkowych (o ile dziecko urodzi się żywe) oraz bezwarunkową w zakresie praw niemajątkowych (w tym bezwzględnie w zakresie prawa do życia). Zagadnienia związane z pojawiającymi się w mediach zapowiedziami ewentualnej nowelizacji ustawy „aborcyjnej" rodzą wiele kontrowersji. Obecne są tu dwie sprzeczne tendencje: z jednej strony tendencja do poszanowania zasady „nasciturus pro iam nato habetur", a z drugiej – traktowanie płodu jako „pars viscerum matris".

Dyskusje dotyczące kwestii moralno-prawnych podejmowane są dziś w wielu środowiskach w związku ze zbliżająca się integracją Polski z Unią Europejską[34]. Istotnym wydarzeniem społeczno-politycznym pozostaje przy tym dołączenie przez Polskę do Traktatu Akcesyjnego w lutym 2003 roku jednostronnej deklaracji poruszającej kwestie moralności i ochrony życia ludzkiego[35]. Deklaracja ta, potwierdzona uchwałą w sprawie suwerenności polskiego prawodawstwa w dziedzinie moralności i kultury, podjętą przez Sejm RP 11 kwietnia 2003 roku, stanowi ważny załącznik do Traktatu Akcesyjnego, wskazujący na suwerenność polskiego ustawodawcy w zakresie stanowienia prawa, które miałoby dotyczyć zagadnień związanych z prawną sytuacją dziecka poczętego[36].

---

[34] Środowiska kobiece reprezentujące postawę liberalną na przykład wystosowały w lutym 2002 roku list do Parlamentu Europejskiego, opowiadając się za szybką zmianą ustawy z roku 1993, powołując się na „prawo kobiet do samostanowienia o swoim życiu" (autorkami listu były między innymi Wisława Szymborska, Maria Janion, Magdalena Łazarkiewicz).

[35] Deklaracja nr 39 brzmi: „Rząd RP rozumie, że żadne z postanowień traktatu o Unii Europejskiej, traktatów ustanawiających wspólnoty europejskie oraz postanowień zmieniających i uzupełniających te traktaty nie stanowi przeszkody w regulowaniu kwestii o znaczeniu moralnym, jak również spraw związanych z ochroną życia ludzkiego przez państwo polskie" (http://www.sejm.gov.pl). Episkopat Polski natomiast, odnosząc się do treści deklaracji wydał 12 marca 2003 roku, podczas 321. Zebrania Plenarnego, Komunikat, w którym stwierdził: „Deklarację Rządu Rzeczypospolitej Polskiej, nr 39, dotyczącą moralności publicznej, dołączoną do Traktatu akcesyjnego, Episkopat Polski rozumie jako wolę ochrony życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, ochrony małżeństwa rozumianego jako trwały związek mężczyzny i kobiety oraz wolę ochrony rodziny, jako podstawowej komórki społecznej" (http://www.episkopat.pl).

[36] Uchwała przyjęta przez Sejm RP w przeddzień podpisania przez Polskę Traktatu Akcesyjnego w Atenach brzmi następująco: „Zmierzając ku integracji z innymi krajami europejskimi w ramach Unii Europejskiej w obliczu zbliżającego się referendum w sprawie przystąpienia Polski do Unii Europejskiej, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej stwierdza, że polskie prawodawstwo w zakresie moralnego ładu życia społecznego, godności rodziny, małżeństwa i wychowania oraz ochrony życia nie podlega żadnym ograniczeniom w drodze regulacji międzynarodowych". „Monitor Polski" 2003 nr 19, poz. 290.

Manfred SPIEKER

KOŚCIÓŁ KATOLICKI A NIEMIECKIE PORADNICTWO DLA KOBIET W CIĄŻY
Bilans dziesięciolecia

W przypadku uczestnictwa Kościoła w systemie udzielania konsultacji, w którym prawnie wymagane jest wystawianie zaświadczeń umożliwiających legalne dokonywanie aborcji, mamy do czynienia z cooperatio ad malum, które obciąża Kościół, zaciemnia jego jasne i zdecydowane świadectwo i dlatego jest nie do pogodzenia z jego nauczaniem moralnym i misją.

Kościół katolicki w Niemczech od początku krytycznie obserwował rozpoczęte w roku 1970 dyskusje wokół przepisów prawa karnego dotyczących aborcji. Do roku 1992, kiedy to przeprowadzono nowelizację paragrafu 218. Kodeksu karnego RFN*, zarówno Konferencja Episkopatu Niemiec, jak i Centralny Komitet Katolików Niemieckich niestrudzenie broniły prawa nienarodzonych dzieci do życia i ostrzegały przed destrukcyjnymi dla państwa prawa następstwami legalizacji dokonywania aborcji. Wskazywały one również na rolę prawa karnego w budowaniu świadomości społecznej i na to, że w przypadku trudnej sytuacji życiowej kobiety w ciąży prawo dziecka nienarodzonego do życia musi podlegać ochronie nawet wbrew interesom kobiety planującej aborcję. Sprzeciw Kościoła katolickiego w Niemczech wobec każdej reformy, która stawiała prawo do samostanowienia kobiety ponad prawem do życia nienarodzonego dziecka był przez niemal dwadzieścia pięć lat wyrażany z imponującą konsekwencją. Stanowisko to pozostawało w zgodzie z nauczaniem Kościoła w sprawie przestępstwa, jakim jest aborcja[1], oraz z artykułami 1, 1 i 2, 2 niemieckiej Konstytucji, w których ochronę godności człowieka i prawa do życia uznano za niezbywalne zadania państwa.

---

* Paragraf 218. niemieckiego Kodeksu karnego dotyczy prawnokarnej ochrony życia dziecka nienarodzonego. Jego treść w ciągu kilkudziesięciu lat podlegała zmianom: od zasadniczej karalności za aborcję z wyłączeniem niektórych przypadków do przyjętej obecnie zasady niekarania, obwarowanej jedynie wymogiem skorzystania przez kobietę z konsultacji w państwowym punkcie poradnictwa prenatalnego. Na temat ewolucji niemieckiego systemu prawnokarnego dotyczącego ochrony życia poczętego zob. N. Martin, R. Martin, *Ochrona życia nienarodzonego ze strony państwa. Spojrzenie z perspektywy Niemiec*, w: *Życie jest święte*, red. T. Styczeń SDS, Instytut Jana Pawła II KUL – Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 149-162.

[1] Por. Sobór Watykański II Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nry 27, 51. Por. też: Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae,* nr 58-63.

PRZEKSZTAŁCENIE SIĘ WALKI Z USTAWODAWSTWEM PROABORCYJNYM W OBRONĘ IDEI PORADNICTWA

Brzemiennego w skutki przełomu w sposobie wypełniania przez Kościół roli strażnika wartości życia dokonała latem 1993 roku większość członków Konferencji Episkopatu, a zwłaszcza jej przewodniczący kard. Karl Lehmann. Do podobnej zmiany doszło dwa lata później, latem 1995 roku, w Centralnym Komitecie Katolików Niemieckich. Jaka była przyczyna tego przełomu? Otóż niemiecki Trybunał Konstytucyjny wyrokiem z dnia 28 maja 1993 roku zaaprobował zmianę modelu ochrony życia, dokonaną przez Bundestag 26 czerwca 1992 roku poprzez wprowadzenie zmian do paragrafu 218. Kodeksu karnego. Życie dziecka nienarodzonego miało być odtąd chronione już nie poprzez usankcjonowany karą zakaz dokonywania aborcji, lecz poprzez obowiązkowe udzielenie konsultacji kobiecie pragnącej dokonać aborcji. Jeśli po otrzymaniu takiej porady kobieta zdecydowałaby się jednak na dokonanie aborcji, miała ona nie ponosić kary. Niekaralność stanowi bowiem założenie idei poradnictwa. W ten sposób podporządkowano prawo do życia dziecka prawu do samostanowienia kobiety.

Nowy paradygmat ochrony życia Trybunał Konstytucyjny zainicjował już swoim pierwszym wyrokiem w sprawie dotyczącej dopuszczalności dokonywania aborcji z 25 lutego 1975 roku. Wprawdzie Trybunał odrzucił wówczas – jako sprzeczne z Konstytucją – uchwalone w roku 1974 przepisy, w których posługiwano się kryterium czasu, czyli określano, do którego tygodnia ciąży dokonywanie aborcji jest prawnie dopuszczalne, lecz jednocześnie zezwolił prawodawcy „wyrażać nakazaną prawem dezaprobatę wobec przerywania ciąży innymi środkami niż groźba kary”[2]. Powodem, dla którego w roku 1993 Trybunał ponownie odrzucił reformę uchwaloną rok wcześniej, nie było ponowne wprowadzenie kryterium czasu, lecz wyłącznie fakt, że dokonywanie aborcji w ciągu pierwszych dwunastu tygodni ciąży oraz po odbyciu przez kobietę konsultacji zostało uznane za niesprzeczne z prawem, a także to, iż zdaniem Trybunału, ukierunkowanie na ochronę życia nie zostało wystarczająco wyraźnie zaznaczone w przepisach dotyczących konsultacji dla kobiet w ciąży znajdujących się w trudnej sytuacji. Trybunał zdecydowanie potwierdził, że zmiana polegająca na przejściu od groźby kary do nakazu odbycia konsultacji, jest zgodna z Konstytucją[3] i przyjął tę zmianę w wielkiej reformie z 21 sierpnia 1995 roku, zmieniającej ustawę o pomocy kobietom w ciąży i rodzinie.

---

[2] Bundesverfassungsgericht, Entscheidungen (dalej cytowane jako BverfGE), t. 39, s. 46. Tłumaczenie wszystkich cytowanych fragmentów – P. M.

[3] Por. BverfGE, t. 88, s. 204, 264 nn. Por. też: M. S p i e k e r, *Licht und Schatten eines Urteils. Zur Entscheidung Bundesverfassungsgerichts zu §218 vom 28.5.1993*, w: *Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht*, red. H. Thomas, W. Kluth, Herford 1993, s. 317n.

Pierwsze niepokoje co do spójności katolickiego sprzeciwu wobec zmian wprowadzonych do systemu ochrony życia pojawiły się jesienią 1992 roku. Jeszcze 10 czerwca 1992 roku, zajmując stanowisko w sprawie projektu ustawy zgłoszonego przez posłów SPD i FDP, kardynał Lehmann zdecydowanie odrzuca proponowaną zmianę i ostrzega, że poradnie katolickie „nie mogą uczestniczyć w procederze, w którym wystawienie zaświadczenia o udzieleniu kobiecie porady staje się podstawowym warunkiem niekaralności zabójstwa człowieka nienarodzonego"[4]. Trzy miesiące później zaczyna jednak pojawiać się aprobata dla zmiany usankcjonowanych praw. W przemówieniu otwierającym jesienne zgromadzenie plenarne Konferencji Episkopatu Niemiec na temat „Poradnictwo: między ochroną życia a aborcją", które odbyło się 21 września 1992 roku w Fuldzie, kardynałowi Lehmannowi chodzi już tylko o to, aby dokonywania aborcji nie określano – ze względu na zmianę paradygmatu ochrony życia – jako niesprzecznego z prawem. Większa część wystąpienia kardynała Lehmanna dotyczyła prowadzonego jeszcze wówczas przez Trybunał Konstytucyjny postępowania przeciwko reformie paragrafu 218. z 26 czerwca 1992 roku i tymczasowego wyroku Trybunału przeciwko reformie z 4 sierpnia 1992 roku. Kończąc przemówienie, Przewodniczący Episkopatu Niemiec wyraził nadzieję, że wydany wyrok umożliwi poradniom katolickim kontynuowanie pracy[5].

Po ogłoszeniu wyroku Trybunału Konstytucyjnego 28 maja 1993 roku kardynał Lehmann w pełni poparł podjętą decyzję. Kluczowym dokumentem dla tej zmiany optyki, a więc i dla przełomu w rozumieniu roli Kościoła, było wystąpienie kardynała Lehmanna zatytułowane *Mut zu einem neuen Modell* [Odwaga przyjęcia nowego modelu], wygłoszone 16 czerwca 1993 roku w Moguncji na posiedzeniu Centralnej Rady Służby Społecznej Kobiet Katolickich[6]. Chociaż kardynał Lehmann skrytykował w nim niektóre aspekty wyroku, bronił dokonanego zwrotu jako koniecznego w państwie świeckim, powołując się na stanowisko Ernsta-Wolfganga Böckenfördego. W osobliwy sposób uznał, że zakazu zabójstwa nie należy przyporządkowywać kompetencji państwa świeckiego, lecz należy go odnieść przede wszystkim do religijnego sposobu myślenia, tak jakby zakaz ten nie był jednocześnie warunkiem legitymizacji świeckiego państwa konstytucyjnego. Wbrew wyraźnym sformułowaniom wyroku mówiącego, że kobieta ciężarna przyjmuje na siebie ostateczną odpowiedzialność za przerwanie ciąży[7], a wbrew wszystkim wykładniom owej „ostatecznej

---

[4] Informacja prasowa Konferencji Episkopatu Niemiec z 10 VI 1992, nr 6.

[5] Por. K. Lehmann, *Beratung zwischen Lebensschutz und Abtreibung. Vortrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 21.9.1992*, Sekretariat Konferencji Biskupów Niemieckich, 1992, s. 14n.

[6] Por. tenże, *Mut zu einem neuen Modell. Anmerkungen zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Regelung des Schwangerschaftsabbruches vom 28.5.1993*, w:*§218. Urteil und Urteilsbildung*, red. J. Reiter, R. Keller, Herder, Freiburg 1993, s. 236n.

[7] Por. BverfGE, t. 88, s. 270.

odpowiedzialności", dokonanym przez parlamentarzystów i teoretyków prawa[8], kardynał utrzymywał, że pojęcie ostatecznej odpowiedzialności nie dawało „kobiecie żadnych kompetencji decydowania"[9] o życiu nienarodzonych.

Kardynał Lehmann szeroko wypowiadał się na temat funkcji, jaką mają spełniać zaświadczenia o odbyciu konsultacji, nazywając zaświadczenie tego rodzaju dowodem otrzymania przez kobietę porady zmierzającej do ochrony życia. Interpretacja ta, zgodna wprawdzie z intencją Kościoła, była jednak nieuzasadniona, gdyż odnośna ustawa wymagała wyłącznie, aby pragnąca dokonać aborcji kobieta w ciąży zgłosiła się do legalnie działającego punktu konsultacyjnego i aby udzielono jej porady, jak jednak stwierdził Trybunał w wyroku z 27 października 1998 roku w sprawie bawarskiego prawa regulującego kwestię konsultacji, kobieta wcale nie musi postąpić zgodnie z przedstawioną jej w trakcie porady propozycją. Zdaniem Trybunału ma ona prawo do otrzymania zaświadczenia o odbyciu konsultacji, które umożliwi jej dokonanie aborcji, nawet jeśli „nie podała powodów, które skłaniają ją do przerwania ciąży"[10]. Wyrażona przez Kardynała Lehmanna apologia „nowego modelu" szła tak daleko, że aż sześć razy przestrzegał on przed przedstawianiem idei konsultacji jako wariantu przepisu wykorzystującego kryterium czasu. Poinformował on również, do kogo kieruje swe przestrogi: do wymienionych w cudzysłowie „obrońców życia"[11].

Kilka dni po wystąpieniu kardynała Lehmanna podczas posiedzenia Centralnej Rady Służby Społecznej Kobiet Katolickich Stała Rada Konferencji Episkopatu Niemiec, do której należą wszyscy biskupi diecezjalni, na posiedzeniach 21 i 22 czerwca 1993 roku zgodziła się z przedstawioną przez niego oceną, otwarcie potwierdzając pozytywne wypowiedzi swego przewodniczącego na temat wyroku. Rada wyraziła uznanie dla Trybunału Konstytucyjnego za starania dotyczące wprowadzenia „nowego modelu". W idei konsultacji Rada dostrzegła zmierzanie do poprawy ochrony życia. Wydanie zaświadczenia o otrzymaniu porady miało odtąd dokumentować przeprowadzenie konsultacji chroniących życie. Uznano, że wydanie go kobiecie w ciąży nie jest cooperatio ad malum. Dlatego też nie ma powodu, aby wyłączyć poradnie kościelne z prawnie usankcjonowanego systemu konsultacji, a nawet wskazane jest, aby poradnie kościelne kontynuowały swoją działalność. Jak zauważył, pochlebiając zebranym biskupom sędzia Klaus Winter[12], działalność ta miała mieć wielkie znaczenie wobec postanowienia Trybunału.

---

[8] Por. H. Tröndle, *Über das Unbegründbare der zweiten Bonner Fristenlösung*, w: *Das zumutbare Kind*, s. 168n.; W. Geiger, *Menetekel. Eine Kritik an der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 zum sogenannten Schwangeren- und Familienhilfegesetz vom 27. Juli 1992*, „Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht", t. 10, Köln 1993, s. 56.

[9] Por. Lehmann, *Mut zu einem neuen Model*, s. 240.

[10] Por. BverfGE, t. 98, s. 325.

[11] Lehmann, *Mut zu einem neuen Model*, s. 237-239, 245.

Na posiedzeniu tym wytyczona została przyszła orientacja Konferencji Episkopatu Niemiec. Prawodawcy i rządowi zasygnalizowano gotowość do współpracy, jeśli w opracowywanej wówczas ustawie uwzględniona zostanie główna myśl wyroku Trybunału i wprowadzona do niej będzie idea konsultacji. List przewodniczącego Komisariatu Biskupów Niemieckich przy rządzie Niemiec ks. Paula Bockleta do ówczesnego przywódcy frakcji CDU/CSU w Bundestagu Wolfganga Schäublego z 8 listopada 1993 roku dokumentował tę gotowość do współpracy. Wydaje się, że celem Biura Katolickiego było wówczas już tylko dokładne wprowadzenie w życie wyroku Trybunału o nowym sformułowaniu paragrafu 218. oraz to, aby nowa regulacja nie została zinterpretowana jako przepis, w którym dopuszczalność przerywania ciąży określana jest za pomocą kryterium czasu.

W związku z gotowością Episkopatu Niemiec do współpracy z państwem doszło nawet do konfliktu między biskupami a Centralnym Komitetem Katolików Niemieckich, który aż do początku roku 1995 odrzucał przyjętą przez nich zmianę optyki. Ówczesna przewodnicząca Komitetu Rita Waschbüsch nie wahała się wielokrotnie wskazywać na sprzeczności obecne w wyroku Trybunału i określać nowe rozwiązanie jako regulację wykorzystującą kryterium czasu do określenia legalności dokonywania aborcji[13]. Podczas gdy Waschbüsch apelowała do posłów do Bundestagu, aby bardziej jednoznacznie niż Trybunał wypowiedzieli się na rzecz życia, Biuro Katolickie wezwało posłów, aby jednocześnie przestrzegali wskazań Trybunału. Przewodniczący Biura, Elmar Remling, już jesienią 1993 roku nawoływał do niestosowania pojęcia kryterium czasu do opisu modelu poradnictwa. Po uchwaleniu nowelizacji paragrafu 218. w dniu 21 sierpnia 1995 roku Centralny Komitet Katolików Niemieckich przyjął aprobujące stanowisko biskupów wobec tej reformy.

Tylko dwóch biskupów przeciwstawiało się przyjęciu zmiany modelu ochrony życia: abp Johannes Dyba i kard. Joachim Meisner. Już 29 września 1993 roku arcybiskup Dyba polecił, aby poradnie w jego diecezji nie wydawały zaświadczeń o udzielonych konsultacjach, ponieważ tymczasowym rozporządzeniem z 16 czerwca 1993 roku Trybunał Konstytucyjny nadał moc prawną regulacji wykorzystującej kryterium czasu, którą stanowi przepis dotyczący poradnictwa. Dlatego też od dnia decyzji Trybunału zaświadczenie nabrało nowego znaczenia: stało się licencją na zabijanie. 16 lutego 1994 roku arcybiskup Dyba polecił biuru prasowemu swojej diecezji, aby rozpowszechniło ono także jego stanowisko w sprawie zgłoszonego przez koalicję rządzącą projektu

---

[12] Por. Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz [Stała Rada Konferencji Episkopatu Niemiec], *Protokoll der Sitzung vom 21-22.6.1993*, nr 12.

[13] Por. R. W a s c h b ü s c h, *Bericht zur Lage vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 19/20.11.1992*, w: „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken" 1993 nr 89, s. 5; t a ż e, *Bericht zur Lage am 5/6.5.1995*, w: „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken" 1995 nr 96, s. 34.

ustawy dotyczącej wprowadzenia w życie wyroku Trybunału. W tekście opracowanym przez biuro prasowe projekt ten został poddany kompetentnie przeprowadzonej krytycznej analizie i wprost nazwany klasycznym przepisem, w którym o dopuszczalności przerywania ciąży decyduje kryterium czasu[14].

Jednak ani arcybiskup Dyba, ani kardynał Meisner nie mogli przeszkodzić zmianie stanowiska Konferencji Episkopatu Niemiec. Wraz z tą zmianą dokonało się przemieszczenie frontów. Tak jak do lata 1993 roku biskupi niemieccy bronili wobec niemieckich prawodawców katolickiej nauki o prawie człowieka do życia od chwili poczęcia, tak teraz zaczęli bronić niemieckiego prawa zezwalającego na aborcję, jak również obecnej w nim idei konsultacji, przed krytyką ze strony Stolicy Apostolskiej. Rozpoczął się trwający ponad cztery lata, trudny spór o udział Kościoła w systemie poradnictwa. Spór ten trafił na pierwsze strony gazet. Uczestniczyli w nim z jednej strony kardynał Lehmann, większość biskupów i prezydium Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich, z drugiej zaś – papież Jan Paweł II, Kongregacja Nauki Wiary z jej prefektem kard. Josephem Ratzingerem i mniejszość biskupów niemieckich[15].

SPÓR Z RZYMEM

Z wielkim napięciem oczekiwano jesiennego zgromadzenia plenarnego Konferencji Episkopatu Niemiec, mającego się odbyć w Fuldzie w dniach od 25 do 28 września 1995 roku, było to bowiem pierwsze zgromadzenie biskupów po uchwaleniu zmiany. 21 września 1995 roku papież Jan Paweł II wystosował do biskupów list, w którym wprawdzie unikał wyraźnego wskazania na właściwe rozwiązanie, lecz dawał jednak odczuć, że oczekuje zakończenia udziału katolickiego poradnictwa w wydawaniu zaświadczeń. Jan Paweł II pisał, że czuje się zobowiązany w sumieniu przypomnieć zasady, których biskupi powinni przestrzegać przy nowym definiowaniu roli poradnictwa kościelnego. Pojęcie nowej definicji wskazywało, że Papież zdecydowanie odrzuca kontynuację dotychczasowej współpracy z państwowym systemem poradnictwa. Jan Paweł II podkreślał, że biskupi powinni wprawdzie zintensyfikować poradnictwo, lecz musi się to dokonać w taki sposób, aby Kościół nie był współwinny zabijania niewinnych dzieci[16]. Papież dał też do zrozumienia, gdzie dostrzega niebezpieczeństwo współwiny: stwarza je wydawanie zaświadczeń o udzieleniu porady, które jest faktycznie przesłanką dla dokonywania niekaralnej aborcji.

---

[14] Presseamt des Erzbistums Köln [Biuro prasowe Archidiecezji Kolońskiej], *Pressedienst Dokumente Nr. 283 vom 16.2.1994.*

[15] Por. M. Spieker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Schöningh, Paderborn 2000, s. 132-182.

[16] Por. Johannes Paul II, *Brief an die deutschen Bischöfe vom 21.9.1995*, w: R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, Naumann, Würzburg 2000, s. 200.

Pragnąc niejako wykluczyć wszelkie wątpliwości co do kierunku swoich zaleceń dla biskupów niemieckich, Jan Paweł II przytoczył w swoim liście również oświadczenie kardynała Lehmanna z 10 czerwca 1992 roku, głoszące, iż Kościół nie może uwikłać się w sytuację, w której wystawienie zaświadczenia o odbyciu przez kobietę konsultacji staje się zasadniczą przesłanką dla bezkarnego zabijania ludzi nienarodzonych.

Konferencja Episkopatu nie podjęła jednak oczekiwanej decyzji. Biskupi krytykowali wprawdzie liczne przepisy nowej ustawy jako prowadzące do osłabienia ochrony życia dzieci nienarodzonych, nie postanowili jednak zakończyć udziału poradni kościelnych w systemie poradnictwa wydającego zaświadczenia. Gotowość do dalszego udziału w tym systemie była następstwem akceptacji zmiany modelu ochrony życia. Z subtelną dialektyką, która miała cechować jego wypowiedzi na ten temat aż do jesieni 1999 roku, kardynał Lehmann wyjaśniał, że z jednej strony niemożliwe jest podjęcie „jednoznacznej decyzji", z drugiej natomiast, że „przy całej tymczasowości tego rozwiązania przyjęto zasadniczą orientację na kontynuowanie współpracy"[17].

Zgromadzenie plenarne wyłoniło grupę roboczą złożoną z pięciu biskupów, która miała podjąć rozmowy z Papieżem i Kongregacją Nauki Wiary na temat udziału Kościoła w systemie poradnictwa. Rozmowy te odbyły się w Rzymie 5 grudnia 1995 roku oraz – po rocznym moratorium – 4 kwietnia 1997 roku. Ujawniły one poważne różnice w ocenie idei konsultacji, wydawania kobietom zaświadczeń o otrzymaniu porady oraz udziału Kościoła w państwowym systemie poradnictwa. Na wniosek grupy roboczej 27 maja 1997 roku zwołano w Rzymie „szczyt kryzysowy", jednodniową konferencję wszystkich niemieckich biskupów diecezjalnych z udziałem papieża Jana Pawła II, kardynałów Josepha Ratzingera i Angelo Sodano oraz innych przedstawicieli Kurii. Tematem konferencji było stosowanie nauki Kościoła dotyczącej aborcji w kontekście społeczeństwa pluralistycznego.

11 stycznia 1998 roku Jan Paweł II przekazał biskupom niemieckim swoją decyzję. Ponieważ uzyskanie przez kobietę w ciąży zaświadczenia o odbyciu konsultacji zyskało w niemieckim prawie aborcyjnym „kluczowe znaczenie w dokonywaniu niekaralnej aborcji"[18], usilnie prosił on biskupów, „o znalezienie takiego rozwiązania, aby poradnie kościelne lub Kościołowi podporządkowane nie wydawały tego typu zaświadczeń"[19]. „Chodzi tu bowiem o kwestię duszpasterską z oczywistymi implikacjami doktrynalnymi, która ma poważne znaczenie dla Kościoła i społeczeństwa w Niemczech, jak również poza ich granicami. [...] nauka i sposób postępowania Kościoła wobec kwestii aborcji

---

[17] Kard. K. Lehmann, *Pressebericht der Versammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. bis 29.9.1995*, s. 12.

[18] Jan Paweł II, *List do biskupów niemieckich w sprawie kościelnych poradni rodzinnych* (Watykan, 11 I 1998), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 4, s. 10.

[19] Tamże, s. 11.

muszą być w tym, co dotyczy istoty sprawy, jednakowe we wszystkich krajach"[20]. Papież nie wzywał biskupów do wycofania się z prowadzenia poradnictwa dla kobiet w ciąży znajdujących się w trudnej sytuacji. Przeciwnie, podkreślał, że powinni oni wzmocnić zaangażowanie w poradnictwo, lecz również zachować świadomość, że udział Kościoła w poradnictwie nie może być uzależniony od wystawiania zaświadczeń. „Kobiety nie powinny korzystać z kościelnych poradni tylko ze względu na wymóg prawa, lecz przede wszystkim ze względu na ich fachowość, ludzkie zrozumienie i gotowość do niesienia konkretnej pomocy"[21]. Ogłoszony równocześnie komentarz Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej do listu Jana Pawła II ukazywał powagę sytuacji i wiążącą moc stanowiska Papieża. Jako najwyższy Pasterz Jan Paweł II wyraził w nim swoją głęboką odpowiedzialność za Kościół[22].

Chociaż 26 stycznia 1998 roku na posiedzeniu Stałej Rady Episkopatu Niemiec w Würzburgu biskupi niemieccy stwierdzili, że będą posłuszni prośbie Papieża, list papieski z 11 stycznia nie zakończył wieloletniego konfliktu, lecz stał się początkiem jeszcze większego dramatu, który toczył się jeszcze niemal przez dwa lata. W okresie tym Jan Paweł II oraz kardynałowie Ratzinger i Sodano uznali za konieczne wystosowanie czterech dalszych listów do Episkopatu Niemiec lub do jego przewodniczącego. Konferencja Episkopatu Niemiec powołała nową grupę roboczą, która miała pracować nad sposobem kontynuowania poradnictwa bez wystawiania zaświadczeń w dotychczasowej postaci. Członkowie tej grupy, z wyjątkiem biskupa Lehmanna, sami zgłosili chęć udziału w jej pracach i wyznaczyli sobie termin ośmiu miesięcy na wykonanie zadania. Pozostawali oni jednak pod decydującym wpływem Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, sędziego Trybunału Konstytucyjnego, który istotnie wpłynął na wyrok Trybunału z 28 maja 1993 roku w sprawie dopuszczalności aborcji, a w międzyczasie został wykluczony ze składu sędziowskiego Trybunału. Trudno było oczekiwać, że doradzi on grupie roboczej, aby zrezygnować z wystawiania kobietom w ciąży zaświadczeń o odbyciu porady, do czego zachęcał przecież jako sędzia Trybunału. 14 stycznia 1999 roku grupa robocza zaleciła więc biskupom kontynuowanie działalności konsultacyjnej zgodnie z prawem i wystawianie zaświadczeń, czemu towarzyszyć miał jednak plan poradnictwa i pomocy zawierający prawnie wiążącą obietnicę udzielenia kobiecie pomocy zgodnie z przedstawionymi podczas konsultacji dostępnymi propozycjami i jeszcze bardziej podkreślający ukierunkowanie konsultacji na ochronę życia.

Zalecenia te, przyjęte przez zgromadzenie plenarne Konferencji Episkopatu Niemiec w Lingen w lutym 1999 roku przy osiemnastu głosach sprzeci-

---

[20] Tamże, s. 10.

[21] Tamże, s. 11.

[22] Por. Nota wyjaśniająca do *Listu do biskupów niemieckich w sprawie kościelnych poradni rodzinnych*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 4, s. 11n.

wiających się, były sprzeczne nie tylko ze złożoną 26 stycznia 1998 roku deklaracją posłuszeństwa prośbie Papieża. Konferencja Episkopatu przeoczyła także fatalne następstwa tego rozwiązania dla poradni kościelnych. Około dwadzieścia procent kobiet zgłaszających się do nich po poradę rozważało bowiem dokonanie aborcji, ale około osiemdziesiąt procent przychodziło po radę i pomoc. W sytuacji, gdy dla kobiet planujących dokonanie aborcji przygotowywano prawnie wiążący wykaz propozycji pomocy, pozostałe kobiety w ciąży okazywały się osobami potrzebującymi drugiej kategorii. Z pewnością próbowały poradzić sobie w ten sposób, że mówiły o zamiarze dokonania aborcji, chociaż wcale jej nie planowały, tylko po to, aby otrzymać prawnie wiążącą ofertę pomocy. Jak wkrótce zauważono, kościelne zaświadczenia prawnie związane z ofertą pomocy były kontraproduktywne wobec zamiaru poprawienia systemu ochrony życia.

W marcu 1999 roku biskupi przedstawili swoją decyzję do zatwierdzenia Papieżowi. Ku zaskoczeniu wszystkich krytyków instytucji wydawania zaświadczeń 3 czerwca 1999 roku Papież zatwierdził decyzję biskupów, lecz jednak – ku zaskoczeniu zwolenników wydawania zaświadczeń – dodał do swojej aprobaty dwa warunki: „zaświadczenie nie może być wykorzystane w celu dokonania niekaralnej aborcji”[23] i musi być ono wystawiane w takiej samej postaci wszystkim kobietom, które potrzebują pomocy, a nie tylko tym, które wyrażą zamiar dokonania aborcji[24].

W liście do nuncjusza, arcybiskupa Giovanniego Lajolo, skarżąc się gorzko na niewystarczające zrozumienie przez Papieża sytuacji w Niemczech, kardynał Lehmann próbował apelować o zniesienie lub przynajmniej złagodzenie pierwszego warunku[25]. Chociaż próba ta nie powiodła się, w swojej odpowiedzi nuncjusz stwierdził, że „biskupom pozostawiono sprawdzenie, czy katolickie poradnictwo dla kobiet w ciąży znajdujących się w trudnej sytuacji może nadal pozostawać w państwowym systemie poradnictwa, jak przewidziano w ustawie o pomocy rodzinie i kobietom w ciąży (por. paragraf 5 i następne) z 21 sierpnia 1995 roku” oraz zapewnił, że „Stolica Apostolska nie będzie się sprzeciwiała pozostaniu poradnictwa katolickiego w państwowym systemie pod warunkiem, że wydawane zaświadczenia o odbyciu konsultacji [...] będą zawierały odpowiednią klauzulę”[26].

W ten sposób rozpoczęła się katastrofa. 22 czerwca 1999 roku Stała Rada ogłosiła: „wypełniamy żądanie Papieża w ten sposób, że pozostajemy w syste-

---

[23] Jan Paweł II, *List do biskupów Niemiec* (Watykan, 3 VI 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(1999) nr 9-10, s. 24.

[24] Por. tamże.

[25] Kard. K. Lehmann, *Fax an den Apostolischen Nuntius vom 12.6.1999*, w: Beckmann, dz. cyt. s. 230n.

[26] *Brief des Apostolischen Nuntius an der Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 16.06.1999 r.*, w: Beckmann, dz. cyt., s. 233.

mie poradnictwa dla kobiet w ciąży i umieszczamy w zaświadczeniu wyjaśniający aneks"[27]. Na temat drugiego warunku postawionego przez Papieża, czyli wystawiania nowych zaświadczeń wszystkim kobietom zwracającym się o poradę, biskupi nie wypowiedzieli się. Motywy skłaniające biskupów do zgody na dołączenie do zaświadczenia specjalnego aneksu były prawdopodobnie bardzo różne. Niektórzy z nich wyrazili zgodę, gdyż sądzili, że mogą w ten sposób zakończyć konflikt z Rzymem, inni zaś, ponieważ w akceptacji aneksu widzieli szansę na pozostanie katolickiego poradnictwa w państwowym systemie konsultacji, którego elementem jest wydawanie wymaganych prawnie zaświadczeń. Jedynie arcybiskup Dyba wstrzymał się od głosu. Kardynał Lehmann natomiast już w swojej wypowiedzi dla prasy z 23 czerwca 1999 roku, która była transmitowana na żywo przez telewizję, a następnie w wywiadzie opublikowanym 28 czerwca na łamach tygodnika „Der Spiegel", wyraźnie powiedział, że Kościół pozostanie w prawnie ustanowionym systemie poradnictwa, a aneks dołączany do zaświadczenia na wniosek Papieża jest wyłącznie niewiążącym prawnie wymogiem o charakterze etycznym, który państwo może pominąć, w przypadku zaś gdy państwo z powodu tego aneksu nie uzna ważności zaświadczeń wydawanych przez katolickie poradnictwo, Kościół pozostawi sprawę do sądownego rozstrzygnięcia[28].

Od tej chwili stało się jasne, że tak zwane zaświadczenie würzburskie nie przyniosło rozwiązania. W odniesieniu do zmiany tej arcybiskup Dyba mówił o oszustwie, które polegało na „zamianie etykiet"[29]. 30 lipca 1999 roku kardynał Meisner skierował do Papieża list z prośbą o wyjaśnienie. Pytał przede wszystkim o to, czy intencji Papieża rzeczywiście odpowiada sytuacja, w której „do zaświadczenia o konsultacji dołączany jest aneks, a następnie zgadzamy się na to, aby państwo aneks ten ignorowało"[30]. Wyjaśnienie zostało przedstawione w Castel Gandolfo, gdzie 15 września 1999 roku spotkali się Jan Paweł II, kardynałowie Ratzinger i Sodano, arcybiskupi reprezentujący Stolicę Apostolską oraz ze strony Konferencji Episkopatu Niemiec: jej przewodniczący kardynał Lehmann, kardynałowie J. Meisner, G. Sterzinsky i F. Wetter. 18 września kardynałowie Ratzinger i Sodano we wspólnym liście zakomunikowali biskupom niemieckim wyniki narady: jeśli państwo ignoruje aneks do zaświadczenia, Kościół nie może pozostać w systemie poradnictwa, w którym prawnie wyma-

---

[27] *Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 22.6.1999*, w: Beckmann, dz. cyt., s. 243.

[28] Kard. K. Lehmann, *Statement in der Pressekonferenz am 23.06.1999*, w: Beckmann, dz. cyt., s. 236nn; tenże, *Das kann der Papst gar nicht*, „Der Spiegel" z 28 VI 1999, s. 59.

[29] J. Dyba, *Etikettenschwindel und Heuchelei mache ich nicht mit*, „Die Welt" z 9 VIII 1999.

[30] Kard. J. Meisner, *Ein für mich geradezu unlösbares Dilemma*, audycja telewizyjna z 18 IX 1999 wyemitowana przez Kölnische Rundschau. Por. tenże, *Mit dem Herzen sehen. Chance und Auftrag der Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends*, Aachen 2000, s. 109n.

gane jest wystawianie zaświadczeń o odbyciu konsultacji przez kobietę w ciąży pragnącą dokonać aborcji[31].

Wycofanie 3 czerwca 1999 roku papieskiej aprobaty dla wydawania zaświadczeń o przeprowadzeniu konsultacji doprowadziło nie tylko do otwartej krytyki kardynała Meisnera, któremu wielu biskupów zarzucało, że zniszczył czerwcowy konsens z Würzburga, lecz także do podziału w łonie Konferencji Episkopatu Niemiec podczas zgromadzenia plenarnego w dniach 20-23 września 1999 roku w Fuldzie. Podczas gdy trzynastu biskupów diecezjalnych występowało za tym, aby wreszcie wprowadzić nowe zasady prowadzenia konsultacji, które nie przewidywałyby wystawiania zaświadczeń umożliwiających dokonywanie niekaralnej aborcji, trzynastu innych czuło się zobowiązanych do przedstawienia przed zbliżającą się listopadową wizytą ad limina swych utrzymujących się wątpliwości co do nowych zasad[32]. Wątpliwości te wyrazili już 4 października 1999 roku w liście, na który Papież polecił odpowiedzieć kardynałowi Sodano 20 października, czyli jeszcze przed wizytą ad limina. Jan Paweł II uznał, że skoro prawo niemieckie za pośrednictwem wydawania zaświadczeń przez poradnictwo czyni z ochrony życia narzędzie dowolnego dysponowania ludzkim życiem, Kościół nie może w tym systemie uczestniczyć. Dlatego rozstrzygnięcie przyjęte w Würzburgu 22 czerwca 1999 roku słusznie wywołało krytykę opinii publicznej. W przypadku uczestnictwa Kościoła w systemie udzielania konsultacji, w którym prawnie wymagane jest wystawianie zaświadczeń umożliwiających legalne dokonywanie aborcji, mamy do czynienia z cooperatio ad malum, które obciąża Kościół, zaciemnia jego jasne i zdecydowane świadectwo i dlatego jest nie do pogodzenia z jego nauczaniem moralnym i misją. Przeprowadzanie rachunku dóbr jest w tym przypadku niewłaściwe: nie można dopuścić, aby porównywano liczbę uratowanych dzieci z liczbą dzieci zabitych przez dokonanie aborcji. Należy odrzucić pogląd, że kobiety w ciąży znajdujące się w trudnej sytuacji będą się zgłaszać do poradni kościelnych tylko wtedy, gdy będą mogły otrzymać zaświadczenie upoważniające je do dokonania aborcji. Nie można zaakceptować sytuacji, w której Kościół zdaje się przede wszystkim na przymus wywierany przez państwo i na atrakcyjność zaświadczeń. „Kościół jest oparty na wolności. Nie posługuje się nieodpowiednią przynętą"[33]. Biskupi nie opublikowali tego listu. Zdarzało się natomiast, że otrzymywali go biskupi, którzy ani nie przeciwstawiali się decyzji

---

[31] Por. *Schreiben der Kardinäle Ratzinger und Sodano an die deutschen Bischöfe vom 18.9.1999*, w: Beckmann, dz. cyt., s. 242.

[32] Por. *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 23.9.1999*, w: Beckmann, dz. cyt., s. 244. W konflikcie tym nie brał udziału abp J. Dyba, gdyż dużo wcześniej oparł on system poradnictwa w swojej diecezji na nowych zasadach.

[33] Kard. A. Sodano, *Brief vom 20.10.1999 an jeden deutsch Bischöfe, die dem Papst am 4.10.1999 ihre Bedenken geschrieben hatten*, w: M. Spieker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, s. 176.

Papieża, aby zaprzestać wydawania zaświadczeń, ani nie podpisali listu do Papieża.

Nadzieja, że wraz z wystosowaniem listu przez kardynała Sodano zakończy się czteroletni konflikt biskupów niemieckich z Rzymem, znów zawiodła. Podczas wizyty ad limina 20 listopada 1999 roku kard. K. Lehmann starał się wymusić na Papieżu zgodę na to, aby poszczególne diecezje mogły wprowadzić w życie różne rozwiązania w sprawie poradnictwa dla kobiet w ciąży. W ten sposób odrzucona idea poradnictwa powiązanego z wystawianiem kobietom zaświadczeń upoważniających je do dokonania aborcji miała powrócić na nowo pod pozorem wolności duszpasterskiej i różnorodności. Jan Paweł II odmówił jednak, stwierdzając, że świadectwo biskupów w tej sprawie musi być jednoznaczne i jednomyślne. Papież dał też wyraz nadziei, że działalność poradnicza Kościoła w Niemczech zostanie wkrótce zorganizowana na nowo, zgodnie z jego wskazaniami[34]. Wezwał on kardynała Lehmanna do przyjęcia rozwiązania jednoczącego, gdyż za wysoce szkodliwe uważał to, że w tak ważnej sprawie w tym samym episkopacie akceptowane są dwa sposoby postępowania[35]. Na posiedzeniu Stałej Rady Konferencji Episkopatu biskupi podjęli końcową decyzję, że w roku 2000, zgodnie ze wskazaniami Papieża, wprowadzą nowe zasady poradnictwa katolickiego[36].

Podczas gdy biskupi Paderborn (J. Degenhardt), Speyr (A. Schlembach) i Kolonii (kardynał Meisner) uregulowali na nowo poradnictwo w swych diecezjach już w pierwszej połowie 2000 roku, inne diecezje z wyjątkiem limburskiej zakończyły swoje uczestnictwo w oficjalnym systemie konsultacji do 1 stycznia 2001 roku. Biskup limburski F. Kamphaus wyznaczył na wprowadzenie nowych zasad w swojej diecezji termin o czternaście miesięcy dłuższy. Dopiero gdy Papież w liście z 7 marca 2002 roku polecił mu zaprzestanie wydawania zaświadczeń i przekazał odpowiedzialność za wprowadzanie nowych zasad biskupowi Pieschlowi[37], latem 2002 zmiana dokonała się również w diecezji limburskiej.

STOWARZYSZENIE „DONUM VITAE"

Tymczasem członkowie Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich założyli stowarzyszenie „Donum Vitae", którego celem jest – jak powiedziała

---

[34] Por. Johannes Paul II, *Ansprache an die dritte Gruppe der deutschen Bischöfe anläßlich ihres Ad-Limina-Besuches am 20.11.1999*, nr 8, „L'Osservatore Romano" wyd. niem. z 26 XI 1999.

[35] Por. Johannes Paul II, *Brief an Bischof Lehmann vom 20.11.1999*, w: Beckmann, dz. cyt., s. 253.

[36] *Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 23.11.1999*, w: Beckmann, dz. cyt., s. 255.

[37] Johannes Paul II, *Brief an Bischof Franz Kamphaus vom 7.03.2002*, „Die Tagespost" z 12 III 2002.

jego prezes i była przewodnicząca Komitetu Rita Waschbüsch, kontynuowanie katolickiego poradnictwa dla kobiet w ciąży znajdujących się w trudnej sytuacji – „oczywiście łącznie z wystawianiem zaświadczeń o konsultacjach”[38]. Stowarzyszenie to założone zostało 24 września 1999 roku w Fuldzie, tego samego dnia, w którym kardynał Lehmann ogłosił koniec udziału Kościoła w oficjalnym poradnictwie związanym z wydawaniem zaświadczeń. Powstanie stowarzyszenia wprowadziło podział w Kościele niemieckim co do obecności katolików w państwowym systemie poradnictwa dla kobiet ciężarnych. Powołanie do życia takiej organizacji było zapowiadane od czerwca 1997 roku. Centralny Komitet Katolików Niemieckich zaczął wówczas odchodzić od obrony stanowiska Kościoła katolickiego przed niemieckim prawodawcą, broniąc niemieckiego prawa proaborcyjnego i idei konsultacji wobec Papieża i Kongregacji Nauki Wiary. Prezydium Komitetu określiło papieską decyzję o zakończeniu współdziałania Kościoła w Niemczech z prawnie ustanowionym poradnictwem dla kobiet w ciąży jako „głęboko niemoralną”[39]. Dlatego też uznano, że założenie „Donum Vitae” stało się naglące, aby można było kontynuować zaangażowanie katolików w poradnictwo dla kobiet w ciąży znajdujących się w trudnej sytuacji[40]. 19 listopada 1999 roku zgromadzenie plenarne Centralnego Komitetu większością około osiemdziesięciu pięciu procent głosów przyjęło inicjatywę powołania stowarzyszenia „Donum Vitae”. Wezwało „wszystkie katoliczki i katolików w Niemczech do aktywnego poparcia «Donum Vitae»”[41], które, zdaniem Rity Waschbüsch, powinno „być znakiem otwartego katolicyzmu”[42]. Krytykom zaświadczeń o konsultacjach przypisano inny, przedsoborowy obraz Kościoła. Uznano, że wyznają oni katolicyzm „zamknięty” i tworzą z Kościoła getto[43].

Do roku 2003 „Donum Vitae” zdołało otworzyć około dziewięćdziesiąt pięć poradni, w których zatrudniono wiele doradczyń ze Służby Społecznej Kobiet Katolickich, które odeszły z poradni kościelnych. To, że stowarzyszenie mogło się w ten sposób rozrosnąć i w roku 2003 działać we wszystkich landach

---

[38] R. W a s c h b ü s c h, *Zur Gründung von „Donum vitae” e. V.*, w: „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken” 2000, nr 111, s. 30.

[39] Erklärung des Präsidiums des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum Ergebnis des Gesprächs deutscher Bischöfe mit dem Papst zur Schwangerschaftskonfliktberatung, w: „Mitteilungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 509/99 vom 16.09.1999”.

[40] Por. H. J. M e y e r, *Zur aktuellen Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung in kirchlicher Trägerschaft*, w: „Berichte und Dokumente Zentralkomitees der deutschen Katholiken” 2000, nr 111, s. 25.

[41] Erklärung der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu „Donum Vitae” vom 19 XI 1999, „Berichte und Dokumente Zentralkomitees der deutschen Katholiken” 2000, nr 111, s. 33.

[42] W a s c h b ü s c h, *Zur Gründung von „Donum Vitae”*, s. 32.

[43] Por. W. R e m m e r s, *Nicht in die heilige Nische zurückziehen*, „Süddeutsche Zeitung” z 20-21 II 1999; t e n ż e, *Die Kirche muß weiter beraten*, „Die Welt” z 9 I 1999.

poza Brandenburgią i Sachsen-Anhalt, wynika z jednej strony z hojnego wsparcia finansowego ze strony państwa, z drugiej zaś z tolerancyjnej postawy wielu biskupów i księży, którzy nie przyjęli decyzji Papieża z września 1999 roku.

Poradnie „Donum Vitae" w przeważającej części nie są finansowane z darowizn, lecz ze środków publicznych poszczególnych landów. Część kosztów pokrywana z darowizn stanowi od dziesięciu do trzydziestu procent. W landach rządzonych przez koalicję CDU/CSU udział finansowania państwowego jest wyższy niż w landach, gdzie u władzy jest SPD. Często ci sami politycy CDU/CSU, którzy w parlamentach lub w rządach poszczególnych landów odpowiadają za podział środków finansowych, jako członkowie oddziałów „Donum Vitae" występują o te środki. Katolicy są bardzo ostrożni w udzielaniu finansowego wsparcia stowarzyszeniu. Przy powoływaniu „Donum Vitae" zakładano przychód z darowizn w wysokości piętnastu milionów euro rocznie[44], a w rzeczywistości okazał się on niższy niż dziesięć procent tej sumy. Gotowość katolików niemieckich do wstępowania do stowarzyszenia „Donum Vitae" jest również dużo niższa, niż oczekiwali jego założyciele i nie osiąga dziesięciu procent przewidywanej liczby.

Jak ograniczony jest entuzjazm katolików dla „Donum Vitae", pokazał Katholikentag 2000 w Hamburgu. Wielka prezentacja „Donum Vitae" na rynku przed ratuszem, która miała wywołać „eksplozję nowych członków", okazała się „Waterloo" organizatorów, wykonywali oni bowiem swój program bez publiczności[45]. Gazeta „Süddeutsche Zeitung" zamieściła następujący komentarz: „Kto jest życzliwy inicjatorom, doliczy się dwustu uczestników, wśród których znajdą się pomagający im harcerze i sprzedawcy gazety dla bezdomnych [...]. Ironiści nazwali później wielką w zamyśle prezentację tej organizacji katolików świeckich najbardziej kosztowną konferencją prasową Katholikentagu"[46].

Błędem jednak byłoby wnioskować z tego słabego oddźwięku, że stowarzyszenie „Donum Vitae" nie ma poparcia w Kościele niemieckim. W strukturach tradycyjnego katolicyzmu, to znaczy w radach kościelnych na poziomie parafii, dekanatu i diecezji, u licznych księży, w stowarzyszeniach katolickich, mediach i ośrodkach formacyjnych cieszy się ono szeroką sympatią, Wprawdzie istnieją tutaj wyjątki, lecz pozyskało ono większość tych instytucji. W Centralnym Komitecie Katolików Niemieckich również popiera je nadal około osiemdziesięciu procent członków.

---

[44] Tak w wywiadzie radiowym twierdził Vincens Lissek. Por. „Frankfurter Allgemeine Zeitung" z 25 XI 1999. Lissek miał nadzieję na otrzymanie jednej marki od każdego katolika. Dawałoby to, gdyby pominąć dzieci, nie 15, lecz 14 milionów euro. Por. też A. Foitzik, *Donum vitae: Hoch engagiert und chronisch klamm*, w: „Herder-Korrespondenz", 57(2003), s. 225n.

[45] G. Horst, *„Donum Vitae" erlebt ein Fiasko*, w: „Die Tagespost" z 3 VI 2000.

[46] M. Drobinski, *Auftritt ohne Zuschauer. Das Interesse am Schwangeren-Beratungsverein „Donum Vitae" ist in Hamburg nur gering*, „Süddeutsche Zeitung" z 3-4 VI 2000.

Do takiego rozwoju wypadków przyczyniło się walnie wielu niemieckich biskupów. Wprawdzie pewni biskupi od początku otwarcie krytykowali „Donum Vitae", jak na przykład czynił to arcybiskup Dyba z Fuldy, który określał to stowarzyszenie jako „donum mortis", kardynał Meisner, który uznał je za niekatolickie i zagrażające jedności Kościoła[47], czy arcybiskup z Bambergu K. Braun, który zabronił współpracownikom kurii angażowania się w działalność „Donum Vitae". Konferencja Episkopatu natomiast wolała nie zajmować żadnego oficjalnego stanowiska w kwestii nowo powstałego stowarzyszenia. Według jej przewodniczącego, kardynała Lehmanna, ma to być lepsze rozwiązanie. Stanowisko kardynała F. Wettera, aby „nie okazywać «Donum Vitae» ani aprobaty, ani dezaprobaty"[48] wyrażało podejście większości biskupów. W tych okolicznościach w roku 2000 taka postawa biskupów nie była niczym innym niż sygnałem sympatii pod pozorem obojętności. Podtrzymywała ona przy tym w założycielach „Donum Vitae" przekonanie, że kontynuują działalność, którą przez lata prowadzili biskupi i którą prowadziliby dalej, gdyby nie zabronił im tego Papież. Papieski zakaz miał przecież nie obowiązywać ludzi świeckich. Sprawa ta została wyjaśniona przez nuncjusza apostolskiego abp. Giovaniego Lajolo w jego uzgodnionym z Kongregacją Nauki Wiary stanowisku w kwestii „Donum Vitae" z 30 października 2000 roku. Napisał on do grupy katolików, która zwróciła się do niego o wyrażenie oficjalnego stanowiska w tej sprawie, że działalność „Donum Vitae" jest jawnie sprzeczna ze wskazaniami Ojca Świętego i z postanowieniami biskupów. Przypomniał, że Jan Paweł II w liście do kardynała Lehmanna z 20 listopada 1999 roku wyraźnie przypomniał o potrzebie jedności biskupów i świeckich w tej sprawie. Nuncjusz wezwał katolików, aby nie popierali „Donum Vitae".

KONTROWERSJA WOKÓŁ ZAŚWIADCZEŃ O ODBYCIU KONSULTACJI

Ośrodkiem konfliktu wokół poradnictwa dla kobiet w ciąży znajdujących się w trudnej sytuacji była moralna ocena wystawiania zaświadczeń o otrzymaniu porady. Większość biskupów, przede wszystkim kardynał Lehmann i członkowie prezydium Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich, trzymali się złudnego przekonania, że zaświadczenie tego rodzaju służy wyłącznie potwierdzeniu odbycia konsultacji, których celem jest ochrona życia nienarodzonych dzieci. Nie brali oni pod uwagę podstawowej funkcji zaświadczenia, którą było zagwarantowanie kobiecie w ciąży, a przede wszystkim lekarzowi, możliwości bezkarnego dokonania aborcji. Zaświadczenie o odbyciu konsultacji przez ko-

---

[47] Por. Kard. J. Meisner, *Nicht katholisch zu nennen*, „Rheinischer Merkur" z 2 VI 2000.

[48] *Kard. F. Wetter nach der Frühjahrskonferenz der bayerischen Bischöfe am 30.3.2000*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung" z 31 III 2000; „Süddeutsche Zeitung" z 31 III 2000.

bietę w ciąży było i jest licencją na zabijanie. Wniosek taki jest nieuchronny, jeśli przez aborcję rozumiemy zabijanie dzieci nienarodzonych, a przez licencję państwowe upoważnienie do podjęcia określonego działania. Jedynie arcybiskup Dyba niestrudzenie przypominał o tej funkcji zaświadczenia.

Zgodnie z paragrafem 218a, ustępu 1. Kodeksu karnego RFN zaświadczenie o otrzymaniu porady sprawia, że prawo karne nie uznaje – poprzez tak zwane „wyłączenie faktu" – że w wyniku przerwania ciąży dochodzi do zaistnienia zabójstwa, więcej, prawo uznaje, że zabójstwo staje się niekaralną lekarską pomocą w realizacji przez kobietę ciężarną jej prawa do samostanowienia. Otrzymanie zaświadczenia upoważnia kobietę do zawarcia legalnej umowy z lekarzem w celu zabicia jej nienarodzonego dziecka[49]. Jest ono wykorzystywane wyłącznie w tym celu. Jako dokumentu stwierdzającego odbycie porady nikt go bowiem nie potrzebuje. Dlatego wystawienie takiego zaświadczenia nie jest czynem neutralnym ani w sensie prawnym, ani w sensie moralnym. Z punktu widzenia prawnika jest ono pomocą służącą dokonaniu nielegalnej przecież aborcji[50], z punktu widzenia teologa moralnego i etyka społecznego zaś, wystawienie zaświadczenia stanowi w tej sytuacji cooperatio formalis ad malum[51]. Przenosi ono ciężar rozwiązania problemu ze sprawcy na ofiarę, wyłączając ofiarę poza porządek prawny. Jest to niemożliwe do pogodzenia z podstawowymi zasadami państwa prawa.

W *Evangelium vitae* Jan Paweł II streścił moralnoteologiczne zasady dotyczące cooperatio formalis, współdziałania w złym czynie, które z moralnego punktu widzenia nigdy nie jest dozwolone. „Takie współdziałanie ma miejsce wówczas, gdy dokonany czyn – już to z samej swej natury, już to ze względu na określony kontekst kształtujących go okoliczności – ma charakter bezpośredniego uczestnictwa w działaniu przeciwko niewinnemu życiu ludzkiemu albo też wyraża poparcie dla niemoralnej intencji głównego sprawcy"[52]. Ani zatem zaświadczenie jako kartka papieru, ani intencja doradczyni, która pragnie ratować ludzkie życie, nie czynią wystawienia zaświadczenia współdziałaniem w złym czynie, lecz wyłącznie konkretny kontekst tych działań, a mianowicie paragraf 218a, ustęp 1. Kodeksu karnego, w którym powiedziano wyraźnie, że

---

[49] Por. H. Tröndle, *„Beratungsschutzkonzept", ein Tabu für die Kriminologie?*, w: *Internationale Perspektiven in Kriminologie und Strafrecht. Festschrift für Günther Kaiser zum 70. Geburtstag*, red. H.-J. Albrecht, Berlin 1998, s. 1387n; R. Beckmann, *Der Schatten des Scheines auf dem Antlitz der Kirche. Über die Mitwirkung der katholischen Kirche an der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung*, w: *Abschied vom Himmel. Im Spannungsfeld von Kirche und Welt*, red. S. Rehder, M. Wolff, Aachen 1999, s. 133.

[50] Por. G. Jacobs, *Lebensschutz durch Pflichtberatung?*, w: „Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht", t. 17, Köln 2000, s. 17n.

[51] Por. G. B. Sala, *Kirchliche Beratungsstellen und Mitwirkung am Abtreibungsgesetz – eine moraltheologische Untersuchung*, w: „Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht", t. 14, Köln 1997, s. 59n.

[52] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 74.

zaświadczenie nie ma innego celu oprócz uwolnienia od kary zarówno kobiety ciężarnej, jak i lekarza po dokonaniu aborcji. Dlatego nieunikniony jest wniosek, że doradczyni, nawet jeśli podczas udzielania konsultacji zdecydowanie występuje w obronie prawa dziecka do życia, wystawiając zaświadczenie, udziela pomocy w złym czynie.

Wielu biskupów i wiele doradczyń wspierało obronę wydawania zaświadczeń argumentem głoszącym, że w ten sposób można uratować około pięciu tysięcy dzieci rocznie, gdyż po konsultacji wiele kobiet, wbrew swej pierwotnej intencji, nie chce lub nie potrzebuje zaświadczenia i rezygnuje z aborcji. Wykorzystanie w celu dokonania aborcji pozostałych około piętnastu tysięcy zaświadczeń (z dwudziestu tysięcy wystawianych rocznie przez poradnie katolickie) interpretowane było przez wielu biskupów i wiele doradczyń jako nadużycie zaświadczenia i jako takie zostało zaakceptowane. Utrzymywano, że gdyby poradnie katolickie przestały wydawać zaświadczenia, zło byłoby jeszcze większe.

Za tego rodzaju uzasadnieniem współdziałania w złym czynie stoi etyka utylitarystyczna lub konsekwencjalistyczna, według której nie istnieje działanie złe samo w sobie, a więc naganne. Cel ochrony życia uświęca zatem – według tego uzasadnienia – środek, jakim jest wystawianie przynoszących śmierć zaświadczeń. Podejście to poddał krytycznej analizie Robert Spaemann. Jego zdaniem, istnieją „czyny, których niegodziwość można rozpoznać nie znając okoliczności działania ani intencji sprawcy. Są one zawsze złe, a intencja, która zmierza do osiągnięcia dobrego celu takimi właśnie środkami, nie jest dobrą, lecz złą intencją. Dobry cel nie uświęca złych środków. [...] To dlatego nie ma bezwarunkowych, obowiązujących bez względu na okoliczności nakazów działania; natomiast pewne czyny nie powinny być podejmowane w żadnych warunkach”[53]. Dlatego istnieją bezwarunkowe przykazania niedziałania, na przykład nieuczestniczenia w aborcji, nie istnieją natomiast bezwarunkowe, obowiązujące niezależnie od okoliczności przykazania działania, jak utrzymują apologeci zaświadczenia[54]. Sprawa zaświadczeń o otrzymaniu porady ukazuje demoralizujące działanie rachunku konsekwencjalistycznego. Jeśli wystawianie zaświadczeń pomocnych w dokonaniu aborcji zostaje usprawiedliwione przez to, że ma ono przeciwdziałać dokonywaniu aborcji w innych przypadkach,

---

[53] R. Spaemann, *Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korumpierende Kalkül der Scheinn-Debatte*, „Frankfurter Allgemeine Zeiung” z 23 X 1999 [wyd. pol. R. Spaemann, *Zła nauka o dobrym celu. Filozoficzne tło debaty wokół poradnictwa prenatalnego w Niemczech*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 13 (2000) nr 3 (51), s. 364]. Por. też: tenże, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Ernst Klett Verlage, Stuttgart 1989, s. 164n. [wyd. pol. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 168n.].

[54] Por. Spaemann, *Zła nauka o dobrym celu. Filozoficzne tło debaty wokół poradnictwa prenatalnego w Niemczech*, s. 364.

naganność cooperatio formalis zostaje zrelatywizowana, a świadomość niesprawiedliwości wśród chrześcijan słabnie.

Nie mniej problematyczna była obrona wydawania zaświadczeń przedstawiona ze strony teologii pastoralnej, twierdzono bowiem, że poradnictwo połączone z obowiązkiem wystawiania zaświadczeń stwarza Kościołowi wielką szansę przybliżenia chrześcijańskiego przesłania o życiu tym kobietom, które „daleko odeszły od sposobu myślenia, odczuwania i działania Kościoła”[55]. Jeśli Kościół nie wykorzysta tej szansy i wycofa się do bezpiecznej niszy, naruszy zasadę solidarności ze światem i ludźmi i „stanie się współwinny zabijania dzieci nienarodzonych”[56]. Krytycy duszpasterstwa, które instrumentalizuje prawo proaborcyjne po to, aby dotrzeć z przesłaniem Kościoła do kobiet w ciąży, byli w mniejszości. Teolog pastoralny z Fryburga Hubert Windisch podkreślał jednak, że uczestnictwo Kościoła w poradnictwie łączącym się z obowiązkowym wystawianiem zaświadczeń jest potencjalną cooperatio formalis i naraża Kościół na wypaczenie jego misji głoszenia Słowa. Wycofanie się z systemu pozorów było, jego zdaniem, jedynym rozwiązaniem, które pozwoli Kościołowi odzyskać wolność przepowiadania[57]. Taka też była odpowiedź Papieża na duszpasterską obronę instytucji zaświadczenia.

Idea poradnictwa w niemieckim prawie proaborcyjnym nie jest związana z ideą ochrony życia, lecz stanowi alibi dla zniesienia sankcji karnej i prowadzi do wypaczenia prawdziwego sensu pracy doradców. W ten sposób oceniły ją sam Centralny Komitet Katolików Niemieckich oraz Konferencja Episkopatu Niemiec we wspólnym stanowisku podczas pierwszej dyskusji nad projektem odnośnej ustawy w niemieckim Bundestagu na początku 1992 roku[58]. Idea tak rozumianego poradnictwa jest klasycznym przykładem struktury grzechu, czyli systemu, z którym współdziałanie, niezależnie od dobrych intencji współdziałającego, wikła go w zabójstwo. System taki przywłaszcza sobie prawo do decydowania o życiu i śmierci niewinnych ludzi. Tym samym niszczy on państwo prawa.

Biskupi niemieccy ignorowali wszelkie wezwania do dostrzeżenia związków między systemem poradnictwa a kulturą śmierci oraz fatalnego wpływu

---

[55] W. Beyerlein, *Einführung in die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Die Arbeit der katholischen beratungsstellen fortsetzen”*, w: „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken” 1997, nr 104, s. 45n.

[56] S. Demel, *Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabeschein zum Töten? Die Schwangerschaftskonfliktberatung im Kreuzfeuer der Kritik*, w: „Stimmen der Zeit” 1997, nr 122, s. 96; por. *Erklärung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen zur jüngsten Entwicklung bezüglich der Schwangerschaftskonfliktberatung vom 29.9.1999.*

[57] Por. H. Windisch, *Der Konflikt um die Konfliktberatung*, „Rheinischer Merkur” z 2 X 1998.

[58] Zob. *Stellungnahme der Gemeinsamen Konferenz der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu dem Gruppenantrag zur Neufassung des §218 vom 18.5.1992*, w: „Mitteilungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken” 1992, nr 387.

swojego „planu poradnictwa i pomocy" na ten system. Przez akceptację planu poradnictwa wszyscy oni, z wyjątkiem biskupa Fuldy, pozwolili się zamknąć w potrzasku, w którym tkwili przez pięć lat. Dopiero pod koniec 1999 roku, dzięki niestrudzonemu zaangażowaniu Jana Pawła II i kardynała Ratzingera, biskupi niemieccy zaczęli uwalniać się z tej pułapki. Rozszerzyli swoją ofertę poradniczą w ramach poradnictwa ogólnego również przewidywanego przez przepisy dotyczące kobiet ciężarnych znajdujących się w trudnej sytuacji. Chociaż oferta ta nie obejmowała wystawiania zaświadczeń o odbyciu konsultacji, liczba udzielanych porad ogólnie wzrosła. Wychodzenie Kościoła niemieckiego z pułapki poradnictwa nie będzie jednak zakończone tak długo, jak długo katolicy ze stowarzyszenia „Donum Vitae" będą kontynuowali wydawanie kobietom zaświadczeń, a biskupi nie będą tego zauważali. Stanowisko kardynała Wettera, aby stowarzyszeniu nie okazywać ani aprobaty, ani dezaprobaty jest nadal uważane przez „Donum Vitae" za poparcie.

To, że Kościół może dużo jaśniej i odważniej rozumieć swoje zadanie stania na straży obrony życia w pluralistycznym społeczeństwie, ukazuje przykład Kościoła katolickiego w USA. Jego biskupi, w sugestywnym liście pasterskim zatytułowanym *Living the Gospel of Life* [Żyć Ewangelią życia] z 28 listopada 1998 roku, poszli za słowem Biskupa Bonifacego, pierwszego biskupa w Niemczech w dziewiątym wieku, pisząc: „Nie pozwól nam być ani psami, które nie szczekają, ani milczącymi świadkami, ani też płatnymi najemnikami, którzy uciekają przed wilkiem. Pozwól nam za to być troskliwymi pasterzami, czuwającymi nad stadem Chrystusa. Pozwól nam głosić cały plan Boży wielkim i małym, bogatym i biednym, ludziom każdego stanu i wieku, na ile tylko Bóg da siłę, w stosownej i niestosownej chwili". Jest „wielkim kłamstwem naszych dni, jakobyśmy byli bezsilni wobec kompromisów, struktur i pokus kultury masowej. Przecież nie jesteśmy bezsilni"[59].

W ostatnich latach chrześcijanie zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Polsce pokazali, że nie są bezsilni w walce przeciwko kulturze śmierci. W Stanach Zjednoczonych, w okresie trzydziestu lat od wydania przez Sąd Najwyższy fatalnego wyroku w sprawie Roe v. Wade, dopuszczającego dokonywanie aborcji, uzyskano nie tylko zakaz stosowania szczególnie barbarzyńskiej metody aborcji, określanej jako Partial Birth Abortion, w połowie stanów obowiązuje bowiem okres karencji między decyzją o dokonaniu aborcji a jej przeprowadzeniem, obóz pro-life rośnie, obóz pro-choice się kurczy, a liczba aborcji maleje. Również dzieje życia najbardziej zagorzałych zwolenników legalizacji aborcji w USA, lekarza-aborcjonisty Bernarda Nathansona i Normy McCorvey, kobiety, która wniosła skargę w sprawie Roe v. Wade, rozstrzygniętej w roku 1973, ukazują, że kultura życia nie jest bezsilna. Dzisiaj obydwie

---

[59] List pasterski katolickich biskupów USA *Living the Gospel of Life* z 24 XI 1998, nry 27, 29; tekst niemiecki w: „Die Neue Ordnung" 2000, nr 59, s. 244n.

te osoby należą do najbardziej zaangażowanych przedstawicieli obozu pro-life w Stanach Zjednoczonych[60]. Wydarzenia w Polsce pokazują z kolei, że restryktywne prawo dotyczące aborcji, przyjęte przez Sejm, z pomocą Trybunału Konstytucyjnego w 1997 roku doprowadziło do znacznego zmniejszenia liczby aborcji[61]. Oczywiście istnieją też inne kraje, w których, jak na przykład w Szwajcarii, szerzy się kultura śmierci, lecz wydarzenia w Polsce i w Stanach Zjednoczonych mogą dodać Kościołowi niemieckiemu odwagi, żeby nie poddawał się w walce o kulturę życia, aby na nowo przemyślał swą rolę strażnika wartości życia wobec prawodawców i trendów społecznych i aby pewnego dnia mógł być wdzięczny Janowi Pawłowi II za to, że położył kres „pozornemu" poradnictwu.

Tłum. z języka niemieckiego *Patrycja Mikulska*

---

[60] Zob. B. N. Nathanson, *Die Hand Gottes. Eine reise vom Tod zum leben*, Christiana-Verlag, Wien 1997 [wyd. pol. *Ręka Boga: od śmierci do życia – podróż zwolennika aborcji, który zmienił zdanie*, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 1997]; H. Gurdon, *Abortion can be overthrown*, „National Post" z 25 I 2003.

[61] Por. M. Smereczyńska, *Der gesetzliche Schutz des ungeborenen Lebens in Polen – Reformen und gegenwärtige gesetzliche Lage*, w: „Zeitschrift für Lebensrecht", 2001, nr 10, s. 49n.

Ks. Józef KRUKOWSKI

PROBLEM UZNANIA PRAWA DO ŻYCIA W PRZYSZŁEJ KONSTYTUCJI UNII EUROPEJSKIEJ

Ustawodawstwo międzynarodowe charakteryzuje się osobliwą dwuznacznością w traktowaniu godności ludzkiej w relacji do praw człowieka, a w szczególności do prawa do życia. Z jednej bowiem strony przyjmuje założenie, że godność ludzka jest źródłem praw należnych każdej istocie ludzkiej, czyli również prawa do życia należnego dziecku znajdującemu się w organizmie matki. Z drugiej zaś strony nakłada na poszczególne państwa obowiązek określenia zakresu pojęcia „istota ludzka", a zwłaszcza początku zaistnienia istoty ludzkiej. Stanowisko to nacechowane jest pewną dozą obłudy.

Postawiony w tytule problem obejmuje pytania: Czy projekt przyszłej konstytucji Unii Europejskiej gwarantuje każdemu człowiekowi ochronę prawa do życia? Czy ochrona ta obejmuje prawo do życia dziecka poczętego? Czy – przeciwnie – gwarantuje ochronę życia osoby ludzkiej dopiero od chwili urodzenia?

1. Przystępując do wyjaśnienia postawionego wyżej problemu, na wstępie trzeba podkreślić, iż Unia Europejska, będąca związkiem państw demokratycznych Europy Zachodniej utworzonym na mocy wielostronnych traktatów międzynarodowych, dotychczas nie ma konstytucji, czyli traktatu najwyższej rangi. Od kilku lat prowadzone są jednak prace nad projektem takiego właśnie traktatu. Pierwszym aktem normatywnym Unii Europejskiej, mającym rangę konstytucyjną, miała być Karta Praw Podstawowych, która określała podstawowe prawa i wolności należne każdej jednostce ludzkiej. Niestety, Karta ta została przyjęta przez przedstawicieli państw członkowskich Unii Europejskiej w Nicei 8 grudnia 2000 roku jedynie jako wspólna deklaracja polityczna[1]. W ubiegłym roku Konwent Europejski, czyli specjalny zespół przedstawicieli państw członkowskich Unii Europejskiej, w skład którego w charakterze obserwatorów wchodzą także przedstawiciele państw kandydujących (w tym Polski), postanowił, iż Karta Praw Podstawowych ma być w całości inkorporowana do projektu przyszłego traktatu konstytucyjnego. Jest to jedynie projekt, w którym mogą jeszcze nastąpić zmiany.

2. Punktem wyjścia w debacie wokół problemu ochrony prawa do życia w przyszłej Konstytucji Unii Europejskiej na obecnym etapie musi być Karta

---

[1] Zob. *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, tłum. M. Łuczka, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Warszawa 2001; zob. też: S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Studio „Sto", Bielsko-Biała 2001.

Praw Podstawowych, którą zgodnie z tym, co zostało powiedziane w preambule do tej Karty, należy interpretować w kontekście poszanowania wspólnych wartości[2]. Wskazuje to na aksjologiczne uzasadnienie wpisanych do niej norm. Charakterystyczne dla Karty jest więc przyjęcie założenia o istnieniu wspólnych wartości jako minimalnego standardu etycznego, będącego podstawą porządku prawnego Unii Europejskiej. W Preambule do Karty powiedziane zostało, iż jedność Europy należy budować w oparciu o wspólne wartości, łączące narody Europy[3] oraz w oparciu o przepisy prawne zawarte we „wspólnych tradycjach konstytucyjnych i wspólnych zobowiązaniach międzynarodowych państw członkowskich"[4], a zwłaszcza „w Traktacie o Unii Europejskiej i w traktatach wspólnotowych, w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, w kartach społecznych uchwalonych przez Wspólnotę i Radę Europy, jak również w orzecznictwie Trybunału Sprawiedliwości Wspólnot Europejskich i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka"[5].

3. Istotne znaczenie dla wyjaśnienia postawionego wyżej problemu ma pytanie, czy podstawowe prawa człowieka, proklamowane w tej Karcie, mają charakter norm prawa pozytywnego, wynikającego z woli ustawodawców państwowych, czy też są to normy nadrzędne w stosunku do prawa stanowionego, mające fundament w prawie naturalnym i wynikające z poszanowania podstawowych wartości ludzkich. W odpowiedzi należy stwierdzić, że spośród wspólnych wartości, które stanowią podstawę aksjologiczną prawa Unii Europejskiej, w Karcie Praw Podstawowych na pierwszym miejscu postawiono godność ludzką (ang. human dignity, franc. la dignitè humain, niem. die Würde des Menschen). Jej artykuł 1. stanowi: „Godność ludzka jest nienaruszalna. Należy ją szanować i chronić". W Karcie uznano zatem godność ludzką za podstawową zasadę prawa, a jednocześnie za wartość nadrzędną, którą władza państwowa ma chronić przed próbami jej naruszenia. W Karcie tej brak jest jednak zasady proklamowanej w Międzynarodowym Pakcie Praw Politycznych i Obywatelskich z roku 1966, w której expressis verbis uznano istnienie związku między prawami człowieka a godnością ludzką[6]. We wstępie do tego Paktu zadeklarowane zostało, iż „prawa te wynikają z przyrodzonej godności człowieka"[7]. Nie ulega jednak wątpliwości, że za źródło praw człowieka, które wpisane

---

[2] Por. H a m b u r a, M u s z y ń s k i, dz. cyt., s. 13.

[3] Zob. tamże.

[4] Tamże, s. 13n.

[5] Tamże, s. 14.

[6] Zob. Dz. U. 1977, nr 38, poz. 167.

[7] Tamże. Por. J. K r u k o w s k i, *Godność ludzka podstawą praw i wolności człowieka w umowach międzynarodowych*, w: *Kultura i Prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji na temat podstawy jedności europejskiej, Lublin 23-25 września 1998*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 178-199. Zob. też F. M a z u r e k, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.

zostaną do Konstytucji Unii Europejskiej, uznano przyrodzoną godność człowieka, niezależnie od tego, czy zasada ta zostanie tam wyraźnie zapisana.

4. Jeśli chodzi o ochronę prawa do życia w przyszłej Konstytucji Unii Europejskiej, istotne znaczenie ma odpowiedź na pytanie, czy życie ludzkie będzie w niej pojmowane w sensie podmiotowym, czy tylko przedmiotowym. Odpowiedź na to pytanie jest złożona. Karta Praw Podstawowych w artykule 2., w ustępie 1. w polskim tłumaczeniu wersji angielskiej stanowi: „Każdy ma prawo do życia". Należy zauważyć, iż tekst tego postanowienia w wersji angielskiej został zaczerpnięty z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w Paryżu w roku 1948, w której zostało zapisane: „Everyone has the right to life".

Tymczasem w artykule 1., w ustępie 1. Karty w języku niemieckim i francuskim na oznaczenie podmiotu prawa do życia użyto terminu „osoba". Zostało bowiem powiedziane: „Każda osoba ma prawo do życia (niem. „Jede Person hat das Recht auf Leben"; franc. „Toute personne a droit à la vie"). Powyższe zróżnicowanie terminologiczne świadczy o złożoności problemu. Należy sądzić, że przyczyna posługiwania się terminem „osoba" na oznaczenie podmiotu prawa do życia w Karcie Praw Podstawowych nie leży w akceptacji zasad filozofii personalistycznej, ale – niestety – we wspomnianym wyżej pozytywistycznym „rozczłonkowaniu" człowieka jako podmiotu ochrony prawa do życia na: „istotę ludzką" i „osobę ludzką". Takie „rozczłonkowanie" człowieka zostało wprowadzone do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec zastosowań Biologii i Medycyny uchwalonej przez Radę Europy 19 listopada 1996 roku[8].

Celem tej Konwencji – według jej artykułu 1. – jest ochrona godności i tożsamości wszystkich istot ludzkich (ang. all human beings). W tekście Konwencji w realizacji tego celu zaistniały jednak niekonsekwencje natury aksjologicznej w określaniu statusu prawnego istoty i osoby ludzkiej oraz odmiennego podejścia do ochrony ich życia.

Z jednej strony w wyjaśniającym tę Konwencję sprawozdaniu Rady Europy powiedziane zostało, że w Konwencji użyto wyrażeń „istota ludzka" i „tożsamość istoty ludzkiej" oraz wskazano na konieczność „poszanowania godności i tożsamości wszystkich istot ludzkich". Jest w Konwencji zatem obecne wyraźne stwierdzenie, iż „godność ludzka" i „tożsamość istoty ludzkiej" mają być respektowane od chwili, gdy „zaczyna się życie ludzkie"[9]. Jest tam także stwierdzenie, że każdej istocie ludzkiej przysługuje atrybut godności ludzkiej od po-

---

[8] Por. *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, Lubelskie Wydawnictwa Prawnicze, Lublin 1996, s. 154-159. Por. B. Mathieu, *Znaczenie zasady poszanowania godności ludzkiej i jej zastosowanie w dziedzinie etyki biomedycznej w prawie francuskim*, w: *Godność człowieka jako kategoria prawa*, red. K. Complak, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 262.

[9] *Prawo międzynarodowe publiczne*, dz. cyt., s. 154.

czątku jej istnienia. W konsekwencji istocie ludzkiej należy zapewnić ochronę prawa do życia z racji posiadanej przez nią godności ludzkiej, jak również z racji jej naturalnej zdolności do stania się pełnoprawną osobą ludzką w przyszłości.

Z drugiej strony trzeba stwierdzić, że w Konwencji tej nastąpiło uznanie odmiennego statusu prawnego istoty ludzkiej i osoby ludzkiej. Uznano, że istocie ludzkiej należy się ochrona jej godności i tożsamości, osobie ludzkiej zaś ochrona praw człowieka i podstawowych wolności, a w szczególności jej integralności.

W konsekwencji ustawodawstwo międzynarodowe charakteryzuje się osobliwą dwuznacznością w traktowaniu godności ludzkiej w relacji do praw człowieka, a w szczególności do prawa do życia. Z jednej bowiem strony przyjmuje się założenie, że godność ludzka jest źródłem praw należnych każdej istocie ludzkiej, czyli również prawa do życia należnego dziecku znajdującemu się w organizmie matki. Z drugiej zaś strony oficjalny komentarz do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec zastosowań Biologii i Medycyny nakłada na poszczególne państwa obowiązek określenia zakresu pojęcia „istota ludzka", a zwłaszcza początku zaistnienia istoty ludzkiej. Stanowisko to nacechowane jest pewną dozą obłudy. Przepis Konwencji zapewnia bowiem ochronę godności ludzkiej każdej istoty ludzkiej, a jednocześnie komentarz do tej samej Konwencji chroni konsens przedstawicieli państw członkowskich Rady Europy co do braku ochrony prawa do życia istoty ludzkiej. Pozostawia więc prawu krajowemu poszczególnych państw decyzję co do tego, od jakiego momentu należy chronić prawo do życia istoty ludzkiej, wyposażonej w godność ludzką od momentu poczęcia.

Taki brak konsekwencji w ustawodawstwie międzynarodowym nastąpił pod wpływem nacisku różnorodnych grup interesów (zwłaszcza ruchów feministycznych), które sprzyjając założeniom skrajnie liberalnym bądź utylitarnym, głoszą, iż kobieta ma prawo do swobodnego decydowania o dokonaniu aborcji, rozumianej jako usunięcie płodu będącego częścią organizmu matki. Rezultatem tego nacisku jest brak konsekwencji w prawie międzynarodowym w kwestii ochrony prawa do życia. Generalnie Konwencja wyraża aksjologicznie słuszne stanowisko, że istota ludzka od chwili poczęcia wyposażona jest w przyrodzoną godność ludzką, a więc że embrion nie jest jedynie częścią organizmu matki. Jednocześnie jednak pozostawia ustawodawstwu krajowemu państw członkowskich określenie, od którego momentu należy chronić życie istoty ludzkiej. Artykuł 1., ustęp 1. Karty Praw Podstawowych wyraża to samo stanowisko, co omawiana Konwencja. Zapewne jest to kwestia, w której przedstawicielom państw wchodzących w skład Konwentu Europejskiego trudno osiągnąć consensus.

5. Z moralnego punktu widzenia należy zatem postulować, aby w przyszłej Konstytucji Unii Europejskiej zagwarantowana została ochrona prawa do życia każdej istoty ludzkiej od momentu jej zaistnienia, czyli od poczęcia. Pozosta-

wienie w niej formuły głoszącej, iż: „Każda osoba ma prawo do życia", oznacza, że życie dziecka poczętego, mimo że z natury jest wyposażone w godność ludzką będącą źródłem prawa do życia, pozostaje poza ochroną prawną.

Należy zauważyć, że powyższy postulat uznania w traktacie konstytucyjnym Unii Europejskiej prawa człowieka do życia od początku jego zaistnienia w organizmie matki zgodny jest ze stanowiskiem Kościoła katolickiego oraz współczesnej etyki biomedycznej.

Andrzej SZOSTEK MIC

WARTOŚCI – MORALNOŚĆ – UNIA EUROPEJSKA
Trzy pytania

Osiągnięciem, którego doniosłości nie uświadamiamy sobie (tak się bowiem z nim zżyliśmy), a które w innych kręgach cywilizacyjnych bynajmniej za oczywiste nie uchodzi, jest uznanie, że każde prawo stanowione ugruntowane być musi w pierwotnych, niezbywalnych i uprzednich wobec niego prawach człowieka, którego godność ludzie wierzący wywodzą z ustanowienia Bożego, niewierzący zaś ze źródeł innych, ale zawsze głębszych i silniejszych niż wola sprawujących władzę w społeczeństwie.

W Projekcie wstępnym Traktatu ustanawiającego Konstytucję Europy z 28 października 2002 roku, jak zresztą we wszystkich dotąd wypracowanych dokumentach Unii Europejskiej, niewiele mówi się o wartościach, dziedzictwie kulturowym poszczególnych państw, o roli religii (w tym chrześcijaństwa) i o innych kwestiach związanych z kulturą i moralnością; znacznie więcej miejsca poświęca się w nich kwestiom politycznym, a zwłaszcza gospodarczym. Jest to słuszne. O ile bowiem gospodarka, a także mechanizm działania struktur politycznych, ze swej natury wymagają daleko idących uzgodnień pomiędzy poszczególnymi zjednoczonymi w ramach Unii Europejskiej państwami, o tyle w sprawach kultury zbyt daleko posunięta tendencja do ingerowania przez Unię w specyfikę poszczególnych krajów zagrażałaby rozwojowi tej kultury, jej dobrze pojętemu pluralizmowi. Z tego względu niepokój budzi nie tyle brak szczegółowych uzgodnień w tej materii, ile raczej budzą go skłonności do narzucania poszczególnym krajom kandydującym standardów rzekomo jednolitej Unii Europejskiej.

Tutaj pojawia się pierwsze pytanie: na czym polscy politycy opierają często wyrażane przekonanie, iż w sprawach zasad moralnych Unia Europejska nie chce i nie może sugerować nam, ani tym bardziej dyktować, zasad niezgodnych z przyjętymi w Polsce normami (niekiedy gwarantowanymi wprost przez Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej lub przez inne prawne regulacje)? Przekonanie takie – przypomnijmy dla przykładu – wyrażał między innymi minister spraw zagranicznych Włodzimierz Cimoszewicz[1].

Obawy natomiast wynikają stąd, że Unia wypowiadała się już w takim duchu wobec Polski[2]. Przypomnieć też warto trudności, na jakie natrafiła Ir-

---

[1] Por. PAP, 23 XII 2002.

[2] Por. np. *Rezolucja Parlamentu Europejskiego z 3 VII 2002.*

landia, gdy wprowadziła Protokół nr 17 z 7 lutego 1992 roku w sprawie legalizacji aborcji. Protokół ten stanowi, iż „powyższe traktaty [z Maastricht – A. Sz.] nie mają wpływu na stosowanie w Irlandii artykułu 40.3.3 [odnoszącego się do ochrony poczętych istot ludzkich – A. Sz.] Konstytucji Irlandii". Już w maju 1992 roku dodano do wspomnianego traktatu oficjalną interpretację tego Protokołu, przypominającą o tym, że Irlandczycy zainteresowani ominięciem tego artykułu ich Konstytucji dysponują swobodą poruszania się po krajach Unii Europejskiej, o obowiązku informowania opinii społecznej o możliwości korzystania z niedostępnych w Irlandii usług aborcyjnych, a także o tym, że Unia Europejska przychylnie ustosunkuje się do zmiany Protokołu i odnośnego zapisu Konstytucji, jeśli Irlandczycy zechcą w przyszłości taką zmianę wprowadzić. Co więcej, z powodu wpisania tego zastrzeżenia do Protokołu Irlandia została oskarżona o łamanie artykułu 10. Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 4 listopada 1950 roku, przyjętej przez Unię Europejską, a Europejski Trybunał Praw Człowieka orzekł winę Irlandii w zakresie naruszania „prawa do informacji".

Gdyby Unia Europejska nie mogła ingerować w prawodawstwo poszczególnych państw w zakresie moralnych przekonań, nie byłoby potrzeby wprowadzania osobnego protokołu przez Irlandię, a obecnie przez Maltę i Polskę, nie byłoby też opinii rzecznika Komisji Europejskiej, Jeana-Christopha Filoriego, iż uzyskanie przez Polskę analogicznego Protokołu byłoby obecnie „politycznie niezwykle trudne"[3]. Dodajmy, że ewentualne wejście do Unii Europejskiej oznaczać dla nas będzie także współponoszenie kosztów programów proaborcyjnych w Trzecim Świecie, co – rzecz jasna – katolicy uznają za moralnie stanowczo niedopuszczalne.

Mówiąc o projekcie polskiego Protokołu w tej sprawie, zauważmy, że jego brzmienie spotyka się z krytyką zarówno środowisk kościelnych, jak i unijnych. Przypomnijmy ten krótki tekst: „Rząd RP rozumie, że żadne z postanowień Traktatu o Unii Europejskiej [...] nie stanowi przeszkody w regulowaniu kwestii o znaczeniu moralnym, jak również spraw związanych z ochroną życia ludzkiego przez państwo polskie"[4]. Zapis ten krytykowany jest zarówno z powodu jego formalnej nieobowiązywalności, jak i nadmiernej ogólnikowości. W pierwszej sprawie wypowiadał się między innymi Józef Oleksy, który 5 lutego 2003 roku stwierdził, że „zgodnie z prawem międzynarodowym, deklaracja ta nie ma żadnej mocy sprawczej". Co do ogólnikowości zaś – warto przypomnieć, że nawet dyplomaci unijni (nie wspominając o polskich biskupach) stawiali nam za przykład protokół maltański, w którym zamiast o ogólnych i podatnych na zbyt szeroką interpretację „sprawach o znaczeniu moralnym" mówi się wprost

[3] Cyt. za: PAP, 22 I 2003.

[4] Rząd RP, *Deklaracja nr 39* (http://www.sejm.gov.pl).

o aborcji („Nic w Traktacie Unii Europejskiej [...] nie może wpływać na stosowanie na terytorium Malty narodowego ustawodawstwa, odnoszącego się do aborcji"[5]). Drugie pytanie, które trzeba postawić, brzmi więc następująco: Czy nieco nieszczęśliwego Protokołu nie da się zastąpić dwustronną umową (lub odpowiednim jej dopełnieniem), obejmującą sprawę ochrony poczętego życia, jak również ochrony małżeństwa i rodziny? Od kwietnia 2002 roku po dziś dzień[6] biskupi polscy, członkowie Polskiej Federacji Ochrony Życia i przedstawiciele innych środowisk wnoszą o odpowiednią korektę ustaleń pomiędzy Polską a Unią Europejską – jak dotąd, bez skutku.

Inna kwestia dotyczy uwzględnienia w przygotowanym Traktacie ustanawiającym konstytucję Europy zapisu o jej dziedzictwie chrześcijańskim oraz odniesienia do Boga (invocatio Dei). Osoby, które się o taki zapis w przyszłej konstytucji Unii Europejskiej dopominają, nie pragną jedynie sentymentalnego przywołania minionych wieków, gdy chrześcijaństwo wyraźnie „definiowało" Europę i stanowiło istotne spoiwo łączące poszczególne jej państwa i kultury. Tym bardziej nie jest ich zamiarem zmuszanie kogokolwiek do wyznawania wiary w Boga w Trójcy Jedynego. Nie chcą oni natomiast zgubić tego, co przez wieki budowało europejską kulturę i co do dziś stanowi jej niepodważalny dorobek. Pierwszym, narzucającym się motywem przywołania religijnej (zwłaszcza chrześcijańskiej) perspektywy jest to, że na jej gruncie wyrosła cała europejska kultura (a Polska bardziej niż inne kraje doświadczyła, co oznacza próba zapomnienia o tej genezie rodzimej kultury).

Drugim osiągnięciem, którego doniosłości nie uświadamiamy sobie (tak się bowiem z nim zżyliśmy), a które w innych kręgach cywilizacyjnych bynajmniej za oczywiste nie uchodzi, jest uznanie, że każde prawo stanowione ugruntowane być musi w pierwotnych, niezbywalnych i uprzednich wobec niego prawach człowieka, którego godność ludzie wierzący wywodzą z ustanowienia Bożego, niewierzący zaś ze źródeł innych, ale zawsze głębszych i silniejszych niż wola sprawujących władzę w społeczeństwie. Pytanie więc brzmi: Czy i jak polscy negocjatorzy – w rozmowach na temat przyszłej konstytucji Unii Europejskiej – podejmują problem odniesienia do Boga i przywołania chrześcijańskiego dziedzictwa europejskiej kultury, w czym powołać się mogą między innymi na nasz zapis konstytucyjny, uwzględniający invocatio Dei?

Każde z powyższych pytań łatwo da się rozwinąć, a samą listę pytań, które pojawiają się w związku z przyszłą konstytucją Unii Europejskiej, można wydłużyć (podnosząc na przykład kwestie związane z interpretacją Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej z maja 2000 roku lub z interpretacją Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zasto-

---

[5] Por. doniesienia PAP z 22 I 2003.

[6] Por. przesłanie końcowe „zjazdu gnieźnieńskiego" z 15-16 III 2003.

sowań Biologii i Medycyny z roku 1997), nie sposób jednak mówić o zbyt wielu rzeczach na raz, poprzestańmy więc na wymienionych trzech pytaniach, od odpowiedzi na które wielu rodaków uzależniło swe poparcie dla przystąpienia Polski do Unii Europejskiej.

Paweł WOSICKI

DO UNII EUROPEJSKIEJ BEZ WYSTARCZAJĄCYCH GWARANCJI?

Środowiska opowiadające się za zjednoczeniem z Unią Europejską podkreślały, że unijne prawo przyznaje pełną autonomię krajom członkowskim w kwestiach dotyczących praw człowieka i rodziny, a zatem dodatkowe zabezpieczania są niepotrzebne. Postawa taka jednak abstrahuje z jednej strony od praktyki stosowanej w Unii Europejskiej, z drugiej zaś od możliwych przecież przyszłych zmian w unijnym prawie.

Podpisanie w Atenach Traktatu Akcesyjnego z Unią Europejską zakończyło ważny etap na drodze Polski do Unii Europejskiej. Do Traktatu nie dołączono jednak postulowanego przez wiele środowisk, w tym Kościół katolicki, protokołu gwarantującego autonomię polskiego prawodawstwa w sprawach obrony życia i rodziny – dołączona do Traktatu jednostronna deklaracja polskiego rządu w świetle prawa międzynarodowego nie ma większego znaczenia. Mimo faktu, że podejmowane od ponad roku działania nie przyniosły oczekiwanego rezultatu, wykonana praca i włożony wysiłek przyniosły jednak owoce. Są nimi wzrost świadomości co do konieczności takich rozwiązań i przyjęte, przez bądź co bądź lewicowy rząd i Sejm RP, deklaracje w tej sprawie. Aby lepiej zrozumieć doniosłość i wagę tej złożonej problematyki, warto prześledzić historię ostatniego roku z perspektywy tego tematu.

INICJATYWA OBROŃCÓW ŻYCIA

Na początku marca 2002 roku Polska Federacja Ruchów Obrony Życia zwróciła się z apelem do Parlamentu Rzeczypospolitej Polskiej o – jak czytamy w dokumencie – „dołożenie wszelkich starań, aby w procesie integracji z Unią Europejską zagwarantować suwerenność prawodawstwa polskiego w sprawach dotyczących praw człowieka i rodziny”[1]. W dalszym ciągu w dokumencie tym sprecyzowano, że chodzi tu o prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci (a więc o ochronę przed prawnym dopuszczeniem aborcji i eutanazji), o jednoznaczny zakaz manipulacji genetycznych i klonowania człowieka, o ochronę małżeństwa i rodziny, rozumianych jako wspólnota oparta na trwałym związku

[1] Cytowane w niniejszym artykule dokumenty Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia są opublikowane na stronie internetowej http://www.prolife.com.pl.

kobiety i mężczyzny, oraz o prawo rodziców do decydowania o wychowaniu swoich dzieci. Apel Federacji poparło szereg osobistości, mających autorytet społeczny i reprezentujących liczne środowiska społeczne.

W zamyśle sygnatariuszy apelu przyjęcie przez Sejm RP stosownej uchwały w tej sprawie byłoby podstawą do podjęcia rozmów z Unią Europejską, mających na celu dołączenie do Traktatu Akcesyjnego odrębnego protokołu (podpisanego przez obie strony, a więc Polskę i UE), gwarantującego nienaruszalność polskiego prawodawstwa czy też nieingerencję prawodawstwa unijnego w sprawy dotyczące praw człowieka i rodziny. Postulat Federacji wydawał się realny i możliwy do spełnienia, gdyż odwoływał się do wcześniejszych precedensów – podobny protokół zapewniła sobie wcześniej Irlandia, jedyny kraj Unii Europejskiej konstytucyjnie chroniący życie człowieka od momentu poczęcia.

Apel Federacji podjęli parlamentarzyści Prawa i Sprawiedliwości. Opracowali oni projekt stosownej uchwały, znanej jako Deklaracja o suwerenności w sprawach moralności i kultury, i rozpoczęli procedurę przeprowadzenia jej w Sejmie.

ZRÓŻNICOWANE POSTAWY

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w szeroko pojętym środowisku prawicowym – a także wśród samych obrońców życia – idea uchwały sejmowej i traktatowego zabezpieczenia nadrzędności prawodawstwa polskiego w sprawach dotyczących praw człowieka i rodziny, nie spotkała się z jednoznacznym poparciem i zrozumieniem. W zależności od stosunku do integracji europejskiej w różny sposób argumentowano przeciwko proponowanemu przez Federację rozwiązaniu.

I tak środowiska opowiadające się za zjednoczeniem z Unią Europejską podkreślały, że unijne prawo przyznaje pełną autonomię krajom członkowskim w kwestiach dotyczących praw człowieka i rodziny, a zatem dodatkowe zabezpieczania są niepotrzebne, a co więcej, mogą sugerować, że takiej autonomii nie ma. Postawa taka jednak abstrahuje z jednej strony od praktyki stosowanej w Unii Europejskiej, z drugiej zaś od możliwych przecież przyszłych zmian w unijnym prawie.

Środowiska eurosceptyczne, przeciwne integracji, utrzymywały natomiast, że żadne dodatkowe protokoły nie obronią polskiego prawodawstwa przed ingerencjami Unii, a podpisanie protokołu osłabi jedynie sprzeciw wobec integracji, co dla środowisk tych jest sprawą pierwszoplanową. Trudno jednak postawę taką uznać za odpowiedzialną – stawianie wszystkiego na jedną kartę mogłoby doprowadzić do sytuacji, w której znaleźlibyśmy się w Unii, nie dysponując żadnymi zabezpieczeniami. W tak ważnych sprawach bieżące cele polityczne nie mogą przesłaniać spraw zasadniczych.

LOSY SEJMOWEJ DEKLARACJI

Projekt uchwały sejmowej dotyczący suwerenności Polski w sprawach moralności i kultury, blokowany przez lewicę, powoli dojrzewał do debaty plenarnej i do głosowania. Cała procedura trwała przeszło pół roku, a w międzyczasie doszło do wydarzeń, które potwierdziły słuszność obranej drogi. Na początku lipca 2002 roku Parlament Europejski przyjął bowiem kompromitującą uchwałę, w której pod pozorem upowszechniania tak zwanego zdrowia reprodukcyjnego wezwał kraje członkowskie Unii Europejskiej i kraje kandydujące do niej między innymi do pełnej legalizacji aborcji, a także do szerokiej promocji antykoncepcji i środków wczesnoporonnych, również wśród młodzieży. Uchwała ta, wymierzona przede wszystkim w Polskę, spotkała się z ostrym sprzeciwem wielu środowisk nie tylko w Polsce. Protestowała nawet Komisja Europejska Sejmu RP, która w swoim stanowisku jednoznacznie odcięła się od rezolucji Parlamentu Europejskiego i wskazała na niedopuszczalność takiej formy nacisku na suwerenne i demokratyczne kraje. Rezolucja Parlamentu Europejskiego przyniosła ten skutek, że rozwiała ostatecznie złudzenia tych, którzy wierzyli, że Unia Europejska uszanuje suwerenność państw członkowskich w kwestiach dotyczących obrony życia i rodziny.

Wróćmy jednak do losów sejmowej uchwały. W październiku roku 2002 doszło do debaty i głosowania nad przygotowaną przez PiS Deklaracją o suwerenności w sprawach moralności i kultury. Dzięki akcji podjętej przez Polską Federację Ruchów Obrony Życia, akcentującej wagę tej deklaracji, do jej poparcia udało się przekonać większość klubów parlamentarnych, w tym kluby Polskiego Stronnictwa Ludowego, Samoobrony i Platformy Obywatelskiej. Mimo że koalicja Sojuszu Lewicy Demokratycznej i Unii Pracy zdecydowanie opowiedziała się przeciwko deklaracji, uchwała miała wszelkie szanse być przyjęta. Niestety, wskutek podziału w tej sprawie wśród posłów Ligi Polskich Rodzin, których część głosowała przeciw deklaracji, a część nie głosowała wcale, ustawa nie została poparta większością głosów.

LIST DO WŁADZ RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Niepowodzenie przeprowadzenia Deklaracji... przez Sejm uświadomiło członkom Federacji konieczność zmiany taktyki działania. W listopadzie 2002 roku Polska Federacja Ruchów Obrony Życia wystąpiła do Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej jako gwaranta praw konstytucyjnych, do Marszałka Sejmu jako przedstawiciela organu nadzorującego negocjacje oraz do Premiera Rządu Rzeczypospolitej Polskiej jako osoby odpowiedzialnej za negocjacje, z wnioskiem o dołączenie do Traktatu Akcesyjnego z Unią Europejską klauzuli zapewniającej nadrzędność prawodawstwa polskiego nad regulacjami prawnymi obowiązującymi w UE w sprawach: ochrony życia człowieka, ochrony mał-

żeństwa jako związku kobiety i mężczyzny oraz ochrony praw rodziców do decydowania o wychowaniu swoich dzieci. Powołano się przy tym na stosowne zapisy Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej: artykuł 30., w którym czytamy, że „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych", artykuł 38., gwarantujący, iż „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia", artykuł 39., zapewniający, że „nikt nie może być poddany eksperymentom naukowym, w tym medycznym, bez dobrowolnie wyrażonej zgody", artykuł 18., który stanowi, iż „małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej" oraz artykuł 48., mówiący, że „rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami".

Do listu do władz Rzeczypospolitej Polskiej dołączona została konkretna formuła postulowanej klauzuli, wzorowana na zapisie protokołu, jaki z Unią Europejską podpisała Irlandia. Chociaż list ten nie doczekał się oficjalnej odpowiedzi, świadomość konieczności takiego rozwiązania – także dzięki licznym publikacjom i upowszechnianiu stanowiska Federacji – docierać zaczęła do coraz szerszych kręgów społeczeństwa.

STANOWISKO EPISKOPATU POLSKI

Wobec nieprzyjęcia przez Sejm Deklaracji o suwerenności w sprawach moralności i kultury jasne stało się, że jedyną siłą, która mogłaby skłonić Rząd Rzeczypospolitej Polskiej do podjęcia tematu protokołu, jest Episkopat Polski. Przedstawiciele Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia odbyli szereg spotkań z biskupami, w tym z Księdzem Prymasem i z Sekretarzem Episkopatu, spotykając się z pełnym zrozumieniem i poparciem dla tej inicjatywy. Owocem tej współpracy było podjęcie tematu protokołu na spotkaniu Komisji Wspólnej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski w połowie stycznia 2003 roku. W czasie tego spotkania rząd zobowiązał się wypracować rozwiązanie wychodzące naprzeciw oczekiwaniom biskupów i katolickiej społeczności. I rzeczywiście, kilka dni później rząd przyjął jednostronną deklarację, która miała być dołączona do Traktatu Akcesyjnego, w następującym brzmieniu: „Rząd RP rozumie, że żadne z postanowień traktatu o Unii Europejskiej, traktatów ustanawiających wspólnoty europejskie oraz postanowień zmieniających i uzupełniających te traktaty nie stanowi przeszkody w regulowaniu kwestii o znaczeniu moralnym, jak również spraw związanych z ochroną życia ludzkiego przez państwo polskie"[2].

[2] Rząd RP, *Deklaracja nr 39* (http://www.sejm.gov.pl).

Zarówno Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski, jak i środowisko obrońców życia uznały deklarację Rządu RP na temat ochrony życia i moralności, która została dołączona do Traktatu Akcesyjnego z Unią Europejską, za zbyt ogólnikową. Skrytykowana została także formuła jednostronnej deklaracji – szczególnie w kontekście kontrdeklaracji przedstawicieli Unii mówiącej, że jednostronne deklaracje nie mają mocy prawnej. Jestem przekonany, że mimo wspomnianych zastrzeżeń sam fakt podjęcia przez lewicowy rząd takiej deklaracji należy ocenić pozytywnie jako niewątpliwy sukces obrońców życia.

CZWARTY „ZJAZD GNIEŹNIEŃSKI"

Temat protokołu podjęty został też przez uczestników tak zwanego czwartego zjazdu gnieźnieńskiego, którego współorganizatorem była Polska Federacja Ruchów Obrony Życia, a w którym uczestniczyli przedstawiciele stu osiemdziesięciu sześciu ruchów i organizacji katolickich. Niektóre media, w tym Telewizja Polska, próbowały wykorzystać to wydarzenie do tak zwanej europropagandy. Sugerowały one, jakoby uczestnicy spotkania opowiedzieli się za przystąpieniem Polski do Unii. Tymczasem celem tego ważnego spotkania nie było wypracowanie wspólnego stanowiska Ruchów i Organizacji Katolickich w sprawie akcesji Polski do Unii Europejskiej, lecz pogłębienie refleksji nad przyszłością Europy oraz wartościami chrześcijańskimi, które leżą u jej podstaw.

W przesłaniu końcowym przyjętym przez czwarty „zjazd gnieźnieński" czytamy między innymi: „apelujemy, aby akty prawne zjednoczonej Europy gwarantowały poszanowanie nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, ochronę życia ludzkiego od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, wspierały małżeństwo oparte na trwałym związku mężczyzny i kobiety oraz rodzinę rozumianą jako podstawową komórkę i fundament zdrowego społeczeństwa. [...] W imię konsekwentnego respektowania zasady pomocniczości uważamy za niezbędne zagwarantowanie autonomii ustawodawstwa krajowego państw członkowskich w dziedzinie moralności i kultury. Jednoznacznie wspieramy działania podejmowane obecnie na rzecz zagwarantowania takiej suwerenności narodu polskiego – najlepiej w formie dwustronnego protokołu – podkreślając, że jednostronna deklaracja zaproponowana przez Rząd RP jest niewystarczająca"[3].

Uczestnicy „zjazdu gnieźnieńskiego" zaapelowali także do Parlamentu Europejskiego o uchylenie rezolucji wymierzonych w dziecko poczęte i rodzinę (należy pamiętać, że w lutym 2003 roku Parlament Europejski przyjął rezolucję zalecającą zrównanie związków nieformalnych – w tym tej samej płci – ze statusem małżeństwa) oraz o zaprzestanie finansowania z funduszy Unii Europejskiej, a więc z pieniędzy pochodzących ze składek krajów członkowskich,

[3] Cyt. za: „Głos dla życia", nr 2(61), 2003, s. 3.

programów kontroli populacji w tak zwanym trzecim świecie. Przypomnijmy, że pod tą eufemistyczną nazwą kryje się promocja aborcji, sterylizacji i antykoncepcji.

TRAKTAT AKCESYJNY BEZ PROTOKOŁU

Mimo że dołączenie postulowanego protokołu wychodziłoby naprzeciw oczekiwaniom znacznej części społeczeństwa, rząd Rzeczypospolitej Polskiej nie podjął żadnych działań w tej sprawie, twierdząc że było na to za późno. Argumentacja ta nie była jednak zgodna z prawdą, na co jednoznacznie wskazały kompetentne ekspertyzy. Niejako w zamian środowiska lewicowe dopuściły do uchwalenia przez Sejm RP deklaracji, w której podkreślono, że „polskie prawodawstwo w zakresie moralnego ładu życia społecznego, godności rodziny, małżeństwa i wychowania oraz ochrony życia nie podlega żadnym ograniczeniom w drodze regulacji międzynarodowych”[4]. Z jednej strony deklaracja ta ma duże znaczenie dla obrony życia w Polsce, ucina bowiem wszelkie spekulacje na temat rzekomej konieczności dostosowania naszego prawa w poruszanych wyżej kwestiach do tak zwanych norm unijnych. Z drugiej jednak strony, w świetle prawa międzynarodowego, jest ona bezwartościowa i w żadnym razie nie zabezpiecza polskiego prawodawstwa przed ewentualnymi rozwiązaniami narzucanymi przez Unię.

W kontekście referendum akcesyjnego warto przytoczyć fragment uchwały lutowego Zjazdu Walnego Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia: „Zwracamy się raz jeszcze o wynegocjowanie protokołu dodatkowego, który powinien stanowić część Traktatu Akcesyjnego, jednoznacznie ustanawiającego nadrzędność ustawodawstwa RP w dziedzinie ochrony, prawnego statusu małżeństwa, rozumianego jako związek kobiety i mężczyzny oraz ochrony praw rodziców do decydowania o wychowaniu swoich dzieci nad normami prawnymi Unii Europejskiej obowiązującymi obecnie oraz w przyszłości. Protokół ten powinien również zastrzec prawo Polski do wyłączenia z uczestniczenia i finansowania działań sprzecznych z powyższymi zagadnieniami. [...] Bez spełnienia powyższych warunków, nie widzimy możliwości opowiedzenia się za przystąpieniem Polski do UE”.

---

[4] „Monitor Polski” 2003, nr 19, poz. 290.

Alicja GRZEŚKOWIAK

NOWE TENDENCJE W ZAKRESIE PRAWNEJ REGULACJI DOPUSZCZALNOŚCI ABORCJI W EUROPIE

Ani w wypowiedziach Rady Europy, ani w wypowiedziach Unii Europejskiej nie uznano prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci i konieczności ochrony życia za składnik demokratycznego modelu państwa prawa. Już przy określaniu standardów demokracji element ten wyeliminowano na rzecz innych praw, a do standardów tych sukcesywnie wprowadzane jest prawo do aborcji. Takiego modelu państwa nie można już nazwać demokracją, bo ustrój demokratyczny musi respektować prawo każdej ludzkiej istoty do życia i poręczać jego ochronę.

Kwestia dopuszczalności aborcji jest w Europie współczesnej jednym z najczęściej podejmowanych tematów ustawodawczych, a także daje podstawy do licznych rozstrzygnięć konstytucyjnych. Zwolennicy dopuszczalności aborcji wykorzystują każdą okazję legislacyjną do poszerzania pola prawnego przyzwolenia na „przerywanie ciąży". Wydaje się, że odwrócona została zasada: reguła-wyjątek, przyjmowana u początków prawnej regulacji dopuszczalności aborcji, na rzecz zasady: wyjątek-reguła, przy czym zasada odnosi się do ochrony dziecka poczętego i do zakazu zabijania go w drodze aborcji, wyjątek zaś oznacza dopuszczalne prawem dokonanie aborcji. Obecnie w zdecydowanej większości ustawodawstw państw europejskich wyjątek staje się regułą. To poszerzanie zakresu legalnego dokonywania aborcji, widoczne od kilku dziesiątek lat, a w sposób szczególny w ostatnim czasie, ma doprowadzić, według zamierzenia jego zwolenników, do całkowitej legalizacji aborcji w każdym przypadku, w którym domaga się tego matka dziecka, i do ukształtowania modelu powszechnej dopuszczalności aborcji na życzenie, w miejsce tak zwanej aborcji ze wskazań.

Za przyzwoleniem prawa matka ma się stać wyłącznym dysponentem i jedynym gwarantem życia dziecka poczętego, co oznacza, że dziecko będzie żyło tylko wtedy, gdy tak postanowi jego matka. Jeśli podejmie ona decyzję dokonania aborcji, państwo powinno dopomóc w zabiciu jej poczętego dziecka, gwarantując przeprowadzenie tak zwanej aborcji bezpiecznej dla kobiety, czyli aborcji dokonanej przez wykwalifikowanych lekarzy w jednym z określonych prawem zakładów, a także powinno ono finansować przeprowadzenie „zabiegu" (co w roku 2002 przyjęto mocą prawa na przykład we Francji). Według tej opcji, dokonanie aborcji powinno odbywać się jedynie na podstawie oświadczenia matki, czasami – raczej dla zachowania pozorów – wzmocnionego odpowiednimi opiniami specjalistów lub przebytymi konsultacjami, które nie ma-

ją jednak żadnego wpływu na jej decyzję. Matka zaś powinna mieć nieograniczony wolny wybór „przerwania ciąży", bo w retoryce wykorzystywanej przez zwolenników aborcji pomija się rzeczywistą treść i faktyczne konsekwencje aborcji w postaci spowodowania śmierci dziecka poczętego. Nie mówi się zresztą o dziecku poczętym, jeszcze nienarodzonym, i o jego prawie do życia, lecz przeciwnie – wyraźnie stwierdza się, że dziecko poczęte nie jest podmiotem prawa do życia. W retoryce proaborcyjnej mowa jest tylko o prawach kobiety.

Poddawane tym tendencjom prawo coraz częściej odrzuca ochronę dziecka – tego drugiego koniecznego podmiotu stosunku matka-dziecko. Staje się stronnicze i jednostronne, wyłączając dziecko poczęte, ofiarę aborcji, z kręgu zainteresowania norm ochronnych. Coraz częściej wskazuje się, że macierzyństwo, niejednokrotnie podlegające nawet ochronie konstytucyjnej, nie jest dwupodmiotowym związkiem osobowym matki i jej dziecka, lecz związkiem społecznym, który powstaje dopiero po zaaprobowaniu poczętego dziecka przez jego matkę. Do tego momentu matka powinna mieć zagwarantowane prawo do dokonania aborcji w każdym przypadku, w którym podejmie taką decyzję. W systemie prawnym poddanym tym tendencjom zmienia się punkt odniesienia jego norm – nie jest nim już ochrona ofiary, czyli ochrona dziecka poczętego unicestwianego przez aborcję, ani obrona jego prawa do życia, lecz prawne zagwarantowanie matce roszczenia do zabicia swojego poczętego dziecka. W ustawodawstwie zresztą najczęściej nie stosuje się zwrotu „matka", ale „kobieta w ciąży", aby jak najbardziej osłabić relacje matki z jej nienarodzonym dzieckiem, zanim podejmie ona decyzję co do utrzymania jego życia.

Od pewnego czasu starania zwolenników aborcji idą jeszcze dalej. Zmierzają oni bowiem do wykreowania prawa do dokonywania aborcji jako autonomicznego prawa kobiety. Zwolennicy tej opcji uważają, że mieści się ona w standardzie demokratycznego państwa opartego na prawach człowieka i na zasadzie równości praw kobiet i mężczyzn. Do standardów praw człowieka należy zatem ich zdaniem wprowadzić – w postaci prawa do aborcji – prawo kobiety do wolności wyboru prokreacji. W wyraźnym związku z postrzeganiem dokonywania aborcji jako realizacji prawa kobiety pozostają w niektórych państwach europejskich proaborcyjne inicjatywy ustawodawcze z ostatnich lat. Towarzyszy im szeroka propaganda, lansująca tak zwane prawo kobiety do aborcji, które zaliczane już jest przez pewne gremia międzynarodowe, jak na przykład ONZ, do fundamentalnych praw kobiet. Instytucje te zmierzają do ustanowienia tak zwanych nowych praw człowieka, wśród których, obok prawa do aborcji, miałyby znaleźć się także prawa dotyczące zachowań seksualnych i reprodukcyjnych, w tym prawo do homoseksualizmu i do zawierania małżeństw homoseksualnych oraz do adopcji przez nie dzieci, prawo do pluralistycznego modelu rodziny, a także prawo do eutanazji. Te nowe „prawa człowieka" wyraźnie wypierają lub relatywizują przyrodzone ludzkie uprawnienia, zwłaszcza prawo do życia i prawa rodziny.

W ramach dążeń do nadania normatywnego charakteru tak zwanemu prawu kobiety do dokonania aborcji, dają się zaobserwować w ostatnich latach starania o poszerzenie zakresu dokonywania aborcji w zgodzie z prawem. Poszerzenie to ma służyć wprowadzeniu do systemu prawnego, na drodze legislacyjnej, modelu powszechnej aborcji na żądanie kobiety, ponieważ dopiero to stanowiłoby gwarancję tak zwanego prawa do aborcji. Proces ten następuje w sposób ciągły bądź radykalnie, bądź też etapami. W kierunku takim zmierzają w ostatnich latach zmiany lub próby wprowadzenia zmian do prawa dotyczącego aborcji w niektórych państwach Europy. O taki model dopuszczalności aborcji upomniał się też Parlament Europejski w Rezolucji o zdrowiu i prawach seksualnych i reprodukcyjnych z 3 lipca 2002 roku, zalecając w niej, aby „w celu ochrony zdrowia i kobiecych praw reprodukcyjnych dokonywanie aborcji stało się legalne, bezpieczne i dostępne dla wszystkich”[1]. Należy w tym kontekście zwrócić szczególną uwagę na wskazanie, że dokonywanie aborcji ma być legalne dla zabezpieczenia praw reprodukcyjnych, co już wcześniej ujęte zostało w Programie działania uchwalonym podczas Czwartej Światowej Konferencji na rzecz Kobiet zorganizowanej przez ONZ w Pekinie w 1995 roku. ONZ jest zresztą zdecydowanym promotorem tak zwanych nowych praw człowieka, obejmujących również prawa seksualne i reprodukcyjne kobiet, w tym prawo do aborcji, co można było zaobserwować na wielu konferencjach zwołanych przez tę organizację i co szczególnie wyraźne jest od czasu Konferencji na rzecz Ludności i Rozwoju w Kairze w roku 1994.

Poszerzanie zakresu prawnej dopuszczalności aborcji następuje na różnych płaszczyznach, a w niektórych państwach jest nadal konsekwentnie wprowadzane mimo i tak dotychczas szerokiego zakresu legalizacji aborcji. Trzeba zauważyć, że działania te wspierane są także przez rozstrzygnięcia organów sądownictwa konstytucyjnego tych państw.

Główną, choć nie jedyną płaszczyzną zmian dokonywanych na przestrzeni ostatnich lat w prawie państw europejskich dotyczącym aborcji jest poszerzanie warunków dopuszczalności przerywania ciąży. Następuje ono zarówno w aspekcie podmiotowym, jak i przedmiotowym, w tym drugim zaś obejmuje zarówno tak zwane podstawy legalnej aborcji, jak i czasowe przesłanki jej dopuszczalności. Zmiany tego typu można w ostatnich latach zaobserwować na tle ustawodawstwa francuskiego, należącego do najbardziej liberalnych w kwestii regulacji dopuszczalności aborcji[2]. Już wcześniej wprowadzono tam, jako podstawę legalizującą przerwanie ciąży, przyczynę bardzo ogólnie zarysowaną, dającą tytuł do przerwania ciąży właściwie w każdej sytuacji. Tytuł ten wyraża

---

[1] *Risoluzione del Parlamento europeo sulla salute e i diritti sessuali e riproduttivi* (2001/2128 (INI)). Tłum. fragm. – A. G.

[2] Por. *Loi no 2001-588 du 4 juillet 2001 relative a l'interruption volontaire de grossesse et a la contraception*, Journal Officiel no 156 du 7 juillet 2001, s. 10823.

określenie „détresse", co w tłumaczeniu polskim oznacza sytuację trudną, niebezpieczną czy rozpaczliwą. Jest to przyczyna tak pojemna treściowo, że w praktyce może objąć każdą sytuację, w której matka po prostu nie chce poczętego dziecka, tym bardziej, że to ona sama stwierdza, iż znalazła się w takiej sytuacji. Podstawa ta stała się wzorcem dla innych ustawodawstw, w których legalizowano dopuszczalność aborcji lub poszerzano jej legalny zakres, na przykład dla ustawodawstwa belgijskiego, w którym legalizowano aborcję w roku 1990. Na tę samą podstawę powoływano się także, tworząc przepisy proaborcyjne na Węgrzech. Według artykułu 350. Kodeksu karnego obowiązującego w Belgii, przerwanie ciąży do dwunastego tygodnia od poczęcia dokonane na żądanie kobiety znajdującej się w trudnej sytuacji (détresse) nie stanowi przestępstwa[3]. We Francji, na mocy nowej ustawy z 4 VII 2001 roku, poszerzone zostały także inne podstawy dopuszczalności aborcji zwanej dotąd terapeutyczną. Obecnie dopuszczalne jest dokonywanie aborcji z przyczyn medycznych, co jest podstawą o wiele bardziej rozległą.

Liczne próby zmiany podstaw legalnej dopuszczalności aborcji, jak dotąd nieudane z powodu tak zwanej arytmetyki parlamentarnej, podejmowane są w tym duchu także w parlamencie hiszpańskim przez socjalistów i przez tak zwaną grupę mieszaną składającą się głównie z komunistów i zielonych[4]. W miejsce i tak już szerokiej podstawy medycznej – obejmującej poważne zagrożenie zdrowia fizycznego i psychicznego kobiety – już od roku 1995, a także w ostatnim złożonym w tamtejszej pierwszej izbie parlamentu projekcie ustawy z 19 VII 2002 roku, proponuje się dopuszczalność aborcji, gdy według oceny kobiety kontynuowanie ciąży wiązałoby się z konfliktem osobistym, rodzinnym lub społecznym, który przeszkadzałby w jej dalszym utrzymaniu[5]. Należy jednak wskazać, że Hiszpania, podobnie zresztą jak Portugalia, nie przewiduje dopuszczalności przerywania ciąży z tak zwanych powodów społecznych, dlatego już wcześniej poszukiwano tam drogi obejścia tego zakazu przez szeroką interpretację podstaw zdrowotnych legalizujących przerywanie ciąży. Z tego powodu również są tam jednak ponawiane próby wprowadzenia jako podstawy dopuszczalności przerywania ciąży trudnych warunków ekonomicznych bądź społecznych, w których znajduje się kobieta w ciąży.

---

[3] W belgijskim Kodeksie karnym, co należy odnotować, przepisy dotyczące aborcji znajdują się w rozdziale obejmującym przestępstwa przeciwko porządkowi rodzinnemu i przeciwko moralności publicznej. Por. Tytuł VII, rozdz. I k.k. Belgii, po zmianach z 1990 roku.

[4] Por. G. Herranz, *Legislation on abortion. The most recent Spanish experience*, w: *„Evangelium Vitae". Five years of confrontation with society. Procedings of the sixth Assembly of the Pontifical Academy for Life*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, s. 174.

[5] Zob. *Proposicion de ley 122/000234 Regulaciòn de la interruption voluntaria del embarazo.* Presentada por el Grupo Parlamentario Mixto, Boletin Oficial de las Cortes Generales. Congreso de los Diputados, VII Legislatura, Serie B: Proposiciones de Ley, 19 de julio de 2002, Num. 264-1.

Inną drogą do poszerzenia pola legalizacji aborcji w niektórych państwach europejskich jest ustawowe wydłużanie okresu ciąży, w którym można dokonać aborcji na każde życzenie matki, aby zezwoleniem prawa objąć jak najdłuższy okres[6]. O wydłużenie okresu ciąży, w którym legalizuje się prawo kobiety do aborcji na życzenie, przede wszystkim występują zwolennicy aborcji w tych państwach, w których ustalony on został ustawowo na dziesięć tygodni. W przypadkach dopuszczalności aborcji według modelu „ze wskazań" odpowiednie okresy mają także być wydłużane, na przykład w przypadku tak zwanych przyczyn medycznych, eugenicznych lub kryminalnych, a zatem w niektórych przypadkach rozciągają się nawet na cały okres ciąży. Tę pierwszą tendencję można zaobserwować na przykładzie ustawodawstwa francuskiego, w którym mocą zmiany w Kodeksie zdrowia publicznego z 4 sierpnia 2001 roku przedłużono o dwa tygodnie dotychczas ustalony prawem dziesięciotygodniowy okres ciąży, kiedy można dokonać aborcji na życzenie kobiety określającej swój stan jako „détresse"[7]. Rozwiązanie to, jeszcze przed jego wejściem w życie, badane było przez Radę Konstytucyjną Francji w ramach tak zwanej kontroli prewencyjnej pod kątem jego zgodności z Konstytucją[8]. Ponad sześćdziesięciu senatorów zaskarżyło do Rady Konstytucyjnej przepis ustawy przedłużający okres ciąży, w którym można dokonać aborcji z powodu trudnej sytuacji kobiety, z dziesięciu na dwanaście tygodni, zarzucając temu rozwiązaniu sprzeczność z konstytucyjną zasadą ochrony godności ludzkiej przed wszelkimi formami degradacji. Skargę tę uzasadniano zwłaszcza ryzykiem pojawienia się praktyk eugenicznych, zmierzających do selekcji dzieci nienarodzonych dokonywanej wskutek odkrywania w tym stadium rozwoju płodu większej liczby anomalii i możliwości rozpoznania płci dziecka nienarodzonego. Senatorowie wskazywali także, że nowy przepis stanowi zamach na zasadę respektu należnego każdej istocie ludzkiej od rozpoczęcia jej życia oraz że prawo autoryzuje przerwanie życia rozwijającej się istoty ludzkiej w stadium płodu, który jest osobą ludzką, zasługującą na wzmocnioną ochronę prawną. Oddalając zarzut niekonstytucyjności zaskarżonej ustawy, Rada Konstytucyjna uznała, że nie narusza ona stanu konstytucyjnej równowagi między ochroną godności osoby ludzkiej przed jakąkolwiek formą degradacji a wolnością kobiety. W odpowiedzi na zarzut

---

[6] Jeden z najdłuższych okresów dopuszczalności aborcji przewidziany jest w prawie Wielkiej Brytanii. W poprawce do Abortion Act z 1967 roku zawartej w Human Fertilisation and Embryology Act 1990(c. 37) sec. 37(1) zapisano, że przerwanie ciąży może nastąpić do dwudziestego czwartego tygodnia, jeśli jej kontynuowanie stanowi większe ryzyko dla życia, zdrowia fizycznego lub psychicznego kobiety w ciąży, jej żyjących dzieci lub rodziny niż dokonanie aborcji.

[7] Zob. *Loi no 2001-588 du 4 julliet 2001...*

[8] Kwestia przedłużenia okresów legalnej aborcji analizowana była też na prośbę Przewodniczących Senatu i Zgromadzenia Narodowego przez Narodową Komisję Konsultacyjną do spraw Etyki. Por. V. G i m e n o, *Les apportes de la decision IVG au traitement jurisprudentiel du principe de sauvegarde de la dignité de la personne humaine*, „Revue du Droit Public" 2001, nr 5, s. 1484.

niekonstytucyjności przedłużenia okresu dopuszczalnej prawem aborcji z dziesięciu na dwanaście tygodni ciąży, jako rodzącego ryzyko medyczne dla kobiety, Rada Konstytucyjna wskazała między innymi, że dokonanie aborcji w okresie między dziesiątym a dwunastym tygodniem ciąży jest bardzo delikatnym działaniem lekarskim i przy obecnym stanie wiedzy i technik medycznych może być przeprowadzane w bezpiecznych warunkach, a zatem bez narażania zdrowia kobiety na niebezpieczeństwo. Rada Konstytucyjna orzekła, że nowe przepisy są zgodne z Konstytucją Francji, a zatem ustawa poszerzająca podstawy dopuszczalności przerywania ciąży nabrała mocy obowiązującej[9].

Wydłużenia okresu dopuszczalności aborcji domagali się także parlamentarzyści komunistyczni i socjalistyczni w Portugalii. W roku 1997 złożyli oni w parlamencie kilka projektów nowelizacji ustawy dopuszczającej aborcję w tym kraju. W projekcie nr 177/VII, przygotowanym przez komunistyczną grupę parlamentarną, zawarto bardzo liberalne rozwiązania, sprowadzające się do przedłużenia okresu dozwolonego prawem dokonywania aborcji. Proponowano w nim bardzo szczegółowy podział przyczyn aborcji, wyróżniając także odrębne kategorie kobiet w ciąży i przypisując tym kategoriom różne okresy dopuszczalności przerywania ciąży. Przewidywano wydłużenie z dwunastu do szesnastu tygodni okresu, w którym nienarodzone dziecko można zabić z powodu poważnego ryzyka dla życia lub dla fizycznego czy też psychicznego zdrowia jego matki, albo też z przyczyn kryminalnych. Z szesnastu do dwudziestu dwóch tygodni wydłużono dopuszczalność przerywania ciąży w przypadku zaistnienia szczegółowej przyczyny eugenicznej, zawierającej się w ryzyku przeniesienia wirusa HIV na dziecko poczęte. Przyjęcie tej propozycji oznaczałoby także przedmiotowe poszerzenie tej podstawy dokonywania aborcji. Przedłużenie okresu dopuszczalności przerwania ciąży do dwudziestu dwóch tygodni dotyczyć miałoby także sytuacji, gdy ciąża jest rezultatem przestępstwa, którego ofiarą była kobieta nieletnia przed ukończeniem szesnastego roku życia lub opóźniona umysłowo.

W projekcie numer 235/VII, przygotowanym przez socjalistów, proponowano poszerzenie okresu dokonywania legalnej aborcji z szesnastu do dwudziestu czterech tygodni ciąży w przypadku aborcji dokonywanej z przyczyn eugenicznych oraz z dwunastu do szesnastu tygodni ciąży w przypadku aborcji dokonywanej z przyczyn kryminalnych. W późniejszym projekcie ustawy, także przygotowanym przez socjalistów, który nosił numer 236/VII, przewidywano dopuszczalność dobrowolnego przerywania ciąży na żądanie kobiety do dwunastego tygodnia od poczęcia dziecka. Proponowano też, by w pozostałych

---

[9] Powołanie się na stan dotychczasowej wiedzy i techniki medycznej przy konstytucyjnej ocenie przedłużenia okresu ciąży, w którym można dokonać aborcji na żądanie kobiety znajdującej się w trudnej sytuacji, zdaje się tworzyć klauzulę otwartą na dalszą ewolucję ustawodawstwa i decyzji konstytucyjnych w zakresie poszerzania okresu dopuszczalnej prawem aborcji, na co zwraca uwagę V. Gimeno (por. dz. cyt., s. 1488).

przypadkach przedłużyć okresy dopuszczalności aborcji z szesnastu do dwudziestu czterech tygodni trwania ciąży w przypadku przyczyn eugenicznych oraz z dwunastu do szesnastu tygodni w przypadku zagrożenia życia czy też poważnego zagrożenia zdrowia fizycznego lub psychicznego kobiety w ciąży, a także z dwunastu do szesnastu tygodni trwania ciąży w przypadku przyczyn kryminalnych. Wnoszono, aby w tym ostatnim przypadku granicę tę przesunąć do osiemnastego tygodnia trwania ciąży, jeśli kobieta nie ukończyła lat szesnastu, albo jeśli występują u niej anomalie psychiczne.

W trakcie prac parlamentarnych nad tymi projektami proponowano także zmiany w portugalskim prawie dotyczącym aborcji, które zmierzały do dalszego poszerzenia pola jej dopuszczalności o nową podstawę – ekonomiczną lub społeczną. Przedłużenie okresu ciąży, w którym dopuszczalne jest dokonywanie aborcji, przyjęto w ustawie uchwalonej 30 czerwca 1997 roku przede wszystkim na podstawie projektu rządzących w Portugalii socjalistów[10]. Przerwanie ciąży zostało prawnie dopuszczone do dwudziestego czwartego tygodnia jej trwania w przypadku aborcji eugenicznej, do końca ciąży, jeśli dziecko poczęte niezdolne jest do samodzielnego życia, oraz do końca szesnastego tygodnia ciąży w przypadku aborcji ze względów kryminalnych, a także, gdy matką była kobieta nieletnia poniżej szesnastego roku życia lub opóźniona w rozwoju umysłowym. Ustawa ta, choć uchwalona przez parlament, nie weszła jednak w życie, gdyż przewidziana nią liberalizacja warunków dopuszczalności przerywania ciąży została odrzucona w referendum. Przeciwko niej opowiedziało się 50,9% osób biorących udział w referendum. Wcześniej jednak Trybunał Konstytucyjny tego państwa uznał samo referendum w sprawie obowiązywania ustawy o aborcji za zgodne z konstytucją[11]. Tak więc w Portugalii samo społeczeństwo przeciwstawiło się liberalizacji warunków dopuszczalności przerywania ciąży, choć jasne jest, że sprawa aborcji, jako dotycząca przyrodzonego, fundamentalnego prawa człowieka – jego prawa do życia od poczęcia – nie powinna być rozstrzygana w drodze referendum. Nikt nigdy nie może człowieka pozbawić naturalnego prawa do życia: ani parlament w głosowaniu, ani społeczeństwo w drodze plebiscytu. Inaczej prawo do życia uległoby relatywizacji i mocą zmiennych politycznych większości parlamentarnych lub społecznych można byłoby je w każdej chwili zakwestionować i zezwolić na pozbawienie życia określonych prawem grup ludzi. Zresztą tak właśnie dzieje się w wielu państwach europejskich, w których problem aborcji jest stale obecny „w grze"

---

[10] Por. D. S e r r a o, *The Portuguese experience concerning legislation on abortion*, w: *„Evangelium Vitae". Five years...*, s. 184-189; M. C a s i n i, *Il diritto alla vita del concepito nella giurisprudenza europea. Le decisioni delle Corti Costituzionali e degli organi sovranazionali di giustizia*, CEDAM, Padova 2001, s. 232n.

[11] Por. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 17 IV 1998 roku, No. 288/98 (http//www.tribunalconstitucional.pt/Acordaos98/201-3000/28898.htm).

parlamentarnej, a to oznacza, że w grze znajduje się fundamentalne prawo człowieka do życia.

Próby przedłużenia okresu dopuszczalności aborcji podjęto także w Hiszpanii. Według projektu ustawy hiszpańskiej z roku 2000, okres ten, zamiast dotychczasowych dziesięciu tygodni, miałby wynosić czternaście tygodni, i to zarówno w sytuacji zaistnienia wskazanego przez samą kobietę konfliktu personalnego, rodzinnego czy społecznego, jak i wówczas, gdy ciąża jest konsekwencją przestępstwa przeciwko wolności seksualnej lub sztucznego zapłodnienia, które zostało dokonane bez odpowiedniego zezwolenia[12]. Gdyby natomiast przerwanie ciąży miało nastąpić z przyczyn – jak to określono – terapeutycznych, granicą czasową byłyby dwadzieścia dwa tygodnie, w przypadku zaś poważnego niebezpieczeństwa dla życia lub dla zdrowia fizycznego, lub psychicznego kobiety, aborcji można by dokonać do końca ciąży, a zatem do czasu, od którego zaczyna się odpowiedzialność karna matki za dzieciobójstwo.

Nowe ustawy aborcyjne, wydawane na przykład w państwach postkomunistycznych, przewidują już ten dłuższy okres dopuszczalności przerywania ciąży na życzenie kobiety. Jest tak na przykład w ustawie węgierskiej o ochronie życia płodu z 17 grudnia 1992 roku[13].

Poszerzanie dopuszczalności aborcji następuje w europejskich ustawodawstwach lub w ich interpretacjach konstytucyjnych także inną drogą, zapoczątkowaną przez orzeczenie Niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego z 25 lutego 1975 roku, w którym uznano, że życie człowieka zaczyna się nie od poczęcia, ale od momentu tak zwanej indywidualizacji, a więc po czternastu dniach od zapłodnienia, co w oczywisty sposób rzutuje na normatywne ujęcie prawa do życia. Wcześniejszy okres życia dziecka poczętego nie jest bowiem jeszcze uważany za życie człowieka, a zatem jest wyłączony spod prawnej ochrony przysługującej człowiekowi.

Przykładem takiego normatywnego potraktowania dziecka poczętego w okresie od poczęcia do czternastego dnia życia może być hiszpańska ustawa numer 42 z 28 grudnia 1988 roku o donacji i wykorzystywaniu embrionów i płodów ludzkich i ich komórek, tkanek lub organów. W ustawie tej wprowadzono nową klasyfikację istot ludzkich w prenatalnej fazie życia, obejmującą preembriony oraz traktowane jako nasciturus embriony, i od tej klasyfikacji uzależniono zarówno prawo do życia, jak i jego prawną ochronę. Preembriony zdefiniowano w ustawie jako „gamety ludzkie i zapłodnione jaja rozwijające się in vitro lub in vivo, przed czternastym dniem od dnia następującego po zapłodnieniu". Ustawodawca wprowadził wyraźne rozróżnienie między pierwszą fazą życia człowieka (do czternastego dnia od poczęcia) i późniejszą fazą jego rozwoju. Skoro człowiekiem nie jest się od zapłodnienia, czyli od momentu, w któ-

---

[12] Por. *Proposicion de ley 122/000234* (zwłaszcza art. 3, pkt 1, lit. d).

[13] Por. C a s i n i, dz. cyt., s. 251-253.

rym zaczyna się życie ludzkie, ale od etapu późniejszego – embrionalnego, to przy aborcji dokonanej przed etapem embrionalnym nie dochodzi do uśmiercenia człowieka. Jeżeli preembrion nie jest człowiekiem, to nie ma także żadnych ograniczeń dotyczących jego unicestwiania, bo nie przysługuje mu ani prawo do życia, ani jego ochrona. Koncepcja dzielenia prenatalnego życia człowieka na różne fazy jest zresztą na wiele sposobów wykorzystywana w prawie regulującym dopuszczalność aborcji, także w przypadku zezwalania na stosowanie środków wczesnoporonnych, w tym pigułki aborcyjnej RU 486. Koncepcja preembrionu, która wykorzystywana jest przede wszystkim do uzasadnienia dopuszczalności sztucznego zapłodnienia i prowadzenia badań prenatalnych, jest także pomocna zwolennikom aborcji w pozbawieniu dziecka poczętego ochrony życia w okresie wskazanym jako preembrionalny. W okresie tym bowiem dziecko nie jest jeszcze prawnie uznawane za człowieka, za nasciturusa, a więc nie przysługuje mu podmiotowe prawo do życia chronione konstytucją. Kierunek ograniczający możliwość przypisania ludzkiej godności i prawa do życia człowiekowi do czternastego dnia jego rozwoju został wzmocniony orzeczeniem hiszpańskiego Trybunału Konstytucyjnego numer 116 z 17 czerwca 1999 roku, wydanym na podstawie skargi na treść ustawy numer 35 z 22 listopada 1988 roku, dotyczącej technik reprodukcji wspomaganej[14]. W orzeczeniu tym przyjęto, że preembrion nie ma godności osobowej, o której stanowi konstytucja, i nie można do niego odnosić prawa do życia, gdyż podmiotem tego prawa jest tylko narodzony i nasciturus, a więc embrion od czternastego dnia życia, licząc od zapłodnienia, oraz płód ludzki.

Nie powiodła się natomiast próba wprowadzenia do ustawodawstwa włoskiego normy, zgodnie z którą spod prawnej regulacji podstaw dopuszczalności aborcji wyłączony miałby zostać okres pierwszych dziewięciu dni ciąży, co oznaczałoby, że dokonanie aborcji w tym czasie nie podlegałoby żadnym ograniczeniom. Potwierdzając, że nasciturus ma prawo do życia, w orzeczeniu z roku 1997 Trybunał Konstytucyjny uznał za niezgodne z konstytucją referendum abrogacyjne, zmierzające do wyeliminowania dotychczasowych norm, nieczyniących proponowanego rozróżnienia[15].

Poszerzenie pola prawnej dopuszczalności aborcji następuje również w płaszczyźnie podmiotowej. I tutaj zwolennicy aborcji znaleźli kolejne kategorie kobiet w ciąży, dla których można domagać się szerszego prawa do aborcji. Charakterystyczne z tego punktu widzenia jest na przykład ustawodawstwo Finlandii, w którym w ustawie z roku 1970, znowelizowanej w roku 1971, jako podstawę przerwania ciąży wymienia się między innymi nieukończenie przez matkę w ciąży siedemnastego roku życia, przekroczenie przez nią czterdziestego roku życia albo posiadanie już czwórki dzieci.

---

[14] Zob. *Sentencia 116*, Boletin Oficial del Estado, n. 162, 8 VII 1999.

[15] Por. *Sentenza 35*, Giurisprudenza Costituzionale 1997, fasc. 1, s. 281n.

W zmianie wprowadzonej w roku 2001 do przepisów regulujących przerywanie ciąży we Francji w odniesieniu do małoletniej (nieuznanej za pełnoletnią), w przypadku której przerwanie ciąży wymagało dotąd zgody rodziców lub opiekunów, przewidziano możliwość dokonania aborcji na życzenie bez zgody, a nawet wiedzy tych podmiotów oraz zachowanie faktu przerwania ciąży w tajemnicy. Na podstawie nowych przepisów małoletnia znajdująca się w opisanej sytuacji uzyskała prawo do podejmowania samodzielnej decyzji i żądania przerwania ciąży również w przypadku braku na to zgody ze strony swoich rodziców czy opiekunów. Nie została jednak uregulowana prawnie sytuacja odwrotna, czyli przypadek, gdy małoletnia dziewczyna będąca w ciąży chciałaby ją utrzymać wbrew woli rodziców. Brak ten wskazuje na jednostronny kierunek zmian poszerzających podmiotowy zakres dopuszczalności aborcji. Podobna tendencja obecna była w projektach zmian przepisów o aborcji przedstawianych w parlamencie hiszpańskim oraz w ustawie portugalskiej, która w drodze referendum została przez społeczeństwo portugalskie odrzucona. W projekcie ustawy przedstawionym przez partię komunistyczną w parlamencie portugalskim w czerwcu 1996 roku proponowano, aby w przypadku, gdy kobieta w ciąży jest narkomanką, mogła ona przerwać ciążę do szesnastego tygodnia oraz, aby możliwość tę przedłużyć do dwudziestego drugiego tygodnia ciąży, gdy ofiarą gwałtu była nieletnia do lat szesnastu lub kobieta umysłowo opóźniona[16].

Poszerzaniu prawnego zakresu dopuszczalności aborcji, a tym samym procesowi przekształcania dopuszczalności aborcji w prawo kobiety, służą ponadto europejskie ustawy proaborcyjne, a także dotyczące ich orzecznictwo sądów konstytucyjnych oraz ponadpaństwowych organów wymiaru sprawiedliwości, w których wyraźnie neguje się człowieczeństwo dziecka poczętego i jego prawo do życia. Podjęto wiele starań, aby odmówić człowieczeństwa dziecku poczętemu i nie objąć preembrionu, embrionu, płodu i dziecka poczętego takim statusem prawnym, jaki posiada człowiek. Do prawa wprowadza się różne pojęcia na określenie człowieka w początkowej fazie jego życia, odmienne od pojęcia „człowiek", aby dać podstawę do zakwestionowania prawa do życia istot ludzkich, które nie osiągnęły określonego wieku, a tym samym, aby wyłączyć je spod prawnej ochrony życia przysługującej człowiekowi. Łatwiej przecież o zezwolenie prawa na unicestwienie tego, kto nie jest przez system prawa uznawany za człowieka, nie jest traktowany w nim jako osoba, co więcej, nie jest nawet przezeń uważany za istotę ludzką, niż o przyzwolenie na zabicie osoby ludzkiej, człowieka, dziecka poczętego, dziecka nienarodzonego, nasciturusa lub istoty ludzkiej w prenatalnej fazie jej życia. Taka kategoryzacja istot ludzkich i związane z nią zabiegi językowe wydają się mieć także swoisty podtekst – mają zdjąć odium ewentualnego potępienia społecznego i wyeliminować poczucie winy za zabicie człowieka w przypadku dokonania aborcji.

---

[16] Por. C a s i n i, dz. cyt., s. 221-237.

Tendencje te dobitnie sformułował hiszpański Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu numer 116 /1999, stwierdzając, że według porządku konstytucyjnego nienarodzony nie może być uznany za podmiot podstawowego prawa do życia gwarantowanego konstytucyjnie[17]. Aby ułatwić zadanie wprowadzenia ustawodawstwa proaborcyjnego, w ustawach lub orzeczeniach sądów konstytucyjnych w niektórych państwach w ogóle odstępuje się od określenia podmiotu prawa do życia w fazie przed narodzeniem i stosuje się określenie uprzedmiotowione – „życie w fazie prenatalnej", nie wskazując, do kogo życie to należy. Podstawa taka ułatwia odmowę uznania prawa do życia za podmiotowe prawo dziecka poczętego.

Inną z kolei metodą negowania człowieczeństwa dziecka poczętego jest uznanie nasciturusa za byt samodzielny, autonomiczny, inny niż człowiek, osoba czy nawet istota ludzka. W węgierskiej ustawie o obronie życia ludzkiego z 17 grudnia 1992 roku mowa jest o ochronie życia płodu w odróżnieniu od prawa do życia człowieka. Wprawdzie dało to asumpt do podkreślenia, że życie ludzkie zaczyna się od poczęcia, ale nie stanowiło podstawy do wprowadzenia prawnej ochrony życia płodu w takim sensie, w jakim wprowadza się ochronę życia człowieka. W preambule do ustawy wskazano, że życie płodu, które zaczyna się od poczęcia, zasługuje na szacunek i na ochronę, w artykule 1. zaś podano, że płód ma prawo być podtrzymywany i ochraniany[18]. Jak podkreślono w orzeczeniu węgierskiego Trybunału Konstytucyjnego z 23 listopada 1998 roku, państwo ma powinność ochrony życia, nawet jeśli płód nie ma prawa do życia należnego człowiekowi. Wątek ten był w tym orzeczeniu rozwijany przez podkreślenie, że rozwiązania prawne wprowadzone przez ustawę opierają się na koncepcji, zgodnie z którą płód nie jest osobą, a zatem nie jest on podmiotem prawnym. Przysługuje mu jednak ochrona, gdyż życie zaczyna się od poczęcia[19]. Państwo ma obowiązek ochrony życia, a więc nie może autoryzować aborcji bez ważnej przyczyny, gdyż przerwanie ciąży jest dobrowolnym anulowaniem indywidualnego życia ludzkiego, będącego już w fazie rozwoju. Racje te były motywem uznania niezgodności z konstytucją podstawy dopuszczalności aborcji zawartej w artykule 6., ustępie 1., punkcie d ustawy o ochronie płodu z 1992 roku. Chociaż w wypowiedziach, które zawarte zostały w orzeczeniu węgierskiego Trybunału Konstytucyjnego dotyczącym konieczności ochrony życia płodu od poczęcia, życie płodu nie jest uznane za życie człowieka, lecz za życie innego, odrębnego podmiotu, argumentacja tego rodzaju rzadko pojawia się w europejskich rozstrzygnięciach dotyczących prawnej dopuszczalności aborcji. Nigdzie też nie skutkowały delegalizacją aborcji, a jedynie uściśleniem warunków jej dopuszczalności.

---

[17] Por. tamże, s. 288-295.
[18] Por. tamże, s. 251.
[19] Por. tamże, s. 254.

W związku z rozwojem biomedycyny w zakresie ludzkiej prokreacji znacznie poszerzyły się wiedza o życiu dziecka nienarodzonego w łonie matki i możliwości leczenia dziecka w prenatalnej fazie jego życia. Z drugiej strony jednak, kierunek badań naukowych prowadzonych na embrionach, manipulacje genetyczne i liczne eksperymenty odsłoniły potrzebę wyznaczenia granic tych badań, aby zachowane zostało poszanowanie godności osoby ludzkiej od momentu poczęcia. Wskazywanie tych granic poprzez tworzenie prawnych zakazów czy ograniczeń badań wywołało zaniepokojenie zwolenników przyzwolenia na dokonywanie aborcji, obawiających się zmniejszenia zakresu dopuszczalności przerywania ciąży, szczególnie ze względów eugenicznych[20]. Z powodu tych obaw, a także wskutek chęci zabezpieczenia powszechnego prawa do aborcji na życzenie, coraz częściej pojawiają się próby dzielenia i kategoryzacji okresów życia dziecka poczętego jeszcze nienarodzonego, które mają służyć całkowitemu wyłączeniu spod ochrony jego życia w okresie pierwszych czternastu dni od poczęcia. Okres ten mógłby być wówczas wykorzystywany do prowadzenia badań na embrionach ludzkich.

W analizie współczesnych tendencji w prawnej regulacji dopuszczalności aborcji oraz w analizie procesu przekształcania warunków dopuszczalności przerywania ciąży w prawo kobiety do dokonania aborcji nie można pominąć norm wprowadzonych do prawa francuskiego dla zabezpieczenia niezakłóconego dokonywania aborcji, które zostały poszerzone i zaostrzone za pomocą ustawy z roku 2001. Karze do dwóch lat więzienia i dwustu tysięcy franków grzywny podlega każdy, kto chce zapobiec, a nawet tylko zmierza do tego, aby zapobiec przerwaniu ciąży lub czynnościom wstępnym (wizytom kobiety u lekarza dla zasięgnięcia informacji o aborcji czy konsultacjom), utrudniając dostęp do zakładów leczniczych wykonujących takie zabiegi, do osób znajdujących się we wnętrzu tych zakładów czy też utrudniając warunki pracy personelu medycznego albo pomocniczego, oraz ten kto wywiera presję moralną lub psychologiczną, stosuje groźbę lub dopuszcza się jakiegokolwiek działania powstrzymującego wobec personelu pracującego w tym zakładzie, kobiet, które tam się znajdują, by przerwać ciążę, i osób im towarzyszących. Ustawodawca uznał te przestępstwa za tak poważne, że ich sprawców expressis verbis wyłączył nawet spod dobrodziejstwa amnestii z 3 września 1995 roku[21]. Tego typu rozwiązania prawne wskazują, że dopuszczalność aborcji przekształcona została we Francji w prawo kobiety, którego niezakłóconej realizacji zagwarantowano pełną ochronę prawną, poręczaną przez państwo. Nastąpił tu wyraźny proces przekształcenia funkcji ochronnej prawa karnego z prawnej ochrony życia ofiary aborcji – dziecka poczętego – na ochronę realizacji prawa matki

---

[20] Por. A. Grześkowiak, *Diritto all'aborto*, w: *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio Consiglio per la Famiglia, Bologna 2003, s. 241.

[21] Por. *Ustawa nr 95-884 z 3 IX 1995*, art. 25, pkt. 23.

do zabicia dziecka przez aborcję. Tak więc, oczywisty zamach na życie ludzkie w początkowej fazie jego rozwoju stracił charakter przestępstwa i zyskał status prawa nie tylko przez uznanie jego legalności w systemie prawa, ale także przez ochronę jego dokonywania[22].

Dopuszczalność aborcji jest we współczesnej Europie nie tylko tematem ustawodawczym, lecz także relatywnie częstym przedmiotem rozstrzygnięć sądów konstytucyjnych. Wielokrotnie rozważały one problem dopuszczalności aborcji w świetle podstawowych praw i wolności człowieka, zwłaszcza w świetle prawa do życia. W orzecznictwie tym częste są jednak odwołania do praw kobiet, które to prawa przeciwstawiane są prawu do życia, na ogół negowanemu w odniesieniu do dziecka poczętego. Rozstrzygnięcia cechuje wieloznaczność, ambiwalencja, niedookreśloność argumentacyjna nakierowana tak, aby dawały one podstawy do jak najszerszej interpretacji przepisów zawierających prawne zezwolenie na aborcję i do wskazania jak najwęższego zakresu praw dziecka poczętego, a nawet całkowitego ich wyłączenia. Najczęściej, w takiej czy innej formie, rozstrzygnięcia te potwierdzają zgodność przepisów legalizujących dopuszczalność aborcji z normami konstytucji, mimo że niektóre z nich wskazują także na konieczność ochrony płodu i jego życia, ale na zasadzie odmiennej niż ma to miejsce w przypadku człowieka. Dowodzi to oczywistej niekonsekwencji tych organów, gdyż jasne jest, że dopuszczalność aborcji nie da się pogodzić z przyrodzonym prawem do życia, przysługującym każdej ludzkiej istocie od poczęcia. Stąd w wielu państwach europejskich organy sądownictwa konstytucyjnego – nawet w przypadku, gdy uzasadniają znaczenie prawa do życia – czynią wiele wysiłku, aby wyłączyć z jego zakresu cały okres życia prenatalnego lub jego część, jako czas niezwiązany jeszcze z życiem człowieka.

Inaczej kwestię prawa do życia od poczęcia potraktował polski Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 28 maja 1997 roku[23]. Orzeczenie to jest właściwie jedynym rozstrzygnięciem spośród decyzji europejskich sądów konstytucyjnych potwierdzającym tak wyraźnie, że życie człowieka, w tym życie dziecka poczętego, stanowi wartość konstytucyjną, i stwierdzającym konieczność ochrony życia i zdrowia dziecka poczętego oraz wykazującym niezgodność z Konstytucją prawa dopuszczającego aborcję ze względów społecznych i osobistych. Na tle orzeczeń tego rodzaju decyzja polskiego Trybunału Konstytucyjnego wyróżnia się nie tylko treścią rozstrzygnięcia, ale także argumentacją racjonalizującą tę decyzję. Decyzja ta wyraźnie odbiega od tendencji, które widoczne są w ustawodawstwach państw europejskich, w zdecydowanej większości ustawodawstwach proaborcyjnych, i we wspierających je orzeczeniach

---

[22] Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*. Por. nry 4, 21.

[23] Orzeczenie oraz bogata dokumentacja z nim związana zostały opublikowane w: *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia. Dokumenty*, red. K. Klauza, Biblioteka „Niedzieli", Częstochowa 1997.

organów kontroli konstytucyjnej. Od wydania orzeczenia przez polski Trybunał Konstytucyjny minęło już sześć lat i wydawać by się mogło, że w polskim systemie prawnym utrwalone zostały wskazane tam zasady ochrony życia dziecka poczętego. Dochodzą jednak głosy, że życie dziecka poczętego znowu może znaleźć się „w grze parlamentarnej", gdyż przygotowywany jest projekt, który poszerza zakres i warunki dopuszczalności aborcji mimo tak wyraźnych dyspozycji zawartych w orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 roku.

Zauważyć można, że decyzja polskiego Trybunału Konstytucyjnego nie jest rozważana w analizach obecnych w uzasadnieniach orzeczeń sądów konstytucyjnych państw europejskich, gdy sądy te rozstrzygają o zgodności norm dopuszczających dokonywanie aborcji z konstytucjami państw, mimo iż w orzeczeniach tych często przywoływane są rozstrzygnięcia innych sądów konstytucyjnych w państwach europejskich, a nawet pozaeuropejskich. Wskazywane są jedynie te rozwiązania, które wzmacniają proaborcyjną argumentację, na przykład w uzasadnieniu orzeczenia portugalskiego Trybunału Konstytucyjnego przywoływane są różne orzeczenia europejskich sądów konstytucyjnych, w tym także węgierskiego, lecz brak w nim nawiązania do orzeczenia polskiego Trybunału Konstytucyjnego, gdyż prawdopodobnie nie pasowałoby ono do tezy proaborcyjnej, udowadnianej w motywacji tej decyzji.

Trybunały konstytucyjne zajmujące się badaniem zgodności przepisów aborcyjnych z konstytucją szukają potwierdzenia proaborcyjnych racji w różnych argumentach. Często powołują się na legalność aborcji w świetle praw człowieka. Odwołują się więc do prawa kobiety do wolności, do prywatności, do ochrony zdrowia i życia, do równości praw kobiet i mężczyzn, do zakazu dyskryminacji ze względu na płeć. W ostatnim czasie, gdy daje się zaobserwować wzmożoną tendencję do poszerzania zakresu legalnej aborcji i przekształcenia jej dopuszczalności w prawo kobiety, autorzy uzasadnień orzeczeń konstytucyjnych powołują się również na zasadę demokracji, zgodnie z którą – według takiego widzenia praw człowieka – kobiecie należne jest prawo do aborcji. Demokracja – twierdzą zwolennicy takiego poglądu – łączy się z uznaniem zasady równości kobiet i mężczyzn oraz z uznaniem prawa kobiety do wolności, to zaś przesądzić powinno o uznaniu prawa do aborcji za element demokracji. Według zwolenników tego poglądu, zasada równości praw kobiet i mężczyzn obowiązywać powinna także w relacjach dotyczących życia prywatnego i rodzinnego, szczególnie w dziedzinie seksualności i prokreacji. Prawo do dokonania aborcji jest koniecznym elementem równości kobiet i mężczyzn w dziedzinie reprodukcji. W kwestii prokreacji mężczyźni mają wolny wybór, kobiety zaś są go pozbawione, a zatem są dyskryminowane w tej dziedzinie życia. Korygowanie męskiego „determinizmu prokreacyjnego" odbywa się przez przyznanie kobiecie prawa do aborcji i dopiero ono jest gwarantem wartości demokracji opartej na zasadzie równości kobiet i mężczyzn. Dopusz-

czalność aborcji mieści się więc w standardzie demokratycznego państwa, gwarantuje wartości demokracji i jest jej niezbędnym składnikiem[24].

Wartości demokracji w kontekście przerywania ciąży rozważane były także w uzasadnieniu orzeczenia polskiego Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 roku. Analizy te miały jednak zgoła inną treść i prowadziły do odmiennych konstatacji. Służyły wykazaniu, że wartością demokracji jest człowiek i jego życie od poczęcia, a w konsekwencji prowadziły do wskazania, iż ochrona życia dziecka poczętego jest obowiązkiem państwa. Racji dla uznania konstytucyjnego charakteru prawa do życia dziecka poczętego Trybunał poszukiwał w pierwszym rzędzie w konstytucyjnej zasadzie demokratycznego państwa prawnego i do zasady tej odwołał się dwukrotnie, wywodząc sprzeczność z Konstytucją dwóch przepisów ustawy dopuszczającej dokonywanie aborcji. Trybunał Konstytucyjny przy rozstrzygnięciu sprawy wskazał, że podstawowym przepisem, z którego należy wyprowadzić konstytucyjną ochronę życia ludzkiego, jest norma zawierająca zasadę demokratycznego państwa prawnego. Dla polskiego Trybunału Konstytucyjnego istota demokratycznego państwa prawnego jest zatem zdecydowanie inna niż dla sądów konstytucyjnych rozstrzygających w sprawie zgodności przepisów dotyczących aborcji z konstytucją w niektórych państwach europejskich. Tam z demokracji wywodzono legalność aborcji, w polskim orzeczeniu zaś uznano, że Konstytucja, statuując regułę demokratycznego państwa prawa, opiera ją na wartościach, wśród których wartość naczelną stanowią człowiek i dobra dla niego najcenniejsze. Dobrem tego rodzaju jest życie, które w demokratycznym państwie prawa musi pozostawać pod ochroną konstytucyjną w każdym stadium jego rozwoju. Trybunał Konstytucyjny podkreślił, że wartość życia nie może być różnicowana. Życie ludzkie staje się wartością konstytucyjnie chronioną od momentu powstania, co dotyczy oczywiście także i jego fazy prenatalnej, gdyż bez wątpienia jest ono już wówczas życiem.

Po raz drugi Trybunał Konstytucyjny odwołał się do konstytucyjnej zasady demokratycznego państwa prawnego, w swoim uzasadnieniu orzeczenia z 28 maja 1997 roku, aby uzasadnić sprzeczność z Konstytucją przepisu artykułu 4a, ustępu 1., punktu 4. *Ustawy o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* z dnia 30 sierpnia 1996 roku, a więc przepisu legalizującego przerwanie ciąży ze względów społecznych i osobistych[25]. Trybunał wskazał, że ponieważ przerwanie ciąży wiąże się w sposób konieczny z pozbawieniem życia rozwijającego się płodu, to przedmiotem konstytucyjnej oceny legalizacji takiego zachowania musi być ustalenie, czy dobro, którego naruszenie ustawodawca legalizuje, stanowi wartość konstytucyjną. Ponadto – zdaniem Trybunału – ustalić należy,

---

[24] Por. G r z e ś k o w i a k, dz. cyt., s. 242n.

[25] Dz. U. Nr 139, poz. 646.

czy legalizacja naruszeń tego dobra znajduje usprawiedliwienie na gruncie wartości konstytucyjnych, i czy stanowi ona w szczególności wyraz rozstrzygnięcia kolizji określonych wartości, praw lub wolności gwarantowanych w Konstytucji. I wreszcie, należy zbadać, czy ustawodawca przestrzegał konstytucyjnych kryteriów rozstrzygania takich kolizji, a w szczególności, czy przestrzegał wyprowadzonego wielokrotnie przez Trybunał Konstytucyjny z zasady demokratycznego państwa prawa wymogu zachowania proporcjonalności przy rozstrzyganiu kolizji zachodzących pomiędzy konstytucyjnie chronionymi dobrami, prawami i wolnościami[26]. Trybunał Konstytucyjny uznał, że sposób regulacji tej kwestii w zaskarżonej ustawie, a mianowicie niedookreśloność użytych przesłanek, powoduje, iż nie można ustalić charakteru wartości konstytucyjnie chronionych, ze względu na które ustawodawca decyduje się legalizować naruszenia innej wartości konstytucyjnej i przeciwstawić ją życiu jako wartości niewątpliwie chronionej Konstytucją[27].

Dla istoty sprawy ważne jest to, że Trybunał Konstytucyjny wskazał na konieczność wiązania demokracji z wartościami oraz to, że za konstytucyjną podstawę tego związku uznał on przede wszystkim zasadę demokratycznego państwa prawa. Trybunał wyjaśnił także, iż demokratyczne państwo prawa „realizuje się [...] wyłącznie jako wspólnota ludzi, i tylko ludzie mogą być właściwymi podmiotami praw i obowiązków stanowionych w takim państwie. Podstawowym przymiotem człowieka jest jego życie. Pozbawienie życia unicestwia więc równocześnie człowieka jako podmiot praw i obowiązków. Jeżeli treścią zasady państwa prawa jest zespół podstawowych dyrektyw wyprowadzanych z istoty demokratycznie stanowionego prawa, a gwarantujących minimum jego sprawiedliwości, to pierwszą taką dyrektywą musi być respektowanie w państwie prawa wartości, bez której wykluczona jest wszelka podmiotowość prawna, to jest życia ludzkiego od chwili jego powstania. Demokratyczne państwo prawa jako naczelną wartość stawia człowieka i dobra dla niego najcenniejsze. Dobrem takim jest życie, które w demokratycznym państwie prawa musi pozostawać pod ochroną konstytucyjną w każdym stadium jego rozwoju"[28].

Ważne jest ponadto wskazanie Trybunału Konstytucyjnego na państwo jako tworzoną przez ludzi wspólnotę, w której są oni podmiotami praw. Oznacza to, że poza wspólnotą ludzi nie ma państwa. Państwo istnieje poprzez ludzi i dla ludzi, dla ich dobra. Wszystkie jego działania winny więc być odnoszone do człowieka i do jego dobra. Jeżeli tak jest, to należy oczywiście respektować prawa człowieka, wśród których najbardziej fundamentalny charakter ma prawo do życia. Z argumentacji tej jasno wynika, że demokratyczne państwo

---

[26] Por. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego, Sygn. Akt K. 26/ 96.

[27] Por. tamże.

[28] Tamże.

prawa musi być oparte na poszanowaniu wartości związanych z człowiekiem, wśród których podstawowe jest życie ludzkie od chwili jego powstania, oraz na poszanowaniu wartości związanych z państwem rozumianym jako wspólnota ludzi. Bez wątpienia jednak wynika również, że prawo musi być stanowione demokratycznie przy zagwarantowaniu minimum jego sprawiedliwości, czego głównym wykładnikiem jest respektowanie prawa do życia ludzkiego od początku jego istnienia. Oznacza to, że w przekonaniu Trybunału Konstytucyjnego zarówno demokracja, jak i prawo wymagają oparcia się na wartościach i poszanowania wartości. W jednym i w drugim przypadku wartością fundamentalną jest życie ludzkiej istoty od początku jego istnienia.

Elementy, na które wskazał polski Trybunał Konstytucyjny, uzasadniając niekonstytucyjny charakter określonych przepisów proaborcyjnych, stanowią na tle argumentacji, jaką posługiwały się inne europejskie sądy konstytucyjne, nowość zasługującą na aprobatę, tym bardziej że są one wskazaniem na wartości będące podstawą europejskiego modelu demokracji jako demokratycznego państwa prawa, opartego na prawach człowieka. Problem polega więc na tym, jaką treść nadaje się podstawowym prawom człowieka, demokracji i państwu prawa. Stanowisko polskiego Trybunału Konstytucyjnego, odbiegające tak daleko od tendencji konstytucyjnych i ustawowych dominujących obecnie w większości państw europejskich, zbieżne jest z tym, czego od dawna już naucza Jan Paweł II, łącząc wymóg ochrony życia każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci z demokracją i stanowionym w niej prawem. Na konieczność powiązania demokracji z wartościami Ojciec Święty zwrócił uwagę już w encyklice *Centesimus annus*, pisząc: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”[29]. Podkreślił on też, że „autentyczna demokracja możliwa jest tylko [...] w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej”[30]. Ideał demokratyczny zasługuje na to miano tylko wówczas, gdy uznaje i chroni godność każdej osoby[31]. Tak więc, „wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw”[32]. Jeśli demokracja nie jest oparta na fundamencie nienaruszalnej godności człowieka, odchodzi od podstawowych wartości, których powinna strzec, odchodzi zatem i od demokracji, przekształcając się w państwo tyrańskie[33]. Podstawą demokracji winno być bezwarunkowe poszanowanie przyrodzonych praw człowieka, a wśród nich prawa do życia każdej istoty ludzkiej

---

[29] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.
[30] Tamże.
[31] Por. tenże, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 20.
[32] Tamże, nr 70.
[33] Por. tamże, nr 20.

w każdej chwili i stanie jej życia. Celem i miarą demokracji muszą więc być człowiek i jego prawa.

Demokracja pluralistyczna, prawa człowieka oparte na jego przyrodzonej i nienaruszalnej godności i państwo prawa to obligatoryjne podstawy współczesnych państw demokratycznych, ale to także standard współczesnego modelu państwa europejskiego, przyjęty za podstawę organizacji i instytucji europejskich, zwłaszcza Unii Europejskiej i Rady Europy. W Traktacie o Unii Europejskiej wskazano, że organizacja ta ustanowiona jest na zasadach wolności, demokracji, poszanowania praw człowieka oraz rządów prawa. W preambule do Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej zapisano wyraźnie, że Unia Europejska opiera się na zasadach demokracji oraz rządów prawa, opowiadając się za takimi wartościami, jak godność człowieka, wolność, równość i solidarność. We wstępnym projekcie konstytucji Unii Europejskiej z roku 2002 wskazywano, że wartościami respektowanymi przez Unię Europejską są między innymi godność człowieka, prawa podstawowe, demokracja i rządy prawa. Statut Rady Europy z roku 1949 wskazuje też, że każdy z członków Rady Europy uznaje zasadę rządów prawa, praw człowieka i podstawowych wolności. Kryterium państwa prawnego, a więc państwa opartego na rządach prawa, podobnie jak konieczność respektu dla podstawowych praw człowieka, wielokrotnie wskazywane jest również w orzecznictwie strasburskim jako podstawa demokracji. Ani w wypowiedziach Rady Europy, ani w wypowiedziach Parlamentu Europejskiego czy też, mówiąc ogólnie, Unii Europejskiej nie uznano jednak prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci i konieczności ochrony życia w takim właśnie zakresie za składnik demokratycznego modelu państwa prawa. Już przy określaniu standardów demokracji element ten wyeliminowano na rzecz innych praw, a do standardów tych sukcesywnie wprowadzane jest prawo do aborcji jako prawo kobiety. Takiego modelu państwa nie można już nazwać demokracją, bo ustrój demokratyczny musi respektować prawo każdej ludzkiej istoty do życia i poręczać jego ochronę. System, z którym mamy tu do czynienia, nie jest również państwem prawa, gdyż także prawo w państwie winno być oparte na fundamencie nienaruszalnej godności człowieka, której najważniejszym wykładnikiem jest nienaruszalność prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Tak więc „ideał demokratyczny – który zasługuje na to miano tylko wówczas, gdy uznaje i chroni godność każdej osoby – zostaje zdradzony u samych podstaw”[34].

Zasadnicze pytanie dla współczesnej Europy brzmi następująco: czy obroni ona model demokratycznego państwa prawa opartego na prawach człowieka, wśród których najważniejsze jest prawo do życia każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci?

---

[34] Tamże.

PROFESOR WŁODZIMIERZ FIJAŁKOWSKI (1917-2003)
ŻYCIE W SŁUŻBIE ŻYCIU

TELEGRAM KONDOLENCYJNY OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II DO JEGO EKSCELENCJI KS. ABP. WŁADYSŁAWA ZIÓŁKA, ORDYNARIUSZA ŁÓDZKIEGO, W ZWIĄZKU ZE ŚMIERCIĄ PROFESORA WŁODZIMIERZA FIJAŁKOWSKIEGO

Jego Ekscelencja
Ks. Arcybiskup Władysław Ziółek
Ordynariusz Łódzki
Łódź

Jednoczę się w modlitwie z Kościołem w Łodzi, który poleca Bogu duszę świętej pamięci profesora Włodzimierza Fijałkowskiego. Z bólem przyjmuję odejście tego wybitnego profesora i ofiarnego lekarza, odważnego obrońcy życia nienarodzonych, członka Papieskiej Akademii „Pro Vita", seminaryjnego wykładowcy medycyny pastoralnej. Dziękuję Bogu za wszelkie dobro, jakie stało się udziałem Kościoła dzięki jego długoletniej pracy, a szczególnie za każde uratowane istnienie ludzkie. Wierzę, że Pan obficie wynagrodzi mu to dzieło w swojej chwale. Niech odpoczywa w pokoju!

Rodzinie Zmarłego, Przyjaciołom i wszystkim uczestnikom liturgii pogrzebowej przesyłam wyrazy duchowej bliskości i z serca błogosławię: W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Jan Paweł II, Papież

Watykan, 17 lutego 2003 r.

Abp Władysław ZIÓŁEK

ŚWIADEK WIERNY I ODWAŻNY
Wprowadzenie do Mszy św. odprawionej podczas pogrzebu śp. Profesora Włodzimierza Fijałkowskiego, kościół św. Wojciecha, Łódź, 19 II 2003 r.

Co jednak w jego życiu urzekało nas najbardziej? Przede wszystkim to, że nie tylko przemawiał, pisał, wykładał i prowadził dyskusje, lecz dawał żywe świadectwo swojej wiary. Z wiarą wiązał i z wiary konsekwentnie wyprowadzał zasady etyki lekarskiej. Był im wierny zawsze i do końca – nawet za cenę kariery naukowej i utraty stanowiska. Daleki choćby od cienia koniunkturalizmu i bezkompromisowy w sprawach wartości najważniejszych i świętych, płynął w życiu pod prąd, nie ulegając zmieniającym się modom i politycznej poprawności.

Rozpoczęliśmy przed chwilą Liturgię świętą – wyjątkową i niezwykłą. Ze szczerą wdzięcznością wysłuchaliśmy pełnych pokrzepienia słów Ojca Świętego i przyjęliśmy Jego błogosławieństwo. Czujemy z Nim modlitewną łączność, składając Bogu pełnemu miłosierdzia tę Eucharystyczną Ofiarę za świętej pamięci profesora Włodzimierza Fijałkowskiego, którego dziś z żalem żegnamy.

Każda droga człowieka nie tylko mieści w sobie ruch i przemijanie, ale jest również szansą zatrzymywania pewnych zdarzeń i ich kontemplacji. Bóg zamknął już księgę ziemskiego życia Pana Profesora. Ale przed nami jest ona nadal otwarta – w naszych sercach i w naszej pamięci – abyśmy odczuwając boleśnie jego brak pośród nas, jeszcze wyraźniej uświadomili sobie jego wielkość. Niepodobna bowiem inaczej o nim mówić, jak właśnie w ten sposób: wielki człowiek, wielki chrześcijanin, wielki Polak.

Niezwykła jest zatem obecna Liturgia. Wielkość zmarłego Profesora sprawia, że teraz, gdy zgromadzeni przed Panem otaczamy tę trumnę, potęguje się w nas wypływająca z wiary pewność, że dobre czyny idą za nim przed tron Boży, i pogłębia się nasza wdzięczność za wszystkie dobrodziejstwa, którymi Bóg obdarzył swojego sługę i które za jego pośrednictwem przypadły nam w udziale.

Wyjątkowość sylwetki zmarłego Profesora Fijałkowskiego nakreśli nam w homilii kaznodzieja. Na początku tej Liturgii pragnę podzielić się ze wszystkimi tym, co w moim osobistym przekonaniu w życiu świętej pamięci Włodzimierza Fijałkowskiego było najbardziej fascynujące i zarazem prawdziwie chrześcijańskie. Czynię to jako pasterz Kościoła łódzkiego, ale także z głębokiej potrzeby serca.

W wiadomościach o śmierci Pana Profesora media zamieściły najważniejsze informacje o jego dokonaniach naukowych i zawodowych, o wielkim do-

robku pisarskim, o przynależności do wielu stowarzyszeń naukowych, o przyznanych mu nagrodach i odznaczeniach. Były to niewątpliwie wielkie osiągnięcia, często pionierskie w skali kraju.

Co jednak w jego życiu urzekało nas najbardziej?

Przede wszystkim to, że nie tylko przemawiał, pisał, wykładał i prowadził dyskusje, lecz dawał żywe świadectwo swojej wiary. Z wiarą wiązał i z wiary konsekwentnie wyprowadzał zasady etyki lekarskiej. Był im wierny zawsze i do końca – nawet za cenę kariery naukowej i utraty stanowiska. Daleki choćby od cienia koniunkturalizmu i bezkompromisowy w sprawach wartości najważniejszych i świętych, płynął w życiu pod prąd – co często podkreślał – nie ulegając zmieniającym się modom i politycznej poprawności. Zapewne dlatego zawsze brakowało mu uznania i akceptacji ze strony możnych tego świata. Zapewne dlatego nie doszło do przyznania mu Orderu Orła Białego.

W czasach, gdy człowiek skłania się ku temu, by myśleć tylko o sobie, żyć i pracować tylko dla siebie, Profesor Fijałkowski odkrywał przed nami prawdę, że nie sposób na tej drodze odnaleźć szczęście. Szczęśliwym można być jedynie wtedy, gdy uszczęśliwia się innych – nawet jeśli trzeba będzie po drodze wypić kielich goryczy. Właśnie w niesieniu szczęścia innym Profesor Fijałkowski był człowiekiem wybitnym – lekarzem zawsze oddanym trosce o dobro brzemiennej matki i poczętego dziecka, obrońcą życia i rzecznikiem praw rodziny.

Każdy, kto zetknął się z Profesorem, pozostawał pod wrażeniem jego bardzo autentycznego, prawdziwego i pełnego oddania umiłowania Boga. To On był najgłębszą inspiracją dla twórczego i pięknego życia Profesora. Trwanie w bliskiej przyjaźni z Bogiem owocowało w jego życiu radością i prostolinijnością, odwagą i wytrwałością, ale także pokorą i łagodnością, bezinteresownością i dobrocią. Jakże oczywiste stały się dla jego postępowania słowa Ewangelii: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Profesor Fijałkowski nie tylko był rzecznikiem cywilizacji miłości, ale ją cierpliwie budował dzień po dniu, stając się jej gorliwym apostołem. Dlatego na krótko przed śmiercią mógł mi wyznać: „jestem przygotowany na spotkanie z Panem".

Był świadkiem wiary i miłości. Odważne i konsekwentne dawanie świadectwa uczyniło go nieprzeciętną indywidualnością, budziło powszechny podziw i głębokie uznanie. Często pytał o niego w rozmowach ze mną Ojciec Święty. Widział w nim wielki naukowy autorytet, oddany bez reszty afirmacji i obronie życia.

Profesor Fijałkowski był powszechnie uznawanym i cenionym nauczycielem akademickim, którego podziwiano i z którego zdaniem zawsze się liczono. W życiu Profesora spełniły się słowa papieża Pawła VI: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami" (adhortacja *Evangelii nuntiandi*, nr 41).

Świadek to więcej niż nauczyciel.

Świadek to także więcej niż naukowiec i pisarz.

Świadek to uczeń idący śladami Chrystusa – z wiarą i miłością dźwigający za Nim swój krzyż. Bo miłość to ofiara. Tu nie wystarczają już słowa. Tu trzeba dać świadectwo. Profesor to potrafił! On był świadkiem! Jego nazwisko stało się niejako znakiem rozpoznawczym – symbolem wierności, męstwa i uczciwości.

Będąc świeckim chrześcijaninem, jedną z najbardziej utytułowanych osób w Polsce, był w oczach wszystkich znakiem Kościoła Chrystusowego, pozostając jednocześnie człowiekiem o wielkiej pokorze i skromności. Jego mądrość nie lubiła wielkich słów, nie potrzebowała dodawać sobie wzrostu i znaczenia. Niczego nie musiał udawać, dzieląc się swą mądrością ze wszystkimi, których codziennie spotykał. Czyż my – jego rodzina i przyjaciele, bliscy i znajomi, współpracownicy i podopieczni, synowie i córki łódzkiego Kościoła i mieszkańcy tego miasta – nie powinniśmy dzisiaj poczuć się ponad miarę obdarowani osobą i czynem Profesora Włodzimierza Fijałkowskiego?

Człowiek, nawet wtedy, gdy stanie się garścią prochu, zmartwychwstanie na wieczność i na szczęście – tak, jak dokonał tego Chrystus. Oto teraz przed naszym bratem Włodzimierzem Jezus otwiera drogę do życia w pełni, drogę do niezniszczalnej miłości. Bracia i Siostry, módlmy się wspólnie, aby nasz brat mógł na wieki oglądać swojego Stwórcę i Odkupiciela.

Ks. Andrzej ŚWIĄTCZAK

MISTERIUM ŻYCIA
Homilia wygłoszona podczas pogrzebu śp. Profesora Włodzimierza Fijałkowskiego, kościół św. Wojciecha, Łódź, 19 II 2003 r.

W czasach, gdy Profesor Fijałkowski zaczynał swą posługę, za prawdę moralną można było znaleźć się w więzieniu. Postawa Profesora była jednak zawsze przejrzysta i jednoznaczna – był nie tylko obrońcą, ale przede wszystkim prorokiem głoszącym Słowo Boże, powtarzającym zwłaszcza dziesięć słów Dekalogu, które doskonale zabezpieczają posługę życiu nie tylko od strony medycznej.

Ukochani w Chrystusie, Bracia i Siostry, począwszy od naszych Pasterzy, poprzez Kapłanów i pozostającą w bólu Rodzinę, różne organizacje, stowarzyszenia, ruchy działające na rzecz obrony życia, aż po tych, którzy żyją i poruszają się po ziemi dzięki śp. Panu Profesorowi Włodzimierzowi Fijałkowskiemu.

Są takie pogrzeby, kiedy to żegnamy ludzi, którzy nam w życiu zaimponowali. Na pogrzebie takim każdy chciałby zabrać głos i miałby wiele do powiedzenia. Zdaję sobie sprawę z tego, że każdy z tu obecnych zrobiłby to lepiej i doskonalej ode mnie, ale to, co powiem, niech będzie małym kamyczkiem do przepięknej mozaiki, którą zaczniemy od dzisiaj układać, a mozaice tej będzie na imię: „Pan Profesor Włodzimierz Fijałkowski", w podtytule „pasja życia".

Myślę, że w czasie tej liturgii i w drodze na cmentarz, i gdy wrócimy do domu, tych kamyczków uzbiera się więcej, a mozaika będzie coraz piękniejsza i będzie głosiła światu, że życie jest najpiękniejszą wartością, że z życiem igrać nie można, że życie jest darem Boga i o życie trzeba walczyć.

Pan Profesor często w życiu powoływał się na następujący tekst z Księgi Koheleta: „Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: Jest czas rodzenia i czas umierania" (3, 1-2).

Nadeszła godzina. W minioną sobotę, 15 lutego 2003 roku, zmarł śp. Profesor Włodzimierz Fijałkowski, mąż, ojciec, dziadek i pradziadek, wybitny lekarz, wspaniały położnik, obrońca życia, założyciel polskiej szkoły rodzenia, człowiek wiary i świadek Chrystusa.

Zaskoczeni tą wiadomością, nie dowierzaliśmy, że naprawdę odszedł. Pytaliśmy: Czy to prawda? Jak się to stało? Kiedy jednak pogodziliśmy się z myślą, że naprawdę odszedł od nas na zawsze, pytaliśmy się, w jakim czasie i gdzie odbędzie się pogrzeb.

Wiedzeni poczuciem ogromnej wdzięczności i niekłamanej miłości, przybyliśmy tutaj, do kościoła św. Wojciecha, z Łodzi, z archidiecezji oraz z różnych

zakątków Polski, aby złożyć Profesorowi dar swojej obecności, modlitwy i pamięci. Przybyliśmy także na jego pogrzeb, aby dać świadectwo życiu, każdemu życiu: od chwili poczęcia aż do chwili śmierci.

Jeszcze półtora miesiąca temu Pan Profesor wędrował po polskich Tatrach, cztery tygodnie temu prowadził zajęcia w naszym Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i tak jak zawsze przychodził do refektarza, siadał między nami, rozmawiał z nami, pytał, uważnie słuchał, a myśmy nie myśleli, że było to już ostatnie z nim spotkanie. 19 stycznia prowadził ostatnie już, jak się okazało, zajęcia dydaktyczne w Studium Życia Rodzinnego w Częstochowie. Jak zwykle, na zajęcia pojechał pociągiem. Niestety, w Częstochowie poczuł się słabo i po zajęciach został odwieziony do domu samochodem. Lekarz domowy stwierdził, że Profesorowi dolega nie tylko przeziębienie, ale że cierpi on prawdopodobnie na zapalenie płuc i że powinien natychmiast trafić do szpitala. Gościnność, życzliwość, dobroć ojców bonifratrów, troskliwa i fachowa opieka lekarzy i personelu medycznego były imponujące. Okazało się ostatecznie, że sprawa jest poważniejsza i po kilku dniach pobytu w szpitalu św. Jana Bożego na Chojnach przewieziono Pana Profesora do szpitala im. N. Barlickiego na oddział nefrologii. Nerki odmawiały posłuszeństwa, potrzebna była dializa. Na tym nie koniec, choroba okazała się poważniejsza i bardziej niebezpieczna. Trzeba było przewieźć Pana Profesora do szpitala Kopernika na hematologię. Czyniono wszystko, całym sercem, aby ratować życie Profesorowi, ale Pan Bóg miał widocznie inne plany, chciał go mieć już blisko siebie.

Śmierć nastąpiła tak szybko i niespodziewanie. A było jeszcze tyle planów: wykłady, artykuły, książka, sesje i sympozja na temat życia, małżeństwa, rodziny. Jeden z planów, mimo ciężkiej już choroby, udało się do końca zrealizować. Panu Profesorowi wyjątkowo zależało na tym, aby przywrócić dawną renomę i świetność szpitalowi Madurowicza, aby po kapitalnym remoncie tej kliniki przypomnieć, że życie jest tam traktowane jako wartość najważniejsza, i dlatego zabiegał on o to, by tę klinikę poświęcić. Ksiądz Arcybiskup podjął wspaniałą decyzję, aby 11 lutego 2003 roku, w Światowy Dzień Chorego, poświęcić klinikę, odwiedzić pacjentki, personel medyczny i wspólnie z nimi afirmować wartość życia. Pan Profesor nie był już w stanie osobiście być tam obecny. Dowiedział się jednak z pierwszej ręki o przebiegu uroczystości. Tego dnia odwiedził go bowiem w szpitalu pasterz Kościoła łódzkiego ks. abp Władysław Ziółek, który zrelacjonował szczegóły uroczystości i osobiście podziękował Panu Profesorowi za zorganizowanie tego niezwykłego spotkania z pacjentkami szpitala. Pod koniec rozmowy Profesor Fijałkowski powiedział Księdzu Arcybiskupowi coś niezwykłego: „Jestem przygotowany na spotkanie z Panem".

Kiedy na kilka dni przed śmiercią byliśmy sami, Pan Profesor zadał mi następujące pytanie: „Proszę księdza, jeśli przed śmiercią – a wyraźnie czuję, że już odchodzę – powiem z wiarą i nadzieją «Jezu, ufam Tobie», czy to wystarczy?". Zanim spróbowałem na to pytanie odpowiedzieć, Pan Profesor do-

dał: „Chciałbym w tym krótkim akcie podziękować Panu Bogu za dar życia, za łaskę chrztu i pasję życia, chciałbym, wypowiadając te słowa, przeprosić wszystkich, którym świadomie lub nieświadomie wyrządziłem jakąkolwiek krzywdę, i chciałbym także, mówiąc «Jezu, ufam Tobie», pokornie prosić, by Bóg obdarzył mnie życiem wiecznym, w które autentycznie wierzę". Jaka głęboka teologia! Jaka głębia wiary! To właśnie w tym kościele, w wybranym przez siebie miejscu pod amboną, uczestniczył codziennie w Eucharystii, słuchając Słowa Bożego i karmiąc się Ciałem Chrystusa. To tu czerpał moc i siłę do dawania świadectwa o Chrystusie.

Zebrani dziś tutaj, chcemy wyrazić wdzięczność Drogiemu Zmarłemu za wszelkie dobro, które za jego pośrednictwem stało się naszym udziałem. Wyraziła to już z serca i z przekonaniem – myślę, że w imieniu nas wszystkich – pani doktor Dorota Kornas-Biela z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ciężko choremu i zbolałemu Profesorowi powiedziała: „Jak się cieszę, że mogę spotkać się ponownie z Panem Profesorem. Chcę powiedzieć, jak bardzo Pana Profesora kochamy, i nade wszystko chcę podziękować za to, co Pan Profesor uczynił na rzecz życia poczętego". Przy okazji warto przypomnieć, iż Pan Profesor Fijałkowski otrzymał 21 marca 2002 roku Nagrodę im. Idziego Radziszewskiego. Nagrodę tę przyznaje Towarzystwo Naukowe KUL.

Spośród wielu wydarzeń i doświadczeń z przebogatego życia Pana Profesora trzy wywarły na niego najgłębszy wpływ, odcisnęły na jego życiu swego rodzaju piętno, do nich też często nawiązywał i wielokrotnie powracał. Pierwszym z nich był pobyt w obozie koncentracyjnym. W szpitalu, gdy rękaw piżamy Pana Profesora był zawinięty, aby można było podłączyć kroplówkę, widziałem na jego ręce, pod skórą, numer obozowy. Był on tak widoczny i tak wiele mówiący. Pan Profesor często powtarzał: „Proszę księdza, tam w obozie życie było takie zdeptane, sponiewierane, godność ludzka szarpana, nikt i nic się nie liczyło; wtedy to zrodziło się w moim sercu pragnienie, że jeśli ocaleję, to resztę swojego życia poświęcę służbie tej najwyższej wartości i będę przekonywał świat i ludzi, że życie jest piękne, że nie można igrać z życiem ludzkim ani z człowiekiem". I to pragnienie, które stało się ideą przewodnią jego powołania, realizował do końca swoich dni.

Drugim wydarzeniem, do którego Profesor Fijałkowski często wracał, był rok 1956, kiedy to ogłoszono ustawę dopuszczającą dokonywanie aborcji. Pan Profesor nigdy ludzkiego życia nie przerwał, a kiedy kazano mu to czynić, nie występował jako lekarz, nawet nie jako katolik, na skierowaniu na zabieg pisał jedynie: „Jako człowiek – odmawiam". Miał z tego powodu wiele nieprzyjemności i kłopotów.

I wreszcie nadszedł rok 1974, kiedy Profesor Fijałkowski został zwolniony z pracy dydaktycznej w Akademii Medycznej w Łodzi. Jako powód tej decyzji podano, iż Profesor ma zły wpływ na młodzież oraz że nie naucza jej w duchu marksistowskim. W sytuacji takiej można się było po ludzku załamać, zniechę-

cić, Pan Profesor jednak dostrzegał w tym wydarzeniu wolę Bożą. Zaczął pisać, jeździć z wykładami, założył polską Szkołę Rodzenia.

Profesor Fijałkowski był autorem dwudziestu sześciu książek, ponad stu pięćdziesięciu rozpraw naukowych, licznych felietonów, wywiadów i recenzji. Dziś nadszedł czas i sposobna chwila, aby ten wielki dorobek uporządkować, usystematyzować i tematycznie opracować. Twórczość Pana Profesora z pewnością stanie się źródłem wielu prac magisterskich i doktorskich. Szczególną cechą tej twórczości było to, że Pan Profesor prezentował jednoznaczną postawę wobec życia. Nie musiał nigdy odwoływać swoich poglądów ani zmieniać głoszonych twierdzeń, nie korzystał z żadnych układów czy koniunktur, do końca pozostał sobą. Jak stwierdził na łamach „Dziennika Polskiego" ks. bp Stanisław Stefanek, w czasach, gdy Profesor Fijałkowski zaczynał swą posługę, za prawdę moralną można było znaleźć się w więzieniu. Postawa Profesora była jednak zawsze przejrzysta i jednoznaczna – był nie tylko obrońcą, ale przede wszystkim prorokiem głoszącym Słowo Boże, powtarzającym zwłaszcza dziesięć słów Dekalogu, które doskonale zabezpieczają posługę życiu nie tylko od strony medycznej. Człowiek niezłomny. Często powtarzał „nie wolno się poddawać, nie wolno się zniechęcać, trzeba robić swoje".

Jako specjalista prezentujący kompetencję i doświadczenie, Profesor Fijałkowski uczestniczył w pracach wielu krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych podejmujących problematykę życia. Od roku 1994 był członkiem Papieskiej Akademii Życia. Wśród wielu odznaczeń, które otrzymał za swoją działalność i twórczość, chciałbym zwrócić uwagę na dwa, gdyż Profesor bardzo sobie je cenił. Pierwsze z nich to order „Pro Ecclesia et Pontificae" (przyznany mu w roku 1990), drugie zaś to Krzyż Komandorski Orderu św. Grzegorza Wielkiego, odznaczenie watykańskie, które może otrzymać osoba świecka, niebędąca głową państwa. Krzyż wręczył Panu Profesorowi osobiście ksiądz arcybiskup Władysław Ziółek, i to w Urzędzie Miasta Łodzi, na oczach i w obecności ludzi, którzy w różny sposób i z różnych punktów widzenia zajmują się rodziną, co miało szczególną wymowę. Nagrałem fragment uroczystości i chociaż jakość nagrania jest nienajlepsza, chciałbym w tym miejscu je odtworzyć. Choć przez chwilę usłyszymy głos Pana Profesora, który po otrzymaniu tego orderu, dziękując, złożył swoje credo: „Cywilizacja współczesna przeżywa dramat swego samookreślenia, ma być cywilizacją życia, a nie cywilizacją śmierci. Uhonorowany Krzyżem św. Grzegorza Wielkiego czuję potrzebę wypowiedzenia swojego credo – jeżeli chcemy budować cywilizację życia, musimy zdecydowanie płynąć pod prąd. Z doświadczeń kajakowych wiem, że aby płynąć pod prąd, trzeba dobrze znać swój nurt, aby nie zboczyć z trasy i nie zgubić celu. Trzeba jeszcze czegoś więcej, potrzebna jest miłość. Wyraża się ona budowaniem jedności we wszystkim".

Po usunięciu z Akademii Pan Profesor przyjął jako dewizę swojego życia słowa umieszczone na frontonie Teatru im. S. Jaracza w Łodzi: „I będę mocny

jak to, co zdobędę". Po jakimś czasie, po wielu doświadczeniach i konfrontacji z życiem, Profesor zmienił to motto na: „I będę mocny, jak to, co potrafię stracić".

Moi Kochani! Chciałbym przywołać i rozwinąć jeszcze jeden wątek z życia Pana Profesora. Profesor Leszek Woźniak, były rektor Akademii Medycznej w Łodzi, powiedział tak o Panu Profesorze: „Profesor Włodzimierz Fijałkowski jest przykładem tężyzny fizycznej przez rower". Była to prawda. Pan Profesor miał ponad osiemdziesiąt pięć lat, a wyglądał ciągle, jakby miał sześćdziesiąt, jakby czas się dla niego zatrzymał. Prezentował niesamowitą kondycję i radość życia. Wyraził to wszystko w przepięknej książce *Moja droga do Prawdy*, prawdy rozumianej i dosłownie, i w przenośni, Prawdy, która jest nieustannie przedmiotem poznania, i Prawdy, wioski położonej między Rzgowem i Pabianicami, gdzie mieszka jego syn Paweł z rodziną.

Wielokrotnie przemierzałem tę niezwykłą trasę na rowerze razem z Panem Profesorem. Umawialiśmy się telefonicznie, że o określonej godzinie spotkamy się przed kościołem św. Wojciecha. Pan Profesor nigdy się nie spóźniał. Mnie się to czasem zdarzało, za co go raz jeszcze bardzo przepraszam. Widząc z daleka, że nadjeżdżam, Pan Profesor wsiadał na rower, kiwnięciem ręką czynił znak powitania i jechaliśmy dalej razem. Najpierw trzeba było pokonać bardzo ruchliwą i niebezpieczną drogę, zanieczyszczone spalinami ulice, by zaraz za szpitalem Matki Polki skręcić w boczną drogę w kierunku Rudy Pabianickiej, a potem jechaliśmy prosto do Prawdy. Co to były za wyprawy! Ile ciekawych rozmów, wspaniałych dyskusji! To on uwrażliwiał mnie w sposób szczególny na piękno przyrody, piękno świata. Każdemu spotkanemu po drodze człowiekowi jako pierwszy mówił „dzień dobry", uśmiechając się do niego. Wszyscy go na tej trasie znali.

Pewnego razu wyprzedziłem nieco Pana Profesora, a on poprosił, bym się na chwilę zatrzymał. – Być może jadę za szybko – pomyślałem – ale miałem lepszy rower. Tymczasem Profesor, opierając się o kierownicę swojego roweru, powiedział – Niech Ksiądz popatrzy przed siebie. Co Ksiądz widzi? Odpowiedziałem, że widzę wysokie topole rosnące przy drodze. Profesor dodał – Czy to nie cudowne? Ta aleja wygląda przecież jak główna nawa w gotyckiej katedrze.

Przejeżdżając obok kapliczek, a było ich kilka na trasie, Pan Profesor przerywał rozmowę i szeptał po cichu *Pod Twoją obronę...*, za każdym razem w innej intencji. Gdy mijaliśmy szkołę w Guzewie, a dzieci wybiegały z radością na przerwę, pytał: „Co z tych dzieci wyrośnie?". A potem była rzeka Dobrzynka. Profesor mawiał, że jej nazwa pochodzi od dobra, podkreślał, że warto być dobrym. Ostatni zakręt, napis Prawda i dom rodzinny syna Pawła. Tam czuł się, jak u siebie. W pogodne dni potrafił nawet kilka razy w tygodniu odwiedzać Prawdę.

Powroty były trudniejsze. Za nami zostawały piękna przyroda i czyste powietrze, a pojawiało się coraz więcej samochodów, gwaru i kurzu. Kiedyś Pan

Profesor kupił sobie lusterko i zainstalował je przy kierownicy roweru. Gdy zbliżaliśmy się do Łodzi, często zerkał w nie, podziwiając to, co zostawialiśmy za sobą i pragnąc przedłużyć wrażenia. Wycieczki rowerowe do Prawdy były jego prawdziwą przygodą, źródłem wspaniałej rekreacji, ale przede wszystkim ukazywały go jako będącego stale w drodze. Pozwalały Mu uświadamiać sobie, że jego życie jest ciągłym podróżowaniem ku Bogu.

Może kiedyś raz jeszcze pokonam tę trasę, szukając człowieka, który tak wiele dla mnie znaczył. A może ktoś do mnie dołączy i razem jeszcze raz pochylimy się nad tajemnicą życia.

Syn Paweł zamierzał zawieźć ojca jeszcze przed jego śmiercią do umiłowanej Prawdy, ale było to już niemożliwe. Rodzina zdecydowała zabrać Pana Profesora ze szpitala do domu, gdzie czekała na niego żona Zofia wraz z dziećmi. Jak opowiadali pacjenci z tej samej sali szpitalnej, syn ubrał ojca, założył mu czapkę, nogi owinął kocem, a potem wziął go na ręce niczym dziecko i przeniósł do samochodu. Nie na wózku, nie na noszach. Misterium życia. Kiedyś to ojciec brał na ręce jego, jego siostry i brata, patrzył, jak rosną, a teraz role się zmieniają, syn na rękach wnosi ojca do domu rodzinnego – gdzie ten pracował, żył, wypoczywał, tworzył, gdzie cieszył się swoją rodziną – by w takich okolicznościach odchodził do Pana. Jak dobry jest Bóg.

Profesor Fijałkowski żył chwilą obecną, przeżywał trudne i radosne dni, zawsze jednak pamiętał, że życie jest w Bożych rękach. Mimo bólu, cierpienia, smutku i bezradności w ostatnich dniach swego przebogatego życia doświadczył chrześcijańskiej nadziei, mającej swoje źródło w całkowitym oddaniu się Temu, który jest Zmartwychwstaniem i daje życie, jakiego świat dać nie może.

Na pytanie o drogę do zbawienia, o drogę do życia wiecznego, Chrystus odpowiedział: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6). Droga Pana Profesora do Prawdy już się zakończyła.

Panie Profesorze, do domu po raz ostatni przyniósł Cię na rękach Syn. A my teraz wspólnie błagać będziemy: „Niech Aniołowie zawiodą Cię do raju, a gdy tam przybędziesz, niech przyjmą Cię męczennicy i wprowadzą Cię do krainy życia wiecznego". Amen.

Jerzy UMIASTOWSKI

ŻYCIE ODDANE W SŁUŻBĘ BOGU
Wspomnienie o Profesorze Włodzimierzu Fijałkowskim

Gdy w kontekście medycznym wypowiadał się o dziecku poczętym, czynił to w taki sposób, że wszyscy, którzy z nim współpracowali, mieli poczucie, iż mówi o obecnej pośród nich osobie. Profesor Fijałkowski posiadał dar – inaczej nie potrafię tego nazwać – nawiązywania osobowego kontaktu z nienarodzonym dzieckiem.

Urodził się w Bobrownikach nad Wisłą 4 czerwca 1917 roku. Był uczniem Liceum im. św. Stanisława Kostki przy Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. Jego studia medyczne przebiegały w sposób niesłychanie skomplikowany – rozpoczął je w Szkole Podchorążych Sanitarnych na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Warszawskiego, następnie studiował w ramach tajnego nauczania w Warszawie i wreszcie ukończył studia w Szkocji na Polskim Wydziale Lekarskim Uniwersytetu w Edynburgu.

Brał udział w kampanii wrześniowej, w czasie okupacji działał w ruchu oporu, został aresztowany przez Niemców – był więziony kolejno w Radomiu, w obozie koncentracyjnym w Auschwitz-Birkenau, a następnie w obozach w Wirtembergii.

Po ukończeniu studiów w Szkocji powrócił do Polski i rozpoczął pracę w Klinice Położnictwa i Chorób Kobiecych Akademii Medycznej w Gdańsku, gdzie uzyskał tytuł doktora nauk medycznych oraz drugi stopień specjalizacji z zakresu ginekologii i położnictwa. Następnie pracował jako asystent w Klinice Chirurgii Akademii Medycznej we Wrocławiu, a potem jako ordynator Oddziału Ginekologicznego w Szpitalu Powiatowym w Bystrzycy Kłodzkiej, osobiście organizując ten oddział.

W roku 1955 rozpoczął pracę w Drugiej Klinice Położnictwa i Chorób Kobiecych Akademii Medycznej w Łodzi. Rok później Sejm uchwalił ustawę o dopuszczalności przerywania ciąży. Od 1956 roku do Włodzimierza Fijałkowskiego zaczęły się więc zgłaszać pacjentki z żądaniem wykonania zabiegu aborcji. Na skierowaniu na zabieg wpisywał notatkę: „Jako człowiek – odmawiam".

W roku 1957 zorganizował w Klinice Położnictwa i Chorób Kobiecych w Łodzi pierwszą w Polsce Szkołę Rodzenia. W roku 1966 uzyskał stopień docenta na podstawie rozprawy habilitacyjnej zatytułowanej *Szkoła Rodzenia oparta na podstawach psychologicznych.* Po kolejnych ośmiu latach pracy w Uczelni został jednak z niej usunięty. W pisemnej opinii uzasadniającej zwolnienie między innymi napisano: „Ze względów dogmatycznych nie prze-

rywa ciąży [...] Bez wiedzy i zgody Rektora wykłada w Seminarium Duchownym [...] Ma zły wpływ na młodzież".

Po utracie zatrudnienia w Klinice podjął pracę w Specjalistycznym Zespole Opieki Zdrowotnej nad Matką i Dzieckiem, sprawując opiekę lekarską nad kobietami w ciąży. Po kilku latach opiekę rozszerzył również na ojców oczekujących dziecka.

W roku 1981 został oficjalnie przeproszony przez Rektora Akademii Medycznej w Łodzi za niesprawiedliwe zwolnienie z pracy i represje ideologiczne ze strony władz uczelni. Podjął ponownie pracę w Klinice.

W roku 1985 otrzymał od Rektora Akademii Medycznej w Łodzi Nagrodę Naukową I Stopnia „za szczególnie ważne i twórcze osiągnięcia dydaktyczne i wychowawcze". W tym samym roku przeszedł na emeryturę. W roku 1992 otrzymał tytuł profesora.

Przez wiele lat współpracował z Wytwórnią Filmów Oświatowych w Łodzi – był współautorem filmów na temat naturalnego porodu i karmienia piersią oraz związanych z promowaną przez niego tak zwaną szkołą rodzenia. Był członkiem zespołu redakcyjnego dwumiesięcznika „Naturalne Planowanie Rodziny", a współpracował z wieloma innymi czasopismami popularnonaukowymi, między innymi z „Twoim Dzieckiem". Wykładał medycynę pastoralną w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Związany był również z ruchem Focolari. Przez kilka lat był członkiem Komisji do spraw Rodziny Rady Miasta Łodzi.

Od roku 1994 był zwyczajnym, a następnie honorowym członkiem Papieskiej Akademii Życia w Watykanie. Ponadto był członkiem wielu krajowych i międzynarodowych towarzystw i organizacji naukowych, między innymi: Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego, Polskiego Towarzystwa Lekarskiego, Sekcji Psychologii Prenatalnej Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, International Federation of Family Life Promotion (Międzynarodowej Federacji dla Promocji Życia Rodzinnego), Międzynarodowego Towarzystwa Psychologii i Medycyny Pre- i Perinatalnej, wieloletnim przewodniczącym Oddziału Łódzkiego Towarzystwa Odpowiedzialnego Rodzicielstwa i członkiem honorowym tego Towarzystwa. Był też członkiem Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Współpracował z wieloma organizacjami pozarządowymi i prorodzinnymi, między innymi z Human Life International i z Polską Federacją Ruchów Obrony Życia.

Otrzymał liczne nagrody i odznaczenia – w tym medal „pro Ecclesia et Pontificae" oraz Krzyż Komandorski św. Grzegorza Wielkiego z Gwiazdą. W roku 2002 Towarzystwo Naukowe KUL wyróżniło go Nagrodą im. ks. Idziego Radziszewskiego, przyznawaną – jak głosi Regulamin nagrody – „za wybitne osiągnięcia naukowe w duchu humanizmu chrześcijańskiego".

Profesor Włodzimierz Fijałkowski był autorem licznych publikacji naukowych (ponad stu pięćdziesięciu prac – monografii, prac kazuistycznych, prac

poglądowych i innych). Do jego ważnych prac naukowych, o których warto tu wspomnieć, należą: *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzeń*[1] i *Poród naturalny po przygotowaniu w szkole rodzenia*[2]. Łącznie opublikował dwadzieścia siedem książek i ponad tysiąc artykułów popularnonaukowych. W pracach tych prezentował pogląd, że przekazywanie ludzkiego życia jest doskonałym biologicznie i psychologicznie procesem naturalnym, a bezpośrednia ingerencja technologiczna w ten proces ma charakter negatywny i szkodzi człowiekowi, a w konsekwencji gatunkowi ludzkiemu.

Opublikował także wiele książek o charakterze bardziej popularnym. Przypomnijmy niektóre z nich. W książce pod tytułem *Spotkania w szkole rodzenia*[3] przedstawił między innymi program prowadzonej przez siebie szkoły rodzenia, ekologiczne spojrzenie na ciążę, poród i połóg, dziecko jako partnera dialogu w okresie wewnątrzmacicznej fazy jego życia, nowoodkryte walory ojcostwa oraz poród jako wydarzenie rodzinne.

W książce *Ekologia rodziny*[4] poruszył problem tak zwanego dwurodzicielstwa od poczęcia aż do naturalnego porodu. Wypowiedział się w niej także na temat naturalnego planowania rodziny, sytuacji demograficznej na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, programu prokreacji ekologicznej, a także na temat wielu innych spraw związanych z naturalną prokreacją w aspekcie fizjologicznym i psychologicznym.

Książka *Naturalny rytm płodności*[5] znakomicie przedstawia naturalne metody regulacji poczęć, zaś *Rodzicielstwo w zgodzie z naturą*[6] – ekologiczne spojrzenie na płciowość człowieka. *Ojcostwo na nowo odkryte*[7] to ważna książka o świadomym i dojrzałym ojcostwie, które rozpoczyna się z chwilą poczęcia się dziecka. Bodaj najbardziej popularną książką Profesora jest *Dar rodzenia*[8] – praca opisująca niezwykłe zjawisko poczęcia, ciąży i rodzenia w aspekcie fizjologicznym, biologicznym i psychologicznym. Swoistym pamiętnikiem dziecka w pierwszej fazie życia jest książka *Oto jestem!*[9].

Ten krótki przegląd zakończę, przywołując książkę, która jest wyznaniem osobistym autora o jego własnym sposobie patrzenia na życie. Jej tytuł brzmi *Moja droga do prawdy*[10].

---

[1] Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1973.

[2] Red. W. Fijałkowski, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1989.

[3] Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1987. Zob. też: *W szkole rodzenia: odkrywanie radości rodzicielstwa*, Makmed, Gdańsk 1996.

[4] Rubikon, Kraków 2000.

[5] Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1991.

[6] Głos dla życia, Poznań 1999.

[7] Wydawnictwo Diecezjalne Bernardinum, Pelplin 1996.

[8] PAX, Warszawa 1983.

[9] W. Fijałkowski, R. Jędraszewska-Wróbel, *Oto jestem! Ilustrowana opowieść o pierwszych miesiącach życia człowieka*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2001.

[10] Księgarnia św. Jacka, Katowice 1991.

Na koniec tej krótkiej biografii pragnę zwrócić uwagę na pewną cechę osobowości Profesora, która mówi o nim wiele jako o lekarzu i człowieku. Otóż zawsze, gdy w kontekście medycznym wypowiadał się o dziecku poczętym, czynił to w taki sposób, że wszyscy, którzy z nim współpracowali, mieli poczucie, iż mówi o obecnej pośród nich osobie. Sam jestem lekarzem i wiem, jak łatwo z powodu zawodowej rutyny traktować pacjenta – nawet tego, którego przecież się widzi, a cóż dopiero dziecko ukryte w łonie matki – nie jako tę oto konkretną osobę, ale jako kolejny przypadek medyczny. Powiedziałbym w tym kontekście, że Profesor Fijałkowski posiadał dar – inaczej nie potrafię tego nazwać – nawiązywania osobowego kontaktu z nienarodzonym dzieckiem.

Codziennym zwyczajem Profesora było uczestniczenie we Mszy Świętej. W roku 2003 ciężko zachorował – był hospitalizowany, ale kiedy zrozumiał, że nie wyzdrowieje, kategorycznie zażądał wypisania do domu. Zmarł 16 lutego 2003 roku w otoczeniu rodziny, we własnym mieszkaniu, z wielką godnością, świadomie rezygnując z zakłócania umierania przez uporczywą terapię, która nie mogła mu już pomóc.

WOKÓŁ „TRYPTYKU RZYMSKIEGO"

Kard. Joseph RATZINGER

POCZĄTEK – DROGA – KRES*

Początek i Kres: prawdopodobnie dla Papieża, który pielgrzymuje ku głębi i ku górze, więź między nimi stała się wyraźnie widoczna właśnie w Kaplicy Sykstyńskiej, gdzie Michał Anioł pozostawił nam obrazy początku i końca – wizję stworzenia i ogromny fresk przedstawiający Sąd Ostateczny.

Pierwsza część *Tryptyku rzymskiego* papieża Jana Pawła II ukazuje rzeczywistość stworzenia, jego piękno i dynamikę. Pojawia się w niej obraz lesistych wzgórz, a obok jeszcze bardziej wyrazisty obraz wód spływających w dolinę, „srebrzysta kaskada potoku, / który spada z góry rytmicznie”[1]. Przywodzi mi to na myśl słowa napisane przez Karola Wojtyłę w roku 1976, kiedy głosił rekolekcje dla Pawła VI i Kurii. Opowiada tam o pewnym fizyku, który długo z nim dyskutował i w końcu powiedział: „Z punktu widzenia mojej nauki i jej metodologii jestem ateistą”. Ale ten sam człowiek napisał później w liście: „Ilekroć staję wobec majestatu przyrody, w obliczu gór, czuję, że On istnieje”. Oto dwa odmienne sposoby postrzegania przyrody! Co prawda, ta pierwsza część *Tryptyku rzymskiego* jakby w onieśmieleniu zatrzymuje się na progu, Papież nie mówi jeszcze bezpośrednio o Bogu. Modli się jednak tak, jak można się modlić do Boga dotąd nieznanego. „Pozwól mi wargi umoczyć / w źródlanej wodzie / odczuć świeżość, / ożywczą świeżość”[2]. Wypowiada te słowa, szukając drogi do źródła, i zostaje mu ona wskazana: „Jeśli chcesz znaleźć źródło, / musisz iść do góry, pod prąd”[3]. Wcześniej, w pierwszym wersecie rozważania powiedział: „Zatoka lasu zstępuje”[4]; las i strumień wskazywały na ruch zstępujący. Teraz jednak w poszukiwaniu źródła wspina się pod górę, idzie pod prąd.

Uważam, że to jest właśnie klucz do odczytania następnych dwóch obrazów, one bowiem prowadzą nas w tej wspinaczce „pod prąd”. Duchowa piel-

---

* Poniższy tekst, pod tytułem *Wprowadzenie kard. Josepha Ratzingera*, został opublikowany w „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 4, s. 21-23. Przypisy i wyróżnienia pochodzą od redakcji „Ethosu”.

[1] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 9.

[2] Tamże, s. 11.

[3] Tamże.

[4] Tamże, s. 9.

grzymka, opisana w tym tekście, prowadzi do „Początku”[5]. Prawdziwym odkryciem, czekającym nas u kresu tej drogi, jest to, że Początek objawia również Kres[6]. Kto poznał Początek, widzi także, dokąd i dlaczego zmierza cały ruch istnienia, które jest stawaniem się, i właśnie dlatego jest też trwaniem: „Wszystko trwa stając się nieustannie”[7]. Najważniejszym imieniem źródła odkrytego przez pielgrzyma jest Słowo, zgodnie z początkowymi słowami Biblii: „Bóg rzekł” (Rdz 1, 3), które Jan przytacza w swojej Ewangelii, nadając im nowe, niedoścignione brzmienie: „Na początku było Słowo” (J 1, 1). Jednakże słowem naprawdę kluczowym, wyrażającym istotę pielgrzymowania w drugim obrazie *Tryptyku rzymskiego*, nie jest „Słowo”, ale wizja i widzenie. Słowo ma oblicze. Słowo – źródło – jest wizją. Stworzenie, wszechświat bierze początek z wizji. Także człowiek wyłania się z tej wizji. Ten kluczowy termin prowadzi zatem medytującego Papieża ku Michałowi Aniołowi, ku freskom w Kaplicy Sykstyńskiej, które stały mu się bardzo bliskie. W obrazach świata Michał Anioł dostrzegł wizje Boga; patrzył na nie – by tak rzec – stwórczym spojrzeniem Boga i dzięki temu spojrzeniu zdołał w swoich śmiałych freskach odtworzyć na ścianach kaplicy wizję pierwotną, z której wywodzi się wszelka rzeczywistość. Wydaje się, że u Michała Anioła, który pomaga nam odkryć na nowo wizję Boga w obrazach świata, urzeczywistnia się w sposób wzorcowy to, co jest p r z e z n a c z e n i e m każdego z nas. O Adamie i Ewie, którzy symbolizują istotę ludzką jako taką, mężczyznę i kobietę, Papież mówi: „Oni także stali się uczestnikami tego widzenia”[8]. Każdy człowiek jest powołany, aby „odzyskiwać to widzenie na nowo”[9]. Droga wiodąca do źródła pozwala stać się „widzącym”: pozwala od Boga nauczyć się widzenia. Dzięki temu widzialny staje się początek i koniec. Dzięki temu człowiek staje się sprawiedliwy.

Początek i Kres: prawdopodobnie dla Papieża, który pielgrzymuje ku głębi i k u g ó r z e, więź między nimi stała się wyraźnie widoczna właśnie w Kaplicy Sykstyńskiej, gdzie Michał Anioł pozostawił nam obrazy początku i końca – wizję stworzenia i ogromny fresk przedstawiający Sąd Ostateczny. Kontemplacja Sądu Ostatecznego w epilogu drugiej części *Tryptyku rzymskiego* jest może tym, co najbardziej porusza czytelnika. Z wewnętrznej wizji Papieża wyłania się ponownie wspomnienie konklawe z sierpnia i z października 1978 roku. Ponieważ i ja tam byłem, wiem dobrze, jak bardzo te obrazy oddziaływały na nas w chwilach przełomowych decyzji, jakim były dla nas wyzwaniem; jak budziły w naszych umysłach poczucie wielkiej odpowiedzialności. Papież zwraca się do kardynałów, którzy w przyszłości, „po mojej śmierci”[10], będą uczestniczyć

---

[5] Tamże, s. 23.
[6] Por. tamże, s. 17, 23.
[7] Tamże, s. 15.
[8] Tamże, s. 20.
[9] Tamże.
[10] Tamże, s. 26.

w konklawe, aby im powiedzieć, że winna do nich przemawiać wizja Michała Anioła. Słowo „con-clave”[11] przywodzi mu na myśl klucze, dziedzictwo kluczy pozostawione przez Piotra. Złożyć te klucze we właściwych rękach: na tym polega ogromna odpowiedzialność w takich chwilach. Przypominają się tu słowa Jezusa, Jego „biada” skierowane do uczonych w Piśmie: „wzięliście klucze poznania” (Łk 11, 52). Nie należy zabierać klucza, ale trzeba go użyć do otwarcia drzwi, aby można było przez nie przejść: do tego wzywa Michał Anioł.

Powróćmy jednak do tego, co stanowi rzeczywiste centrum drugiej części *Tryptyku rzymskiego,* czyli do „Początku”. Cóż takiego widzi tam człowiek? Dzieło Michała Anioła ukazuje Stwórcę pod postacią ludzką[12]: prawda o człowieku uczynionym na obraz i podobieństwo Boże zostaje tu odwrócona w taki sposób, aby można z niej było wyprowadzić człowieczeństwo Boga, które z kolei pozwala przedstawić wizerunek Stwórcy. Niemniej perspektywa, którą otwiera przed nami Chrystus, prowadzi znacznie dalej i ukazuje – wychodząc od Stwórcy, od początku – kim jest w rzeczywistości człowiek. Stwórca – Początek – nie jest jedynie „Wszechmocnym Starcem”[13], jak mogłoby wynikać z malowidła Michała Anioła. Jest natomiast „Komunią Osób [...], wzajemnym obdarowywaniem”[14]. Podczas gdy początkowo patrzyliśmy na Boga z perspektywy człowieka, teraz uczymy się patrzeć na człowieka z perspektywy Boga: dawanie siebie – oto do czego przeznaczony jest człowiek. Jeśli zdoła odnaleźć drogę, by to osiągnąć, odzwierciedla istotę tego, czym jest Bóg, i tym samym ujawnia więź między początkiem i końcem.

Ogromna rozpiętość tej wizji, stanowiącej istotną treść *Tryptyku rzymskiego,* ujawnia się wyraźnie w trzeciej części, gdzie mowa jest o wejściu Abrahama i Izaaka na wzgórze Moria, górę ofiary, bezinteresownego daru z siebie. To wejście na górę stanowi ostatni i decydujący etap wędrówki Abrahama, rozpoczętej w chwili, gdy opuścił on swoją ojczyznę, Ur chaldejskie. Jest to zasadniczy etap wspinaczki na szczyt, wędrówki pod prąd, w kierunku źródła, które jest również celem. W niezgłębionym dialogu między ojcem i synem, na który składa się niewiele słów oraz wspólne dźwiganie – w milczeniu – tajemnicy tych słów, odzwierciedlone są wszystkie pytania dziejów, ich cierpienia, ich lęki i nadzieje. Ostatecznie staje się jasne, że ten dialog między ojcem a synem, między Abrahamem a Izaakiem, jest dialogiem toczącym się w samym Bogu, dialogiem między przedwiecznym Ojcem a Jego Synem – Słowem, oraz że ten odwieczny dialog jest zarazem odpowiedzią na nasz niedokończony ludzki dialog. Na końcu bowiem następuje wybawienie Izaaka – pojawia się baranek, tajemniczy znak Syna, który staje się Barankiem i żertwą ofiarną, objawiając

---

[11] Tamże.

[12] Por. tamże, s. 22.

[13] Tamże.

[14] Tamże, s. 21.

nam w ten sposób prawdziwe oblicze Boga: tego Boga, który ofiarowuje nam samego siebie, który jest wyłącznie darem i miłością, aż do skrajności, aż do końca (por. J 13, 1). Tak więc właśnie w tym niezwykle konkretnym wydarzeniu historycznym, które zdaje się oddalać nas zupełnie od wielkich wizji stworzenia z pierwszej części *Tryptyku rzymskiego*, ukazuje się wyraźnie początek i koniec wszystkiego, więź między zstępowaniem i wchodzeniem pod górę, między źródłem, wędrowaniem i celem: rozpoznawalny staje się tutaj Bóg, który ofiarowuje samego siebie, który jest zarazem Początkiem, Drogą i Celem. Tego Boga można dostrzec poprzez stworzenie i historię. To On szuka nas przez nasze cierpienia i pytania. Ukazuje nam, co znaczy być człowiekiem: znaczy dawać samego siebie w miłości, przez co stajemy się podobni do Boga. Poprzez wejście Syna na górę ofiarną objawiona zostaje „tajemnica zakryta od założenia świata"[15]. Miłość obdarowująca jest tajemnicą początku, a więc także my – miłując – rozumiemy orędzie stworzenia, odnajdujemy drogę.

---

[15] Tamże, s. 36.

Giovanni REALE

TEOLOGIA LUDZKIEGO LOSU
Komentarz krytycznoliteracki*

Karol Wojtyła zatrzymuje się przede wszystkim nad Sądem Ostatecznym, który nas wszystkich czeka – owym niewidzialnym Kresem, który został wyobrażony przez Michała Anioła w przejmującej wizji, najwyższym Kresem, który staje się „szczytem przejrzystości". W owej chwili, mówi poeta, każdy z nas, stając „twarzą w twarz z Tym, który Jest", usłyszy skierowane do siebie początkowe pytanie: „Adamie [...] gdzie jesteś?".

Tryptyk rzymski Karola Wojtyły to piękny i wzruszający tekst poetycki, jednak jego lektura i zrozumienie nie są łatwe, jeżeli wcześniej nie przyswoimy sobie przed-sądów (wł. pre-nozioni) i p r z e d - r o z u m i e n i a (wł. pre-conoscenza) – by posłużyć się wyrażeniami filozofii hermeneutycznej – które pozwolą nam wejść we właściwe k o ł o h e r m e n e u t y c z n e, umożliwiające zrozumienie specyficznego pierwiastka, jaki wyróżnia to dzieło.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na podwójne korzenie utworu: polskie i rzymskie, pierwsze związane z typowo słowiańskim sposobem wyrażania myśli, drugie – z przesłaniem chrześcijańskim, a zatem pierwiastek poetycki i teologiczny. Są to dwa głosy, harmonijnie ze sobą połączone.

W liście z okazji wydania w tłumaczeniu włoskim wszystkich dzieł literackich Karola Wojtyły[1], Papież napisał: „W tę wiekową «symfonię» wniosły swój wkład także historia i język Narodu, którego jestem synem. Dziękuję Panu, że dał mi zaszczyt i radość uczestniczenia w tym kulturowym i duchowym przedsięwzięciu: najpierw z młodzieńczą pasją, później, w miarę upływu lat, z postawą stopniowo wzbogacaną przez kontakt z innymi kulturami, a przede wszystkim przez zgłębianie niezmierzonego dziedzictwa kulturowego Kościoła. I tak mój głos pozostał, owszem, polski, lecz zarazem stał się europejski, zgodnie z podwójną tradycją, wschodnią i zachodnią".

W *Słowie wstępnym* do zbioru *Słowa na pustyni* Karol Wojtyła pisał: „Kapłaństwo jest sakramentem i powołaniem. Twórczość poetycka jest funkcją talentu – ale talenty również stanowią o powołaniu"[2]. A w jednym z przemó-

---

* Poniższy tekst, pod tytułem *Komentarz krytycznoliteracki prof. Giovanniego Realego*, został opublikowany w „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2003) nr 4, s. 25. Wyróżnienia i przypisy pochodzą od redakcji „Ethosu".

[1] Zob. K. W o j t y ł a, *Tutte le opere letterarie*, red. G. Reale, Bompiani, Milano 2001.

[2] T e n ż e, *Słowo wstępne*, w: *Słowa na pustyni. Antologia współczesnej poezji kapłańskiej*, oprac. B. Miązek, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1971, s. 5n.

wień do młodzieży w 1979 roku uściślał: „Inspiracja chrześcijańska nie przestaje być głównym źródłem twórczości polskich artystów. Kultura polska stale płynie szerokim nurtem natchnień, mających swoje źródło w Ewangelii"[3].

Po drugie, trzeba pamiętać o tym, że główny temat utworów Wojtyły-poety zbiega się dokładnie z głównym tematem zainteresowań Wojtyły-filozofa i Wojtyły-teologa. Jest to nie tylko i nie tyle postrzeganie człowieka w jego wymiarze ziemskim i doczesnym, lecz także i przede wszystkim uwzględnianie jego metafizycznego pochodzenia i jego przeznaczenia eschatologicznego, wraz z wynikającą z tego złożoną i skomplikowaną dynamiką.

W związku z tym, co zostało powiedziane, wyłania się zasadniczy problem natury estetycznej: czy jest możliwe tworzenie dzieł poetyckich w oparciu o pojęcia filozoficzne i teologiczne? Odpowiedź na tę kwestię ma podstawowe znaczenie dla dogłębnego zrozumienia i docenienia *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II.

We Włoszech przez długi czas wykluczano tę możliwość. Jak wiadomo, tego zdania był Benedetto Croce i jego zwolennicy. Croce odmawiał wartości poetyckiej *Narzeczonym* Manzoniego, w szczególności zaś nie uznawał głębokiego podłoża teologicznego tej powieści. Ponadto w *Boskiej komedii* Dantego rozgraniczał części, które uważał za prawdziwie poetyckie, od tych, które oceniał jako filozoficzne i teologiczne, a zatem niepoetyckie.

Od jakiegoś czasu koncepcje estetyczne Crocego w dużej mierze uznawane są za przestarzałe, razem z założeniami jego filozofii neoidealistycznej, jednak pogląd, że poezja nie przystaje do filozofii i teologii, podtrzymywany był przez innych autorów rozmaitej formacji kulturalnej i w odniesieniu do niektórych aspektów nadal pozostaje dość rozpowszechniony.

W rzeczywistości jest to opinia w znacznym stopniu nieuzasadniona, a zatem błędna. Paul Valéry, na przykład, utrzymywał, że poezja i filozofia nie mogą iść w parze, jako że zakładają „kondycję i nastawienie ducha nie dające się ze sobą pogodzić"[4]; filozofia tworzy pojęcia, czyli koncepcje, podczas gdy poeta wyraża stany ducha, szukając dla nich doskonałej formy wyrazu.

Wielki poeta i myśliciel T. S. Eliot, podejmując te tezy Valéry'ego i konfrontując je z poezją Dantego, obala je w sposób absolutny. A to, co mówi on na temat poezji Dantego, stosuje się także do poezji Wojtyły. „Bez wątpienia – pisze – wysiłek filozofa, człowieka zajmującego się czystymi ideami, i wysiłek poety, który może polegać na wyrażaniu owych idei, nie mogą być podejmowane jednocześnie. To jednak nie oznacza twierdzenia, jakoby obrazowa wyobraźnia poetycka nie mogła być w pewnym sensie filozoficzna. Poeta może

---

[3] Jan Paweł II, *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Przemówienie do młodzieży, Gniezno, 3 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1 (1979), red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 612.

[4] Cyt. za: „Athenaeum" z 23 VII 1920.

posługiwać się pojęciami filozoficznymi nie jako materiałem do dyskusji, lecz jako materiałem obrazowym"[5]. I dalej: „Wyobraźnia Dantego jest wyobraźnią wizjonerską"[6]. Krótko mówiąc, filozof jako twórca pojęć jest myślicielem, poeta natomiast, jako twórca obrazów, jest wizjonerem. I właśnie jako wizjoner poeta może widzieć i wyrażać za pomocą obrazów to, co filozof i teolog wyrażają za pomocą pojęć.

To, co powiedzieliśmy, ujawnia i pozwala nam zrozumieć symboliczny klucz do poetyki Karola Wojtyły. Skądinąd on sam w drugiej części *Tryptyku rzymskiego,* zatytułowanej *Medytacje nad „Księgą Rodzaju" na progu Kaplicy Sykstyńskiej*, potwierdza to w zaskakujący sposób. Dziesiątki razy powracają lawinowo słowa: „widzenie", „widzieć", „obraz". Utwór ten zawiera niezwykłą ekspresję poety jako wizjonera, doprowadzoną wręcz na najwyższy poziom. Jest to – można by powiedzieć – wizja do drugiej potęgi. Księga Rodzaju – mówi Wojtyła – czekała, by jakiś wielki malarz przedstawił ją za pomocą obrazu; a *Medytacje nad „Księgą Rodzaju"*... Wojtyły są wizją poetycką zainspirowaną wizją malarską przedstawioną przez Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej.

Co więcej, można by mówić nawet o wizji poetyckiej do trzeciej potęgi – z następujących względów: Boski Logos jest pierwotnym objawieniem, a zatem absolutnym widzeniem Tajemnicy. Wojtyła pisze:

> Słowo – odwieczne widzenie i odwieczne wypowiedzenie.
> Ten, który stwarzał, widział – widział, „że było dobre",
> widział widzeniem różnym od naszego,
> On – pierwszy Widzący –
> Widział, odnajdywał we wszystkim jakiś ślad swej Istoty, swej pełni –
> Widział [...][7].

A nieco dalej dodaje:

> Stoję przy wejściu do Sykstyny –
> Może to wszystko łatwiej było wypowiedzieć językiem „Księgi Rodzaju" –
> Ale Księga czeka na obraz. – I słusznie. Czekała na swego Michała Anioła.
> Przecież ten, który stwarzał, „widział" – widział, że „było dobre".
> „Widział", a więc Księga czekała na owoc „widzenia".
> O ty, człowieku, który także widzisz, przyjdź –
> Przyzywam was wszystkich „widzących" wszechczasów.
> Przyzywam ciebie, Michale Aniele!
> Jest w Watykanie kaplica, która czeka na owoc twego widzenia!
> Widzenie czekało na obraz.
> Odkąd Słowo stało się ciałem, widzenie wciąż czeka[8].

---

[5] T. S. Eliot, *Opere 1904-1939,* Bompiani, Milano 1992, s. 419.

[6] Tamże, s. 832.

[7] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 15.

[8] Tamże, s. 16n.

Tak więc P o c z ą t e k (stworzenie) i K r e s (Sąd Ostateczny) – czyli powstanie ze Słowa i powrót do Słowa – przedstawione są w wizji malarskiej, ta zaś wizja malarska zostaje następnie przekształcona w wizję poetycką. Niewidzialne staje się widzialne najpierw w Logosie; następnie staje się widzialne poprzez obrazy malarskie Michała Anioła, później zaś w obrazach poetyckich Karola Wojtyły.

Karol Wojtyła zatrzymuje się przede wszystkim nad Sądem Ostatecznym, który nas wszystkich czeka – o w y m n i e w i d z i a l n y m K r e s e m[9], który został wyobrażony przez Michała Anioła w przejmującej wizji, najwyższym Kresem, który staje się „szczytem przejrzystości”[10]. W owej chwili, mówi poeta, każdy z nas, stając „twarzą w twarz z Tym, który Jest”[11], usłyszy skierowane do siebie początkowe pytanie: „Adamie [...] gdzie jesteś?”[12]. I od wielu „Ten, który Jest”[13], w absolutnej przejrzystości, w której wszystko jest widoczne, usłyszy odpowiedź: „Ukryłem się przed Tobą, bo jestem nagi”[14].

W tym wymiarze wizji metafizyczno-poetyckiej Karol Wojtyła widzi w Kaplicy Sykstyńskiej także samego siebie podczas konklawe w sierpniu 1978 roku, na którym wybrano papieża Jana Pawła I, i podczas następnego, w październiku tego samego roku, na którym on sam zostaje wybrany i przyjmuje imiona Jan Paweł II. Co więcej, zdaje się sięgać wzrokiem również do tego – „con-clave” – które po jego śmierci będzie musiało przekazać Klucze Królestwa następcy, i pisze:

> Trzeba, by przemawiała do nich wizja Michała Anioła.
> „Con-clave”: wspólna troska o dziedzictwo kluczy, kluczy Królestwa.
> Oto widzą siebie pomiędzy Początkiem i Kresem,
> pomiędzy Dniem Stworzenia i Dniem Sądu...
> Postanowiono człowiekowi raz umrzeć, a potem Sąd!
> Ostateczna przejrzystość i światło.
> Przejrzystość dziejów –
> Przejrzystość sumień –
> Potrzeba, aby w czasie konklawe Michał Anioł uświadomił ludziom –
> Nie zapominajcie: Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius.
> Ty, który wszystko przenikasz – wskaż!
> On wskaże...[15].

Także trzecia część *Tryptyku rzymskiego*, zatytułowana *Wzgórze w krainie Moria*, napisana jest w podobnym stylu „poety wizjonera”, a mówi o Abrahamie, przedstawionym jako „ten, który uwierzył wbrew nadziei”[16], wstępują-

---

[9] Por. tamże, s. 24.
[10] Tamże.
[11] Tamże.
[12] Tamże, s. 25.
[13] Tamże, s. 24.
[14] Tamże.
[15] Tamże, s. 26n.
[16] Tamże, s. 35.

cym na wzgórze w krainie Moria z synem Izaakiem. Poetycka wizja, która dominuje również i tym razem, jest jednak wizją „per speculum in aenigmate". Dzieje Abrahama przedstawione są bowiem jako symbol przyszłej męki Chrystusa:

> O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria,
> jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty nie przekroczysz.
> Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna.
> [...]
> O Abrahamie – tak bowiem Bóg umiłował świat,
> że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył,
> miał żywot wieczny[17].

Pierwsza cześć *Tryptyku rzymskiego,* nosząca tytuł *Strumień,* na pozór najłatwiejsza, w rzeczywistości trudna jest do zrozumienia, jeżeli nie wejdzie się w odpowiednie koło hermeneutyczne bądź nie przyswoi się owego przed-rozumienia, o którym mówiłem na początku. Już tytuł pierwszego z dwóch wierszy, które się nań składają – „Zdumienie" – jest sam w sobie bardzo wymowny. Jaki sens ma mówienie o „zdumieniu", czyli „zachwycie", w odniesieniu do strumienia i nadanie takiego właśnie tytułu opisowi strumienia?

Odpowiedzi na to pytanie udziela nam sam Wojtyła w swym najważniejszym dziele filozoficznym, zatytułowanym *Osoba i czyn.* Dzieło to jest pogłębionym studium nad człowiekiem i jego naturą, o którym Autor pisze: „Studium niniejsze rodzi się również z potrzeby przezwyciężenia tej pokusy. Rodzi się z tego zadziwienia w stosunku do istoty ludzkiej, które – jak wiadomo – stanowi najpierwszy impuls poznawczy. Zdaje się, że takie zadziwienie – które nie jest tym samym, co podziw, choć ma także w sobie i coś z niego – stoi u początku także i tego studium. Zadziwienie jako funkcja umysłu staje się systemem pytań, a z kolei – systemem odpowiedzi czy rozwiązań. Dzięki temu nie tylko rozwija się wątek myślenia o człowieku, ale także zostaje zaspokojona pewna potrzeba ludzkiego bytowania. Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował"[18].

Jak wiadomo, Platon i Arystoteles twierdzili, że filozofia rodzi się właśnie ze zdumienia i zachwytu. I Wojtyła podziela to przekonanie. Lecz dla niego zdumienie i zachwyt to nie tyle uczucia, jakich doznaje się wobec zjawisk kosmosu, lecz przede wszystkim te, które rodzą się w obliczu istoty ludzkiej. Płynący strumień jest metaforą przedstawiającą życie człowieka, w owej właściwej mu dynamice.

---

[17] Tamże, s. 35-37.

[18] K. W o j t y ł a, *Persona e atto* [wydanie dwujęzyczne], red. G. Reale, T. Styczeń, Rusconi, Rimini 1999, s. 76.

W środkowych wersach uporczywie, raz za razem powtarza się słowo „zdumienie" właśnie w odniesieniu do człowieka:

> Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół
> i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
> – lecz zdumiewa się człowiek!
> Próg, który świat w nim przekracza,
> jest progiem zdumienia.
> (Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam".)
> Był samotny z tym swoim zdumieniem
> pośród istot, które się nie zdumiewały
> – wystarczyło im istnieć i przemijać.
> Człowiek przemijał wraz z nimi
> na fali zdumień.
> Zdumiewając się [...][19].

Człowiek jest „miejscem spotkania z Przedwiecznym Słowem"[20] – mówi Karol Wojtyła. W drugim wierszu, zatytułowanym „Źródło", Autor poszukuje początków samego strumienia, a zatem Przedwiecznego Słowa, czyli źródła, z którego rodzi się człowiek. Karol Wojtyła pisze:

> Jeśli chcesz znaleźć źródło,
> musisz iść do góry, pod prąd[21].

Jeżeli istnieje strumień, bez wątpienia istnieje również źródło, które musi gdzieś być. A zatem trzeba go szukać. Idąc właśnie „pod prąd".

Wielu zastanawia się, dlaczego Papież odczuł potrzebę pisania poezji, jak to czynił w młodości. Przede wszystkim jednak należy powiedzieć, że pisaniem utworów poetyckich (publikowanych przeważnie pod pseudonimami) Karol Wojtyła zajmował się przez niemal czterdzieści lat. Poza tym trzeba przypomnieć i podkreślić, że Karol Wojtyła, prócz tego, że jest teologiem, jest poetą, a także filozofem[22].

Karol Wojtyła łączy w sobie – w różnym stopniu – trzy wielkie siły duchowe, za których pomocą człowiek od zawsze poszukiwał prawdy: sztukę, filozofię, wiarę i religię. Połączenie tych trzech sił w jedność, jaką znajdują u Wojtyły, stanowi to, co Platon nazywał daimonionem, z którym człowiek rodzi się i który towarzyszy mu przez całe życie, a który pewni współcześni psycholodzy nazywają kodem duszy. I to właśnie ów daimonion towarzyszy Karolowi Wojtyle i jest nieustannie obecny we wszystkim, co robi i co mówi.

---

[19] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 10.

[20] Tamże.

[21] Tamże, s. 11.

[22] W tym roku zostanie wydany tom zawierający wszystkie dzieła filozoficzne przez niego opublikowane, opatrzony tytułem *Metafisica della persona,* w tej samej serii wydawniczej Bompiani, w której w roku 2001 ukazał się zbiór *Tutte le opere letterarie.*

W dramacie *Brat naszego Boga*[23] znajduje się fragment, bardzo dobrze ujawniający owego daimoniona lub kod duszy, o którym mówiliśmy (między bratem Albertem i Karolem Wojtyła istnieją zadziwiające analogie – nie tylko duchowe, również biograficzne). Oto wspomniany tekst:

„Szukaj w dalszym ciągu. Ale czego? Szukałem chyba dość. Szukałem wśród tylu prawd. Przecież te rzeczy mogą dojrzewać właśnie tylko w ten sposób. Filozofia... sztuka... Prawdą jest to, co ostatecznie wypływa na wierzch jak oliwa w wodzie. W ten sposób życie odsłania nam ją – powoli, częściowo, lecz ciągle. Prócz tego jest ona w nas, w każdym człowieku. Tam właśnie zaczyna przylegać do życia. Nosimy ją w sobie, jest mocniejsza od naszej słabości"[24].

---

[23] Utwór powstały w latach czterdziestych, poświęcony Adamowi Chmielowskiemu, urodzonemu w roku 1845 i zmarłemu w 1916, który został zakonnikiem, przybrawszy imię brat Albert, beatyfikowanemu w 1983 roku i kanonizowanemu w roku 1989.

[24] K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 176.

Stefan SAWICKI

PROGI

Tryptyk rzymski to poetycka summa teologiczna o Bogu, doświadczanym od strony człowieka. Zarazem zwierzenie i testament przed ostatecznym progiem, jaki przekroczyć musi każdy z nas, przed progiem Domu Ojca.

Książkę, w której odpowiadał na trudne, często bolesne pytania współczesności, zatytułował Jan Paweł II *Przekroczyć próg nadziei*[1]. Motyw „progu" powraca w medytacjach *Tryptyku rzymskiego*[2]. „Próg" to zarazem granica i początek. Granica oddziela jakieś dwie rzeczywistości. Przekroczenie jej, wymagające nieraz trudu i wysiłku, jest początkiem „nowego", stwarza nową sytuację: istnienia, widzenia, rozumienia.

W pierwszej części *Tryptyku rzymskiego* nazwanej *Strumień* wskazuje Autor na „próg zdumienia"[3]. Człowiek współczesny, którego czas i świadomość zagospodarowują bez reszty: wytwarzanie i konsumpcja wytworzonego, traci zdolność samodzielnego spotkania z rzeczywistością, zwłaszcza rzeczywistością naturalną. Jest z nią tak bardzo oswojony, że nie dostrzega jej niezwykłości, jej – śmiało to można powiedzieć – cudowności; zarówno w perspektywie kosmosu, jak i atomu. A prawdziwe uświadomienie swojej obecności w świecie rozpoczyna każdy z nas dopiero od przezwyciężenia znieczulenia na to wszystko, „czym zewsząd przemawia / stworzony świat..."[4]. Odsłania się nam wówczas – Autor *Tryptyku rzymskiego* jest jednym z nas – zarówno nasza małość, jak i niezwykła godność, właśnie dzięki przekroczeniu progu zdumienia, dzięki możności zdumionego uświadomienia. Fragment przy tym potrafi objawić całość. W rytmie przemijalności wody górskiego potoku, która – nie przestając być sobą – staje się tu symbolem istnienia i życia, możemy dostrzec prawo rządzące całym stworzeniem, a więc sens, który – uświadomiony – skłania do poszukiwania jego źródła – warunkującej wszech-przemijalność stałości. Choćby to poszukiwanie było uciążliwą wędrówką pod prąd. Choćby wymagało uczenia się mowy niekonwencjonalnych znaków i milczenia.

---

[1] Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
[2] Zob. tenże, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.
[3] Tamże, s. 10.
[4] Tamże, s. 9.

> Nie jest to słowo, nie są to mowy,
> których by dźwięku nie usłyszano [...]
>
> (Ps 19, 4)

Samo przy tym obcowanie „twarzą w twarz", „wnętrzem we wnętrze" z rzeczywistością stworzoną, która przechowuje w sobie pamięć czasu, gdy „Duch Boży unosił się nad wodami" (Rdz 1, 2) jest również obcowaniem z ukrytym Źródłem jej istnienia. Woda potoku, nawet oddalona od swego źródła, jest zawsze wodą ź r ó d l a n ą, która ożywia i odnawia. Przekroczenie progu zdumienia, psalmiczne czytanie świata wprowadza Medytującego, wprowadzić może i nas, na drogę kontemplacji mądrości i tajemnicy, zbliżając do Tego, który jest tak Inny, że nazywa się go w *Tryptyku rzymskim* głównie przez pseudonimy, ale który był na początku i przez którego wszystko się stało, co się stało[5]. Próg zdumienia staje się wówczas progiem w i a r y.

Druga część *Tryptyku rzymskiego*, *Medytacje nad „Księgą Rodzaju" na progu Kaplicy Sykstyńskiej*, osnute zostały wokół motywu „progu Słowa"[6]. Jest to poemat o stworzeniu człowieka i tworzonych przez niego dziejach, a także próba odpowiedzi tym, których rani, a nawet gorszy obecność w tych dziejach zła. Jak je pogodzić z kilkakrotnie powtarzaną przez Stwórcę w Księdze Rodzaju oceną swego dzieła: „było dobre" (Rdz 1, 18.25), „było bardzo dobre" (Rdz 1, 31)? Ojciec Święty przywołuje tu Janowe Słowo, które było „na początku" (J 1, 1) i rozumie je jako Boże „odwieczne widzenie i [...] wypowiedzenie"[7] wszystkiego, co zostało stworzone i co zawiera w sobie ślad istoty Stworzyciela. Cała pierwotna rzeczywistość była zgodna z jasną, czystą, dobrą wizją Pierwszego Widzącego, w której nagość była świętością. Skażenie tej wizji to bolesna konsekwencja jednej z jej jasnych cech: wolności człowieka. Ale Boże Widzenie pozostało jako przestrzeń, w której – jak mówi Paweł – „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy"[8]. W nim nadal „wszystko trwa stając się nieustannie"[9]. Ono jest nadal dla nas miarą wartości, których uświadomienie przychodzi szczególnie wyraźnie w czasie zagrożenia i klęski. Wówczas tęsknota za dobrem przekształca się często – jak mówi Papież-poeta – w jakieś „*Magnificat* ludzkiej głębi"[10]. Boże Słowo, Boże Widzenie wciąż w świecie i w nas realnie trwa, jest zasadniczą kanwą tkaniny dziejów.

> Słowo, przedziwne Słowo – Słowo przedwieczne, jak gdyby próg niewidzialny wszystkiego co zaistniało, istnieje i istnieć będzie[11].

---

[5] Por. J 1, 3; J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 16.
[6] J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 16.
[7] Tamże.
[8] Tamże, s. 19.
[9] Tamże, s. 15.
[10] Tamże, s. 21.
[11] Tamże, s. 16.

Jeśli chcemy zrozumieć ludzkie dzieje, również obecne w nich zło, uzgodnić je z Bożą oceną stworzenia: „było dobre", a więc zaakceptować je, musimy przekroczyć próg Słowa, starać się zbliżyć do tego Widzenia, które jest zupełnie różne od naszego: absolutnie czyste i dobre. Przychodzą na myśl słowa Norwida:

> [...] dzieje pozornie są z a m ę t,
> Gdy w gruncie są: s i ł a i ł a d n o ś ć szeroka![12].

W tym nadal obecnym Bożym Widzeniu „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy"[13], niezależnie od tego, co czynimy, jak postępujemy. W nim i dzięki niemu i s t n i e j e m y. Ono jest strukturą, nadrzędnym porządkiem i miarą, których nie jesteśmy w stanie przekroczyć ani zmienić. Żadne zło tego Widzenia Bożego nie niszczy. Ono prowadzi dzieje człowieka od Słowa stwarzającego do Słowa naszego powrotu. Nadaje im sens. Dlatego właśnie próg Słowa jest dla nas wszystkich progiem n a d z i e i.

Są ludzie, którym Boże Widzenie wyraźniej się odsłania. To święci i... artyści. Ci ostatni starają się utrwalić je w swoich dziełach. Tu pojawia się w poemacie, który jest poetycką teologią dziejów, wątek Kaplicy Sykstyńskiej. W niej zawarł Michał Anioł odczytaną z Biblii Bożą wizję dziejów, przede wszystkim dziejów człowieka: od dni Stworzenia po dzień Sądu. O ile obraz jest podobieństwem? O ile dociera do Bożego Widzenia? O ile je ewokuje? O ile przekracza próg Słowa? Ostatecznie: „Początek jest niewidzialny"[14]. „I kres także jest niewidzialny"[15]. Ale Kaplica Sykstyńska – to model stworzonego świata i dziejów człowieka, to miejsce, w którym panuje atmosfera czystości Bożego Widzenia: godności człowieka, jego wolności, odpowiedzialności za czyny, nagiej, choćby i okrutnej prawdy, wyraźnej granicy między dobrem i złem.

> Ostateczna przejrzystość i światło.
> Przejrzystość dziejów –
> Przejrzystość sumień –[16].

Jakby sakrament Bożego Widzenia. Czy może być bardziej właściwe miejsce dla wyboru Kogoś, kto jest odpowiedzialny za „dziedzictwo kluczy Królestwa"[17]?

Wzgórze w krainie Moria, trzecia część *Tryptyku rzymskiego*, prowadzi nas do progu przymierza, jakie zawarł Bóg ze wspólnotą judeochrześcijańską, a przez nią ze wspólnotą ludzką. Do Ur w ziemi chaldejskiej, do dziejów Abra-

---

[12] C. K. N o r w i d, *Żydowie polscy*, w: tenże, *Pisma wybrane*, wybrał i objaśnił J. W. Gomulicki, t. 1, „Wiersze", PIW, Warszawa 1983, s. 437.

[13] J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 16.

[14] Tamże, s. 18.

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 27.

[17] Tamże, s. 26.

hama. Ofiarę Izaaka rozumie Ojciec Święty, i z nami się dzieli tym rozumieniem, przede wszystkim jako zapowiedź ofiarowania Chrystusa. Ten, który Jest i który przychodzi „samotrzeć" do Abrahama, powstrzymuje jego ofiarniczą rękę. Opowieść o zawierzeniu Bogu i niespełnionym ofiarowaniu syna staje się prefigurą spełnionej ofiary Chrystusa. Wzgórze w kraju Moria – prefigurą Golgoty. Na bezwzględne zawierzenie Abrahama Bóg odpowiada ocaleniem Izaaka, a więc objętego przymierzem całego Abrahamowego potomstwa. Na brak zawierzenia ze strony człowieka – dla jego ocalenia – odpowie ofiarowaniem własnego Syna. Objawiając przy tym Abrahamowi, „czym", jakim bólem, „jest dla ojca ofiara własnego syna"[18], objawił Bóg – jakby w przypowieści – prawdę wewnętrzną o Sobie, która się miała spełnić w przyszłości:

> [...] tak bowiem Bóg umiłował świat,
> że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył,
> miał żywot wieczny[19].

Próg przymierza jest w swej istocie progiem wcielonej m i ł o ś c i.

Zwróciłem uwagę na trzy główne motywy „progu" budujące *Tryptyk rzymski*. Próg zdumienia, związany z drogą zbliżenia do tajemnicy Boga, czyli próg w i a r y. Próg Słowa, którego przekroczenie odsłania sens dziejów człowieka, czyli próg n a d z i e i. Wreszcie próg przymierza między Bogiem i człowiekiem, czyli próg m i ł o ś c i. Prócz tych trzech motywów głównych, są w *Tryptyku rzymskim* inne metaforyczne motywy „progu". Pojawiają się tam, gdzie Ojciec Święty stara się przybliżyć poetycko istotę jakiejś prawdy, dotrzeć do sedna rzeczywistości. Przybliża ją przez powrót do początku, do progu, którego przekroczenie rozpoczyna „nowe" i „święte". Motywy „progu" są poetyckimi elementami konstrukcji wielkiego syntetycznego zamysłu. Bo *Tryptyk rzymski* to poetycka summa teologiczna o Bogu, doświadczanym od strony człowieka. Zarazem zwierzenie i testament przed ostatecznym progiem, jaki przekroczyć musi każdy z nas, przed progiem Domu Ojca.

Przed rokiem mogliśmy poznać *Traktat teologiczny* wybitnego Poety, którego wiara, jak szczerze wyznaje, jest chwiejna i ulotna, który szuka zrozumienia na obrzeżach Kościoła, ale który chce trwać w ocalającej wspólnocie chrześcijaństwa, uznaje ją za własną. Jest to świadectwo i głos wielu nam współczesnych. W *Tryptyku rzymskim* mówi Ktoś z głębi własnej wiary: człowiek, chrześcijanin, Wielki Klucznik Kościoła. Pragnie przybliżyć w poetyckiej medytacji, sobie i innym, główne prawdy tej wiary, która go ogarnia – bez reszty. Nawiązuje do Biblii i Tradycji Kościoła, one są dla niego ostatecznym źródłem sensu i ocalenia. Jest to świadectwo przekraczające nasz czas.

---

[18] Tamże, s. 37.
[19] Tamże.

Tomasz GARBOL

TRYPTYK – NIE TYLKO – RZYMSKI

Człowiek stworzony na obraz Boży – mówi w poemacie Jan Paweł II – jest przez Boga wezwany i uzdolniony do naśladowania więzi, która istnieje pomiędzy trzema Osobami Trójcy Świętej. Na czym jednak ma ono polegać? Jedna z możliwych, ale i najbardziej narzucających się odpowiedzi jest taka: na naśladowaniu Ojca, Syna i Ducha Świętego w łączących Ich wierze, nadziei i miłości, w trzech cnotach Boskich.

Tym, co może zaskakiwać w *Tryptyku rzymskim*[1], jest język poetycki: nasycony niedopowiedzeniami, przemilczeniami, pytaniami, powtórzeniami, zmianami adresata wyznania lirycznego. Nadaje on utworowi charakter medytacji – zasygnalizowany co prawda w podtytule poematu *Tryptyk rzymski. Medytacje*, ale mimo to zadziwiający czytelnika, przyzwyczajonego do bardziej przecież jednoznacznych wypowiedzi Jana Pawła II.

Charakter tych medytacji modelowany jest przez emocjonalne zaangażowanie podmiotu mówiącego, tożsamego – o czym najdobitniej świadczą motywy autobiograficzne w części drugiej dotyczące „pamiętnego roku dwóch konklawe"[2] – z Autorem. Stosunkowo często pojawiają się tu zdania wykrzyknikowe, czasami we frazach wykorzystujących też techniki poetyckiej medytacji (pytanie, niedopowiedzenie, powtórzenie): „Gdzie jesteś, źródło? Gdzie jesteś, źródło?!"[3], „Współczesnych o to nie pytaj, lecz pytaj Michała Anioła, / (a może także współczesnych!?)"[4]. Okrzyk pragnienia i nagły przebłysk myśli podającej w wątpliwość wcześniejszą refleksję dotyczącą współczesności – podobnych momentów, które w naturalny sposób odbiera się jako przejawy autorskiego zaangażowania, jest tu znacznie więcej.

Jeszcze inaczej można by te dwie pierwsze uwagi sformułować w taki sposób: *Tryptyk rzymski*, nawet jak na tekst poetycki, to niezwykła wypowiedź Jana Pawła II[5].

---

[1] Zob. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.

[2] Tamże, s. 26.

[3] Tamże, s. 11.

[4] Tamże, s. 18.

[5] Konwencja medytacji pojawiała się już w poezji Karola Wojtyły. Jak jednak zauważył K. Dybciak, występowała tam ona jako „jeden z wariantów twórczości medytacyjnej, nie emocjonalno-wyobrażeniowy, lecz intelektualistyczny [...]". (K. Dybciak, *Poetycka fenomenologia czło-*

Obydwie właściwości języka poematu – medytacyjność i emocjonalne nacechowanie – są znakami stosunku podmiotu mówiącego do poruszanych problemów, poczucia obcowania z tajemnicą, do której przybliżenie się wymaga szczególnego wysiłku. W kompozycyjnym centrum *Tryptyku rzymskiego*, w trzeciej sekwencji drugiej jego części znajduje się fragment dotyczący samego serca tej tajemnicy – Boga:

> Kimże jest On? Niewypowiedziany. Samoistne Istnienie. Jedyny. Stwórca wszystkiego.
> Zarazem Komunia Osób.
> W tej Komunii wzajemne obdarowywanie pełnią prawdy, dobra i piękna.
> Nade wszystko jednak – niewypowiedziany[6].

To właśnie te słowa najlepiej tłumaczą, skąd w *Tryptyku rzymskim* tyle tekstowej niejednorodności i myślowej niejednoznaczności. W centrum medytacyjnych rozważań znajduje się temat samego Boga, i to postrzeganego jako ktoś przede wszystkim „niewypowiedziany". Zrozumiałe zatem, że tak niezwykły temat skłania osobę medytującą nad nim do szczególnej aktywności, rodzi w niej poczucie respektu objawiające się w języku wyraźnie pozbawionym zdecydowania i pewności, które możemy odnaleźć w wielu innych tekstach papieskich.

Bardzo ważnym elementem poetyckiego kształtu dzieła Jana Pawła II jest konwencja tryptyku. Samo pojęcie wiąże się najbardziej bezpośrednio ze sztukami plastycznymi, z malarstwem i rzeźbą. Tradycja właśnie takiego, plastycznego tryptyku stanowi interesujący kontekst dzieła Jana Pawła II. Została ona zresztą pośrednio przywołana przez ks. kard. Franciszka Macharskiego we wstępie do poematu: „Otwórzmy ten zbiór medytacji, jak się otwiera tryptyk i bramę"[7].

Rzeczywiście, poemat Jana Pawła II można czytać, jakby się oglądało tryptyk – z centralną nieruchomą częścią i dwoma ruchomymi, zamykanymi skrzydłami. Nieruchome centrum to część druga poematu *Medytacje nad „Księgą Rodzaju" na progu Kaplicy Sykstyńskiej*. W nim zaś na pierwszym planie znajduje się przywołana już w naszych rozważaniach refleksja nad tajemnicą niewypowiedzianego Boga.

Konwencja literacka doprecyzowuje zatem tematyczne centrum utworu. To jej najbardziej czytelna funkcja, chociaż nie jedyna – dzięki niej bowiem zwraca się uwagę również na semantykę liczby trzy. W chrześcijańskiej tradycji trójka oznacza pełnię. Do tego znaczenia poemat nawiązuje. Czyniąc tu bowiem głównym tematem Boga, dąży się do wyrażenia pełni. Trójka okazuje się

---

wieka religijnego. O literackiej twórczości Karola Wojtyły, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 152).

[6] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 21.

[7] Kard. F. Macharski, [Dzięki, Ojcze Święty...], w: Jan Paweł II, dz. cyt., s. 5.

w utworze Jana Pawła II związana z tematem Boga w jeszcze jeden sposób. W trzeciej jego części – *Wzgórze w krainie Moria* – mowa jest o spotkaniu Abrama z trzema przybyszami pod dębami Mamre. Druga sekwencja tej części nosi tytuł „Tres vidit et unum adoravit" (Trzech zobaczył, ale jednego uwielbił). Właśnie tutaj, po otwarciu ostatniego skrzydła tryptyku przywołana zostaje w sposób najbardziej bezpośredni prawda o Bogu Jedynym w Trójcy Świętej. Z tą prawdą dobrze współgra konwencja poetycka, którą posłużył się Jan Paweł II, nadając rozważaniom o Trójcy Świętej trójdzielną postać.

Kolejne części *Tryptyku rzymskiego* pozwalają się odczytywać jako związane z poszczególnymi Osobami Boskimi.

Część pierwszą – *Strumień* – poprzedzają słowa: „Duch Boży unosił się nad wodami..."[8]. Motto z Księgi Rodzaju to bardzo dobitny znak, że tej fazie medytacji patronuje Duch Święty. Rozszerza też ono sens apostrofy do strumienia: „Pozwól mi wargi umoczyć / w źródlanej wodzie / odczuć świeżość, / ożywczą świeżość"[9]. Prośbę o ożywczą źródlaną wodę – w Biblii symbolizującą Ducha Świętego (por. J 4, 10; 7, 38) – można, mając w pamięci motto, interpretować jako pośrednio skierowaną do Ducha Ożywiciela u początku dzieła.

Część druga – *Medytacje nad „Księgą Rodzaju" na progu Kaplicy Sykstyńskiej* – dotyczy przede wszystkim Stwórcy, Boga Ojca: „Jest Stwórcą. / Ogarnia wszystko stwarzając i podtrzymując w istnieniu – / Sprawia podobieństwo"[10]. Motyw Boga Stworzyciela pojawia się tu w postaciach nawiązujących do Księgi Rodzaju oraz do fresków Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej.

Z kolei *Wzgórze w krainie Moria*, ostatnia część *Tryptyku rzymskigo*, stawia w centrum zainteresowania osobę Syna Bożego. Czwarta jej sekwencja nosi tytuł „Bóg przymierza"; biblijną historię ocalenia Izaaka poddaje interpretacji w świetle ofiary Chrystusa: „Bo Bóg Abrahamowi objawił, / czym jest dla ojca ofiara własnego syna – śmierć ofiarna. / O Abrahamie – tak bowiem Bóg umiłował świat, / że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył, / miał żywot wieczny"[11].

Tryptyk rzymski Jana Pawła II przypomina zatem pod względem kompozycyjnym słynną ikonę Trójcy Świętej Andrieja Rublowa: w centrum Ojciec, a po obydwu Jego stronach Syn Boży i Duch Święty.

Fragment opisu stworzenia świata poprzedzający pierwszą część i zarazem cały poemat zapowiada, że właśnie Księga Rodzaju będzie w medytacjach najważniejszym biblijnym punktem odniesienia. Części druga i trzecia bowiem również jej dotyczą. To dodatkowy element spajający utwór. Odwołanie do niej pełni jednak jeszcze jedną funkcję – wprowadza w orbitę medytacji prob-

---

[8] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 9.
[9] Tamże, s. 11.
[10] Tamże, s. 19.
[11] Tamże, s. 37.

lem relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Księga Rodzaju dotyczy bowiem genezy oraz istoty tej relacji.

Dalszym ciągiem refleksji o Bogu niewypowiedzianym, którą określiliśmy już wcześniej jako centrum *Tryptyku rzymskiego*, jest myśl dotycząca właśnie tego problemu:

> Nade wszystko jednak – niewypowiedziany.
> A przecież powiedział nam o Sobie.
> Powiedział także, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo.
> W polichromii sykstyńskiej Stwórca ma ludzką postać.
> Jest Wszechmocnym Starcem-Człowiekiem podobnym do stwarzanego Adama.
> A oni?
> „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich".
> Został im przez Boga zadany dar.
> Wzięli w siebie – na ludzka miarę – to wzajemne obdarowanie,
> które jest w Nim[12].

Człowiek stworzony na obraz Boży – mówi w poemacie Jan Paweł II – jest przez Boga wezwany i uzdolniony do naśladowania więzi, która istnieje pomiędzy trzema Osobami Trójcy Świętej. Na czym jednak ma ono polegać? Jedna z możliwych, ale i najbardziej narzucających się odpowiedzi jest taka: na naśladowaniu Ojca, Syna i Ducha Świętego w łączących Ich wierze, nadziei i miłości, w trzech cnotach Boskich. To kolejna trójka, tym razem tryptyk cnót.

Poemat Jana Pawła II można interpretować również tak – jako triadę rozważań o wierze, nadziei i miłości.

Strumień byłby w takiej lekturze związany z wiarą. Szczególnie dwie frazy wyraźnie o niej mówią: „«zatrzymaj się, to przemijanie ma sens» / «ma sens... ma sens... ma sens!»"[13], „Jeśli chcesz znaleźć źródło, / musisz iść do góry, pod prąd. / Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj"[14]. Wytrwała wiara w sens mający swoje źródło w Przedwiecznym Słowie stanowi tu odpowiedź na przemijalność świata.

W części drugiej *Tryptyku rzymskiego* najważniejsza jest nadzieja. Jej głos donośnie wybrzmiewa w „Posłowiu", kończącym *Medytacje nad „Księgą Rodzaju"*...: „Potrzeba, aby w czasie konklawe Michał Anioł uświadomił ludziom – / Nie zapominajcie: Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius. / Ty, który wszystko przenikasz – wskaż! / On wskaże..."[15]. To nadzieja, że Bóg zatroszczy się o Swoje dziedzictwo; ta sama, którą słyszymy też w mocno zaakcentowanych słowach parafrazujących Horacego: „A przecież nie cały umieram, / to co we mnie niezniszczalne trwa!"[16].

---

[12] Tamże, s. 21n.
[13] Tamże, s. 10.
[14] Tamże, s. 11.
[15] Tamże, s. 27.
[16] Tamże, s. 24.

Wzgórze w krainie Moria – to z kolei przede wszystkim opowieść o miłości. Wszystko w tej medytacji nad historią Abrahama zmierza bowiem do odsłonięcia prawdy o Bogu, który w Chrystusie zawarł z człowiekiem przymierze miłości: „tak bowiem Bóg umiłował świat, / że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył, / miał żywot wieczny"[17].

Oczywiście, każda z części poematu dotyczy w pewnym sensie wszystkich trzech cnót (na przykład w historii Abrahama bardzo ważny jest moment wiary „wbrew nadziei"[18]), tak jak i pośrednio wszystkich Osób Boskich (w *Strumieniu* na przykład przywołuje się Przedwieczne Słowo przemawiające poprzez stworzony świat), skupiając się jednak zawsze na jednej cnocie i na jednej Osobie.

Tryptyk rzymski jest zatem tryptykiem o Trójcy Świętej oraz o wierze, nadziei i miłości jako punktach orientacyjnych, wyznaczających drogę ludzkiej odpowiedzi na tajemnicę Boga.

Istnieje pewna dysharmonia pomiędzy specyficznie niespokojnym językiem poetyckim i konwencją tryptyku wyrażającą dążenie do objęcia pełni prawdy o Przedwiecznym Słowie. Tym, co pozwala uzgodnić obydwie tendencje, jest w dziele Jana Pawła II wizja najbardziej adekwatnej odpowiedzi na tajemnicę Niewypowiedzianego. Poczucie poznawczej bezradności w stosunku do Boga, objawiające się w języku, znajduje swoje dopełnienie w postulowanej postawie człowieka.

Dwukrotnie już tutaj przywołana trzecia sekwencja drugiej części poematu – „Prasakrament" - którą uznaliśmy za centrum utworu, kończy się słowami: „Wiedzą, że przeszli próg największej odpowiedzialności!"[19]. Odnoszą się one do Adama i Ewy przyjmujących dar rodzicielstwa i uzupełniają wcześniejszą, cytowaną już w naszych rozważaniach myśl, że w momencie stworzenia „Został im przez Boga zadany dar". Obydwie frazy dobrze wprowadzają w sposób myślenia o relacji człowieka do Boga ujawniający się w *Tryptyku rzymskim*. Zadany dar i miłość rodząca odpowiedzialność to – znane z pozaliterackiej twórczości Karola Wojtyły i Jana Pawła II – sformułowania umieszczające tę relację w przestrzeni wartości. Człowiek jest tu postrzegany jako ktoś zobowiązany przez samego Boga do urzeczywistniania w swoim życiu najważniejszych wartości, przede wszystkim tych tworzących triadę cnót Boskich: wiary, nadziei i miłości.

Konatywna – związana z nastawieniem tekstu na odbiorcę – funkcja *Tryptyku rzymskiego* wyraźna jest we wszystkich trzech jego częściach. W każdej z nich pojawiają się wezwania skierowane do odbiorcy. W *Strumieniu* to rada: „Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj"[20]. W *Medytacjach nad „Księgą Rodza-*

---

[17] Tamże, s. 37.
[18] Tamże, s. 33.
[19] Tamże, s. 23.
[20] Tamże, s. 11.

ju"... Jan Paweł II przypomina: „Nie zapominajcie: Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius". W ostatniej części zaś prosi: „Zapamiętaj to miejsce, kiedy stąd odejdziesz, / ono będzie oczekiwać na swój dzień –"[21].

Pomimo obecności tych dezyderatów charakter poematu nie ma nic wspólnego z postawą moralizatorską. Dzieje się tak w dużej mierze za sprawą kształtu języka poetyckiego, który w niczym nie przypomina wypowiedzi osoby przemawiającej z wyżyn swej pewności. Przeciwnie – wyraźne emocjonalne zaangażowanie podmiotu mówiącego świadczy o postawie aktywnego poszukiwania, a nie wszystkowiedzącego pouczania. Wyjątkowo mocno akcentując pewne prawdy, również zwracając się wprost do odbiorcy, nie odwołuje się Jan Paweł II do swojego autorytetu, ale raczej wskazuje na najbardziej podstawowe ich uzasadnienie – wypływające z rozpoznania charakteru relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Tym, co dodatkowo uwiarygodnia te przesłania, jest emocjonalne zaangażowanie Autora, które odbiera się jako głos świadka dzielącego się swoim doświadczeniem obcowania z tajemnicą niewypowiedzianego Boga, głos przypominający o więzi miłości pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

Tryptyk rzymski kończy się sekwencją zatytułowaną „Bóg przymierza". Interesujący jest sposób, w jaki mówi się tu o tym przymierzu

> – Zatrzymaj się –
> Ja noszę w sobie twe imię,
> to imię jest znakiem Przymierza,
> które zawarło z tobą Słowo Przedwieczne
> zanim stworzony był świat[22].

Przywołując w zakończeniu poematu sformułowanie „Słowo Przedwieczne", nawiązuje Jan Paweł II do pierwszych jego wersów, w których również się ono pojawia: „Zatoka lasu zstępuje / w rytmie górskich potoków / ten rytm objawia mi Ciebie, / Przedwieczne Słowo"[23]. To powtórzenie spina cały utwór klamrą, jakby domykając tryptyk, podkreślając zarazem znaczenie jego zasadniczego tematu, którym jest tajemnica Boga zawierającego z człowiekiem przymierze („to imię jest znakiem Przymierza, / które zawarło z tobą Słowo Przedwieczne").

Tak silny akcent położony na określenie Boga jako Słowa wyraźnie kontrastuje z pojawiającą się w centralnej części poematu frazą: „Nade wszystko jednak – niewypowiedziany." Ów kontrast jest znaczącym czynnikiem kształtującym postawę podmiotu mówiącego w utworze. Mamy tu przecież do czynienia z sytuacją, w której o niewypowiedzianym Przedwiecznym Słowie próbuje się opowiedzieć w poezji. To właśnie trudność tej sytuacji wyznacza kształt języka poetyckiego dzieła Jana Pawła II.

---

[21] Tamże, s. 37.
[22] Tamże.
[23] Tamże, s. 9.

Napięcie pomiędzy niemożnością wypowiedzenia prawdy o Bogu i poczuciem obcowania ze Słowem znajduje również swoje odzwierciedlenie w relacji pomiędzy niespokojnym, poszukującym językiem i dążącą do pełni formą tryptyku. Podobny charakter posiada też związek pomiędzy dwoma znaczeniami użytej konwencji literackiej, na które tu wskazaliśmy: medytacja o wierze, nadziei i miłości jest komplementarna w stosunku do rozważań o Trójcy Świętej – stanowi odpowiedź na tajemnicę niewypowiedzianego Boga.

Małgorzata U. MAZURCZAK

WIDZENIE MARYI „SĄD OSTATECZNY" MICHAŁA ANIOŁA POD ZNAKIEM JONASZA

W ścisłym zjednoczeniu z Synem, przy jednoczesnym spojrzeniu w dół, ku ludzkości, poprzez Maryję dokonuje się spełnienie zapowiedzi prorockich o Miłości Boga, którą Stwórca objawił w momencie stworzenia. Widzeniem Maryi czasów nowych i stwarzania nowego człowieka w dniu ósmym Michał Anioł ukazał swój zamysł nowej koncepcji Sądu Ostatecznego.

Jest Stwórcą.
Ogarnia wszystko stwarzając i podtrzymując w istnieniu
Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*[1]

Fresk Michała Anioła ukazujący Sąd Ostateczny na ścianie ołtarzowej Kaplicy Sykstyńskiej, podobnie jak cała twórczość artysty, przekracza tradycyjnie pojmowane kanony sztuki w kategoriach formy oraz treści, zwłaszcza zaś treści religijnej. Artysta odsłania swoją głęboko przeżywaną wiarę, wspieraną nieustannie rozbudowywaną wiedzą teologiczną i filozoficzną. Przemyślenia mistrza tworzącego w okresie dyskusji nad odnową życia religijnego i w czasie przygotowań do Soboru Trydenckiego znalazły klarowne odbicie w kompozycji fresków Kaplicy Sykstyńskiej, a szczególnie w przedstawieniu *Sądu Ostatecznego*. Mozolna praca malarza trwała od lata 1536 roku do października roku 1541. Lato i październik są jakimś niezwykłym znakiem czasu mistrza i... „Tak było w sierpniu, a potem w październiku pamiętnego roku dwóch konklawe"[2].

Bogactwo treści unaocznionych na ścianach Kaplicy Sykstyńskiej podjęli w swoich rozprawach wielcy badacze spuścizny artystycznej Michała Anioła[3]. Wskazano na jego znajomość tradycji, obejmującej źródła teologii scholastycz-

---

[1] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 19. Kanwą niniejszych refleksji jest *Tryptyk rzymski* Ojca Świętego, w którym obecne są prawdy religijne wymalowane przez Michała Anioła na ścianach Kaplicy Sykstyńskiej. Nie jest zamierzeniem autorki wyczerpanie analizy ikonograficznej tak wielkiego dzieła, a jedynie dotknięcie wątku w literaturze do tej pory nierozwiniętego – specyficznego postrzegania postaci Maryi i Jej obrazowania przez Michała Anioła. Zwrócenie uwagi na postać Maryi ukazaną w scenie *Sądu Ostatecznego* może skłonić do zmiany interpretacji całej sceny, często określanej w kategoriach tragedii i dramatu ludzkiego.

[2] Tamże, s. 26.

[3] Podstawową pracą analizującą treści zawarte w dziełach Michała Anioła jest rozprawa Ch. Tolnaya *Michelangelo*, t. 2, *The Sistine Ceiling*, Princeton University Press, Princeton 1945. Zob. też teksty np. Ch. de Tolnaya, U. Baldiniego w: *Michelangelo. Artista, Pensatore, Scrittore*, t. 1-2,

nej, literatury protohumanistycznej, zwłaszcza Dantego i Petrarki, wreszcie całe dziedzictwo neoplatonizmu florenckiego, które malarz miał możliwość zgłębiać już od czasów swojej młodości, od kiedy związał się ze środowiskiem dworu Medicich. Tam też poznawał wielkich mistrzów sztuki, pracując u boku artystów tej miary, co Domenico Ghirlandaio czy Bertoldo di Giovanni, który miał swoją pracownię w ogrodach Medicich przy placu św. Marka we Florencji. Żadnego jednak ze swoich nauczycieli Michał Anioł nie naśladował, lecz stworzył własną formę dla niepowtarzalnej treści. Objawił się w dziejach sztuki jako malarz i geniusz, jako „widzący"[4] piękno człowieka stworzonego na „obraz i podobieństwo"[5] Boga.

W *Sądzie Ostatecznym* unaocznił malarz bogaty splot wątków teologicznych, indywidualnie doświadczonych głębią jego wiary i przemyślanych wnikliwym intelektem. Podstawowy wątek, który przenika wszystkie sceny, dotyczy człowieka, aktu stworzenia i zbawienia, początku czasów i ich końca. „Początek jest niewidzialny. [...] / I kres także jest niewidzialny. / [...] / Jak uczynić widzialnym, jak przeniknąć poza granice dobra i zła?"[6]. Nie sposób zrozumieć apokaliptycznej wizji Michała Anioła bez jego wizji Genesis rozwiniętej w barwnym cyklu, niczym w monumentalnym zwoju, na sklepieniu Kaplicy. Dopełnieniem tej wizji jest ołtarz, przy którym sprawowana Eucharystia upamiętnia śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Malarz nie przypadkiem umieścił na tej właśnie ścianie swój *Sąd Ostateczny* – „w widzialnym dramacie Sądu – / I ten niewidzialny kres stał się widzialny jakby szczyt przejrzystości"[7].

W literaturze światowej wielokrotnie zwracano uwagę na niespotykaną do tej pory kompozycję tego dogłębnie przejmującego obrazu, u którego podstaw legła nowa, kopernikańska wizja kosmosu. W dniu ostatnim kosmiczny wir przemienia stary porządek świata i kosmosu; powstaje jednocześnie nowy porządek, którego ośrodkiem jest Chrystus. Najmniejszą część kompozycji sceny stanowi ziemia. Z prawej strony powstający z martwych do życia rozwierają jej puste wzgórza, pozbawione już ożywczej zieleni. Zieleń, jako znak wiosny i początku, pojawia się w scenie *Stworzenia Adama i Ewy*. Tutaj, w czasach końca, widać jedynie spopielałe garby odsłaniające swoje czeluści. Z ich głębi wynurzają się wątłe, osnute cieniem postaci. Są one jeszcze częścią szarości ziemi, którą rozświetla na horyzoncie wąska smuga zorzy, poblakłej w swoich niegdysiejszych intensywnych barwach. Ciała, unosząc się jednak ku centrum, przybierają formy nowe, napełnione światłem i życiem; w swoich masach materii obdarzone są jednocześnie niezwykłą lekkością. Pokonują świetlistą prze-

---

Istituto Geografico De Agostini, Novara 1965. Syntetyczny stan badań zob. *Michał Anioł Buonarroti*, oprac. J. Białostocki, Warszawa 1989, s. 8-18.

[4] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 16.

[5] Tamże, s. 18.

[6] Tamże.

[7] Tamże, s. 23.

strzeń, która nie jest już uporządkowana względem długości i szerokości, ale względem centrum. Jest nim świetlista kula, obejmująca postaci Chrystusa i Maryi. Na obwodach szerszych kręgów, jakby na orbitach, krążą postaci proroków, apostołów i świętych. Zanurzeni są w nowej materii, której naturą jest „szczyt przejrzystości"[8].

Malarz wydobył kunsztem pędzla koegzystencję ciał, światła i powietrza, stanowiących nową formę egzystencji spełniającej się w ascentio i rescentio, emanatio i remanatio. Ustanowione zostały prawa nowej materii, światła i powietrza o krystalicznej barwie niebieskiej, która zasklepia ziemię od momentu, kiedy uczynił ją Stwórca. Malarz ukazał tę scenę na trzecim przęśle sklepienia Kaplicy. W dynamicznym ruchu postaci zanika strona prawa jako synonim dobra oraz lewa, odpowiadająca stronie zła. Podział ten zachowany został w części dolnej, w obrębie ziemi i wody, po której sunie łódź Charona. Ciała zanurzone w powietrzu i świetle, opromienione światłem emanującym od Chrystusa i Maryi, trwają we wspólnej egzystencji, którą można określić jako nowy dzień Jeden. Zaistniał więc ponownie ten moment, który przedstawiony jest na osi widzenia ze sceną Sądu Ostatecznego – moment stworzenia światła.

Postać Zbawiciela pojawia się w blasku ognistej łuny, która Go ogarnia, ale nie spala. W taki sposób może nastąpić w swojej sile Epifaneia, nagłe zjawienie się Pana – Zbawiciela. Białe płótno, grobowy całun rozwiany wirem powietrza, rozwija zmartwychwstającego Chrystusa. Ukazuje patrzącemu silną materię ciała i niewielkie zasklepione smużki ran, na stopach, dłoniach oraz boku.

Tradycyjne sceny *Sądu Ostatecznego*, jakie widywał mistrz Michał Anioł, przedstawiały Paruzję w promienistej glorii, która zasklepiała nieruchomą postać Chrystusa w otoczeniu Maryi z prawej strony i św. Jan Chrzciciela z lewej. W ten sposób w trójcy postaci określonej w ikonografii jako grupa Dessis obrazowane były pokolenia ludzkie: Starego Przymierza, reprezentowane w osobie Jana Chrzciciela, oraz Nowego Testamentu – w orędownictwie Maryi. Matka Syna Człowieczego w tradycji obrazowania Sądu Ostatecznego ukazywana była zawsze w postawie modlitewnej. Zwrócona do Syna, unosząc błagalnie złożone dłonie, przejmowała rolę wstawienniczą za ludzkość. Świętą grupę Dessis otaczają zwykle postaci Starców apokaliptycznych, proroków i apostołów, stanowiąc razem z chórami niebieskimi święte zgromadzenie otwartych niebios.

Taki model sceny Sądu Ostatecznego był popularny w czasach Michała Anioła i znany zarówno w łacińskim, jak i bizantyńskim kręgu sztuki. Malarz widział podobne sceny w najbliższym sobie środowisku florenckim – chociażby ukończony w latach około 1489-1500 fresk pędzla Fra Bartolomea w kaplicy szpitalnej klasztoru Santa Maria Nuova we Florencji (obecnie Museo di San Marco). W dziele tym pojawił się jednak nowy szczegół, który przełamuje

[8] Tamże, s. 24.

tradycyjną kompozycję, zapowiadając barokowe wizje. Miejsce św. Jana Chrzciciela zajmuje bowiem św. Piotr, dolną zaś część fresku wypełniają zmartwychwstające postaci, bez wyraźnego podziału na zbawionych i potępionych. To podkreślenie roli św. Piotra wyeksponowane zostało w dziele Michała Anioła. Racją zmian w porządku obrazowania Sądu Ostatecznego jest klimat przygotowań do Soboru Trydenckiego, który podjął dzieło przywrócenia autorytetu Kościoła w osobie papieża[9]. „«Con-clave»: wspólna troska o dziedzictwo kluczy, kluczy Królestwa"[10].

Modlitewną postawę, która do tej pory zarezerwowana była dla Maryi, w dziele Michała Anioła przejęła Ewa, ukazana w scenie *Stworzenia* (piąta scena na osi sklepienia, licząc od sceny *Sądu Ostatecznego*). Ewę, której ciało opromienia światło, błogosławi Stwórca; jej wzrok napotyka wzrok Boga. Ewa widzi swojego Stwórcę, a silne Jego ramię ogarnia ją i zarazem ochrania. Wpatrzona w Boga, trwa w dziękczynnej modlitwie, odsłaniając misterium stworzenia, które dokonuje się w widzeniu „twarzą w twarz" (1 Kor 13, 12). Tak jak Adam doznał widzenia Boga (w scenie czwartej przedstawienia Księgi Genesis), tak również widzenia doznaje Ewa. „Oni także stali się uczestnikami tego widzenia"[11].

W scenie *Sądu Ostatecznego* Michał Anioł nadał Maryi miejsce nowe i całkowicie nową postawę, która do tej pory nie znajdowała swojego urzeczywistnienia w tego rodzaju obrazach. Jeszcze na rysunku z Casa Buonarroti we Florencji wykonanym jako szkic do sceny *Sądu...* z Kaplicy Sykstyńskiej[12], Maryja zwrócona jest ku Synowi. W ostatecznej wersji nadał mistrz całkowicie odmienny ruch oraz układ kompozycji Bogurodzicy. Maryja unoszona jest w pozycji siedzącej przez wirujący ruch kosmiczny, a jednocześnie całym swoim ciałem lgnie ku Synowi. Zjednoczenie z Synem określa wspólne ich miejsce, jest nim świetlisty tron – kula promieniującego światła, w którego centrum znajdują się Maryja i Chrystus. Pozostałe postaci, nawet te najbliższe, jak św. Piotr czy inni święci, na przykład św. Bartłomiej, znajdują się w jej promieniujących orbitach. Maryja i Syn tworzą jedność antytetycznie odwróconą, doskonale oddającą cor-redemptio tak popularne w ówczesnej ikonografii pasyjnej. Maryja odchyla się delikatnie, ażeby spojrzeć w dół, na wirującą ludzkość, która wychodząc z grobów, podąża ku centrum, ku Zbawicielowi. Odwrócenie głowy Maryi ku ludzkości lub raczej ku przemienionym ciałom-duszom, nie osłabia jedności z Synem. Wręcz przeciwnie, gwarancją tego optycznego zespolenia jest kunsztownie wykreślony kontrapost postaci Maryi, bliski najdo-

---

[9] Por. D. Redig de Campos, *Cappella Sistina*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1959, s. 3.

[10] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 26.

[11] Tamże, s. 20.

[12] Rysunek ten umieszczony został przez polskiego wydawcę *Tryptyku rzymskiego* na stronie 12.

skonalszym wzorom rzeźby antycznej. Odwrócenie głowy i skręt ciała w prawą stronę równoważą biodra oraz dłonie Maryi, którym nadał mistrz ruch przeciwny. Ręce Maryi delikatnie dotykają chusty w taki sposób, iż jednocześnie muskają płótno osuwające się z biodra Chrystusa. Michał Anioł nadał grupie Matki i Syna zupełnie oryginalne rozwiązanie kompozycyjne, dzięki subtelnemu wypracowaniu ruchu ciała oraz gestów postaci. Pierwszoplanowe znaczenie ma „ukrycie" całej postaci Maryi pod uniesionym ramieniem Syna.

Śledząc warsztat artysty jako rzeźbiarza i jako malarza dostrzegamy szczegóły tej kompozycji wypracowywane z mozołem w licznych szkicach. Zasadniczo przeważają rysunki do scen *Ukrzyżowania*, w których Michał Anioł podejmował niejako analizę specyficznego ruchu postaci, aby uzyskać optykę zjednoczenia z ukrzyżowanym Synem przy równoczesnym odwróceniu wzroku Maryi w dół, ku zebranej grupie czy też ku patrzącemu. Kompozycje takie studiował malarz, świadomie poszukując sposobu oddania w dziele sztuki owej niezwykłej jedności fizycznej i uczuciowej pomiędzy Maryją a Chrystusem i jednocześnie pomiędzy Maryją a ludzkością. Najwymowniej świadczą o tym rysunki *Ukrzyżowania* przechowywane w Zamku Windsor[13], Paryżu[14] oraz Londynie[15]. Takie pochylenie i profil głowy obserwujemy na rysunku z Casa Buonarroti (7 F)[16]. We wszystkich tych pracach artysta starannie dążył do uzyskania doskonałej cielesności postaci Maryi, napełniając jednocześnie materię duchową głębią. Środki, które pozwalały malarzowi uzyskać takie niepowtarzalne rezultaty, to przede wszystkim refleksy światła, rozkładane kunsztownie jako nieuchwytna migotliwość ciała. Pogłębionymi znacznie środkami artystycznymi posłużył się mistrz w konstruowaniu fresku. Skala tonacji oraz intensywność światłocienia pozwoliły mu oddać nową jakość materii ciał Chrystusa oraz postaci skupionych wokół Niego.

W figurze Maryi świetlistość tę potęgują barwy. Pod delikatnym błękitem płaszcza, który jest identyczny z błękitem tła, tworząc jakby cząstkę niebios, przebłyskuje ciało Maryi, niwecząc logikę czerwieni sukni, która w tej partii postaci zupełnie zanika. Refleksy koloru i światła nie są już zatem wynikiem logicznych ziemskich praw, rezultatem jednokierunkowego promieniowania światła słonecznego. Tutaj artysta stworzył obraz promieniowania nowego światła, które nie powtarza ziemskich zasad. Ono też sprawia, że barwy mogą stać się materią transparentną, kreując w ten sposób nowy rodzaj ciał.

Postać Maryi tworzy idealną symetrię z postacią Syna, acz jest Jego odwróceniem. Kąt odchylenia obydwu twarzy oraz ich pochylenie są identyczne.

---

[13] Royal Library, nr 199.

[14] Luwr, nr 200.

[15] British Museum, nr 203.

[16] Por. L. B e r t i, *I Disegni*, w: *Michelangelo. Artista, Pensatore, Scrittore*, t. 2, s. 230, 389, 492, 493; Ch. de T o l n a y, *Corpus dei disegni di Michelangelo*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1978, s. 414, 417n.

Dłoń Maryi oraz kciuk uniesionej dłoni Chrystusa znajdują się na wspólnej osi. Wyostrzona została identyczność rysunku profili twarzy tych dwu postaci: zarys nosa, ust, nawet kształt powiek przesłaniających oczy. Zatarły się różnice wynikające z męskiej i żeńskiej budowy twarzy. Są one jednym w symetrycznym rozdzieleniu. Usytuowanie Matki pod ramieniem Syna zagwarantowało optyczny rytm wznoszenia się Maryi zgodnie z unoszącą się ręką Chrystusa. Jest to absolutnie genialny zabieg kompozycji artystycznej, zastosowany tak perfekcyjnie, aby unaocznić perfekcję myślenia o całej scenie Sądu Ostatecznego. Podobieństwo twarzy i jedność całych postaci poddanych delikatnemu unoszeniu się wypracował mistrz w swoich grupach Piety na przykład z kościoła Santa Maria del Fiore (Florencja) czy *Pietà di Palestrina* (Florencja, Galleria dell'Accademia), a nade wszystko w *Pietà Rondanini* (Mediolan, Castello Sforzesco). Dzieła te, o tak wysubtelnionych kompozycjach, świadczą o zgłębianiu przez Michała Anioła roli Maryi w życiu Chrystusa oraz Kościoła.

W literaturze scena *Sądu Ostatecznego* z Kaplicy Sykstyńskiej porównywana jest z głęboko traumatyczną wizją grozy, którą oddać mogły słowa hymnu *Dies irae* Tomasza z Celano: „Quid sum miser tunc dicturus? / Quem patronum rogaturus, / Cum vix justus sit securus?"[17]. Chrystus przyrównywany jest często do rzymskiego Jowisza, okrutnego boga, sędziego nieznającego przebaczenia, miłosierdzia ani łaski. Zaiste potężna, silna statua może inspirować optykę tamtych rzymskich bogów. Jeżeli jednak watykańską scenę *Sądu Ostatecznego* odczytywać będziemy w kontekście całego programu zawartego na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej, to wówczas postać Chrystusa pojawi się jako paralela z postacią Stwórcy – Miłości Stwarzającej świat i człowieka. Spójność, którą gwarantuje architektura ściany ołtarzowej i sklepienia, określa również wizję malarską. Ogniwem naprowadzającym ku tej jedności jest Maryja, która znalazła się na osi z Ewą modlącą się do Boga. Tam Ewa przed grzechem pierworodnym zespolona widzeniem ze Stwórcą, tutaj Maryja – nowa Ewa – zespolona z Synem, który dokonał Odkupienia, bowiem ogromny, ciężki krzyż, kolumna oraz pozostałe insygnia męki są wnoszone do nieba. „Nauczanie Kościoła podkreśla wyraźnie różnicę między Maryją a Synem w dziele Zbawienia, wskazując na podporządkowanie Najświętszej Panny, jako współpracowniczki, jedynemu Odkupicielowi"[18].

Scena *Sądu Ostatecznego* Michała Anioła przełamuje zatem klasycznie do tej pory pojmowane w ikonografii chrześcijańskiej wydarzenie Sądu oraz podział na zbawionych i potępionych. Podział ten ma miejsce, lecz w obrębie ziemi, na znacznie pomniejszonej – w skali całej kompozycji – płaszczyźnie

---

[17] Cyt. za: F. Ermini, *Il „Dies Irae"*, red. G. Bertoni, „Biblioteca dell'Archivum Romanicum", Serie 1: „Storia, Letteratura, Paleografia", Genève 1928, s. 20.

[18] Jan Paweł II, *Katecheza z 9 IV 1997*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Maryja*, Apostolicum, „M", Ząbki-Kraków 1999, s. 133.

fresku. Maryja wraz z pozostałymi postaciami ukazanymi wokół Chrystusa przywodzić może na myśl jeden tylko moment – zmartwychwstanie Chrystusa, którego obraz dominuje na ścianie ołtarzowej kaplicy. Tak jak w scenach Genesis „Stworzył [...] Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”[19], tak teraz dokonuje się zmartwychwstanie człowieka – ludzkości – na obraz zmartwychwstania Chrystusa. Wszystko to widzi Maryja, która jako „Matka Wskrzeszonego, jest Matką życia”[20]. Podobieństwo i obraz znalazły swoje dopełnienie w kategoriach Księgi Rodzaju oraz Apokalipsy, co potwierdzają obrazy w niepowtarzalnej kompozycji sklepienia oraz ściany ponad ołtarzem, przy którym przywoływane są w liturgii Eucharystii zarówno Pasja, jak i zmartwychwstanie Chrystusa.

Artysta tej wielkości co Michał Anioł nie mógł pozostawić jakichkolwiek niejasności interpretacyjnych. Prowadzi odbiorcę kontemplującego dzieło w logicznie zwartym porządku od sceny do sceny, od postaci do postaci. Nieprzypadkowo umieścił dwóch konkretnych proroków na początku i na końcu cyklu sklepienia. Spiął w ten sposób jakby znaczącymi klamrami sceny Genesis oraz sceny Apokalipsy. Ponad sądem i tym samym ponad ołtarzem unosi się prorok Jonasz, na przeciwległym końcu sklepienia Kaplicy siedzi zaś pochylony prorok Zachariasz. Ten właśnie prorok przepowiedział odbudowę świątyni (por. Za 1, 16; 2, 17; 4, 9; 6, 12) oraz przywrócenie godności Izraelowi. W cyklu sklepienia wizerunek proroka antycypuje grzech pierworodny – scena ta ukazana została w pobliżu Zachariasza. Jego imię „Jahwe sobie przypomniał” naprowadza ku opatrzności, jaką okazuje Bóg Izraelowi pod warunkiem nawrócenia się i uzyskania przebaczenia[21]. W czwartej wizji odnowy Izraela (por. Za 3, 1-10) opisana jest scena, w której Jozue stoi przed aniołem w brudnej szacie; jej zdjęcie i otrzymanie czystego płaszcza określa anioł jako darowanie win. Otrzymanie czystych szat jest często powtarzającą się metaforą, stale obecną w tradycyjnych scenach Sądu Ostatecznego, oznaczającą akt łaski i przebaczenia. Nauka o nawróceniu, bez którego nie jest możliwe zbawienie, przenika całą Księgę Zachariasza, stając się zapowiedzią czasów mesjańskich oraz aktu odkupienia przez Chrystusa. Swoją obecnością w tym właśnie miejscu sklepienia Kaplicy Sykstyńskiej postać proroka naprowadza ku właściwemu rozumieniu czasów ostatecznych.

Bezpośrednio ponad *Sądem Ostatecznym* Michał Anioł przedstawił siedzącego młodego Jonasza. Można zatem powiedzieć, że całe wydarzenie ściany ołtarzowej rozgrywa się pod znakiem Jonasza. Przesłanie tego proroctwa, które trwale określiło ikonografię Jonasza, objaśnił sam Chrystus, porównując trzy

---

[19] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 20.

[20] Tenże, *Maryja, Matka Wskrzeszonego, jest Matką życia* (Przemówienie przed modlitwą maryjną, San Juan de los Lagos, 8 V 1990), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11(1990) nr 6, s. 8.

[21] Zob. J. S. Synowiec OFMConv, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka Kościoła*, „Bratni Zew”, Kraków 1994.

dni dzielące Jego śmierć i zmartwychwstanie do trzech dni spędzonych przez Jonasza w brzuchu wielkiej ryby (por. Mt 12, 40). Jonasz jest prefiguracją Syna Człowieczego – Chrystusa zmartwychwstałego. Jednocześnie ten właśnie prorok prowadzi nas ku wielkiej wierze w łaskę i miłosierdzie Boga, który pragnął życia dla Niniwy. Ocalenie Jonasza wypowiedziane zostało w formie dziękczynnego hymnu „Ale Ty wyprowadziłeś moje życie z przepaści, Panie, mój Boże" (Jon 2, 7).

Postać Maryi wkomponowana została do obrazów proroków, tym samym dopełniając ich zapowiedzi o łasce i zbawieniu. W tym ścisłym zjednoczeniu z Synem, przy jednoczesnym spojrzeniu w dół, ku ludzkości, poprzez Maryję dokonuje się spełnienie zapowiedzi prorockich o Miłości Boga, którą Stwórca objawił w momencie stworzenia. Widzeniem Maryi czasów nowych i stwarzania nowego człowieka w dniu ósmym Michał Anioł ukazał swój zamysł nowej koncepcji Sądu Ostatecznego. Dzień ostatni zatem dokonuje się na ziemi na niewielkim już obszarze otwierających się grobów i w wodach Styksu. Tam rozbrzmiewa *Dies irae*. Znaczną część płaszczyzny ściany wypełnia rzeczywistość nowa. Maryja – swoją obecnością i zjednoczeniem z Chrystusem – przejmuje znane w historii wyobrażeń sceny triumfu, uwielbienia i koronacji, podczas których zasiada na wspólnym tronie ze swoim Synem. Mozaiki takie widział mistrz w rzymskich kościołach Santa Maria Maggiore czy Santa Maria in Trastevere, ażeby ograniczyć się tutaj jedynie do najważniejszych przykładów. Wywyższenie Maryi, Jej Wniebowzięcie, jest w liturgii Kościoła wydarzeniem nierozłącznym ze Zmartwychwstaniem, podczas którego rozbrzmiewa już inny hymn – *Regina caeli laetare*. Zbawienie i łaska są otwarciem oczu, dlatego Michał Anioł ukazał Maryję patrzącą na ludzkość i widzącą jej z martwych powstawanie. Akt ten był najistotniejszy dla malarza, który pragnął oddać ostateczny sens historii rodzaju ludzkiego zobrazowanej w Kaplicy Sykstyńskiej. „To On otwiera im oczy. / Kiedyś Michał Anioł wychodząc z Watykanu / pozostawił polichromię, której kluczem jest «obraz i podobieństwo»"[22].

[22] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 21.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

GŁOS Z EUROPY DO EUROPY
EUROPA WOBEC DECYDUJĄCEGO PYTANIA: KOMU BIJE DZWON?
(Warszawa, 14 kwietnia 1994 roku – Lublin, 8-9 czerwca 2003 roku)*

Autorom wydarzenia:
Trybunał Konstytucyjny, Warszawa 28 maja 1997,
dziękując za wskazanie Europie, jak ocalić samą siebie

Obecną sytuację kulturowo-polityczną Starego Kontynentu można opisać jako stan oblężenia Europy przez Europę. Europa siły racji: Plus ratio, quam vis – jest dziś śmiertelnie zagrożona przez Europę racji siły: Plus vis, quam ratio. Stan oblężenia trwa.

Przed tymi, którzy – gdziekolwiek byliby w Europie – skłonni są uznać powyższą diagnozę jej duchowej sytuacji za chybioną, co więcej, za próbę tworzenia nieistniejących problemów bądź dramatyzowania własnych wymysłów, stawiamy – jak niegdyś Chrystus przed swymi uczniami – Dziecko. Stawiamy, mówiąc dokładniej, Nienarodzonego. Stawiając to Dziecko przed nimi, stawiamy je zarazem przed Europą i stawiamy jej w jego imieniu pytanie, żądając udzielenia sobie szczerej na nie odpowiedzi: Europo, czy jesteś naprawdę solidarna z każdym człowiekiem?

Odpowiedź na to pytanie to „test prawdy" w sprawie duchowego stanu Europy roku 1994.

Odpowiedź ta bowiem – wbrew wszelkim pozorom – nie jest wyłącznie odpowiedzią na pytanie o to, czy człowiek bezbronny w Europie zostanie ocalony przez Europę. Jest to zarazem pytanie o to, czy Europa zostanie ocalona przez Europę. Wszak jest to pytanie o to, czy Europa zgodzi się, czy nie na przekreślenie – i to z pomocą prawa! – zasady równości wszystkich ludzi wobec prawa. A jeśli się na to zgodzi, to trzeba pytać, mocą jakiej innej racji Europa jest w stanie to uczynić, niż tej, która utożsamia się z przemocą silnych nad bezsilnymi, skoro właśnie ci bezsilni utracili w oczach Europy wszelki tytuł do ochrony ich życia ze strony prawa nie dlatego, że przestali być ludźmi, lecz tylko dlatego, iż sile silnych nie zdołali przeciwstawić

---

* Tekst stanowi ostatnią część wystąpienia autora podczas XVIII Międzynarodowego Kongresu Rodziny w Warszawie w dniu 14 IV 1994. Czyż diagnoza w nim zawarta nie jest wciąż aktualna?

żadnej siły. To, że są oni ludźmi, przestało dla Europy być racją tego, by prawo wzięło ich życie w obronę. Tak oto prawem stała się przemoc – uzurpując sobie literę prawa! Czy jednak nie jest to śmierć prawa? Czy nie jest to zamach stanu na samą instytucję państwa? I wreszcie ostatnie w sekwencji retorycznych pytań: czy nie jest to moralnie samobójcza śmierć Europy?

Tak oto oni, najsłabsi i wydziedziczeni przez Europę, skazani przez nią na mocy jej prawa na śmierć – egzaminują dziś Europę z Europy, egzaminując ją z solidarności z człowiekiem. I oni – pomimo niezdanego przez Europę egzaminu – zostawiają jej wciąż jeszcze szansę jego powtórzenia i wraz z nią ofertę jedynie możliwego dla niej ratunku.

Europo! Ocal mnie, by ocalić samą siebie!

Czy Europa wybierze samoocalenie, wybierając solidarność z każdym człowiekiem, czy też wybierze moralne samounicestwienie, uderzając – poprzez cios w najsłabszych spośród ludzi – w samo człowieczeństwo człowieka: jedyną rację nazywania prawa prawem, państwa państwem, a siebie samej, Europy, promotorką praw człowieka?

Wszak to Europa ustami swych największych mędrców orzekła: homo homini res sacra – człowiek człowiekowi świętością. Hominum causa omnė ius constitutum est – racją wszelkiego prawa jest człowiek.

Czy ta Europa, Europa racji, Europa mądrości, zdoła dziś stawić czoła naporowi Europy ignorancji, Europy przemocy, przyodziewającej się chętnie jednak w ową uczoność, której nawet Herbert Marcuse nie zawahał się nazwać „naukowym idiotyzmem" (wissenschaftlicher Idiotismus)? Jak zakwalifikowałby sam Nienarodzony – gdyby udzielono mu głosu – orzeczenie niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe w sprawie ochrony jego życia, które stwierdza, iż akt aborcji, czyli akt zamachu na jego życie, jest zarazem „sprzeczny z prawem" („rechtswidrig") i „wolny od kary" („straffrei")? Czy powiedziałby: „Dziękuję", czy raczej: „Oskarżam!"? A może zapytałby: „Cóż ma znaczyć to wasze dziwaczne «jein» («ja» + «nein»)? Czy cichą aprobatę dla zabójstwa przy głośnym jego potępieniu? Czy odwrotnie: ciche potępienie, a głośne przyzwolenie na zbrodnię?".

Jaką tedy Europę przekażemy pierwszej generacji trzeciego tysiąclecia? Europę Antygony czy Europę Kreona? Europę cywilizacji miłości i życia czy Europę cywilizacji nienawiści i śmierci?

Oto pytanie!

Pytanie to kieruję dziś do całej Europy, a zwłaszcza do tych wszystkich, którzy rozumieją – i chcą ocalić – wielki sens tego pytania, którzy chcą – po prostu – Europę dla Europy ocalić.

Nasz apel do Europy i świata streszczamy słowami poety Karola Wojtyły:

„Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"[2].

---

[2] K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna...*, w: tenże. *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 89.

Wiemy, że może. Ale wiemy też „za jaką cenę..."[3]*. Wiemy, że będzie to historia moralnie umarłej – samobójczą śmiercią – Europy. Dlatego chcemy uderzyć w dzwon przestrogi, by nie musieć uderzyć w dzwon trwogi...*

Przywołajmy więc dziś wypowiedziane także w tym mieście słowa w czasie jego oblężenia we wrześniu 1939 roku:

„Ogłaszam alarm dla miasta Warszawy!".

Czy nie trzeba tego samego powtórzyć dziś z nie mniej przecież tragicznych powodów i rozszerzyć tego wołania na stolice Europy i nie tylko Europy? Czy nie trzeba uderzyć w dzwon na alarm? Czy nie trzeba zjednoczyć głosów wszystkich ludzi wszelkich miejsc i wszelkich epok dziejowych we wspólnym wołaniu o miejsce dla tego, co autentycznie ludzkie w przestrzeni wolności człowieka, by człowiek urodziwszy się fizycznie, urodził się sam po raz wtóry do życia – kochając?

Nikt nie jest samotną wyspą,
Każdy stanowi ułomek lądu, część Kontynentu.
Jeżeli morze zmyje choćby grudkę ziemi,
Europa będzie pomniejszona
Tak samo jakby zmyło włość twoich przyjaciół
Czy twoją własną.
Śmierć każdego człowieka umniejsza mnie,
Albowiem jestem zespolony z ludzkością.
Przeto nie pytaj:
Komu bije dzwon?
Bije on tobie[4]*.*

Naszym staje się dziś tu, w Warszawie, wołanie Johna Donne'a, poety z Wysp Brytyjskich, wołanie, w którym wyraża się głos sumienia Europy minionych wieków. Bo wołaniem naszych sumień musi się stać zawsze i wszędzie głos każdego, komu pozostał jedynie „niemy krzyk"; głos bezbronnych, wołających do nas – Europejczyków – wołaniem bez słów:

Europo, ocal mnie, by ocalić samą siebie!
Rodzino, ocal mnie, by ocalić samą siebie!

Śmierć każdego człowieka umniejsza mnie,
Albowiem jestem zespolony z ludzkością.
Przeto nie pytaj:
Komu bije dzwon?

Europo!
Tobie bije ten dzwon.

---

[3] J a n P a w e ł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia* (Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu „Kaplicówka" w Skoczowie, 22 V 1995), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 7, s. 27.

[4] J. D o n n e, *Meditation XVII*, w: tenże, *Devotions upon Emergent Occasions*, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press 1959, s. 109 (tłum. fragm. – T. S.).

Paweł ŁĄCKI

O ZWIĄZKU PRAW PODSTAWOWYCH I DEMOKRACJI

We współczesnym systemie międzynarodowej i konstytucyjnej ochrony praw człowieka poszanowanie godności osoby ludzkiej uznawane jest za podstawę pokoju i sprawiedliwości. Dlatego też problem takiego sposobu ukształtowania porządku prawnego, który będzie oddawał sprawiedliwość godności człowieka, powinien być kluczowym przedmiotem debaty publicznej i zasadniczym wyzwaniem dla społeczności, która staje przed zadaniem określenia konstytucyjnych ram ustrojowych swojego państwa czy struktury ponadpaństwowej. W sytuacji takiej znalazło się społeczeństwo polskie na skutek odzyskania wolności po upadku systemu komunistycznego, w takiej też sytuacji znajduje się obecnie społeczność europejska w obliczu prac nad Traktatem Konstytucyjnym Unii Europejskiej.

W tym kontekście problemowym i dziejowym niezwykle interesującą wydaje się praca zatytułowana: *Prawa podstawowe w demokratycznych transformacjach ustrojowych. Polski przykład*, napisana przez Pasquale Policastro, profesora Katedry Prawa Unii Europejskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim[1]. Jak deklaruje autor, celem przeprowadzonej w szerokim kontekście historycznym i porównawczym krytycznej analizy prawnej ochrony praw podstawowych w Polsce w okresie demokratycznych przemian jest uwyraźnienie i oddanie istoty „głębokiej relacji, która wiąże transformację ustrojową, prawa podstawowe i demokrację" (s. 17). W oparciu o rozważania te Policastro formułuje również pewne postulaty dotyczące kształtu procesu integracji europejskiej, których uwzględnienie, jest – jego zdaniem – konieczne, by była ona „oparta na respektowaniu godności i potrzeb ludzkiego życia" (s. 463).

Omawiana pozycja, stanowiąca zwieńczenie wieloletnich badań autora, podzielona jest na pięć części. W pierwszej z nich zidentyfikowane zostały podstawowe tendencje rozwojowe i paradygmaty obecne w europejskim prawie konstytucyjnym. Zaprezentowana została ponadto fundamentalna dla dalszych wywodów autora koncepcja związku praw podstawowych z demokracją. W części drugiej na przykładzie analiz wybranych konstytucji europej-

[1] P. Policastro, *Prawa podstawowe w demokratycznych transformacjach ustrojowych. Polski przykład*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, ss. 511.

skich podkreślono znaczenie uwzględnienia w procesie ustrojotwórczym socjalnych praw podstawowych dla osiągnięcia podstawowego konsensu społeczno-politycznego, niezbędnego dla rozwoju i utrwalenia demokratycznych przemian. W części trzeciej wyeksponowano kierunki stopniowych przekształceń w konstytucjach socjalistycznych i wskazano na tkwiące w tych konstytucjach podstawowe braki i sprzeczności w zakresie regulacji praw podstawowych, które to sprzeczności w obliczu konkretnych uwarunkowań społecznych, gospodarczych i politycznych przyczyniły się do rozpadu państw socjalistycznych w Europie Środkowowschodniej. W części czwartej i piątej autor porusza zasadnicze kwestie swojej rozprawy i przeprowadza analizę funkcjonowania praw podstawowych w polskich przemianach demokratycznych. Najpierw szczegółowemu krytycznemu omówieniu poddany zostaje proces pozytywizacji praw podstawowych w polskim prawie konstytucyjnym, którego kulminacją było uchwalenie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej w roku 1997. Następnie przyjęte przez polskiego ustrojodawcę rozwiązania konstytucyjne oraz ich możliwa interpretacja skonfrontowane zostają z ogólnoeuropejskimi uregulowaniami praw podstawowych (z Europejską Konwencją Praw Człowieka i z Kartą Praw Podstawowych UE) oraz z orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości.

Zaprezentowaną przez P. Policastro koncepcję praw podstawowych można określić mianem proceduralno-dyskursywnej. Są one ujętymi w formie prawa pozytywnego etycznie uzasadnionymi żądaniami społecznymi. Ich pozytywizacja, czyli przekształcenie żądań społecznych w formę praw podstawowych, stanowiących element obowiązującego porządku prawnego, realizowana jest w ten sposób, iż w warunkach konfliktu w danym społeczeństwie, w którym różne, potencjalnie sprzeczne oczekiwania i potrzeby reprezentowane są przez poszczególne jednostki i grupy społeczne, dochodzi do konsensu, który uwzględnia poszczególne żądania na zasadzie ich wzajemnego, „nieredukcyjnego" pogodzenia, czyli w sposób, który nie pomija pewnych kategorii potrzeb ani też pewnych grup społecznych. Jeśli system prawny nie odzwierciedla i nie gwarantuje owego „pogodzenia", obarczony jest on istotnym mankamentem „redukcjonizmu". Proces pozytywizacji praw podstawowych możliwy jest jedynie w społeczeństwie pluralistycznym i demokratycznym, a jego określone warunki formalne, czyli demokratyczne procedury artykułowania żądań przez wszystkich zainteresowanych i dochodzenia do konsensu są kluczowe dla coraz pełniejszego rozwijania się i upowszechniania prawnej ochrony tych praw. Dlatego też, zdaniem Policastro, „redukcjonizmy w dziedzinie praw podstawowych, które mogą okresowo występować, ilustrują potrzebę udoskonalania form demokracji" (s. 18).

Prawa podstawowe w aspekcie ich rozwoju autor ujmuje natomiast w kontekście ewolucji europejskiego prawa konstytucyjnego. W tym celu identyfikuje on podstawowe paradygmaty konstytucjonalizmu, co pozwala mu wskazać zasadnicze kierunki rozwoju praw podstawowych i rządzące nim uwarunkowania. Paradygmaty te, stanowiące podstawowe kategorie w analizie demokratycznych przemian ustrojowych, określone

zostały jako trzy relacje. Pierwszą z nich jest relacja między prawami podstawowymi a konstytucyjnymi sposobami ich realizacji, czyli zasadami ustrojowymi służącymi urzeczywistnieniu praw podstawowych; drugą – relacja między partycypacją a reprezentacją, czyli związek między uczestnictwem podmiotów bezpośrednio zainteresowanych procesem pozytywizacji praw podstawowych w danym porządku konstytucyjnym a „nieredukcyjnym" reprezentowaniem interesów tych podmiotów; trzecią zaś „relacja między treścią norm a procesem ich interpretacji" (s. 83), który dostarcza uwarunkowań stosowania norm prawnych, a zatem ma wpływ na ochronę praw podstawowych. Zdaniem autora, analiza dziejów konstytucjonalizmu europejskiego wskazuje, iż relacje te podlegają przekształceniom umożliwiającym coraz pełniejsze uznanie podmiotowości człowieka w porządku prawno-konstytucyjnym. Każda z tych relacji ma bowiem wpływ na urzeczywistnianie praw podstawowych, co zostaje uwyraźnione w analizach sprzeczności konstytucjonalizmu w ustrojach socjalistycznych. Dlatego też Policastro twierdzi, iż „tendencje do przewrotu systemu [socjalistycznego – P. Ł.] pojawiały się w miarę, gdy zasady podstawowe konstytucji, relacja między partycypacją a reprezentacją oraz możliwość interpretowania norm prawnych nie pozwalały na nieredukcyjne podejście do praw podstawowych" (s. 265).

Analizując prawa podstawowe w polskim procesie ustrojotwórczym po upadku socjalizmu, Policastro formułuje ambiwalentną ocenę konstytucyjnego porządku III Rzeczypospolitej. Podkreśla, iż w pracach nad ustawą zasadniczą w Polsce uwzględniono wiele osiągnięć konstytucjonalizmu zachodniego, co – jego zdaniem – było w dużym stopniu zasługą polskiej nauki prawa. Niemniej w swoich analizach Policastro wyakcentowuje istotne mankamenty konstytucyjnych uregulowań. Najistotniejszym z nich są redukcjonizmy w dziedzinie praw socjalnych, którym przyznano wtórne znaczenie wobec praw wolnościowych, co przeciwne jest, jak podkreśla autor, istotnej właściwości praw człowieka, a mianowicie ich niepodzielności. Policastro negatywnie ocenia między innymi brak w konstytucyjnym katalogu praw prawa do pracy (por. s. 406). Zwraca on uwagę również na niedostateczną ochronę praw podstawowych, przede wszystkim na skutek przyznania ustawodawstwu zwykłemu zbyt szerokiego zakresu swobody w ograniczaniu ich treści, co prowadzi do relatywizacji prawnopozytywnego charakteru ich ochrony. Krytyczna ocena konstytucyjnych zapisów osłabiona jest nieco przez wskazanie, iż do pewnego stopnia niedoskonałości te mogą zostać zniwelowane przez odpowiednią wykładnię konkretnych zapisów.

Szczególne podkreślanie przez Policastro deficytu w zakresie uregulowań praw socjalnych związane jest z tym, że, w jego przekonaniu to właśnie „normy socjalne stanowią element legitymizujący władzę" (s. 405). Przyjmuje on bowiem, iż obecnie, wraz ze zmianą oczekiwań społecznych, paradygmatyczny wyraz praw podstawowych ujęty w triadzie: wolność – równość – braterstwo, przekształcił się w triadę: bezpieczeństwo – równość (pojęta jako ochrona różnic umożliwiająca realizowanie równości w sensie materialnym) – solidarność (por. s. 95, 330). Nie rozstrzygając o trafności takiego ujęcia treściowej

istoty praw podstawowych, w kontekście krytycznego stanowiska Policastro wobec mającego „charakter [...] bardziej dziewiętnastowieczny lub neoliberalny" (s. 354) podejścia do praw podstawowych w polskiej Konstytucji, należałoby mieć na uwadze, iż uwzględnienie szerokiego zakresu praw socjalnych w katalogu praw podstawowych nie przesądza o faktycznym urzeczywistnianiu praw socjalnych w danym państwie. Przykładowo, w Republice Federalnej Niemiec, której Ustawa Zasadnicza nie uwzględnia w szerszym zakresie praw socjalnych (i dlatego jest zdecydowanie krytykowana przez autora), faktyczny poziom ich ochrony jest bardzo wysoki. Ponadto, biorąc pod uwagę obiektywne trudności gospodarcze młodych demokracji środkowoeuropejskich, szersze uwzględnienie praw socjalnych w konstytucjach tych państw miałoby charakter jedynie deklaratywny.

Zdaniem Policastro, zasadniczy wpływ na obecne w polskiej Konstytucji mankamenty w uregulowaniach praw podstawowych miało przyjęcie modelu proceduralnego w określaniu konstytucyjnego ładu. Podkreślając związek między procesem ustrojotwórczym a jego treściowym rezultatem, autor zwraca uwagę, iż nie był to proces demokratyczny par excellence. Tymczasem demokratyczny charakter sposobu, w jaki dochodzi do pozytywizacji praw podstawowych, ma dla Policastro fundamentalne znaczenie, ponieważ w przypadku, gdy treść tych praw nie odpowiada oczekiwaniom społecznym, mamy do czynienia z różnego typu redukcjonizmami. W pierwszym rzędzie negatywnie ocenione zostaje odejście od modelu wypracowanego przez tradycję europejskiego konstytucjonalizmu, zgodnie z którym konstytucja uchwalana jest przez specjalnie do tego celu powołane ciało czyli konstytuantę. W ten sposób można by wyraźnie rozgraniczyć zorientowaną bardziej doraźnie funkcję rządzenia i zorientowaną bardziej dalekosiężnie funkcję uchwalania nowej konstytucji. W pracach nad ustawą zasadniczą w ramach konstytuanty można bowiem w większym stopniu abstrahować od istniejącego w danej chwili układu sił politycznych i „dążyć do poszukiwania kompromisów długotrwałych i nieredukcyjnych" (s. 337). Tymczasem, jak podkreśla autor, Zgromadzenie Narodowe odpowiedzialne za uchwalenie Konstytucji reprezentowało społeczeństwo jedynie w ograniczonym zakresie, zostało bowiem wybrane zgodnie z ordynacją, która – poprzez faworyzowanie dużych ugrupowań politycznych – miała przede wszystkim zagwarantować istnienie stabilnej większości parlamentarnej. Autor przypomina także, iż w referendum zatwierdzającym uchwaloną Konstytucję, które odbyło się 25 V 1997 roku, za przyjęciem Konstytucji opowiedziało się jedynie 22,5% obywateli uprawnionych do głosowania. W konsekwencji Konstytucja z roku 1997 obciążona jest brakiem „obywatelskiej legitymacji" (s. 344), którą można było osiągnąć wyłącznie w wyniku fundamentalnej debaty publicznej i w oparciu o głęboki konsens społeczno-polityczny, oparty na uwzględnieniu żądań społecznych.

W świetle wypracowanej przez siebie koncepcji praw podstawowych oraz rozważań nad ich miejscem w polskich przemianach demokratycznych Policastro odnosi się również do zagadnienia integracji europejskiej. Przekonany o znaczeniu, jakie dla rozwoju i upowszechniania praw podstawowych mają

demokratyczne procedury, formułuje postulat „większego i bezpośredniego uczestnictwa ludzi i narodów" (s. 479) w procesie tworzenia ponadnarodowego ustroju europejskiego, którego legitymizacja na obecnym etapie jest „niezadowalająca". Proces ten i wspomniany postulat nabierają coraz większej wagi w warunkach globalizacji, ponieważ realizacja ewoluujących oczekiwań społecznych, a w konsekwencji praw podstawowych, przekracza możliwości poszczególnych państw. Jak zauważa autor: „odpowiedź na żądania społeczeństwa w dziedzinie bezpieczeństwa, pracy, polityki społecznej czy środowiska może być w dniu dzisiejszym konstruktywna jedynie na szczeblu ponadpaństwowym" (s. 348).

Publikacja P. Policastro niewątpliwie wzbogaca polską naukę prawa, wnosząc do niej interesujące koncepcje teoretyczne i szczegółowe analizy w zakresie rozumienia prawnej ochrony praw podstawowych, stanowiących normatywną podstawę współczesnych społeczeństw. Autor w interesujący sposób eksplikuje i uzasadnia tezę o koniecznym powiązaniu rozwoju praw podstawowych i demokracji, jako warunku zaspokojenia „w coraz pełniejszy sposób potrzeb człowieka i grup społecznych" (s. 19). Dlatego też należy się zgodzić z nim, gdy krytykuje deficyty demokracji w procedurach tworzenia aksjologiczno-prawnych zrębów ustroju w postsocjalistycznych społeczeństwach i postuluje większą demokratyzację procesów integracji europejskiej. Niemniej jednak warto pamiętać, iż prezentowane przez Policastro dyskursywno-proceduralne rozumienie praw podstawowych ma swoje ograniczenia. Czy nie jest bowiem faktem, że niektóre konkurujące ze sobą żądania społeczne właśnie ze względów moralnych nie mogą zostać pogodzone w sposób nieredukcyjny na zasadzie konsensu, dla którego punktem odniesienia są ostatecznie interesy poszczególnych grup społecznych lub jednostek, nie zaś obiektywna prawda o człowieku i jego godności? Prawdziwie personalistyczna teoria praw podstawowych domaga się zatem uwzględnienia i wyakcentowania ich bardziej fundamentalnej podstawy, gdyż to, w czym ostatecznie ugruntowane są prawa podstawowe, ma istotne znaczenie dla kształtowania procedur prowadzących do określenia sposobów ich ochrony. Odnośnie do tej kwestii warto przywołać niezwykle istotną dla tego zagadnienia pracę M. Piechowiaka: *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*[2], do której Policastro nie nawiązuje. Zastrzeżenie to nie oznacza jednak, iż rozważania lubelskiego profesora wykluczają takie uzupełnienie. Wprost przeciwnie, pojawiające się w jego pracy uwagi na temat myśli personalistycznej świadczą o tym, iż jest on otwarty na przyjęcie bardziej fundamentalnego uzasadnienia praw podstawowych.

W niniejszym omówieniu nie sposób, niestety, pominąć faktu, iż praca P. Policastro nie jest wolna od istotnych mankamentów edytorskich. Czytelnika zaskakują błędy w nazwiskach znanych teoretyków prawa oraz niedoskonałości szaty językowej, o których zapewne nie warto by było wspominać, gdyby nie ich znaczna liczba.

---

[2] Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1999.

Jerzy ZAJADŁO

MIĘDZY PRAWEM NATURALNYM A POZYTYWIZMEM PRAWNICZYM

W serii „Klasycy filozofii prawa" redagowanej przez Janusza Kochanowskiego ukazała się, po *Etyce i rządach prawa* Davida Lyonsa[1] i *Autorytecie prawa* Josepha Raza[2], kolejna pozycja. Tym razem jest to polskie tłumaczenie znanej książki Johna Finnisa, którą wydano po raz pierwszy w roku 1980 pod tytułem *Natural Law and Natural Rights*[3]. Polski czytelnik może oczywiście natychmiast zadać pytanie, dlaczego autor tego dzieła już dwadzieścia lat po jego publikacji uznawany jest za klasyka. Tym bardziej, że John Finnis, mimo że jego dorobek pisarski obejmuje wiele pozycji, w potocznej opinii kojarzony jest przede wszystkim z omawianą pracą. Sylwetkę autora przybliżył we wstępie do książki K. Motyka, trafnie uznając go za „głównego reprezentanta tak zwanej nowej szkoły prawa naturalnego" (s. X). Dzieło Finnisa zostało już w literaturze polskiej wszechstronnie omówione i w związku z tym skoncentruję się przede wszystkim nie tyle na jego treści, odsyłając czytelnika w tym zakresie do bezpośredniej lektury, ile na pewnym kontekście filozoficzno-prawnym, w którym książka powstała i w którym współcześnie funkcjonuje. Rzeczywiście – jeśli spojrzeć na najnowsze podręczniki i antologie tekstów, to trudno nie zauważyć, że praca *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne* stała się pozycją ze wszech miar klasyczną i trudno ją pominąć w jakichkolwiek rozważaniach moralnych czy filozoficznoprawnych[4]. Z tego punktu widzenia

---

[1] Zob. D. Lyons, *Etyka i rządy prawa*, tłum. P. Maciejko, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2000.

[2] Zob. J. Raz, *Autorytet prawa. Eseje o prawie i moralności*, tłum. P. Maciejko, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2000.

[3] J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980; wyd. pol. tenże, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, wstęp: K. Motyka, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001, ss. 480.

[4] Por. np. H. McCoubrey, N. D. White, *Textbook on Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 94-102; I. Ward, *An Introduction to Critical Legal Theory*, Cavendish Publishing Limited, London 1998, s. 27-29; J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX w.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 80-83; M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Zakamycze 2000, s. 161-166; *Jurisprudence. Classical and Contemporary: From Natural*

rzeczą bardzo znamienną jest to, że w bardzo prestiżowej oksfordzkiej encyklopedii filozofii prawa Finnis występuje w podwójnej roli – z jednej strony jako autor obszernego rozdziału wprowadzającego, z drugiej zaś jako centralny podmiot analizy współczesnych teorii prawa naturalnego[5]. Z kolei A. Gomez-Lobo, autor niedawno wydanej pracy, która poświęcona jest zagadnieniu moralności i wartości, w podsumowaniu podkreślił, że wpływ Finnisa na jego myśl obecny jest na każdej stronie jego książki, mimo że w żadnym miejscu nie odwołuje się on bezpośrednio do dzieła Finnisa[6]. W niedawno opublikowanej przez P. A. Harrisa pracy poświęconej relacji pomiędzy etyką i prawem książka Finnisa *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, obok *The Morality of Law* L. L. Fullera[7] oraz *Law as Moral Judgment* D. Beylevelda i R. Bronsworda[8], została zaliczona do dzieł, które wniosły największy wkład w rozwój teorii prawa naturalnego w dwudziestym wieku[9].

Konstatacje takie wydają się niezwykle intrygujące i skłaniają do refleksji nad sensem i znaczeniem omawianej pracy – tym bardziej, że w ciągu ostatniego półwiecza ukazały się setki pozycji poświęconych problemowi prawa naturalnego, ale prawdopodobnie żadna z nich nie spotkała się z takim, zarówno aprobującym, jak i krytycznym odzewem, jak *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne* autorstwa Finnisa.

Na czym zatem polega oryginalność Finnisowskiej propozycji? Czy autorowi temu udało się rozwiązać odwieczny spór pomiędzy pozytywizmem prawnym i prawem natury, skoro jego koncepcja określana jest niekiedy jako prawo natury z pozytywizmem prawnym i bez pozytywizmu prawnego?[10]. Być może znalazł on skuteczną odpowiedź na zarzut błędu naturalistycznego, sformułowany pod adresem teorii prawa naturalnego już przez Davida Hume'a, skoro jego teoria to według niektórych teoria prawa naturalnego bez natury i bez metafizyki?[11]. A może zlikwidował odwieczne

---

Law to Postmodernism, red. R. L. Haymann, N. Levit, R. Delgado, American Casebook Series, West Group 2002, s. 26-28; *Teoria i filozofia prawa. Wybór tekstów*, red. W. Gromski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 68-77.

[5] Zob. J. Finnis, *Natural Law: The Classical Tradition*, w: *The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*, red. J. Coleman, S. Shapiro, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, s. 1-60; B. H. Bix, *Natural Law: The Modern Tradition*, w: Coleman, Shapiro, dz. cyt., s. 61-103.

[6] Por. A. Gomez-Lobo, *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics*, Georgetown University Press, Washington 2002, s. 129. Ogromne znaczenie pracy Finnisa dla współczesnej filozofii moralności podkreśla także wielu innych autorów. Zob. np. *Natural Law and Modern Moral Philosophy*, red. E. Frankel Paul, F. D. Miller, J. Paul, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

[7] Zob. L. L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven 1969.

[8] Zob. D. Beyleveld, R. Bronsword, *Law as Moral Judgment*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1986.

[9] Por. P. A. Harris, *The Distinction between Law and Ethics in Natural Law Theory*, The Edwin Meller Press, New York – Ontario 2002, s. 95.

[10] „John Finnis: Naturrecht mit und ohne Positivismus". M. Kaufmann, *Rechtsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1996, s. 196-198.

[11] Por. K. Motyka, *Wstęp*, w: Finnis, *Prawo naturalne...* oraz cytowana tam literatura.

napięcie pomiędzy ius i lex, skoro centralnym punktem jego pracy jest krytyczna analiza zasady „lex iniusta non lex est" („prawo niesprawiedliwe nie jest prawem")?[12]. Kontekst powstania i funkcjonowania omawianego dzieła dowodzi dwóch rzeczy – po pierwsze, że każde z tych pytań jest w pełni uzasadnione, ponieważ myśl Finnisa wpisuje się we wszystkie podstawowe wątki współczesnej filozofii prawa i filozofii moralnej; po wtóre, że trudno na nie jednoznacznie odpowiedzieć, ponieważ prawda o teorii Finnisa jest zawsze prawdą cum grano salis. Czytelnik podejmujący obecnie lekturę polskiej wersji *Natural Law and Natural Rights*, a więc w ponad dwadzieścia lat od pierwotnego wydania, powinien czynić to ze świadomością następujących problemów: 1. genezy tej książki w kontekście głębokiego kryzysu teorii prawa naturalnego w latach sześćdziesiątych oraz tendencji do poszukiwania tak zwanej trzeciej drogi między prawem naturalnym a pozytywizmem prawnym na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych poprzedniego stulecia; 2. osłabienia związku między teorią prawa naturalnego a wielkimi systemami filozoficznymi oraz przesuwania akcentów w dyskusji z płaszczyzny ontologicznej na płaszczyznę racjonalnego dyskursu w kontekście renesansu filozofii praktycznej; 3. stopniowej substytucji, przynajmniej w filozofii prawa, prawa naturalnego (natural law) przez naturalne prawa człowieka (natural rights, human rights); 4. nowej metodologii dyskusji nad zasadą „lex iniusta non lex est" i wyodrębnienia dwóch podstawowych typów argumentacji: argumentu z zasad[13] i argumentu z bezprawia[14].

1. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że po drugiej wojnie światowej w filozofii prawa doszło do tak zwanego drugiego odrodzenia prawa naturalnego w reakcji na wynaturzenia nazistowskiego systemu polityczno-prawnego. W okresie kilkunastu lat ukazała się ogromna liczba mniej lub bardziej obszernych prac poświęconych tej problematyce. Część z nich, niestety, raziła filozoficznoprawną naiwnością i trywialnością. J. Habermas napisał później, że niektóre wypowiedzi na temat prawa naturalnego „sytuują się poniżej poziomu współczesnej filozofii"[15]. Okres powojenny charakteryzuje się jednak dosyć znacznym przyspieszeniem historycznym, które objęło swoim zasięgiem także tradycyjne spory pomiędzy pozytywizmem prawnym i doktrynami prawa natury. Jednocześnie od lat sześćdziesiątych zaobserwować można wzrost poziomu naukowego tej debaty i przesuwanie się jej istoty z płaszczyzny teoretycznej na płaszczyznę metateoretyczną. Tak czy inaczej, obecny czas biegnie w pewnym sensie zbyt szybko dla tradycyjnego pozytywizmu prawniczego, ale i tym bardziej dla teorii prawa naturalnego,

[12] Por. W. Gromski, dz. cyt., przypis 2.

[13] Zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

[14] Zob. R. Alexy, *The Argument from Injustice – A Reply to Legal Positivism*, Oxford University Press, Oxford 2002.

[15] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 145. Zob. też: E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe 1964, s. 20.

zwłaszcza w klasycznej, tomistycznej wersji. Błyskawiczny rozwój naukowy i technologiczny, postępująca pluralizacja społeczeństw, przekształcenia w sferze moralności i obyczajowości, zmiana paradygmatu demokratycznego państwa prawa oraz międzynarodowa kariera idei ochrony praw człowieka podważyły podstawowe założenia obu stron sporu. Pod wpływem wzajemnej krytyki przedstawiciele obu kierunków coraz częściej zaczęli więc dostrzegać słabe punkty swoich koncepcji i podkreślali konieczność poszukiwania sui generis trzeciej drogi. Rezygnowano jednocześnie z teoretycznego i metodologicznego ekstremalizmu, co z kolei powodowało wzajemną infiltrację i racjonalizację zarówno doktryn prawa natury, jak i pozytywizmu prawniczego. Zjawisko to przybrało takie rozmiary, iż trudno niekiedy ustalić, gdzie kończy się stanowisko pozytywistyczne, a zaczyna się prawnonaturalizm, i odwrotnie. Te trudności kwalifikacyjne dotyczą także, a może przede wszystkim właśnie teorii Finnisa – w literaturze przedmiotu istnieje bowiem spór co do charakteru jego koncepcji: „jeszcze" prawo naturalne, „już" pozytywizm, a może „wreszcie" trzecia droga?[16]. W toku tej – rozpoczętej słynnym sporem Hart-Fuller na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a rozwiniętej w latach siedemdziesiątych – debaty ustalono na przykład, że: przyczyny nazistowskiego bezprawia były bardzo złożone i nie wynikały jedynie z akceptacji pozytywistycznego relatywizmu epistemologicznego i etycznego, sam pozytywizm nigdy nie był wewnętrznie jednorodny i podlegał znacznym przeobrażeniom, wielość i różnorodność teorii prawa naturalnego powoduje, że ich – skądinąd bardzo wartościowe w sensie etycznym – postulaty w sferze teoretyczno – i praktycznoprawnej napotykają na znaczne trudności, pozytywizm wcale nie ucieka od badań w płaszczyźnie aksjologicznej, a teorie prawa naturalnego nie kwestionują i nigdy nie kwestionowały wartości samoistnej prawa pozytywnego.

Na tle tych ustaleń zaczęto w późniejszym okresie, zwłaszcza na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, poszukiwać wspomnianej wyżej tak zwanej trzeciej drogi. Cechą tych prób było to, że ich autorzy starali się wyjść poza zaklęty krąg wyznaczony tradycyjnym sporem (na przykład A. Kaufmann na gruncie hermeneutyki prawniczej czy O. Weinberger i N. MacCormick na gruncie prawniczego pozytywizmu instytucjonalnego. O ile jednak Kaufmann wkracza tym samym w sferę niepozytywizmu w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, o tyle Weinberger i MacCormick pozostają w kręgu zmodyfikowanego wprawdzie, ale jednak pozytywizmu). W ten nurt poszukiwania trzeciej drogi w tym okresie (pamiętajmy, że książka Finnisa *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne* ukazała się po raz pierwszy w roku 1980) włącza się także Finnis, chociaż z kolei jego teoria pozostaje – w moim przekonaniu – w kręgu zmodyfikowanego wprawdzie, ale jednak prawnonaturalizmu, i to prawnonaturalizmu o wyraźnej, arystotelesowsko-tomistycznej proweniencji. Czytając książkę Finnisa należy więc pamiętać o tym historyczno-filozoficznym tle, ponieważ poza kontekstem, w któ-

[16] Por. P. Łabieniec, *Teoria prawa naturalnego Johna Finnisa wobec sporu między pozytywizmem prawniczym a doktrynami prawa naturalnego*, „Ius et Lex" 2002, nr 1, s. 195n.

rym została oryginalnie opublikowana, może ona okazać się nieco niezrozumiała dla dzisiejszego czytelnika.

2. W czym więc właściwie tkwi nowatorstwo książki *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, skoro przedstawiona w niej koncepcja pozostaje – bezpośrednio i pośrednio – w kręgu klasycznej teorii prawa naturalnego, wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu? W moim przekonaniu w przypadku myśli Finnisa mamy do czynienia przede wszystkim z nową metodą, która polega na odejściu od budowania teorii prawa naturalnego w oparciu o założenia ontologiczne i metafizyczne. Jądrem koncepcji Finnisa jest wyodrębnienie tak zwanych dóbr podstawowych (do których należą: życie, wiedza, zabawa, przyjaźń, przeżycie estetyczne, praktyczna rozumność, religia) i dokonywanie ich analizy nie na płaszczyźnie ontologicznej, lecz argumentacyjnej. Dobra podstawowe są oczywiste, obiektywne, nie podlegają hierarchizacji, mają charakter przedmoralny i poznawane są metodą zdroworozsądkową. Tylko tą drogą można przezwyciężyć podstawowy zarzut błędu naturalistycznego kierowany pod adresem tradycyjnych teorii prawa naturalnego, ponieważ tylko ten sposób pozwala na uniknięcie wyprowadzania powinności i ocen ze zdań deskryptywnych. Krytycy Finnisa wskazują jednak w tym kontekście na pewną wewnętrzną sprzeczność jego koncepcji, polegającą na stworzeniu teorii prawa naturalnego wprawdzie z prawem, ale bez natury[17]. Czytelnikowi książki *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne* pozostawiam ocenę, czy Finnisowi rzeczywiście udało się stworzyć teorię wolną od błędu naturalistycznego. Z punktu widzenia ogólnofilozoficznego kontekstu powstania i funkcjonowania recenzowanej pracy ważna jest jednak inna kwestia. Otóż w toku poszukiwania wspomnianej trzeciej drogi, mającej wyjść poza tradycyjny dylemat: pozytywizm prawny – prawo naturalne, w filozofii prawa, zwłaszcza tej uprawianej przez prawników, zaczęła przeważać perspektywa argumentacyjno-dyskursywna. Dotyczy to zresztą nie tylko filozofii prawa, lecz filozofii w ogóle, ponieważ dyskurs prawniczy (R. Alexy) jest tylko nadbudowany nad dyskursem praktycznym (J. Habermas). Charakterystyczną cechą tej zmiany perspektywy filozofii prawa jest rezygnacja z przyjmowania ogólnych założeń filozoficznych, związana z uznaniem za dopuszczalne łączenia argumentów opisowych i oceniających. Jak pisze M. Zirk-Sadowski „częściowo jest to przyczyną powodzenia, jakim wśród prawników cieszy się stanowisko dyskursywno-argumentacyjne”[18]. Nawet jeśli uznać, że teoria prawa naturalnego wypracowana przez Finnisa jest czymś innym niż dyskursywno-argumentacyjne ujęcie prawa, to i tak wpisuje się ona w ten generalny trend współczesnej filozofii prawa oraz filozofii moralnej, o czym należy pamiętać przy lekturze jego książki. Finnis nie zrywa w niej jednak z tomistyczną

---

[17] Por. zwł. P. C. Westerman, *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, Brill's Studies in Intellectual History, 84, Leiden – New York – Köln 1997. Zob.: F. Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2002, s. 409.

[18] Zirk-Sadowski, dz. cyt., s. 161.

wersją prawa naturalnego, próbuje jedynie zaprezentować ją w bardziej aktualnej, atrakcyjnej, zrozumiałej dla przeciętnego człowieka, słowem – zdroworozsądkowej formie.

3. Biorąc pod uwagę dominującą obecnie tendencję do zastępowania prawa naturalnego prawami człowieka, trzeba stwierdzić, że inspirujący jest już sam tytuł omawianej pracy. Zwróćmy uwagę, że Finnis z jednej strony mówi o prawie naturalnym (prawie natury) w sensie przedmiotowym (ang. law), z drugiej zaś o prawach naturalnych (uprawnieniach naturalnych) w sensie podmiotowym (ang. rights). Zauważmy, że w związku tą terminologiczną specyfiką na gruncie języka polskiego od dawna pojawia się problem wynikający z dwuznaczności terminu „prawo", pojęcie „uprawnienie" nie do końca bowiem odpowiada angielskiemu pojęciu „right". Z perspektywy historii teorii prawa naturalnego i uprawnień naturalnych rozróżnienie to powinno być postrzegane w znacznie szerszym wymiarze niż jedynie terminologiczny czy nawet semantyczny, ponieważ dotyczy ono dwóch pozornie niezależnych lub wręcz przeciwstawnych tradycji myślowych: klasycznej arystotelesowsko-tomistycznej teorii prawa naturalnego i nowożytnej teorii uprawnień naturalnych. Zwracam w tym miejscu uwagę na słowo „pozornie", gdyż poszukiwanie trzeciej drogi może (powinno?) być postrzegane jako próba przerzucenia pomostu pomiędzy „klasyką" i „nowożytnością" na gruncie współczesnej filozofii praw człowieka. Dotyczy to także omawianej pracy, ponieważ „terminu «prawa człowieka» (human rights) używa Finnis zamiennie z terminem «prawa naturalne» (natural rights)"[19]. Więcej nawet – prawo naturalne i uprawnienia naturalne stają się w obecnej dyskusji coraz częściej nie tylko synonimem praw człowieka, lecz wręcz synonimem ich uniwersalistycznego uzasadnienia jako przeciwwagi dla relatywizmu kulturowego[20]. W konsekwencji, nie przez przypadek właśnie do Finnisa odwołuje się wielu autorów traktujących o teorii praw człowieka w kontekście historycznego rozwoju tej koncepcji. C. Douzinas zadaje na przykład następujące pytanie: „Jaki jest, o ile w ogóle istnieje, związek pomiędzy klasyczną tradycją prawa naturalnego a nowożytną tradycją uprawnień naturalnych i praw człowieka?"[21]. I zaraz dodaje: „Według Johna Finnisa uprawnienia są ekstrapolacją «zasad zawsze obecnych w tradycji prawa naturalnego»"[22]. Teoria Finnisa może rzeczywiście być (i jest) rozumiana jako próba pogodzenia lub przynajmniej zbliżenia na gruncie praw człowieka pozornie przeciwstawnych tradycji prawa naturalnego, przede wszystkim w drodze argumentacyjnej reinterpretacji tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. O tym także powinien pamiętać polski czytelnik przystępujący do lektury książki *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, ponieważ w ostatecznej instancji tak naprawdę dotyczy ona praw człowieka

[19] P. Łabieniec, *Josepha Raza i Johna Finnisa poglądy na temat istoty praw podmiotowych (rights)*, w: *Zmiany społeczne a zmiany w prawie*, red. L. Leszczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 297.

[20] Zob. np. F. Lohmann, dz. cyt.

[21] C. Douzinas, *The End of Human Rights*, Hart Publishing, Oxford 2000, s. 14 (tłum. fragm. – J. Z.).

[22] Tamże (tłum. fragm. – J. Z.).

(ang. human rights). Jeśli nawet teza taka nie jest w sposób jednoznaczny wyartykułowana w omawianej pracy, to jest ona w moim przekonaniu uzasadniona z jednej strony jej genezą, z drugiej zaś aktualnym kontekstem jej funkcjonowania i odbioru.

4. Wreszcie ostatni, lecz nie najmniej ważny problem dotyczący relacji między proponowaną przez Finnisa teorią i aktualnymi kwestiami dotyczącymi interpretacji formuły „lex iniusta lex non est". Przez długie lata wydawało się, że ta archaiczna i w gruncie rzeczy praktycznie i filozoficznoprawnie nieco trywialna paremia straciła już swoją aktualność. Tymczasem nieoczekiwany renesans tak zwanej formuły Radbrucha[23] sprawił, że zagadnienie to powróciło w nowej perspektywie (innej niż ta, z którą mieliśmy do czynienia w roku 1980, kiedy dzieło Finnisa ukazało się po raz pierwszy). Można powiedzieć, że Finnis w pewnym sensie nie przewidział tej sytuacji, ponieważ w żadnym miejscu swojej pracy nie cytuje Radbrucha, mimo że jego koncepcja tak zwanego ustawowego bezprawia (gesetzliches Unrecht) stała się punktem wyjścia najistotniejszej debaty filozoficznocznoprawnej dwudziestego wieku, to jest słynnej polemiki na łamach „Harvard Law Review" w roku 1958 pomiędzy Fullerem i Hartem. W poszukiwaniu trzeciej drogi Finnis, prawnonaturalista par excellence, próbuje uczynić pewien ukłon w stronę pozytywizmu przez podanie w wątpliwość praktycznego wymiaru zasady „lex iniusta non lex est", podobnie jak w przeszłości ukłon w stronę prawa naturalnego pod wpływem polemiki z Fullerem uczynił Hart, pozytywista par excellence, przez przyjęcie tak zwanego minimum treści prawa naturalnego.

W tym miejscu warto czytelnikowi polskiego wydania dzieła Finnisa doradzić spojrzenie na nie przez pryzmat współczesnej dyskusji o tak zwanej argumentacji z zasad[24] oraz argumentacji z bezprawia[25], ponieważ dopiero wówczas można zrozumieć, czego naprawdę dotyczy formuła „lex iniusta non lex est" w kontekście trzech podstawowych wartości prawa – bezpieczeństwa, celowości i sprawiedliwości.

Każda recenzja, bez względu na to czy krytyczna czy apologetyczna, kończy się najczęściej zachętą czytelnika do lektury. W przypadku książki Finnisa *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne* aż nie wypada tego czynić, ponieważ, jak wspomniałem, mamy do czynienia z dziełem i autorem klasycznym z punktu widzenia historii filozofii prawa. Stąd też w swoich refleksjach starałem się powstrzymać od uwag dotyczących samego dzieła, wskazując jedynie pewne elementy tła, na którym, moim zdaniem, należy przystępować do jego lektury.

---

[23] Szerzej na ten temat zob. J. Zajadło, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2001.

[24] Zob. Dworkin, dz. cyt.

[25] Zob. Alexy, dz. cyt.

Dominika ZAJĄC

POPRAWNOŚĆ POPRAWIANIA

Publikacje ukazujące się w serii „Etyka i Technika", wydawanej pod redakcją Andrzeja Szostka MIC, zawierają teksty referatów wygłoszonych podczas corocznych sympozjów organizowanych przez Katedrę Etyki Szczegółowej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a zapoczątkowanych w roku 1998 sesją dotyczącą tematyki klonowania. Pomysł zorganizowania serii sympozjów wychodzi naprzeciw problemom pojawiającym się w związku z szeroko pojętym rozwojem cywilizacyjnym, które mają również wymiar etyczny[1].

Wobec postępu i zmian zachodzących we współczesnym świecie wielu autorów postuluje potrzebę nowej etyki. Jej koncepcje mają korespondować z istniejącą rzeczywistością w sposób bardziej adekwatny, niż czyni to etyka tradycyjna. Do obszarów, które wzbudzają szczególne kontrowersje, należą dokonania współczesnej biologii.

Rewolucja biotechnologiczna odważnie wkracza na teren wartości wcześniej uznawanych za nienaruszalne i kwestionuje ich zasadność. Mając na myśli rozwój czy też postęp w tej dziedzinie, mówimy o pojawieniu się pewnych konkretnych możliwości działania, a także o efektach wykorzystania tych możliwości, które stały się dostępne dzięki osiągnięciom techniki. Klonowanie, terapia genowa, genetyczne modyfikowanie żywności czy farmakologia meliorystyczna – już dzisiaj są źródłem problemów domagających się normatywnej analizy. Każde z wymienionych zjawisk jest konsekwencją postępu cywilizacyjnego. Oznacza to, że w chwili, gdy stały się one niemal elementem życia codziennego, teraźniejszość stała się lepsza od przeszłości. Otrzymaliśmy zatem nowe możliwości dokonania pozytywnych zmian w swoim życiu – poprawienia swojego życia.

Czym jest dla człowieka poprawa losu? Zażywanie leków dla zwalczenia chorób czy zabezpieczenia się przed chorobami, stosowanie protez, aby przezwyciężyć ułomności oraz wzmocnić naturalne zdolności, to rodzaj ingerencji w nasze życie, który nie budzi moralnych niepokojów. Nawet w przypadku, gdy inter-

[1] *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, red. B. Chyrowicz SSpS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, ss. 229; *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz SSpS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, ss. 185; *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę*, red. B. Chyrowicz SSpS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, ss. 182.

wencje odnoszą się do najwcześniejszego okresu życia człowieka i z tego względu określane są jako działania eugeniczne, mówimy o tak zwanej eugenice negatywnej, zmierzającej do usunięcia ujemnych mutacji genetycznych powodujących patologie rozwoju. Tak rozumianą ingerencję odróżnić trzeba od eugeniki pozytywnej, zmierzającej do udoskonalenia gatunku poprzez polepszenie puli genetycznej na podstawie odpowiednio wybranych kryteriów[2].

Stając wobec nowych możliwości, widzimy w nich szanse dla dalszego rozwoju. Czy jednak nie mylimy szansy z koniecznością? Każde z wymienionych tu zjawisk niesie z sobą konkretne zagrożenia. Wydaje się, że są one jednak lekceważone i bagatelizowane, a ci, którzy je wywołali, zdają się zachowywać tak, jakby ich działania nie były rezultatem wolnego wyboru, gdyż postęp, jakiemu dali początek, jest już dawno poza ich kontrolą[3]. Jak podkreślają autorzy artykułów zgromadzonych w publikacjach ukazujących się w serii „Etyka i Technika", niepoznane są jeszcze dobrze korzyści, jakie niesie z sobą dokonany postęp, i być może w tym tkwi przyczyna naszej niechęci wobec potrzeby oszacowania ryzyka czy zagrożeń, które postępowi nieuchronnie towarzyszą. Jeżeli jednak sam kierunek przemian pozostaje już poza kontrolą, jak możliwe jest jeszcze podejmowanie wolnych decyzji na przykład w kwestii postępu biotechnologicznego? Boimy się jego nieuchronności, konieczności, dyktatu, ale nie oceniamy zagrożeń z wystarczającą surowością i z nierozsądnym optymizmem skupiamy się na szansach, jakie postęp niesie. Dominuje w nas potrzeba ulepszenia swojego życia – czy jednak umiemy określić granice, których nie wolno nam przekroczyć w dążeniu do pozytywnych przemian?

Niewątpliwym osiągnięciem nauki jest możliwość klonowania organizmu zwierzęcego mimo niskiej efektywności tego procesu i jego znacznych kosztów[4]. Mówiąc o zaletach klonowania, najczęściej wskazuje się na cele, ku którym zmierzają prace nad ulepszeniem tego procesu. Udoskonalenie klonowania ma służyć między innymi temu, aby każdy człowiek mógł otrzymać swoisty skład części wymiennych dla swojego organizmu. Perspektywa ta jest kusząca, chociaż z pewnością jeszcze odległa; oczyma wyobraźni pozwala jednak dostrzec likwidację oczekiwania na transplantację narządów. Rozmiar pozytywnych skutków, jakie zostaną w ten sposób osiągnięte, wzmaga jednak potrzebę wypróbowania tej możliwości na człowieku i nieustępliwość w walce o każdy skrawek wolności dla postępu wydarty „skostniałym tradycjonalistom".

Obecna rzeczywistość klonowania to skomplikowany biologicznie proces, a dalej – w większości przypadków – nieprawidłowy rozwój przeszczepionych zarodków i – jeśli nie dojdzie do obumarcia zarodka we wczesnym okresie rozwoju – epilog w postaci ciąży z góry skazanej na niepowodzenie. Jedynie kwestią czasu i liczby prób pozostaje

---

[2] Por. A. Szostek MIC, *Granice ingerencji w naturę. Wprowadzenie*, w: *Granice ingerencji w naturę*, s. 6n.

[3] Por. B. Chyrowicz SSpS, *Imperatyw techniczny: szanse i zagrożenia*, w: *Klonowanie człowieka...*, s. 14n.

[4] Por. J. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, w: *Klonowanie człowieka...*, s. 85-92.

jednak to, kiedy klonowanie przestanie być tak drogie i tak mało skuteczne.

Na obecnym etapie ograniczono się do klonowania zwierząt. Naukowcy zmagają się z niską wydajnością procesu spowodowaną obumieraniem implantowanych zarodków lub też ich wadami rozwojowymi. Pojawił się też zarzut elitarnego charakteru techniki – czy to w odniesieniu do ludzi, czy do zwierząt. Początkowo bowiem jedynie osoby dysponujące znacznymi środkami finansowymi będą mogły skorzystać z klonowania jako metody prokreacji czy też na przykład sklonować bliskiego człowieka albo swoje ukochane nieżyjące już zwierzątko. Ci, którzy walczą o rozwój i postęp, czynią to jednak również w tym celu, aby techniki tego rodzaju stały się powszechnie dostępne – jest to cel, który niewątpliwie ma szansę na realizację mimo, jak się wydaje, nieuchronnego etapu ograniczonej – zapewne nie tylko finansowymi możliwościami chętnych osób – dostępności. Opinii publicznej przedstawiane są szczytne i dalekosiężne usprawiedliwienia badań nad klonowaniem ludzi, prowadzonych w celu uzyskania konkretnego narządu do transplantacji. Celem klonowania przestaje już być „cały człowiek", a staje się nim coś w rodzaju hodowli „worka z narządami" gotowymi do wymiany w przypadku choroby. Wizji bezproblemowych przeszczepów nie towarzyszy jeszcze koncepcja, jak wyhodować ów „worek z narządami" do przeszczepów, i miejmy nadzieję, że makabryczna perspektywa wykorzystania „matek zastępczych" nie stanie się faktem[5].

Jednej z możliwości poprawy życia człowieka dostarcza tworzenie zwierząt transgenicznych. Organizm tych zwierząt jest trwale „wzbogacony" o gen pochodzący z innego gatunku. Celem takiego wzbogacenia jest nie tylko podniesienie jakości hodowanego zwierzęcia jako produktu konsumpcyjnego (np. wyższa jakość mleka, jakie daje krowa transgeniczna) czy hodowlanego (np. większa odporność na choroby), ale wartość terapeutyczna tego nowego organizmu. Wyprodukowano na przykład owce transgeniczne, których mleko zawiera czynniki krzepliwości krwi podawane chorym na hemofilię, a ekstrahowane dotychczas z krwi ludzkiej (i bardzo drogie), czy transgeniczne płody świńskie, z których pobierane mogą być komórki nerwowe przydatne do leczenia choroby Parkinsona[6]. Z pewnością wykorzystywanie zwierząt w celach terapeutycznych rodzi mniej etycznych zastrzeżeń niż wykorzystywanie ludzi, nie jest to jednak proces wolny od zagrożeń. Podstawową kwestią, która powinna budzić obawy, jest niemożność przewidzenia skutków obecności obcego genu w organizmie biorcy. Można je określić tylko empirycznie, czyli metodą prób i błędów. Obcy gen jest w DNA niczym igła w stogu siana. Mimo że jest ona bardzo mała, może ukłuć.

Możliwości biologii, istotne dla poprawy życia człowieka, nie ograniczają się jednak do zabiegów genetycznych. Chociaż ingerowanie w ludzką psychikę nie obejmuje jeszcze wszczepiania elektronicznych urządzeń usprawniających funkcjonowanie czy „terapii" genowej stosowanej do wzmocnienia pożądanych cech osobowości, podobną rolę

[5] Por. tamże, s. 78.

[6] Por. M. Fikus, *Zwierzęta transgeniczne*, w: *Klonowanie człowieka...*, s. 100-102.

spełnia niewątpliwie farmakologia stosowana w celach meliorystycznych[7].

Ingerowaniem w psychikę jest spożywanie alkoholu, jest nim terapia psychologiczna, wprowadzenie do świadomości ludzkiej nowego systemu wartości czy operacja neurologiczna. Nie każda ingerencja jest dla człowieka zagrożeniem i nie każda wzbudza lub też powinna wzbudzać wątpliwości co do tego, czy jest ona zasadna. Zwykle nie mamy problemu z kwalifikacją stanu określanego jako chorobowy. Ingerencja, jakiej wówczas dokonujemy, uzyskuje uzasadnienie – jest usprawiedliwiona stanem choroby, który należy zwalczyć, czyli usunąć. W przypadku takim nawet ingerencje głębokie i inwazyjne mają sens, ponieważ to, czemu służą, jest wartością wciąż jeszcze bezapelacyjną – dobrem jest zdrowie, choroba zaś jest złem.

Kolejnym ważnym problemem, który należy rozstrzygnąć, jest poziom dozwolonej ingerencji. Wątpliwości wzbudza zwłaszcza zmiana nieodwracalna. Zastrzeżenia pojawiają się także wtedy, gdy wynikiem ingerencji jest utrata czegoś, co stanowi o niepowtarzalności konkretnego człowieka, którego dotyczy zmiana. Uzyskanie nowej tożsamości – czy to w wyniku ingerencji chirurgicznej czy psychologicznej, jest łatwe do zaakceptowania, gdy stanowi zmianę pozytywną, zwłaszcza zaś zmianę pozytywną u człowieka chorego. Więcej trudności sprawia osąd działania, którego skutkiem jest zmiana niedająca się dokładnie określić jako pozytywna lub też jako niosąca z sobą nieuchwytne, acz realne zagrożenie. Pojawia się tu kwestia doniosłości diagnozy i jej konsekwencji[8]. Poważnym problemem jest wciąż poszerzająca się swoista szara strefa zaburzeń osobowości i trudności, jakie stwarza potrzeba uchwycenia istotnych odchyleń od wartości prawidłowych. Wobec wciąż jeszcze niewystarczających, ale już szerokich możliwości współczesnej medycyny pojawia się pokusa, aby zrezygnować z trudu pracy nad sobą, którego wymaga tradycyjna psychoterapia, i aby zastąpić ją farmaceutykiem. Wiąże się z tym ważny problem prawa do autokreacji: oto człowiek z rysem charakterologicznym pesymisty, ale wciąż zdrowy psychicznie, otrzymuje nowe samopoczucie, nienaturalne dla jego osoby, lecz upragnione. Społeczeństwo nastawione na efektywność i zmuszone do efektywności może zdecydować o przyjęciu nowego modelu postępowania terapeutycznego – jeśli farmakologia jest szybka i skuteczna, a jej zagrożenia słabo widoczne, dlaczego wybierać terapię – dłuższą, bardziej męczącą i opartą na ciągłej walce z własnymi słabościami?

Jakie są zatem granice dopuszczalnej ingerencji w naturę? Celem ingerencji rozumianej w szerokim sensie jest poprawa. Za ingerencję dopuszczalną zwykło się uznawać postępowanie terapeutyczne, czyli takie, którego punktem wyjścia jest stan choroby. Granica dopuszczalnej ingerencji powinna zatem przebiegać między działaniami terapeutycznymi a działaniami meliorystycznymi i powinny ją wyznaczać raczej działania terapeutyczne. Należy jednak zauważyć, że nie każde działanie o charakterze meliorystycznym jest moralnie naganne.

---

[7] Por. B. Chyrowicz SSpS, *O ingerencji w ludzką psychikę i kontrowersyjnych korzyściach naruszenia autonomii*, w: *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę*, s. 100n.

[8] Por. tamże, s. 95.

Można mówić o istotnej różnicy między operacją plastyczną nosa a zmianą osobowości dokonaną wskutek nieterapeutycznego zastosowania leku typu Prozac.

W dyskusji wokół potrzeby określenia granic dopuszczalności ingerowania w naturę wykorzystywane są różnego rodzaju argumenty, które przywołują również autorzy wystąpień zawartych w omawianych publikacjach. Część argumentacji koncentruje się wokół kwestii technicznych związanych z prowadzonymi badaniami i dotyczy na przykład nieprzewidywalnych skutków oddziaływania badawczego (w przypadku klonowania czy uzyskiwania zwierząt transgenicznych), małej efektywności tych badań, ich wysokich kosztów czy trudności w samej realizacji poszczególnych pomysłów[9].

Odrębna grupa argumentów wykorzystywanych w dyskusji łączy się z czynnikiem społecznym. Pojawia się zarzut elitaryzmu dotyczący ewentualnej dostępności klonowania oraz obawa przed powstaniem „wolnego rynku eugenicznego", kiedy to rozpiętość dochodów wyznaczać będzie stopnie doskonałości, które może osiągnąć człowiek[10]. Niepokój wzbudza też perspektywa zaburzenia więzi społecznych i rodzinnych na skutek prokreacyjnego wykorzystania klonowania (pojawia się tu na przykład pytanie o to, czy zakaz kazirodztwa będzie nadal obowiązywał w przyszłości). Poruszana jest również kwestia zmian w kulturze, jakie dokonają się pod wpływem przeformułowania sensu prokreacji (kontrola „jakości" dziecka poczętego i rezygnacja z „loterii genowej")[11], a także zagrożenia, które przyniesie możliwość manipulowania informacją genetyczną. Zagrożenia dla kultury mogą pojawić się również w konsekwencji postawienia znaku równości między dokonywaniem aborcji a zapobieganiem chorobom (może dojść do przyzwolenia na dokonywanie aborcji uwarunkowanych kulturowo, jak na przykład aborcja dzieci płci żeńskiej z uwagi na większą społeczną wartość narodzin syna).

W przypadku argumentów, które dotyczą kwestii technicznych i społecznych, akcentowane są pragmatyczne aspekty zagrożeń, łączące się z poszczególnymi zjawiskami. Ocena konkretnego zjawiska uzależniona jest od czynników, których aktualność łatwo może ulec zmianie. Dalszy rozwój techniki może wyeliminować z dyskusji zarzuty o nieprzewidywalności, nieefektywności i wysokich kosztach badań.

Aby zatem wykazać istnienie rzeczywistych zagrożeń, nie zaś niejasnych obaw przed nieokreślonym przyszłym kataklizmem, które zawsze można storpedować przez przywołanie historycznych przykładów nieuzasadnionego lęku wobec dobra nauki, lecz zagrożeń, których istnienie daje się zauważyć już dzisiaj, należy powrócić do filozoficznej koncepcji osoby i wskazać, jakie wartości zostają naruszone przez postępujący rozwój techniki, niezależnie od stopnia doskonałości wprowadzanych zmian czy korzyści płynących z przemian społecznych dokonujących się pod wpływem

---

[9] Por. M. Fikus, *Granice modyfikacji genetycznych – spojrzenie biologa*, w: *Granice ingerencji w naturę*, s. 25; por. też: Modliński, Karasiewicz, dz. cyt., s. 80-82.

[10] Por. C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, w: *Granice ingerencji w naturę*, s. 121-127.

[11] Por. B. Chyrowicz SSpS, *Klonowanie człowieka a identyczność osoby*, w: *Klonowanie człowieka...*, s. 136n.

nowych osiągnięć. Klon ludzki nie dlatego budzi kontrowersje, że jest powieleniem istniejącej osoby, jest on bowiem odrębną istotą, której rozwój, oprócz genetycznego wyposażenia, wyznacza środowisko, w którym będzie on żyć. Klonowanie, o ile nie wpływa na identyczność osoby, wpływa na jej indywidualność, czyli na te cechy jednostki, które warunkują jej niepowtarzalność. Poprzez klonowanie przekazywana jest informacja genetyczna, a tym samym odrębnemu człowiekowi przypisana zostaje znana z góry lista cech, od których w pewnym sensie nie ma on ucieczki – ktoś inny, wcześniej posiadający te cechy, już je objawił. W dużym stopniu zatem wiadomo, co kryje się w tym nowym człowieku, a tym samym jego wolność nie jest równa wolności człowieka nieklonowanego. W tym przypadku ograniczona wolność klonu jest konsekwencją nieograniczonej wolności jego „rodziców", którzy wybrali ten proces rozrodu jako najbardziej odpowiadający ich planom[12]. W imię czego dokonano zatem wyboru między jedną a drugą wolnością, sankcjonując prawo do posiadania kogoś, komu tym samym odebrana została możliwość posiadania samego siebie?

Hierarchizowanie tych dwóch wolności jest tak samo nieuzasadnione, jak wprowadzenie hierarchii czynników interpersonalnych, jak na przykład temperament. O ile czynniki warunkujące atrakcyjność fizyczną są w dużym stopniu podatne na obiektywną gradację – łatwo nam rozstrzygnąć, czy lepiej być grubym czy szczupłym, mieć włosy długie i gęste czy też być łysym, o tyle na gruncie ludzkiej psychiki nie da się jasno określić harmonii cech, która będzie interpersonalnym ideałem. W dużym stopniu można wskazać, jakim zachowaniom sprzyja posiadanie określonych cech osobowościowych, nie można jednak w żaden sposób wyliczyć, które z nich będą człowiekowi najbardziej potrzebne w jego życiu. Nawet jeśli posiadamy cechy, które na pewnym etapie sprawiają, że trudno nam się żyje, nikt nie może nam zapewnić, że wymiana tych cech na inne będzie słuszna. Nie tylko jednak słuszność, a zatem czynnik użyteczności owy, powinien nas powstrzymać od zmiany tożsamości. Przypadek ten podobny jest do skutków rezygnacji z „loterii genetycznej". Cechy osobowości wyznaczają tożsamość człowieka, co oznacza, że dzięki tym cechom człowiek jako osoba wyraża się w świecie. Jeżeli zmieniamy w sobie coś, dzięki czemu każdy z nas jest tym, kim jest, naruszamy własność, która nie jest wyłącznie nasza[13]. Czym jest człowiek i czym są cechy jego osobowości? Z pewnością nie są one czymś, na co człowiek zapracował, czy też czymś, na co człowiek w jakiś sposób zasłużył. Ciało jest człowiekowi dane po to, aby mógł być sobą. Tak jak chronione są informacje zawarte w tkankach człowieka, gdyż mają one znaczenie dla jego osoby, niosąc wiążące dla niego informacje, tak troska o wartość osoby skłania nas do zastanowienia się nad dokonaniem zmiany w tych cechach człowieka, dzięki którym jest on odrębną treściowo jednostką gatunku.

W tle wymienionych tu szans i zagrożeń pobrzmiewa swoisty znak czasu, jakim jest światopogląd człowieka dokonującego dziś doniosłych dla przyszłości

[12] Por. tamże, s. 137-152.

[13] Por. t a ż e, *Uwagi na temat normatywnego statusu genomu człowieka*, w: *Granice ingerencji w naturę*, s. 40-43.

wyborów. Dlaczego bagatelizuje on zagrożenia i ulega mirażom szans? Czy jego obecne możliwości życiowe są tak niepełne, że musi wzbogacić je o wybory, których uzasadnieniem jest egoistyczna wolność, nierozumiejąca sensu ograniczeń?

Dlaczego człowiek nie tylko chce być zdrowy, ale nawet nie chce odczuwać dyskomfortu? U podstaw nowych ingerencji człowieka w różne aspekty zastanej rzeczywistości leży zasadnicza nieakceptacja tego, kim człowiek jest „z natury" i potrzeba wykroczenia za wszelką cenę poza granice możliwości gatunku. Udoskonalamy człowieka lub pozbywamy się go, ponieważ człowiek nie jest dla nas cenny dlatego, że jest człowiekiem, lecz staje się cenny dopiero z tego powodu, jaki jest – człowiek traci zatem swoją podstawową wartość, wynikającą z samego istnienia. Zredukowany do części, którym przypisana jest określona wartość, człowiek sam jako całość traci na wartości. Znika prawda o bycie, jakim jest człowiek, a jej miejsce zajmuje prawda o potrzebach określonych ludzi czy grup społecznych. To, że człowiek się rodzi, już dawno przestało być wydarzeniem. Nadszedł czas porzucenia zahamowań wobec coraz bardziej zmieniających pierwotną naturę człowieka zabiegów stosowanych w celu sprowadzenia go na ten świat.

Autorzy publikacji, które ukazały się dotychczas w serii „Etyka i technika", nie zmierzają do przekonania naukowców, by porzucili swoje badania i zamknęli laboratoria, aby nie uzyskiwać kontrowersyjnej wiedzy. Apel autorów jest raczej wezwaniem do zachowania w świadomości celu, ku jakiemu postęp ma zmierzać. Celem tym jest dobro człowieka, nie zaś jego unicestwienie, do którego może dojść nie tyle przez wyginięcie gatunku ludzkiego, ile przez taką przemianę jego natury, jaka faktycznie doprowadzi do zniknięcia gatunku. Człowiek stanie się kimś tak istotnie innym, że przestanie być człowiekiem, nawet jeśli pod względem biologicznym będzie organizmem doskonałym.

Praktyczne konsekwencje pytań, które padają w omawianych publikacjach, dotyczą wbrew pozorom nas wszystkich. Wymiar praktyczny kultury, kondycja społeczeństwa i jego światopogląd to sfera tych wartości, którymi żyją i kierują się ludzie. Wiedza, którą obecnie dysponujemy, nie pozwala nam właściwie zrobić pewnego kroku, o jakim wiedzielibyśmy, czym się skończy. Stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi jest jednak naszym moralnym obowiązkiem, ponieważ dotyczy kwestii zbyt ważnych, by nie okazywać im zainteresowania.

W pierwszej publikacji w serii „Etyka i Technika", poświęconej problematyce klonowania, zamieszczono tekst Powszechnej Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka, a także wypowiedź Papieskiej Akademii Życia dotyczącej klonowania. Do trzeciej z omawianych publikacji, dotyczącej etycznych aspektów ingerowania w ludzką psychiką, dołączono Kodeks Etyczno-Zawodowy Psychologa oraz Kodeks Etyczny Psychoterapeuty. Treść tych dokumentów ukazuje, jakie granice wyznaczono badaniom już teraz. Lektura artykułów zamieszczonych w omawianych książkach pozwala zaś na dokonanie lepszego osądu, gdzie leży nienaruszalna dla techniki moralna granica działania. Do dokonania takiego osądu jesteśmy dziś moralnie zobowiązani.

Katarzyna SOLECKA
Mariusz SOLECKI

CZWARTA GÓRA

Spotkanie z teologią, która ma charakter pomiędzy scientia a sapientia, może się dokonywać na różne sposoby. Kulturotwórcza rola chrześcijaństwa przejawia się między innymi w tym, że podejmując stawiane przez dzisiejszy świat wyzwania, poszukuje ono nowych środków teologicznej ekspresji, również na płaszczyźnie genologii.

Niezwykła popularność gatunku, jakim jest wywiad-rzeka, niekiedy zastanawia. Cóż jednak bardziej ludzkiego niż spojrzenie z bliska na tych, których za wybitnym polskim teologiem, księdzem Januszem Pasierbem, określić można jako Masters of Man. Chcemy zobaczyć, jak żyją, co jest dla nich ważne, najważniejsze, jak wyglądało ich dzieciństwo, młodość, co motywuje ich wybory. Paradoksalnie bowiem, częstokroć ostatecznie przemawia do nas nie lista osiągnięć współczesnych luminarzy, ale to, że człowiek ten urodził się w konkretnej rodzinie, ma określony widok z okna i że takie, a nie inne wybory przywiodły go do punktu, w którym jest dzisiaj.

Zgodnie z zamysłem redaktorskim Marcina Jakimowicza powstał *Akropol z hołdy, czyli teologia Śląska. 25 rozmów z ks. Jerzym Szymikiem o Śląsku i teologii, o poezji i kapłaństwie, o Pszowie i podróżach, o życiu i naszym świecie...*[1] – wywiad-rzeka. Nie klasyczny, gdyż składa się nań dwadzieścia pięć niejednorodnych pod względem stylu i długości dopływów interlokucyjnych, które jednak regulowane są zamysłem syntezy kilkunastu heterogenicznych żywiołów intelektualnych. Tworzy to malownicze dorzecze rozmów zasilających główny nurt tematyczny książki, rozmów dotyczących teologii, poezji, Śląska, współczesnej kultury i tegoż świata, a wszystkie wypływające ze źródła, które nazywa się Szymik.

Wedle *Słownika terminów literackich* forma wywiadu-rzeki jest zarezerwowana dla osób czynnych w życiu publicznym – polityków, uczonych czy pisarzy. Niewątpliwie ks. Jerzy Szymik należy do postaci aktywnych, przemierza i mentalnie, i fizycznie rozległe obszary istnienia, zawsze z ambicją dotarcia do ich najgłębszych uzasadnień i teleologicz-

[1] *Akropol z hołdy, czyli teologia Śląska. 25 rozmów z ks. Jerzym Szymikiem o Śląsku i teologii, o poezji i kapłaństwie, o Pszowie i podróżach, o życiu i naszym świecie...*, wstęp: J. Miodek, red. M. Jakimowicz, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002, ss. 272.

nych motywacji, już to jako profesor dogmatyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, już to jako liryczny badacz subtelnej strony życia, już to jako podróżnik nie tylko z szeroko otwartymi oczami i uszami, ale również z nieodłącznie otwartym notatnikiem wnikliwych analiz.

Akropol z hołdy... to tom, w którym zebrano, obok tekstów już publikowanych, wywiady przeprowadzone bezpośrednio na potrzeby tej książki. Różni współautorzy, różne sytuacje – o co pytali, po co przyszli, czego chcieli? Ich rozmówcą był teolog, ksiądz Jerzy Szymik – naukowiec, poeta, eseista, autor reportaży i religijnych pieśni. Trzeba przyznać, że interlokutorzy Szymika skutecznie i profesjonalnie inspirowali go do rozdawnictwa bogactw niematerialnych, sprawnie wydobyli zeń najciekawsze rysy intelektualne. Ich rozmówca nie stawiał oporu, przeciwnie – odpowiadał chętnie, barwnie, starając się w pełni oddać bogactwo treści pytania. Podejście takie jest bardzo obiecujące dla czytelnika omawianych wywiadów. Wie on, że jest traktowany poważnie, z szacunkiem należnym partnerowi sytuacji komunikacyjnej.

Akropol z hołdy... stanowi obietnicę fascynującej lektury nie tylko przez wzgląd na personalne podejście głównego interlokutora do odbiorcy. O nieoddpartym walorze prezentowanej książki decyduje także jej język, język poety i eseisty – niejednokrotnie gawędziarski styl, egzotyka śląsczyzny, potok wypowiedzi skrzący się humorem, podawanie częstokroć zawiłych treści w oprawie czytelnej dla jednostek niekoniecznie uformowanych uniwersytecko czy dla silezjologów, teologów, zawodowych badaczy poezji czy też dla innych profesjonalistów.

Wspaniałą rekomendację do dialogów księdza Szymika ze współczesnością napisał Jan Miodek, ziomek księdza-poety. *Przedmowa* wybitnego językoznawcy jest wyrazem podziwu człowieka dla osiągnięć drugiego człowieka, podziwu wrocławskiego profesora dla profesora lubelskiego, dotyczy jednak także – przecież nie sposób czytać inaczej wypowiedzi prof. Miodka – powinowactwa w wielkości.

Świadomym postulatem redaktorskim jest tytuł tej pasjonującej antologii wywiadów. Czytelnik przekona się, że znajduje on zakotwiczenie w meandrze ideowym prezentowanej książki, gdyż „Akropol z hołdy" oznacza uczynienie z małej ojczyzny centrum kultury. „Życie wyssane z Akropolu nie musi być z definicji lepsze, bogatsze i głębsze od tego, które się bierze spod hołdy" (s. 84) – twierdzi poeta. Nie ulegajmy kompleksom – każdy ma swój Pszów. Kto wie, czy nie na tym zasadza się, tak werbalnie popularna ostatnio, europejskość. Jak się okazuje, nie trzeba jej daleko szukać. Co więcej, zdaniem Szymika „polskość i europejskość są możliwe tylko wtedy, kiedy wypływają z miłości do własnej wsi, do krajobrazu zamkniętego linią horyzontu" (s. 91).

W teologię *Akropolu z hołdy...* mocno wpisany jest paradygmat Wcielenia. Jak mówi ksiądz profesor Szymik: „Bóg nas nie zbawił przez stanie się ludzkością ani człowiekiem jako takim, lecz przez stanie się konkretnym człowiekiem, który umarł jako mężczyzna trzydziestokilkuletni, w takim a nie w innym czasie, w konkretnym miejscu. Miał określony wzrost, wygląd, genotyp. Czasem pewnie miał chrypkę i nie mógł wtedy wygłosić Kazania na Górze. Za tydzień to musiał zrobić. I tak dalej... Chrześcijań-

stwo pokazuje w tym konkrecie życia Jezusa Chrystusa, że tędy droga, nie w abstrakcji, nie pół metra nad ziemią. I nieustannie inkarnuje, wszystko inkarnuje, wciela: Boga w człowieka, ducha w materię, ideę w konkret! Nie można mówić człowiekowi o miłości, najpierw trzeba mu dać jeść, łoblyc go, uśmiechnąć się do niego, uratować mu zdrowie, podać mu rękę" (s. 31). Słowa te brzmią szczególnie aktualnie na początku kolejnego tysiąclecia – odsyłają do podstawowej prawdy chrześcijaństwa, a zarazem emanują głębią konkretu. Owa synteza ducha i materii – specyficzna dla człowieka – pozwala humanizować świat.

Charakterystyczne jest to, że Szymik wypowiada się jako człowiek współczesny, zanurzony w dzisiejszy świat, a nawet posługujący się jego myślowymi skrótami. Jednocześnie jednak mówi jako człowiek zanurzony w Ewangelię, wyrastający z Dobrej Nowiny. Co więcej, odnosi się wrażenie, iż głębia „współczesności" Szymika jest nieustannie weryfikowana przez głębię chrześcijańskiej nadziei i odwrotnie – nadzieja przez współczesność. Aktualność omawianych rozmów i ich profetyzm powstają więc w owocującym wiarygodnością zderzeniu dwóch rzeczywistości: świata i Kościoła, poezji i kapłaństwa, wiary i kultury.

Wywodzący się z Pszowa teolog stara się tchnąć w nozdrza euroatlantyckiej kultury jej odwiecznego ducha. Kultura bowiem, jak twierdzi, „potrzebuje chrześcijaństwa, żeby być sobą, czyli kulturą właśnie. Jestem przekonany, że bez treści duchowych, nieustannie otrzymywanych od chrześcijaństwa, kultura wyjałowieje. Mam na myśli zwłaszcza kulturę atlantycką, tę, która się zrodziła w basenie Morza Śródziemnego i potem się przeniosła również poza Atlantyk" (s. 225).

Czy jako naród możemy coś zaproponować europejskiej przyszłości? Według Szymikowej koncepcji Akropolu tworzonego z hołdy, koncepcji potwierdzanej nieustannie jego kolejnymi tekstami – tak. W tym kluczu bowiem hołda nie oznacza jedynie śląskiego wymiaru kultury (choć ważkiego, szmaragdowego). Oznacza wielkość tworzoną z tego, co bliskie, dostępne, konkretne. Tej życiorodnej komunii chrześcijaństwa i cywilizacji nieustannie daje świadectwo teologia, pojęta jako „Słowo o Bogu wyrażone w słowie ludzkim" (s. 95). Uniwersalność proponowanego modelu – modelu kultury, lecz także wiary, życia – zasadza się na przyjętej antropologii, którą może uznać za swoją każdy człowiek.

Mówi się, iż cywilizacja śródziemnomorska wznosi się na trzech wzgórzach: Golgocie, Akropolu i Kapitolu. Teologia z hołdą w tle udowadnia, iż w życiu człowieka równie ważna jest góra czwarta.

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Władysław Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, TAiWPN Universitas, Kraków 2002, ss. 399.

Władysław Stróżewski znany jest czytelnikom jako filozof ujmujący rzeczywistość w kategoriach wartości i sensu. *Wokół piękna* wpisuje się w ten właśnie nurt myśli wybitnego metafizyka, historyka filozofii i humanisty, którego poglądy estetyczne wyrastają z klasycznej tradycji filozoficznej (Platon, neoplatonizm, św. Tomasz z Akwinu) oraz z inspiracji koncepcją fenomenologiczną R. Ingardena.

Książka zawiera kilkanaście tekstów, w większości publikowanych wcześniej w różnych wydawnictwach zbiorowych. W pierwszym artykule, niejako wprowadzającym, autor przedstawia trójaspektowe ujęcie dzieła sztuki, rozróżniając jego wymiar ontologiczny, semiotyczny i aksjologiczny. Podział ten znajduje odzwierciedlenie w omawianych następnie koncepcjach formy, rozumianej odpowiednio jako kompozycja, forma symboliczna oraz jako podłoże i warunek wartości artystycznych i estetycznych. Kolejne artykuły odnoszą teorię sztuki do metafizyki: pierwszy z nich ukazuje korzyści płynące z zastosowania teorii partycypacji (uczestnictwa) do dziedziny sztuki, dwa następne odsłaniają istotę sztuki metafizycznej. Centralne poniekąd miejsce w tomie zajmuje esej poświęcony problematyce piękna: historii pojęcia, istocie piękna i jego relacji do prawdy. W dalszej części książki autor przedstawia zagadnienia stricte aksjologiczne: w nawiązaniu do fenomenologii Ingardena omawia kategorie wartości artystycznych i estetycznych i odróżnia od nich kategorię wartości nadestetycznych, takich, jak na przykład sacrum czy prawda. Związkom sztuki z fenomenem sacrum i z wartością prawdy poświecone są osobne teksty. Dalsze artykuły odnoszą się do poszczególnych dziedzin sztuki; autor analizuje problem sensu w dziele malarskim i podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest muzyka. Dokonuje też zaskakującego zestawienia *Preludiów* Chopina z *Vade-mecum* Norwida. Końcowe teksty pozostają w kręgu tak bliskiej W. Stróżewskiemu problematyki twórczości: jest to studium pojęcia inspiracji oraz analiza dialektycz-

nego charakteru procesu twórczego. Dopełnienie tomu stanowi zapis dyskusji nad odczytem „Dialektyka twórczości artystycznej", która odbyła się w roku 1977 z udziałem między innymi J. Błońskiego, D. Gierulanki, Z. Mycielskiego a także W. Lutosławskiego, H. M. Góreckiego.
Walorem zbioru studiów estetycznych W. Stróżewskiego jest zarówno połączenie głębi filozoficznej mądrości z rozległą wiedzą erudycyjną, jak i pokora wobec ostatecznych tajemnic rzeczywistości. Zwraca uwagę wysokiej próby język i styl pisarski, a przede wszystkim wrażliwość estetyczna autora. Książka nie tylko prezentuje teorię piękna, ale też w dużej mierze jest jej egzemplifikacją.

M. Ch.

Vittorio Possenti, *Filozofia po nihilizmie. Spojrzenie na przyszłość filozofii*, tłum. J. Merecki SDS, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, ss. 107.

Książka *Filozofia po nihilizmie* stanowi rozwinięcie myśli, które Vittorio Possenti przedstawił wcześniej w pracy *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki"* (wyd. pol. 1998). W *Filozofii po nihilizmie* autor zawarł rozszerzone wersje tekstów zaprezentowanych podczas wystąpień na dwóch kongresach filozoficznych. Składające się na nią trzy artykuły, które czytelnik może traktować bądź jako pewną całość, bądź jako odrębne wypowiedzi, dotyczą ogólnej kondycji myśli ludzkiej po nihilizmie, której najgłębszy wyraz odnajdujemy dziś w pracach postmodernistycznych, i perspektyw, jakie dla rozwoju filozofii współczesnej może otworzyć przypomnienie filozofii Kierkegaarda i Dostojewskiego, a przede wszystkim filozofii bytu stwarzającej realną szansę na przekroczenie nihilizmu.
We współczesnej kulturze, zdominowanej przez postmodernistyczny sposób myślenia, autor dostrzega działanie niszczącej siły nihilizmu w sferze rozumienia człowieka, moralności i religii, przede wszystkim zaś nihilizmu teoretycznego, przejawiającego się w krytyce samej idei prawdy, sprzymierzonego z racjonalizmem i kwestionującego sens pytań, w których Kant streszczał zadanie filozofii: „Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę oczekiwać? Kim jest człowiek?".
Zadaniem filozofii ponihilistycznej jest odbudowanie pierwotnego „mostu" łączącego myśl z bytem, czyli powrót do fenomenu intuicji intelektualnej i do intencjonalności poznania. Filozofii potrzeba dziś bowiem „trzeciego żeglowania", ponownego odkrycia filozofii bytu, opartej na rozróżnieniu istota – istnienie i ubogaconej przez odniesienie do Biblii i Objawienia chrześcijańskiego.
Zdaniem Possentiego, inspiracją do przezwyciężenia filozofii nihilizmu, której istotę odnajdujemy w dziełach Nietzschego i Heideggera, mogą być pisma Kierkegaarda i Dostojewskiego w przejmujący sposób ukazujące, na czym

polega prawdziwy dramat człowieka, jego zawieszenie pomiędzy tym, co skończone, a tym, co wieczne, oraz głębię jego wolności.
Filozofia po nihilizmie to lektura zarówno dla filozofów, jak i dla wszystkich, którzy dostrzegają, w jak trudnej sytuacji znalazła się naznaczona nihilizmem kultura współczesna, i poszukują dla niej takiej drogi wyjścia, która pozwoliłaby człowiekowi na pełną realizację jego bytowych potencjalności.

D. Ch.

Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku, red. J. Majewski, J. Makowski, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2003, ss. 361.

Profesor Stefan Swieżawski chętnie powtarza przy różnych okazajch, że podobnie jak każdy człowiek niejako z natury jest filozofem, tak każdy chrześcijanin – tym razem z łaski, która wszak naturę zakłada – jest teologiem. Człowiek pragnie bowiem poznać i zrozumieć otaczający go świat i swoje w nim miejsce. Człowiek wierzący pragnie – na ile to możliwe – poznać Boga, zrozumieć treści swojej wiary, skonfrontować je ze swoim doświadczeniem i wiedzą – wiara domaga się zrozumienia.
Dla katolików wykładnikiem i punktem odniesienia dla ich wiary jest wiara Kościoła powszechnego, znajdująca swój wyraz w kościelnym Magisterium. Wielką jednak pomocą w zrozumieniu i pogłębieniu wiary, w teologicznym myśleniu o sobie i świecie, może być zapoznanie się z myślą teologiczną tych, którzy zajmują się nią ex professio. Trudno byłoby jednak komukolwiek z nas chociażby przeczytać – cóż dopiero przestudiować – dzieła teologów chociażby ostatniego stulecia. Dla czytelnika polskiego dodatkową trudność stwarza fakt, że wielu ważnych dzieł ze światowej literatury teologicznej nie znajdzie on w języku polskim.
W tej sytuacji wielką pomocą może być opublikowany w ramach zasłużonej serii wydawniczej Biblioteka „Więzi" tom pt. *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku.*
Redaktorzy książki – Józef Majewski i Jarosław Makowski – zwrócili się do kilkudziesięciu polskich teologów (są wśród nich uczeni o uznanym dorobku, jak ks. W. Hryniewicz, ks. A. Skowronek, czy o. J. A. Kłoczowski oraz przedstawiciele młodszego pokolenia) o przygotowanie artykułów przedstawiających myśl najważniejszych teologów minionego stulecia, jak i tych, którzy czynni są także obecnie, a ich myśl teologiczna – w przekonaniu redaktorów tomu – może mieć duże znaczenie dla chrześcijaństwa w dwudziestym pierwszym wieku.
Czytelnik ma zatem możliwość zapoznania się z najważniejszymi ideami Hansa Ursa von Balthasara, uważanego przez niektórych za najwybitniejszego teologa katolickiego od czasu św. Tomasza z Akwinu, z poglądami niezwykle wpływowego teologa niemieckiego Karla Rahnera czy wybitnych

teologów francuskich, jak na przykład Yves Congar i Henri de Lubac, należących do grona prekursorów soborowej odnowy w Kościele. W tym kontekście nie mogło zabraknąć prezentacji poglądów kard. Josepha Ratzingera, który pracę teologa od wielu już lat łączy z funkcją Prefekta Kongregacji Nauki Wiary.

Leksykon... jednak nie ogranicza się – i słusznie – do przedstawienia wyłącznie teologii katolickiej. Jest w nim obecna zarówno myśl protestancka, jak i prawosławna. Trudno wszak byłoby na przykład ocenić dokonania współczesnej teologii biblijnej bez odwołania się do dorobku luteranina Rudolfa Bultmanna. Z kolei niektóre wątki teologii wyzwolenia, która wśród teologów katolickich doszła do głosu w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku (w książce jest ona reprezentowana przez Gustavo Gutiérreza), znajdują swe paralelne sformułowania w koncepcji teologii zaangażowanej społecznie autorstwa Reinholda Niebuhra. W książce zostali także przedstawieni teologowie prawosławni, bez których trudno wyobrazić sobie teologię chrześcijańską dwudziestego wieku: Sergiusz Bułgakow, Olivier Clément czy Paul Evdokimov.

Wśród teologów – a raczej w tym przypadku: teolożek – młodszej generacji, zwraca uwagę obecność przedstawicielek tak zwanej teologii feministycznej: Rosemary Radford Ruether i Elisabeth Schüssler-Fiorenzy. Redaktorzy tomu zapewne chcą w ten sposób zasygnalizować czytelnikom, że – przy wszystkich sporach i oporach, które wzbudza – nurt feministyczny w teologii wnosi nowe ważne wątki do myślenia o Bogu, człowieku i Kościele na progu dwudziestego pierwszego wieku.

C. R.

Magazyn „Ius et Lex" 1(2002), nr 1, wydawca: Fundacja „Ius et Lex".

Na polskim rynku czasopism o tematyce filozoficzno-społecznej pojawił się w roku 2002 nowy tytuł: „Ius et Lex". Adekwatny przekład łacińskich słów „ius" i „lex" na język polski okazuje się przedsięwzięciem niełatwym. Sprawiedliwość i prawo? Prawo i ustawa? Uprawnienie i prawo? Pojęcia te mają długą filozoficzną historię, której początek sięga antycznej tragedii greckiej. Już wówczas bowiem padało pytanie o to, czy istnieje obiektywne kryterium pozwalające ocenić prawa wydawane przez ludzi. Ustami Antygony Sofokles jako jeden z pierwszych udzielił na to pytanie twierdzącej odpowiedzi. W dziejach filozofii prawa nie brakowało jednak tych, którzy odrzucali istnienie niezależnego kryterium, pozwalającego oceniać obiektywną sprawiedliwość praw wydawanych przez władców.

W jaki sposób na początku dwudziestego pierwszego wieku filozofowie i prawnicy rozumieją relację moralności do prawa? – oto jedna z kwestii, które mają być analizowane na łamach magazynu „Ius et Lex". Janusz Ko-

chanowski, redaktor naczelny pisma, odpowiadając na pytanie: „Dlaczego «Ius et Lex»?", w tekście wstępnym do pierwszego numeru podał dwa powody podjęcia problematyki prawa naturalnego: powszechne poczucie kryzysu prawa, z jakim społeczność międzynarodowa wchodzi w dwudziesty pierwszy wiek, oraz nowe wyzwania związane z globalizacją i powstawaniem podmiotów prawa, które przekraczają granice pojedynczych państw. Zdaniem redaktora „Ius et Lex", przejawem kryzysu prawa, obok niedostatku jego moralności i legitymizacji, jest również nadmiar wydawanych przepisów, które w dużej mierze pozostają nieznane dla obywateli, oraz instrumentalne traktowanie prawa zarówno przez stosujących je, jak i przez samych ustawodawców.

Magazyn „Ius et Lex" ma dwa kolegia redakcyjne. Członkami kolegium polskiego są między innymi prezes Trybunału Konstytucyjnego RP Marek Safjan i Marek Antoni Nowicki, Rzecznik Praw Obywatelskich w Kosowie. W gronie kolegium zagranicznego znajdujemy takich znanych filozofów i teoretyków prawa, jak John Finnis, Jürgen Habermas, David Lyons czy Joseph Raz. Pierwszy numer magazynu podzielony został na kilka odrębnych działów. Pismo otwiera blok zatytułowany „Rozprawy", w którym znajdują się między innymi prace George'a P. Fletchera, Jerzego Zajadły, Davida Lyonsa i Mieczysława A. Krąpca OP. Drugi dział, określany jako „Przedruki", obejmuje dwa artykuły: Gustawa Radbrucha *Ustawa i prawo* oraz Christophera Staughtona *Za dużo prawa*. Kolejne działy magazynu „Ius et Lex" to „Recenzje" (Paweł Łabieniec recenzuje książkę Johna Finnisa *Prawo natury i uprawnienia naturalne*), „Orzecznictwo" (tematami artykułów są orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego RP i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka) oraz „Glosy". Numer zamykają biogramy członków kolegiów redakcyjnych magazynu i Rady Fundacji „Ius et Lex".

Wśród autorów magazynu „Ius et Lex" znajdują się filozofowie i prawnicy reprezentujący wiele znanych środowisk uniwersyteckich. Można zatem mieć nadzieję, iż polski czytelnik otrzyma szansę zapoznania się z dyskusjami, które w tych środowiskach są podejmowane. Historia problematyki prawnonaturalnej przestrzega jednak przed zbytnim optymizmem co do możliwości znalezienia konsensu w rozumieniu prawa naturalnego przez myślicieli odwołujących się do różnych tradycji filozoficznych. Uzasadnione jest pytanie o to, czy właściwym celem magazynu „Ius et Lex" będzie samo referowanie współczesnej dyskusji, która toczy się wśród filozofów prawa odwołujących się do prawa naturalnego, czy też cel magazynu będzie bardziej filozoficznie zaangażowany przez wskazywanie na wartościowe doktryny prawa naturalnego. Wypada życzyć redakcji „Ius et Lex" intelektualnej odwagi i determinacji w ukazywaniu celu prawa, którym jest przecież dobro każdego człowieka.

P. Ś.

Cezary RITTER

„TRYPTYK RZYMSKI" – PIERWSZE INTERPRETACJE
Sesja „Wokół *Tryptyku rzymskiego*", Lublin, KUL, 10 IV 2003

Jan Paweł II nie przestaje nas zaskakiwać. Tak było również i ostatnio, kiedy dowiedzieliśmy się, że podczas ubiegłorocznych wakacji Papież napisał poemat i że zamierza go opublikować, do czego wkrótce potem doszło: 6 marca 2003 roku równocześnie w Krakowie i w Rzymie odbyły się pierwsze publiczne prezentacje dzieła*.

Zaledwie miesiąc po ukazaniu się *Tryptyku rzymskiego*[1], 10 kwietnia bieżącego roku, w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego odbyła się sesja zatytułowana „Wokół *Tryptyku rzymskiego*", poświęcona temu właśnie poematowi. Została ona przygotowana przez Instytut Jana Pawła II, a jej inicjatorem był wicedyrektor Instytutu ks. dr Alfred Wierzbicki. Zarówno otwierający sesję rektor KUL ks. prof. Andrzej Szostek, jak i wprowadzający do niej ks. abp Józef Życiński zgodnie zauważyli, że aula KUL dawno już nie była tak szczelnie wypełniona publicznością. Zdaniem Wielkiego Kanclerza KUL, fakt, że w wolnej Polsce tak wielu ludzi przyciąga papieska poezja (czego dowodem była nie tylko szczelnie wypełniona aula, ale i to, że *Tryptyk*... bardzo szybko stał się wydawniczym bestselerem), napawa otuchą: jest to bowiem znak, że potrzeby duchowe nie giną pod naporem naszych codziennych trosk o dobra materialne.

Podczas sesji przedstawiono siedem głosów-komentarzy do *Tryptyku*... Rozpoczął je jeden z najbardziej zasłużonych przedstawicieli KUL-owskiej polonistyki, prof. Stefan Sawicki, wieloletni kierownik Katedry Teorii Literatury. Zwrócił on uwagę na charakterystyczny motyw „progu" w medytacjach zawartych w *Tryptyku rzymskim* (nawiązanie do tego motywu powracało podczas sesji także w innych wypowiedziach). Najpierw jest to próg zdumienia, zbliżenia człowieka poprzez kontemplację stworzenia do tajemnicy Boga, czyli próg wiary. Następnie jest to próg Słowa, którego przekroczenie przynosi człowiekowi nadzieję. I wreszcie jest to próg przymierza – w poemacie jest to przymierze Boga z Abrahamem – czyli próg miłości. Każda część poematu niejako wskazuje

---

* W niniejszym numerze „Ethosu" zamieszczamy teksty komentarzy kard. Josepha Ratzingera i prof. Giovanniego Realego wygłoszonych podczas watykańskiej prezentacji *Tryptyku rzymskiego*.

[1] Zob. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.

na kolejny „próg". Tryptyk rzymski jest zatem poetycką summą o Bogu doświadczanym od strony człowieka.

Kolejnym mówcą był gość z polonistyki UMCS, prof. Jerzy Święch, kierownik Zakładu Literatury Współczesnej. Skoncentrował on swoją i słuchaczy uwagę na samym słowie „medytacje", pojawiającym się już w podtytule papieskiego poematu. Nazwa ta wskazuje, że autor poetyckiej wypowiedzi zwraca się do czytelnika nie tyle jako ktoś, kto przemawia z piedestału Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ale raczej jako człowiek kontemplujący prawdy wiary. Poprzez medytację wprowadza czytelnika w świat pytań i wewnętrznych zmagań bliskich każdemu, kto autentycznie pyta o racje swojej wiary. Stąd w poemacie wiele pytań odnoszących się do Boga, na czele z Pawłowym: „Kim On jest?"[2], czy też paradoksów, na przykład, kiedy Autor wskazuje na milczenie, poprzez które przemawia Bóg.

Według następnego mówcy, dr. Edwarda Fiały z Katedry Teorii Literatury KUL, *Tryptyk...* wprowadza nas nieodparcie w krąg myśli egzystencjalnej, odnoszącej się do tajemnicy istnienia. Ujawniają to już słowa z początku poematu, odnoszące się z jednej strony do przygodności ludzkiej egzystencji, z drugiej zaś wskazujące jednak na jej ponadczasowy aspekt: „«[...] to przemijanie ma sens» / «ma sens... ma sens... ma sens!»"[3]. Analizując kolejne części *Tryptyku...* i pojawiające się w nich motywy: kontemplacji stworzenia, kontemplacji Księgi Rodzaju odczytywanej w kontekście fresków Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej i wreszcie tajemnicy życia Abrahama, dr Fiała wskazał, że dzieło to – obok jego wielu innych znaczeń – jest niewątpliwie tryptykiem egzystencjalnym.

Trzy kolejne wypowiedzi miały pewien wspólny mianownik: były to wypowiedzi zarazem uczonych i poetów. Każdy z nich zwrócił uwagę na pewien wybrany szczególny aspekt poetyckiej wypowiedzi Jana Pawła II. I tak w wypowiedzi ks. prof. Jerzego Szymika (teologa-poety), kierownika Katedry Chrystologii KUL, na pierwszy plan wybijało się słowo „zdumienie" jako jedno ze słów-kluczy do odczytania *Tryptyku...* Dla prof. Józefa Ferta (polonisty-poety), kierownika Katedry Tekstologii i Edytorstwa KUL, papieskie dzieło to przede wszystkim tryptyk Słowa – jak powiedział – kompozycja rozpisana na kilkanaście tablic-tematów, powiązanych w trzy sekwencje – w optymalną triadę. Jan Paweł II jest poprzez to bliski tradycji wielkich polskich romantyków. Ks. dr Alfred Wierzbicki (filozof-poeta), reprezentujący Instytut Jana Pawła II oraz Katedrę Etyki KUL, podkreślił ogromną obrazowość, niemal malarskość języka i kompozycji *Tryptyku...*

Ostatnim mówcą wieczoru poświęconego poematowi Jana Pawła II był Winfried Lipscher, z wykształcenia teolog, a zarazem dyplomata, od wielu lat związany z Polską, aktualnie radca Ambasady Niemiec w Warszawie. Jest on także tłumaczem *Tryptyku...* na język niemiecki. Podczas swojej wypowiedzi Lipscher odczytał w języku niemieckim przetłumaczony przez siebie fragment poematu. Zwrócił on uwagę na coś, co dla nas w Polsce nie jest być może tak oczywiste: papieski poemat ukazuje się w czasie, kiedy to w Niemczech – podobnie jak w innych krajach Europy Za-

[2] Tamże, s. 15.
[3] Tamże, s. 10.

chodniej – literatura, a zwłaszcza liryka religijna od dawna nie jest obecna w kulturalnym krajobrazie. W tym kontekście ukazanie się *Tryptyku...* to swoista kulturowa prowokacja wobec człowieka Zachodu (zauważmy, że na ten fakt zwracał także uwagę Czesław Miłosz). Jest to – dodajmy – prawdopodobnie jeszcze jeden przykład na to, że Jan Paweł II nie przestaje zaskakiwać i prowokować swoich współczesnych.

Na zakończenie pragnę polecić książkę *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II*, która pod redakcją ks. Alfreda Wierzbickiego ukazała się w serii „Biblioteka Ethosu" (t. 7). Zostały w niej zamieszczone wszystkie wypowiedzi, które przedstawiono podczas sesji, jak również inne specjalnie do niej napisane teksty poświęcone poezji polskiego Poety, który od dwudziestu pięciu lat jest Papieżem[**].

[**] Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003. Kilka z zamieszczonych w niej tekstów publikujemy również w niniejszym numerze „Ethosu" w dziale „Wokół *Tryptyku rzymskiego*".

Andrzej DERDZIUK OFMCap

„ŻYCIE ZAWSZE JEST DOBREM”
Dzień Świętości Życia w Lublinie
Lublin, 25 III 2003

Zgodnie z sugestią Ojca Świętego, wyrażoną w encyklice *Evangelium vitae*, gdzie Jan Paweł II zachęca do przeżywania w Kościołach lokalnych Dni Życia, 25 marca 2003 roku zorganizowano w Lublinie obchody Dnia Świętości Życia. Inicjatywę ks. abp. Józefa Życińskiego Metropolity Lubelskiego podjęły Instytut Teologii Moralnej KUL oraz Instytut Jana Pawła II KUL. Istotną pomoc w zorganizowaniu obchodów okazało Duszpasterstwo Młodzieży Miasta Lublina, a w ich programie znalazła się sesja naukowa połączona z wystąpieniami osób, które dzieliły się swoim świadectwem troski o życie, „marsz życia” ulicami Lublina oraz Msza święta w Archikatedrze Lubelskiej. Mottem uroczystości były słowa Jana Pawła II z encykliki *Evangelium vitae* „Życie zawsze jest dobrem” (nr 34).

Sesja w Auli im. Stefana kard. Wyszyńskiego zgromadziła kilkaset osób. Obok studentów i pracowników KUL przybyli przedstawiciele parlamentu Rzeczypospolitej, władz miasta Lublina i członkowie Towarzystwa Przyjaciół KUL. Znaczną grupę uczestników stanowili alumni lubelskich seminariów duchownych. Spotkanie rozpoczął rektor KUL ks. prof. Andrzej Szostek MIC. Witając wszystkich zgromadzonych, nawiązał do encykliki Jana Pawła II o Ewangelii życia, gdzie Papież powiedział: „Wysławiając i głosząc Ewangelię życia, należy umieć docenić i wykorzystać także gesty i symbole, których tak wiele jest w różnych tradycjach kulturowych i obyczajach ludowych. Są to przejawy i formy porozumiewania się ludzi, którzy w różnych krajach i kulturach wyrażają za ich pośrednictwem radość z narodzin nowego życia, poszanowanie i wolę obrony każdego ludzkiego istnienia” (EV, nr 85). Nawiązując do papieskiej prośby, ks. prof. A. Szostek przypomniał, że celem Dnia Życia jest budzenie wrażliwości na wartość życia w każdej fazie jego trwania i we wszelkich jego uwarunkowaniach. Ksiądz Rektor podkreślił, że życie zawsze jest dobrem. Niezmienna wartość życia, jego świętość na każdym etapie: od poczęcia aż do śmierci, decyduje o tym, że należne jest mu – jako darowi Bożemu – bezwarunkowe poszanowanie. W tym kontekście Ksiądz Rektor przypomniał postać śp. prof. dr. hab. Włodzimierza Fijałkowskiego, który położył wielkie zasługi dla promocji życia w Polsce.

W swoim wprowadzeniu do sesji ks. abp Józef Życiński nawiązał do słów Norwida: „Bo nie jest światło, by pod korcem stało, / Ani sól ziemi do przypraw kuchennych, / Bo piękno na to jest, by zachwycało / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało"[1]. Słowa z *Promethidiona* ukazują, że żyjemy w świecie wartości, gdzie życie i dobro, piękno i prawda są znakami zmartwychwstania. Ksiądz Arcybiskup wskazał, że obchody Dnia Życia są dla nas okazją przybliżenia się do tajemnicy Zwiastowania Pańskiego, i podkreślił, iż chrześcijanie mają obowiązek dostrzegania świętości życia oraz to, że ludzie cierpiący i utrudzeni swoim codziennym zmaganiem ukazują piękno życia w szczególny sposób.

Abp Życiński zaznaczył, że w dzisiejszym świecie świętości życia przeciwstawiana jest często kategoria jakości życia. W imię jakości życia wartość człowieka mierzy się miarą jego produktywności. Dzień Świętości Życia winien być okazją do solidarności z osobami najsłabszymi w społeczeństwie: dziećmi poczętymi, którym grozi aborcja, i ludźmi zagrożonymi eutanazją. Ksiądz Arcybiskup dodał, że na płaszczyźnie prawa zagrożenie życia wiąże się dziś z legalizacją inżynierii genetycznej i klonowania człowieka. Niektórzy antropolodzy głoszą tezę, iż nierówny rozdział talentów naturalnych wśród ludzi jest niesprawiedliwy oraz że rodzice powinni dysponować prawem do określania cech biologicznych i ilorazu inteligencji swojego dziecka. Wspólnota ludzi zgromadzonych na obchodach Dnia Świętości Życia jest znakiem sprzeciwu wobec wizji społeczeństwa zaprogramowanego, kojarzącego się z literackimi wizjami Orwella i Huxleya.

Jako pierwszy wśród referentów wystąpił o. prof. Andrzej Derdziuk OFMCap, Dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL. W swoim referacie zatytułowanym „Papieskie przesłanie do Polaków w obronie życia poczętego" o. Derdziuk przytoczył i zanalizował wypowiedzi Ojca Świętego kierowane do rodaków. Przypominane słowa Papieża podkreślały wartość życia i wskazywały kręgi osób odpowiedzialnych za jego obronę i promocję oraz podejmowanie właściwych działań w trosce o życie dziecka i matki.

Kierując swe przesłanie do Polaków, Jan Paweł II ukazuje szczególne poczucie odpowiedzialności za swoją Ojczyznę i ogromne przywiązanie do kraju ojczystego. Papież wyraził to wielokrotnie podczas licznych przemówień i homilii. Najdonośniej zabrzmiały jego słowa wypowiedziane podczas Mszy świętej w Kielcach 3 czerwca 1991 roku, kiedy to Ojciec Święty podkreślał, jak bardzo boli go zło, które dzieje się w Polsce w związku z brakiem poszanowania dla świętości życia, i mówił, że zło to powinno boleć również samych Polaków[2].

Dostrzegając jednocześnie wysiłki podejmowane w obronie życia na polskiej ziemi, Papież zwraca uwagę na zagrożenia, jakie szerzą się w Polsce. Istotne jest wśród nich odrzucanie Boga, któ-

---

[1] C. Norwid, *Promethidion*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, *Poematy*, oprac. J. Gomulicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 293.

[2] Zob. Jan Paweł II, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol., numer specjalny 1-9 czerwca 1991, s. 36-38.

ry staje się „wielkim nieobecnym"[3] w codziennym życiu wielu ludzi. Smutkiem napawa Papieża także brak miłości wśród Polaków oraz nieumiejętność zagospodarowania wolności, której fałszywe wizje prowadzą w kierunku odwrotnym – do zniewolenia. Świętość ludzkiego życia, do której Ojciec Święty wielokrotnie nawiązuje w swoich przemówieniach do rodaków, bierze początek z Bożego daru, poprzez który Bóg powołuje człowieka do komunii ze sobą. Człowiek jest umiłowanym dzieckiem Bożym, odkupionym Krwią Chrystusa, a zatem wartości jego życia nie można ujmować jedynie w kategoriach produktywności i jakości. Jako istota wolna i rozumna, człowiek zasługuje na szacunek od chwili poczęcia do chwili śmierci.

Jan Paweł II podkreśla, że jednym ze skutków aborcji jest znieprawienie sumienia ludzi dopuszczających się tego procederu. Świat przyzwalający na zabijanie niewinnych istot staje się koszmarny, a cywilizacja, w której aprobuje się takie działania, zasługuje na miano barbarzyńskiej. Zabijanie dzieci nienarodzonych stanowi też zagrożenie dla pokoju, gdyż otwiera drogę do bezkarnego pozbywania się niechcianych osób.

Za obronę życia odpowiedzialni są wszyscy wierzący niezależnie od pozycji, jaką zajmują w społeczeństwie. Stosunek do daru życia jest wykładnikiem i podstawowym sprawdzianem stosunku człowieka do Boga, Dawcy życia. Zaangażowanie w obronę życia jest jednak zadaniem nie tylko katolików, ale też wszystkich ludzi dobrej woli. Szczególna odpowiedzialność spoczywa na matkach, które podejmują decyzję o życiu swoich dzieci. Każda matka winna otrzymać wsparcie całej rodziny – zwłaszcza ojca dziecka. Wszyscy winniśmy doceniać dar Boży, którym jest dziecko. Dlatego też należy wspomagać matki znajdujące się w trudnej sytuacji i przychodzić z pomocą rodzinom zagrożonym ubóstwem i opuszczeniem.

W promowanie kultury życia powinni włączać się ludzie młodzi, będący nadzieją Kościoła i świata, politycy, którzy ponoszą bezpośrednią odpowiedzialność za prawną ochronę życia, pracownicy środków przekazu, którzy są odpowiedzialni za przekazywanie pełnej prawdy o wartości życia oraz ludzie nauki, którym przypada zadanie posługi myślenia i ukazywania wzniosłości powołania człowieka, a także obrony integralności wizji człowieka. Do pracowników służby zdrowia Jan Paweł II kieruje apel o wierność zasadom wyrażonym w przysiędze Hipokratesa. Służąc z miłością każdemu człowiekowi, lekarze i pielęgniarki są świadkami wartości życia, które nawet wówczas, kiedy jest słabe i bezbronne, zasługuje na szacunek.

Rolą Kościoła jest wzywanie do zachowania porządku moralnego oraz podejmowanie działań na rzecz ukazywania piękna życia i formowania sumień wierzących. Grupy duszpasterskie i wspólnoty parafialne oraz instytuty życia konsekrowanego winny angażować się na rzecz kultury życia poprzez wspieranie rodziny i realizowanie konkretnych dzieł służących matce i dziecku. Każdy chrześcijanin zaś winien angażować się w Ewangelię życia poprzez modlitwę, głoszenie piękna życia i codzienne wypełnianie obowiązków.

---

[3] Tenże, *Bądźmy świadkami miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Błonia krakowskie, 18 VIII 2002), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 9, s. 20.

Kolejny referat podczas sesji wygłosił mecenas Walerian Piotrowski z Zielonej Góry, w latach 1989-1993 – przez dwie kadencje – senator RP. Mecenas Piotrowski stał na czele obrońców życia, którym w roku 1993 udało się uchwalić ustawę ograniczającą dopuszczalność zabijania dzieci nienarodzonych. W referacie zatytułowanym „Polityk w służbie życiu. Prawna ochrona życia" przedstawił on aktualną sytuację prawną dotyczącą ochrony życia w Polsce i wskazał na zadania, które należy przedsiębrać w tym zakresie. Mimo uchwalenia w roku 1993 ustawy znacznie ograniczającej dopuszczalność dokonywania aborcji, parlamentarzystom nie udało się doprowadzić do całkowitej prawnej ochrony życia. Obecna sytuacja prawna w Polsce w zakresie ochrony życia jest niewystarczająca, dopuszczalne jest bowiem zabijanie dzieci nienarodzonych z przyczyn medycznych i eugenicznych – można zabić dziecko nienarodzone poczęte z gwałtu, a także w przypadku stwierdzenia jego upośledzenia oraz wówczas, gdy rozwój płodu zagraża życiu i zdrowiu matki. Taki kształt prawa wywiera negatywny wpływ na mentalność społeczeństwa, które zaczyna akceptować stosowanie aborcji w przypadkach określonych przez prawo.

Niekorzystne skutki ustawy zezwalającej na dokonywanie aborcji nie są niestety możliwe do uchylenia na drodze działań legislacyjnych. Nie ma dziś w Polsce wystarczającej mobilizacji sumień ani siły politycznej zdolnej do takiej zmiany prawa, aby wyeliminować dopuszczalność zabijania nienarodzonych z przyczyn społecznych. Nie znaczy to jednak, że nie należy podejmować działań, które zmierzać będą do kształtowania mentalności opowiadającej się za życiem. Jest to tym ważniejsze, że zaobserwować dziś można zachodzenie zmian w poglądach Polaków, którzy – „zarażeni" praktycznym materializmem i selektywnym podejściem do zasad moralnych – coraz mniej zaangażowani są w spory w dziedzinie wartości. Dane pochodzące z badań opinii publicznej ukazują konieczność przypominania społeczeństwu fundamentalnych prawd dotyczących życia. Chociaż istotną rolę odgrywa w tej kwestii Kościół, który dociera ze swym nauczaniem do szerokich rzesz odbiorców, w Polsce brakuje nadal odpowiedniej siły politycznej zdolnej do kształtowania właściwej polityki w zakresie obrony życia. Politycy zależni są od swoich wyborców i obawiają się utraty popularności w przypadku podejmowania nieakceptowanych społecznie decyzji. Zarazem jednak to do polityków należy wpływanie na świadomość obywateli poprzez stanowienie mądrego prawa. Z kolei odpowiedzialność za życie polityczne nakłada na obywateli obowiązek brania udziału w wyborach i głosowania na kandydatów, którzy zdecydowanie opowiadają się za poszanowaniem wartości, w tym wartości ludzkiego życia. Potrzebna jest jedność polskiej sceny politycznej, a zjednoczenie to winno się dokonać wokół szacunku dla godności człowieka.

W ramach wprowadzenia do wystąpień osób, które dzieliły się ze zgromadzonymi swoimi świadectwami, głos zabrała dr Dorota Kornas-Biela. W swojej medytacji nawiązującej do *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II ukazała piękno życia w jego różnych uwarunkowaniach. Nawiązując do słów Norwida z wiersza *Piękno-czasu*: „Dziś nie szuka nikt P i ę k n a... [...] / – Dziś szuka się

tego, c o j e s t p o w a b n e"[4], dr Kornas-Biela wskazała na zanik piękna w dzisiejszej rzeczywistości. W czasach, gdy ceni się aktywność i działalność praktyczną, szalone tempo życia i towarzyszący mu hałas zabijają subtelne piękno, które kojarzy się z miłością. Szukanie piękna życia prowadzi nas ku górze, tam gdzie znajduje się niewysłowiona przestrzeń, która ogarnia wszystko. Jest nią Serce Boga. W Nim jest tajemnica życia każdej osoby, bo Bóg jest Ojcem. Serce Boga podarowało Synowi serce ludzkie, by mógł spotkać się z sercem człowieka w łonie matki. Łono każdej matki jest miejscem spotkania dwóch serc.

Na zakończenie swojego wystąpienia dr Kornas-Biela przytoczyła słowa śp. prof. Włodzimierza Fijałkowskiego przekazane jej na dwa dni przed jego śmiercią, która nastąpiła 15 lutego 2003 roku. Profesor Fijałkowski zachęcał do pokładania ufności w Bogu i angażowania swoich sił w obronie piękna i świętości życia.

Podniosły, liryczny i medytacyjny charakter wystąpienia dr Kornas-Bieli wprowadził uczestników sesji w nastrój skupienia, w którym wysłuchali oni osobistych świadectw złożonych przez trzy rodziny należące do wspólnot naokatechumenalnych w Lublinie. Rodziny te mówiły o swoim trudnym doświadczeniu macierzyństwa i ojcostwa. Państwo Maria i Antoni Parafiniukowie byli przez dwadzieścia lat małżeństwem bezdzietnym. Pod wpływem lektury Pisma Świętego, jedenaście lat temu zdecydowali się adoptować trójkę dzieci pochodzących z rodziny patologicznej. Dzieci były pełne lęku, obawiały się utraty nowego domu, bały się odwiedzających, a nawet telefonów. Po latach małżeństwa Maria musiała uczyć się macierzyństwa, w czym, jak mówiła, pomagały jej dzieci, okazując, jak bardzo potrzebują miłości. Maria zrezygnowała z pracy zawodowej, aby móc poświęcić się wyłącznie dzieciom. Jak powiedziała zebranym, źródłem siły jest dla niej i dla jej męża liturgia Mszy świętej, która pozwala uzyskać wewnętrzny spokój i pogłębia więź rodziny z Bogiem. Obydwoje małżonkowie podkreślali, że dzieci wniosły w ich rodzinę miłość i że są one dla rodziców źródłem ogromnej radości. Wielkim zadaniem rodziców jest przekazanie dzieciom wiary, aby miały one oparcie w Chrystusie.

Drugą rodziną, która podzieliła się ze zgromadzonymi swoim trudnym, a zarazem pięknym doświadczeniem, byli państwo Dorota i Krzysztof Wójcikowscy. Jedno z ich dzieci poczęło się upośledzone. Mimo iż lekarze ostrzegali matkę przed nieuleczalną chorobą dziecka, a wręcz nalegali na jego zabicie, rodzice zdecydowali się na urodzenie i przyjęcie Natalki. Dziewczynka urodziła się z wodogłowiem, którego konsekwencją są również inne liczne choroby. Życie Natalki cały czas pozostaje w zagrożeniu. Mimo braku kontaktu z dzieckiem, które mając dwa lata, nie mówi, nie widzi i nie wiadomo, czy słyszy, rodzice i rodzeństwo obdarzają je miłością i otaczają opieką. Rodzice Natalki mówili o tym, że życie ludzkie, także wówczas, gdy cierpi z powodu upośledzenia i gdy jest całkowicie bezbronne, jest wielkim darem i zadaniem. Oparciem w znoszeniu krzyża jest dla nich głęboka wiara oraz modlitwa, dająca siły do pokonywania przeszkód.

Państwo Alicja i Janusz Biegajowie podzielili się z zebranymi świadectwem

---

[4] C. N o r w i d, *Piękno czasu*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, oprac. J. Gomulicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 290.

życia rodziny wielodzietnej, która przyjęła dziesięcioro dzieci. Mimo iż przed zawarciem małżeństwa nie planowali tak dużej rodziny, obecnie są szczęśliwi z powodu licznego potomstwa. Pan Janusz podkreślił, że dopiero wejście na drogę neokatechumenatu pozwoliło mu w pełni poznać wartość wiary kierującej życiem. Odkrył, że posłuszeństwo Bogu prowadzi do zaufania i do szukania siły w Jego łasce. W swoim świadectwie pani Alicja podkreśliła potrzebę dziękczynienia za miłość Boga, który prowadzi każdego człowieka przez życie. Radością obojga małżonków było stwierdzenie ich dorosłej córki, która powiedziała, iż ona również pragnie mieć liczną rodzinę, bo w niej odkrywa spełnienie powołania macierzyńskiego.

Ostatnim punktem sesji były wystąpienia członków Papieskiej Akademii Życia – dr. Jerzego Umiastowskiego oraz ks. prof. Tadeusza Stycznia. Dr J. Umiastowski przypomniał koleje życia śp. prof. Włodzimierza Fijałkowskiego, ukazując go jako wspaniałego człowieka, który prowadził głębokie życie duchowe, a zarazem demonstrował niespożytą energię w pokonywaniu trudności. Profesor Fijałkowski był autorem wielu książek promujących wartość życia, macierzyństwa i ojcostwa, i członkiem wielu towarzystw działających na rzecz życia. Został wyróżniony wieloma nagrodami i odznaczeniami za zasługi dla ratowania niezliczonej rzeszy dzieci poczętych. Prof. W. Fijałkowski umiał nawiązywać serdeczny stosunek ze wszystkimi i nikogo nie traktował jako wroga[5].

Wystąpienie ks. prof. T. Stycznia miało charakter podsumowujący. Nawiązując do wygłoszonych świadectw, wskazał on na radość osób, które dzieliły się z zebranymi swoim doświadczeniem macierzyństwa i ojcostwa, będącym współuczestnictwem z Bogiem w dziele stworzenia. Ksiądz profesor Styczeń podkreślił, że każde ludzkie życie zostało powołane do istnienia jako dobre i piękne. Bóg troszczy się o każdego człowieka, gdyż każdy z ludzi ma precyzyjnie wyznaczone miejsce w planie stworzenia.

Po zakończeniu sesji świętujący Dzień Życia zgromadzili się przed frontonem KUL, skąd wyruszył do Archikatedry Lubelskiej „marsz życia", koordynowany przez ks. Mieczysława Puzewicza, wikariusza biskupiego do spraw duszpasterstwa młodzieży, i jego współpracownika ks. Adama Baba. W przemarszu ulicami: Aleje Racławickie, Krakowskie Przedmieście i Królewska wzięło udział prawie dwa tysiące osób, głównie ludzie młodzi. Obok abp. J. Życińskiego i bp. Mieczysława Cisło szli też rektor KUL ks. prof. A. Szostek, przewodniczący Rady Miasta Lublina dr Sławomir Janicki oraz przedstawiciele wielu różnych środowisk. Na niesionych przez młodzież transparentach wypisane były hasła: „Życie zawsze jest dobrem", „Młodzież jest za życiem", „Życie domaga się miłości", „Tak – dla życia", „Sztuka życia to cieszyć się małym szczęściem" oraz „Bądźmy solidarni z życiem".

W programie marszu znalazły się: wprowadzenie abp. J. Życińskiego, który podkreślił, że istotą przemarszu jest publiczne świadectwo i manifestacja wartości piękna życia, świadectwo młodej matki Anny Łabędzkiej oraz świa-

[5] Wspomnienie dr. J. Umiastowskiego o zmarłym prof. Włodzimierzu Fijałkowskim publikujemy w niniejszym numerze „Ethosu" na stronach 391-394 – przyp. red.

dectwo Mariusza Mroza, który doświadczył łaski nawrócenia i ponownego odkrycia wartości życia. Przejmująco zabrzmiały odtworzone z taśmy słowa Jana Pawła II w obronie życia, wygłoszone podczas Mszy świętej w Kaliszu podczas pielgrzymki do Ojczyzny w roku 1997. Ks. Marek Urban poprowadził modlitwę różańcową.

Ostatnim elementem obchodów lubelskiego Dnia Życia była Msza święta pod przewodnictwem Metropolity Lubelskiego, abp. J. Życińskiego odprawiona w Archikatedrze Lubelskiej. W koncelebrze uczestniczyli obaj biskupi pomocniczy z Lublina oraz przedstawiciele władz KUL i liczni kapłani. Na Mszę świętą przybyli przedstawiciele władz miasta i bardzo liczna rzesza młodzieży. Oprawę liturgiczną przygotowała młodzież oazowa z Archikatedry. W homilii arcybiskup Życiński podkreślił, iż musimy uczyć się zawierzenia od Maryi, która wskazuje chrześcijanom styl pięknego przeżywania wartości życia. Wskazał, że młodzi ludzie są zaproszeni do odważnego świadectwa w swoich środowiskach poprzez stawianie „być" ponad „mieć" i poprzez ukazywanie, że życie ma sens, jeśli jest oddane miłości i zaangażowane w służbę bliźnim. Za wzorce odważnej postawy w obronie prawdy – podkreślił abp J. Życiński – mogą służyć dzisiejszej młodzieży niedawno zmarli prof. W. Fijałkowski i prof. Jakub Karpiński.

Lubelskie obchody Dnia Świętości Życia stały się okazją do podkreślenia, iż konieczna jest promocja piękna życia, której towarzyszy zaangażowanie w jego obronę. Bardzo liczny udział w sesji oraz w marszu życia i we Mszy świętej w Archikatedrze Lubelskiej zaskoczył niektórych, a jednocześnie ukazał potrzebę zjednoczenia serc wokół idei ochrony życia. W radiowych i prasowych relacjach podkreślano liczny udział młodzieży w obchodach Dnia Świętości Życia oraz bardzo podniosły nastrój, który panował zarówno podczas sesji w auli KUL, jak i podczas przemarszu ulicami Lublina.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

O WŁAŚCIWE ROZUMIENIE CZŁOWIEKA I KULTURY

V Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki" Lublin, KUL, 12 XII 2002

V Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki", zorganizowane przez Katedrę Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, nosiło tytuł „«Błąd antropologiczny» i jego konsekwencje w kulturze", a odbyło się 12 grudnia 2002 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Termin „błąd antropologiczny" nawiązuje do encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*, w której czytamy, że: „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i cząstkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny" (nr 13).

W encyklice tej Papież mówi wprost jedynie o błędzie antropologicznym socjalizmu jako formacji społeczno-ekonomiczno-politycznej. Celem organizatorów sympozjum było natomiast pokazanie, iż błąd ten, mimo upadku socjalizmu, występuje w różnych obszarach współczesnej kultury. Błąd antropologiczny – twierdził we wprowadzeniu do sympozjum ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB – polega na tym, że przyjmuje się błędną koncepcję człowieka, co z kolei pociąga za sobą formułowanie błędnych zasad postępowania i wytwarzania. Oparcie działania na błędnym rozumieniu natury człowieka prędzej czy później musi zaś doprowadzić do kryzysu budowanej w ten sposób kultury. Tego rodzaju kryzysu jesteśmy obecnie świadkami.

Sympozjum składało się z trzech części. Głównym tematem pierwszej, plenarnej części były obecne w rozmaitych koncepcjach filozoficznych błędy w rozumieniu człowieka. W części drugiej w odrębnych sekcjach dyskutowano nad konsekwencjami błędu antropologicznego w czterech dziedzinach kultury: nauce, etyce, sztuce i religii. W części trzeciej, ponownie plenarnej, podsumo-

wano dyskusje panelowe w poszczególnych sekcjach oraz wskazano, iż kultura chrześcijańska pozwala uniknąć błędu antropologicznego. Sympozjum zakończyła ogólna dyskusja, w której podjęto wątki poruszone w przedstawionych referatach.

W ramach pierwszej części sympozjum wygłoszone zostały cztery referaty. Mieczysław A. Krąpiec OP z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w referacie „Osoba ludzka i niektóre błędy w jej rozumieniu" mówił o kształtowaniu się pojęcia „osoba" w filozofii greckiej i w religii chrześcijańskiej, by na tym tle wskazać rozmaite koncepcje deformujące podstawowe dane poznania. Nawiązując do koncepcji klasycznej, ojciec Krąpiec scharakteryzował osobę jako byt istniejący w sposób podmiotowy, spotencjalizowany i realizujący swe potencjalności w rodzinie i w społeczeństwie, a zarazem byt zdolny do aktów decyzyjnych, w których splatają się poznanie i chcenie, wolność i miłość. Poprzez akty te osoba ludzka transcenduje siebie samą, świat i społeczeństwo, będąc celem, a nie środkiem działań. Koncepcja człowieka jako osoby – podkreślił prelegent – stanowi istotny czynnik chrześcijańskiej kultury.

Nawiązując do koncepcji orficko-platońskiej lub arystotelesowskiej, rozmaici myśliciele konstruowali jednak zdeformowane teorie osoby ludzkiej, idące już to w kierunku jej „ubóstwienia" (źródła platońskie), już to „uzwierzęcenia" (źródła arystotelesowskie).

Na tle platonizmu – zauważył prelegent – wykształciło się pojęcie wolności jako niezależności od świata i od innych ludzi oraz jako możliwości nieograniczonej realizacji swojego „chcę". Tak rozumiana wolność okazuje się groźna – nihilizm Nietzschego czy egzystencjalizm Sartre'a, głoszenie idei nadczłowieka czy postulowanie śmierci Boga, są tego naturalną konsekwencją.

Inni myśliciele nawiązują z kolei do naturalistycznych koncepcji Arystotelesa, według którego człowieka należy rozumieć jako twór biologiczny – zwierzę rozumne, jako byt powstający i działający wedle praw przyrody. Przeprowadzają oni jednakże nieuzasadnioną redukcję rozmaitych aspektów bytu ludzkiego, przede wszystkim redukcję całego poznania do poznania zmysłowego oraz redukcję ludzkiego życia do życia biologicznego (człowiek rozumiany jest wówczas jako rezerwuar sił biologicznych). W rezultacie absolutyzowania pewnych aspektów bytu ludzkiego i redukowania *innych, w koncepcji tej człowiek jawi się* jako czysty twór naturalny. Nic więc dziwnego, że we współczesnej kulturze nastąpiła poznawcza i praktyczna instrumentalizacja osoby ludzkiej.

Idąc za rozważaniami ojca Krąpca, można wskazać jeszcze inną konsekwencję błędu antropologicznego: oto moja nieograniczona prawdą i dobrem wola zderza się z wolą innego człowieka i zaczynamy potrzebować arbitra, by ów konflikt rozstrzygnąć – despotyzm czy totalitaryzm jawią się w tej perspektywie raczej jako konieczność niż jako zagrożenie; co więcej, w ramach koncepcji tej nie ma rzeczywistych, obiektywnych dóbr, a jedynie rozmaicie rozumiane wartości (preferencje), nic więc dziwnego, że proponuje się ustalanie tychże w drodze głosowania.

Mogłoby się wydawać, iż właściwą odpowiedzią na zarysowane przez ojca Krąpca ewolucyjno-naturalistyczne koncepcje człowieka jest humanizm rozumiany jako kierunek kulturowy przyznający człowiekowi priorytet wśród wszyst-

kich bytów tego świata. Istnieje jednak bardzo wiele postaci humanizmu. Niektóre z nich – roszcząc sobie pretensje do jedynie słusznej wizji człowieka, mimo że były to wizje zniekształcone – inspirowały określone działania społeczno-polityczne.

Krytycznej analizy różnych postaci humanizmu podjął się w swym referacie „Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka" ks. prof. Ignacy Dec z Papieskiej Akademii Teologicznej we Wrocławiu. W pierwszej części wystąpienia prelegent wymienił w porządku chronologicznym główne odmiany humanizmu w czasach nowożytnych: renesansową, oświeceniową oraz idealistyczną (z początku dziewiętnastego wieku). Humanizm renesansowy był reakcją na średniowieczny teocentryzm i kształtował się na bazie odkrytej wówczas filozoficznej myśli greckiej. Humanizm oświeceniowy wiązał się z nowożytnym antropocentryzmem epistemologicznym i metafizycznym. Idealistyczny humanizm heglowski poniekąd wyciąga ostateczne konsekwencje z filozofii nowożytnej, zwłaszcza kantowskiej, pojmując człowieka jako instrument Absolutu, który w człowieku dokonuje aktu samouprzytomnienia swojej istoty. Ksiądz profesor Dec przeanalizował następnie współczesne odmiany humanizmu, wyróżniając trzy ich typy: horyzontalne – ateistyczne; teistyczne – nietomistyczne oraz personalistyczny humanizm tomistyczny. Humanizmy ateistyczne – twierdził – odcinające człowieka od Boga i zamykające go w granicach życia doczesnego (L. Feuerbach, K. Marks, F. Nietzsche i J.-P. Sartre), odrzucają Boga, by deifikować człowieka, deklarując przy tym oparcie się na naukowej prawdzie oraz wolność od ideologicznych i religijnych wpływów. W rzeczywistości zaś stają się bazą i narzędziem uprawomocniania niesprawiedliwego prawodawstwa dotyczącego na przykład eutanazji. Pozatomistyczny humanizm teistyczny ma wiele odmian: moralno-społeczną (E. Mounier, G. Madinier, M. Blondel), fenomenologiczno-aksjologiczną (M. Scheler, R. Ingarden), egzystencjalistyczno-dialogiczną (K. Jaspers, G. Marcel), ewolucyjno-kosmiczną (P. Teilhard de Chardin). Zdaniem prelegenta, wymienione teistyczne humanizmy personalistyczne wyprowadzają koncepcję osoby ludzkiej z rozmaitych wymiarów bytu ludzkiego: przyrodniczego, funkcjonalnego, poznawczego, etycznego czy społecznego, ale gubią najbardziej podstawowy wymiar metafizyczny. Dlatego też tworzone w ich ramach koncepcje nie dają podstaw do uwydatnienia tego, co w osobie ludzkiej jest najbardziej fundamentalne, i co stanowi o jej godności i wyjątkowości. To zaś sprawia, że szczególnej wagi nabierają koncepcje humanizmu personalistycznego wypracowane w ramach klasycznego nurtu filozofii: integralny humanizm J. Maritaina, tomistyczno-fenomenologiczny K. Wojtyły i tomistyczny M. A. Krąpca. Nawiązując do rozwiązań wypracowanych przez Akwinatę, myśliciele ci w oparciu o metafizykę budują koncepcję bytu ludzkiego jako bytu osobowego – ducha wcielonego, zdolnego do wolnego poznania i miłowania, spełniającego się w kontekście prawdy, dobra i piękna. Zdaniem księdza profesora Deca, humanizm ten, ukazując kim jest człowiek, w czym przejawia się jego godność, jakie są jego prawa i obowiązki, a także wskazując na źródło istnienia i ostateczne przeznaczenie człowieka, może stać się podstawą

do budowania słusznego prawa i właściwych relacji międzyludzkich i międzynarodowych.

Do idei metafizyki jako koniecznego fundamentu antropologii nawiązał w referacie, który zatytułowany był „Koncepcje bytu a rozumienie człowieka", ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Przypominając, iż mały błąd na początku wielkim jest na końcu, zauważył na wstępie, że tak jak błędne rozumienie człowieka rodzi kryzys kultury, tak błędne rozumienie bytu stoi u podstaw błędnego rozumienia człowieka. Odwołując się do historii myśli filozoficznej, prelegent wskazywał, jakie koncepcje bytu leżały u podstaw określonych wizji człowieka. I tak u podstaw rozumienia człowieka jako agregatu cząstek legła fizykalna i monistyczna koncepcja bytu, w której materia zostaje utożsamiona z tym, co rzeczywiście istnieje; jako zdarzenia – koncepcja procesualistyczna; jako duszy uwięzionej w ciele – dualistyczna koncepcja bytu; jako zwierzęcia myślącego – koncepcja organicystyczna. Prezentując powyższe koncepcje, ksiądz profesor Maryniarczyk wskazał, iż żadna z nich nie pozwala na wypracowanie adekwatnego obrazu człowieka. Pozwala zaś na to, stając się fundamentem wizji człowieka, egzystencjalna, realistyczna koncepcja bytu sformułowana przez Tomasza z Akwinu. Człowiek jest w niej ukazany jako istota wolna i rozumna, pełna potencjalności, która – dzieląc wspólnotę bytowania ze światem przyrodniczym – świat ów przekracza ku wieczności i nieśmiertelności.

Tezy o zależności antropologii od metafizyki bronił także w swym referacie „Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii" prof. Berthold Wald, reprezentujący Theologische Fakultät w Paderborn. Wskazał on, iż od początku refleksji antropologicznej mamy do czynienia z trzema konkurencyjnymi koncepcjami człowieka. W ramach materialistycznego eliminatywnego monizmu człowiek widziany był jako element przyrody, a sama przyroda jako proces wyjaśnialny przez odwołanie się do przemian materii. W opozycji do tej koncepcji pozostawał dualizm, wywodzący się od Platona i odnowiony przez Kartezjusza. Trzecim ujęciem była arystotelesowska koncepcja hylemorfizmu, podkreślająca jedność człowieka. Zdaniem prelegenta, błąd antropologiczny – zniekształcenie koncepcji osoby – jest nie do uniknięcia zarówno w monizmie jak i w dualizmie. Przywołując klasyczną definicję osoby podaną przez Boecjusza, profesor Wald pokazał, że definicja ta wskazywała, iż każdy człowiek jest osobą. Skutkiem wprowadzenia przez J. Locke'a dualizmu własności i odrzucenia przez niego substancji jako zasady bytowej było odróżnienie bytu ludzkiego i osoby ludzkiej, tak że nie każdy człowiek jest odtąd uznawany za osobę. Na konsekwencje takiego rozumienia człowieka nie trzeba było długo czekać. Współcześni filozofowie odwołują się do niego, broniąc swych tez, na przykład, że: nie wszyscy ludzie mają to samo prawo do życia (P. Singer), aborcja i eutanazja są moralnie dozwolone (M. Tooley), tożsamość człowieka nie jest niczym innym niż psychologiczną ciągłością opartą na pamięci (D. Parfit). Zdaniem prelegenta, zasadniczy problem we współczesnych dyskusjach antropologicznych stanowi uznawanie opozycji monizm-dualizm za wyczerpującą alternatywę. Tymczasem – twierdzi profesor Wald – jeśli ktoś od-

rzuca redukcjonistyczny monizm (panujący zwłaszcza w nauce), nie znaczy to, że jest on tym samym skazany na nowożytny dualizm ze wszystkimi jego konsekwencjami dla rozumienia człowieka i osoby. Należy się uwolnić od tego fałszywego dylematu, rozwiązanie bowiem zostało wypracowane w ramach tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Innymi słowy, należy zacząć raz jeszcze od metafizyki substancji i dopiero od niej przejść do antropologii.

Dyskusja, która odbyła się po referatach, skoncentrowana była wokół dwóch problemów: uprawiania realistycznej filozofii z zachowaniem standardów logiczno-metodologicznych obowiązujących w nauce i możliwości argumentowania na rzecz określonego stanowiska jako jedynie słusznego w dzisiejszym, pluralistycznym świecie. Głos zabierali zarówno studenci i pracownicy KUL, jak i przybyli licznie przedstawiciele innych ośrodków akademickich.

Po przerwie odbyły się dyskusje panelowe w sekcjach poświęconych czterem działom kultury: nauce, moralności, sztuce i religii. Sekcji „Błąd antropologiczny w nauce" przewodniczył dr Paweł Kawalec z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. We wprowadzeniu do dyskusji zauważył on, iż celem spotkania jest określenie filozoficznych podstaw nauki i jej miejsca w kulturze w najbardziej fundamentalnej perspektywie, a więc w odniesieniu do poznawczych potencjalności człowieka. Nauka ma za zadanie realizować owe potencjalności w sposób możliwie pełny, tymczasem przyjęcie błędnej koncepcji człowieka doprowadziło do zanegowania istnienia owych potencjalności lub co najmniej do ich błędnego rozumienia, co z kolei uniemożliwia ich metodyczną i systematyczną realizację w badaniu naukowym. Doktor Kawalec sformułował cztery problemy, powołując się na cytowany powyżej fragment papieskiej encykliki.

Po pierwsze, tekst ten nie wskazuje na implikacje błędu antropologicznego w nauce; co najwyżej, dałoby się takie konsekwencje wyciągnąć dla postępowania naukowców, ale nie byłyby to konsekwencje specyficzne dla nauki. Wobec tego pojawia się wątpliwość, czy w ogóle można mówić o błędzie antropologicznym w odniesieniu do nauki, chociaż z pewnością można o nim mówić w odniesieniu do moralności.

Po drugie, błąd antropologiczny znajduje swój oczywisty wyraz – i na to wskazuje fragment encykliki – w koncepcji życia społecznego. Nie jest natomiast jasne, czy można odnosić ten błąd do teorii naukowych – a jeśli tak, to mógłby on dotyczyć co najwyżej nauk humanistycznych, na przykład psychologii czy historii, nie zaś geometrii różniczkowej czy mechaniki kwantowej.

Po trzecie, jeżeli błąd antropologiczny można odnaleźć wszędzie, to staje się on skrajnie niezrozumiały – choćby na mocy praw przepełnienia w logice klasycznej wiadomo, że teza o zbyt wielu konsekwencjach jest sprzeczna, a więc w skrajny sposób niezrozumiała.

Ostatni problem sprowadza się do zależności filozofii od nauk szczegółowych. Zarzucając naukowcom błąd antropologiczny, filozofowie zakładają, że mogą decydować o tym, jakie koncepcje i pojęcia powinny być przyjmowane w nauce. Tymczasem historia filozofii wskazuje, że to raczej filozofowie urabiali swoje poglądy, korzystając z pojęć i teorii naukowych. Wobec tego zarzut popełnienia błędu antropologicznego można sformułować przeciw filozofii,

nie zaś przeciw nauce. Chociaż doktor Kawalec nie sformułował takiej tezy, można by powiedzieć, że tytuł panelu powinien brzmieć „błąd antropologiczny a nauka", a nie „błąd antropologiczny w nauce".

Trzy referaty wygłoszone w ramach dyskusji panelowej na temat błędu antropologicznego nie nawiązywały wprost do zarysowanych w ten sposób kwestii, ale przynajmniej częściowo do nich się odnosiły. Prof. Piotr Jaroszyński z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przedstawił referat zatytułowany „Przyczyny zmiany celu poznania naukowego i jego wpływ na koncepcję nauki". Prelegent zauważył, że koncepcja nauki zależy przede wszystkim od określenia jej celu, który determinuje wybór przedmiotu badania, jego aspektu i metody. Odkrycie nauki jako theoría, jako poznania dla samego poznania, jest dziełem Greków i to rozumienie nauki przetrwało do czasów nowożytnych. Przełom cywilizacyjny polegał na tym, iż naukę podporządkowano celom utylitarnym, co pociągnęło za sobą zmianę przedmiotu formalnego i metod badań. Co więcej, najpierw wyeliminowano niektóre dziedziny wiedzy jako niepotrzebne, a potem odmówiono im w ogóle statusu nauki; spotkało to w pierwszym rzędzie metafizykę i całą klasycznie rozumianą filozofię. Jeżeli nauka ma cele utylitarne – zauważył prelegent – to staje się ona technologią, filozofia zaś przekształca się w takiej sytuacji w ideologię. Takie rozumienie nauki wpłynęło na przyjęcie obrazu człowieka jako homo faber, nieustannie pracującego nad ulepszeniem narzędzi. Owo ulepszanie narzędzi-środków z czasem stało się celem, a człowiek uznany został za narzędzie ulepszania. Człowiek-cel, człowiek-podmiot zniknął z pola widzenia. Oczywiście, człowiek-narzędzie oraz społeczeństwo-narzędzie – jak każde narzędzie – będą również podlegać ulepszaniu. Inżynieria genetyczna i klonowanie oraz inżynieria społeczna są tylko naturalną konsekwencją takiego ujęcia człowieka i społeczeństwa.

Rozważania profesora Jaroszyńskiego stanowią odpowiedź na czwarty z problemów wskazanych w wystąpieniu doktora Kawalca. Filozofowie faktycznie zaczerpnęli z nowożytnej nauki wizję człowieka jako „homo faber". Zakładając, że filozofowie są odpowiedzialni za sformułowanie explicite intuicji dotyczących natury człowieka, można im zarzucić to, że ugięli się pod presją okrojonej co do swych celów nauki. Błąd antropologiczny okazuje się być wobec tego wtórny wobec błędu związanego z wyznaczeniem celu nauki, podczas gdy sama organizacja współczesnej nauki okazuje się być konsekwencją błędu antropologicznego.

Teza o odpowiedzialności nauki za błędną koncepcję człowieka i społeczeństwa znana jest zresztą od co najmniej czterdziestu lat. Wymieńmy dla przykładu kilku myślicieli, którzy wychodząc z zupełnie innych przesłanek, postawili ten sam zarzut pod adresem nauki. Theodore Roszak – autor popularny w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku – krytykował „imperializm nauki" roszczącej sobie pretensje do całości poznania. Nauka – rozumiana jako nauki przyrodnicze – swymi metodami nie jest w stanie uchwycić wartości oraz celu i sensu życia. Pozostawiła więc człowieka w świecie, gdzie nic nie jest wsobnie wartościowe, nawet sam człowiek; wartości można natomiast na świat „narzucać", a jedyne ograniczenia w tym

względzie płyną ze struktury materii organicznej i nieorganicznej, chociaż zadaniem nauki jest rozpoznanie tych ograniczeń i znalezienie sposobów ich przekraczania[1]. Herbert Marcuse i Jürgen Habermas, wychodząc z pozycji marksistowskich, krytykowali naukę jako ideologię służącą usprawiedliwieniu struktury społecznej, której zadaniem jest coraz efektywniejsza produkcja[2]. Struktura ta jawi się jako niezbędna do produkcji, a więc bunt przeciwko niej staje się nieracjonalny. W połowie lat dziewięćdziesiątych Neil Postman w książce *Technopol* rozważał konsekwencje dominacji naukowo-technicznej wizji świata i człowieka[3]. Tytułowy technopol to forma władzy, która powoli zastępuje technokrację. Jest to technokracja totalitarna, która osiąga swe cele poprzez redefiniowanie tego, co należy rozumieć przez religię, sztukę, rodzimą kulturę, rodzinę, prawdę czy inteligencję. Jeszcze w kulturze technokratycznej człowiek widziany był jako pan narzędzia. Technopol odwraca tę relację, uznając, że celem ludzkiej pracy i myśli jest wydajność. Głos profesora Jaroszyńskiego wpisuje się w krytykę antropologicznych konsekwencji nauki zredukowanej do jej funkcji utylitarnych i podporządkowanej celom utylitarnym.

Prof. Honorata Jakuszko, reprezentująca Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, w referacie „Źródła absolutyzacji podmiotu w poznaniu filozoficznym i jego skutki" przeanalizowała przewrót kopernikański, którego w epistemologii dokonał I. Kant, pod kątem konsekwencji tego przewrotu dla rozumienia człowieka. W tym celu przywołała krytykę kantyzmu dokonaną przez F. H. Jacobiego, którego zdaniem analityczny rozum filozoficzny, występujący w roli stwórcy, okazał się bezsilny przy próbie stworzenia tego, co pierwsze i pierwotne, a zaoferował jedynie system własnych konstrukcji poznawczych. Także rozum praktyczny był w stanie tworzyć jedynie fikcje heurystyczne, jak na przykład Bóg czy wolność, będące podmiotowymi ideami bez przedmiotowej realności. Praktyczna nauka głoszona przez kantystów okazuje się więc być nihilizmem, a myślenie nigdy nie wykracza w tej koncepcji poza samo siebie. Filozofia Kanta stworzyła fałszywy ideał rozumu niezależnego od tradycji i indywidualnego doświadczenia egzystencjalnego, niszcząc prerefleksyjną jedność człowieka z bytem, a tym samym z prawdą, dobrem i pięknem. Pod pozorem lekarstwa zarówno filozofia praktyczna, jak i teoretyczna przyniosła zniszczenie duchowej natury człowieka, pozbawiając jednostkę oparcia w istnieniu, poznaniu i działaniu moralnym.

Chociaż profesor Jakuszko nie wskazała wprost na konsekwencje, jakie ma dla nauki przyjęcie stwórczego rozumu jako charakterystyki człowieka, konsekwencje te można dostrzec w różnych koncepcjach nauki i jej celu. Do kwestii

---

[1] Zob. Th. R o s z a k, *The Monster and the Titan: science, knowledge and gnosis*, w: *Science and its public: the changing relationship*, *Proc. Am. Acad. Arts and Sci.*, red. G. Holton, W. Blanpied, 1974, nr 103, s. 17-32.

[2] Zob. H. M a r c u s e, *Człowiek jednowymiarowy*, tłum. W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991; J. H a b e r m a s, *Technika i nauka jako „ideologia"*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii*?, red. J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1977.

[3] Zob. N. P o s t m a n, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.

tej nawiązała kolejna prelegentka, dr Agnieszka Lekka-Kowalik z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w referacie „Antynauka i jej konsekwencje". Przywołując między innymi analizy S. Kamińskiego, prelegentka naszkicowała obraz nauki jako działalności skierowanej na wyjaśnianie rozmaitych aspektów świata, sprofesjonalizowanej i zinstytucjonalizowanej, opartej jednak na etycznym fundamencie, której wyniki (teorie naukowe) mają pewne pożądane cechy charakterystyczne (ogólność, obiektywność, racjonalność, intersubiektywna sprawdzalność).

Na tej podstawie można wyróżnić trzy postaci antynauki: konstruktywizm, nauki alternatywne i naukę wolną od wartościowań. Konstruktywizm to pogląd w ramach metanauki, głoszący, iż nauka nie jest poznawaniem, ale konstruowaniem modeli użytecznych dla realizacji określonych systemów wartości; dlatego też powinny istnieć rozmaite odmiany nauki, na przykład nauki feministyczne. Konstruktywizm wspomagany jest krytyką nauki oficjalnej (zarówno teorii, jak i instytucji) jako cechującej się uprzedzeniami rasowymi, klasowymi, narodowymi czy płciowymi. Tak zwane nauki alternatywne (np. astrologia) odrzucają albo wypracowane przez „naukę oficjalną" procedury kontrolne, albo falsyfikujące je wyniki zastosowania tychże procedur. Przez to zaś odrzucają zasadnicze elementy etycznej bazy nauki: antydogmatyzm, krytycyzm i uniwersalizm (stosowanie tych samych kryteriów epistemicznych do oceny danych). Ideał nauki wolnej od wartościowań przyjmuje subiektywność i nieuzasadnialność sądów typu: „to jest dobre" czy „to jest piękne", odmawiając im kwalifikacji w kategoriach prawdy i fałszu. Tymczasem w nauce rozumianej jako działanie poznawcze sądy takie należy wydawać (np. określając, że dana metoda badań jest moralnie dopuszczalna). Jeśli sądom tego rodzaju odmówić obiektywności i prawdziwości, to nauka albo ostatecznie okaże się irracjonalna, albo zostanie poddana zewnętrznej kontroli tych, którzy sądy takie będą dyktować. Wspólnym mianownikiem wymienionych form antynauki jest odrzucenie prawdy i jej normatywnego wymiaru; za tym zaś stoi zasadniczy błąd w rozumieniu człowieka jako podmiotu poznającego, a mianowicie odmówienie mu możliwości poznania świata, ze względu na przyrodnicze i kulturowe zdeterminowanie.

Konkluzja doktor Lekkiej-Kowalik współbrzmiała wyraźnie z konkluzją profesor Jakuszko. Owo przyrodnicze czy kulturowe zdeterminowanie każdej jednostki można zinterpretować na wzór kantowskich form apriorycznych, które zamykają nas w świecie zjawisk. Ponieważ okazało się, że nie ma jednego systemu takich form, można w sposób absolutnie dowolny tworzyć rozmaite światy zjawisk. Nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe, a co najwyżej użyteczne. Oczywiście użyteczność jest stopniowalna i zawsze można zapytać, dla kogo coś jest użyteczne. Zapewne stąd płynie postulat – formułowany na przykład przez feministki – wypracowania procedur zapewniających rozmaitym systemom sprawiedliwy dostęp do środków społecznych, finansowych i gwarantujących odpowiedni stopień społecznego prestiżu. I tak oto błąd antropologiczny w filozofii deformuje rozumienie nauki, a w konsekwencji deformuje samą praktykę naukową, w przypadku pewnych dyscyplin zaś być może również treść teorii.

Dopowiedzenie to stanowić może odpowiedź na jedną z wątpliwości sformułowanych przez prowadzącego panel doktora Kawalca: nauka to także pewna praktyka społeczna, a nie jedynie zbiór teorii, można zatem w odniesieniu do nauki mówić o błędzie antropologicznym, tak jak się mówi o tym błędzie w przypadku systemu społeczno-politycznego. Co więcej, biorąc pod uwagę prestiż nauki jako najbardziej wiarygodnego źródła wiedzy o świecie, trzeba stwierdzić, że błąd w niej utrwalony poprzez określone praktyki i strukturę formalną – chociaż nie został pierwotnie popełniony w jej obszarze – może rozprzestrzeniać się na te obszary życia, w których „ostatnie słowo" ma ekspertyza. Tak oto ujawnia się paradoks: formułując koncepcję sądów syntetycznych a priori – zarazem koniecznych i mówiących coś o świecie – Kant chciał wyjaśnić, jak możliwe jest matematyczne przyrodoznawstwo. Współczesne koncepcje głoszące zdeterminowanie naszego poznania przez rozmaite a priori prowadzą zaś do wniosku, iż matematyczne przyrodoznawstwo Newtona i Galileusza jako wiedza o świecie jest faktycznie niemożliwe.

Obrady drugiej sekcji poświęcone były błędowi antropologicznemu w etyce. We wprowadzeniu do dyskusji dr Marek Czachorowski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zauważył, że konsekwencje błędu antropologicznego są szczególnie dotkliwe w dziedzinie moralności, dobro czy zło moralne dotyczy bowiem samego centrum naszego człowieczeństwa. Pierwszy z referatów, wygłoszony przez ks. prof. Tadeusza Biesagę SDB, reprezentującego Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, zatytułowany był „Błąd antropologiczny i jego skutki w bioetyce". Prelegent zauważył, że bioetyka jest obszarem, w którym błąd antropologiczny staje się bardzo niebezpieczny, ponieważ rozumienie człowieka nie stanowi w nim przedmiotu czysto teoretycznych rozważań, ale przekłada się na praktyczne decyzje. Rozstrzygnięcia dokonywane w bioetyce uzależnione są od przyjętej koncepcji osoby, od ujęcia relacji osoby do własnego ciała, od przyznania priorytetu osobie bądź państwu (społeczeństwu) i od przyjętej normy moralności, którą może być godność osoby lub jakość życia. Przyjęcie (w duchu pokartezjańskim) deskryptywnych koncepcji osoby w miejsce koncepcji metafizycznych i aksjologicznych zaowocowało odmawianiem niektórym ludziom statusu bycia osobą (i przysługujących jej praw). Dotyka to ludzi najsłabszych, których życie dopiero się zaczyna bądź już się kończy, ludzi niepełnosprawnych czy terminalnie chorych. Błędne ujęcie relacji osoby do ciała owocuje zgodą na uprzedmiotowienie ciała w procedurach biotechnologicznych. Człowiek staje się wówczas jeszcze jednym czysto biologicznym bytem, który można wykorzystać do określonych celów. Przyznanie priorytetu społeczeństwu czy państwu, nie zaś osobie, pozwala wykorzystywać człowieka dla dobra ogólnie pojętej ludzkości na mocy decyzji podjętych na drodze kontraktu i negocjacji. W sytuacji takiej ten, kto do negocjowania nie jest zdolny, staje się uzależniony od decyzji innych. Tyrania demokracji, w której wszystko podlega głosowaniu, wzmocniona zostaje przez ideologię postępu naukowego, na przykład gdy klonowanie postrzegane jest jako działanie niezbędne dla dalszego rozwoju wiedzy. W konsekwencji zasada poszanowania

godności człowieka ustępuje miejsca zasadzie określania jakości życia, która pozwala wskazywać, kiedy warto jest żyć, a kiedy życie nie jest wartościowe.

Pozostałe trzy referaty dotyczyły błędu antropologicznego w etyce społecznej. Prof. Wojciech Chudy z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przedstawił referat „Kłamstwo społeczne i jego skutki", rozumiejąc przez kłamstwo społeczne zjawiska dwojakiego rodzaju: wprowadzenie w błąd zbiorowości przez jednostki oraz okłamanie jednostki lub zbiorowości przez pewną grupę społeczną. Wyróżniwszy rozmaite typy kłamstwa społecznego i jego ontologiczne podstawy, profesor Chudy wskazał antropologiczno-filozoficzne założenia sprzyjające kłamstwu społecznemu. Człowiek czy grupa decydująca się na kłamstwo tego rodzaju postrzega społeczność jako zbiór jednostek rządzonych namiętnościami i skłonnych do złego (nie ma wobec tego mowy o dialogu, ale o sterowaniu), a także jako infantylny tłum złożony z jednostek niedojrzałych, którego nie należy słuchać, ale poddać formowaniu czy „treningowi". Skutki kłamstwa społecznego są wielorakie i wzajem ze sobą powiązane. Należą do nich: odebranie człowiekowi wolności decyzji, indoktrynacja rozumiana jako „wdrukowanie" wyborów, za które się nie odpowiada, degradacja ethosu zawodowego (rozdzielanie moralności i profesjonalizmu), narzucanie poprawności politycznej, deformacja kultury i komercjalizacja demokracji. W społeczeństwie, które nasycone jest kłamstwem, pojawia się „kłamstwo bez kłamania", gdy w dobrej wierze powtarzamy usłyszane, a nieprawdziwe treści (tak właśnie działa plotka), przyczyniając się do powstania „kłamstwa obiektywnego": fałsz zastępuje prawdę poznawczą, moralną, estetyczną, teologiczną.

Referat profesora Chudego ujawnił jeszcze inny wymiar błędu antropologicznego. Kłamstwo społeczne „żeruje" na fałszywym obrazie człowieka i społeczności, ale akceptację tego obrazu trudno uznać za zwykłą pomyłkę poznawczą. Należałoby raczej uznać, iż posługujący się kłamstwem społecznym postępują wbrew uznanej przez siebie prawdzie o człowieku. W przypadku tym – jak się wydaje – zmieniony zostaje kierunek oddziaływania: to nie w oparciu o błędną koncepcję człowieka buduje się strukturę społeczno-polityczno-ekonomiczną, ale raczej próbuje się reformować ową strukturę tak, by zrealizowana została przyjęta apriorycznie koncepcja człowieka i społeczeństwa. Jeśli na przykład zbudujemy strukturę społeczną, w której nie ma wyraźnie wskazanych właścicieli, a rozmaite dobra są trudne do zdobycia, liczba kradzieży zwiększy się, co pozwoli usprawiedliwić uznanie wszystkich za złodziei i dostosowanie do tego „faktu" całej struktury społecznej. Tak właśnie działo się przy „budowaniu socjalizmu". Referat profesora Chudego ukazał, jak dochodzi do ukształtowania się „struktur grzechu"[4], jak określił je Jan Paweł II.

Podobne myśli można było również odnaleźć w referacie dr. Pawła Skrzydlewskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zatytułowanym „Błąd antropologiczny w teoriach społecznych". Teorię społeczną prelegent zdefiniował jako logicznie i rzeczowo uporządkowany zbiór twierdzeń opisujących i wyjaśniających pewien aspekt tego, co nazy-

[4] Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 37.

wamy społecznością ludzką. Bogactwo przedmiotu pozwala na sformułowanie wielu teorii w ramach rozmaitych nauk, ale zdaniem doktora Skrzydlewskiego teorie filozoficzne mają priorytet poznawczy, gdyż odpowiadają na pytanie, czym jest ludzka społeczność i dlaczego (dzięki czemu) istnieje. Wszystkie teorie społeczne zakładają odpowiedzi, jakie na to pytanie dają filozofie, i posługują się tymi odpowiedziami. Jeśli odpowiedzi filozofii są fałszywe, błąd „dziedziczony" jest przez teorie społeczne. Przyjęcie błędnych rozwiązań filozoficznych prowadzi nie tylko do fałszywości czy nieadekwatności teorii, ale także do ich autonomizacji: zaczynają one rościć sobie prawo do stanowienia modelu, według którego społeczność powinna zostać zorganizowana.

W teoriach społecznych odnajdujemy dwa zasadnicze typy poglądów, którym można przypisać błąd antropologiczny. Pierwszy z nich to indywidualizm, który każe postrzegać człowieka jako jednostkę autonomiczną i doskonałą. Naturę człowieka stanowi wolność pojęta jako brak ograniczeń w realizacji zamierzeń. Jednostka nie ma trwałych więzi społecznych, a jedynie więzi wykreowane dzięki umowom, które są zawsze podatne na renegocjacje. Drugi typ poglądów obarczonych błędem antropologicznym to kolektywizm, ujmujący człowieka jako element całości i produkt rozwoju społecznego. Podmiotem działania i praw jest w tych poglądach kolektyw, a jednostce przysługują one jedynie wtórnie na mocy przyznania ich przez kolektyw. Sposobem uniknięcia błędu antropologicznego w teoriach społecznych jest zdaniem prelegenta powrót do klasycznej realistycznej filozofii i zaufanie do poznania zdroworozsądkowego.

Mgr Katarzyna Stępień z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w referacie zatytułowanym „Błąd antropologiczny w dziedzinie prawa" podjęła temat konsekwencji błędu antropologicznego w prawie stanowionym. Dyskusje nad prawem stanowionym ogniskują się wokół trzech pytań: Czym jest prawo? Jakie są racje jego istnienia i obowiązywalności? Co jest źródłem treści norm prawych? Współczesny kryzys prawa jest konsekwencją odrzucenia odpowiedzi, jakie na te pytania dawała filozofia klasyczna, przede wszystkim odrzucenia związku między naturą człowieka i normami moralnymi oraz dobra jako realnego motywu działania. W konsekwencji prawo stanowione stanęło „poza dobrem i złem moralnym", co przyniosło skutki w postaci relatywizmu i nihilizmu. Realizację postulatów uzdrowienia sytuacji poprzez powrót do koncepcji prawa naturalnego – a tylko przez odwołanie się do naturalnego porządku możemy odróżnić dobre prawo od „ustawowego bezprawia" – utrudniają nieporozumienia w definiowaniu natury ludzkiej oraz człowieka jako celu i podmiotu prawa.

Referaty przedstawione w ramach sekcji, w której podjęto problem błędu antropologicznego w etyce, ukazały, że źródłem rozmaitych – bynajmniej nie teoretycznych – problemów trapiących współczesny świat jest akceptacja fałszywej koncepcji człowieka i niewłaściwe pojmowanie relacji jednostki do innych ludzi i do społeczności. Jeśli bowiem przyjmujemy tezę, że „człowiek człowiekowi wilkiem", to okazuje się, że otwarcie na dialog nie jest właściwą postawą: owego „wilka" można ujarzmić, przestraszyć, zabić, albo – gdy nie ma się dość siły – wypracować kruchy modus

vivendi lub poddać się władzy silniejszego. Jeśli zaś rozpoznaję drugiego człowieka jako obdarzonego równą mi godnością, to w imię tej prawdy uznaję, że mam wobec niego rozmaite powinności.

Błąd antropologiczny może zatem pojawić się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z działaniem człowieka, bez względu na to, czy będzie to badanie naukowe, prowadzenie przedsiębiorstwa, tworzenie dzieł sztuki czy spełnianie aktów religijnych. Prawo przepełnienia, znane z logiki klasycznej, do którego odwołał się doktor Kawalec we wprowadzeniu do dyskusji o nauce, nie ma tutaj zastosowania.

Prawdę tę ujęto również w referatach wygłoszonych w ramach sekcji, w których omawiano problematykę błędu antropologicznego w sztuce i w religii. Dyskusję panelową „Błąd antropologiczny w sztuce" prowadził dr Marcin Podbielski. We wprowadzeniu przedstawił on trudności w przypisywaniu fałszywości czy błędu dziełom sztuki oraz w sformułowaniu wskazań dla „prawdziwej" sztuki.

Pierwszy referat, zatytułowany „Błąd antropologiczny w humanistyce", wygłosił prof. Henryk Kiereś z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Prelegent wskazał na postmodernistyczne tendencje współczesnej humanistyki, która przyjmuje mnogość wzajemnie równych sobie interpretacji dzieła, które postrzegane jest jako „fakt humanistyczny", czyli to, co człowiek dodał do świata przyrody poprzez świadome i celowe działanie. Tymczasem u podstaw każdej interpretacji leży zawsze określona koncepcja człowieka i cywilizacji. Nie wszystkie „fakty humanistyczne" są zarazem „faktami kulturowymi", jeśli przez kulturę rozumiemy to, co – wytworzone przez człowieka – ma człowieka ubogacić i sprzyjać najpełniejszej realizacji jego potencjalności. Każdy fakt humanistyczny jest bowiem „materializacją" poznania, które może być prawdziwe albo fałszywe. Przyjęcie fałszywej koncepcji człowieka prowadzi do wytwarzania „faktów humanistycznych" o charakterze antykulturowym. Przyjmując, iż celem i dobrem wspólnym kultury jest realny i konkretny człowiek, musimy przyjąć, że człowiek jest również neutralnym i uniwersalnym kryterium oceny faktu humanistycznego.

Ks. prof. Jan Sochoń z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przedstawił referat zatytułowany: „Ekspresja i manifestacja twórcy a piękno". Zdaniem prelegenta „ekspresję" stanowi zabieg (lub umiejętność) budowania zespołu artystycznych znaków w wyniku kontemplacji rzeczywistości. Rezultat ekspresji skupia zarówno odbiorcę, jak i twórcę na tym, co wzbudza upodobanie, zachwyt i radość – na odkrytej przez Platona trójjedni: Dobro-Prawda-Piękno, ujętej jako transcendentale. Człowiek bowiem pozyskuje swe wewnętrzne bogactwo poprzez kontakt z bytem i z bytem wiąże się poprzez emocjonalność; przeżycie piękna łączy w sobie poznanie i upodobanie. Ekspresja i piękno łączą się w różnorodnych relacjach i dopiero w tej perspektywie można pytać o piękno estetyczne. Jeśli ekspresja odrywa piękno od rzeczywistości, a znaki artystyczne traktuje jako manifestację prywatnych upodobań artysty, to gubi ona piękno jako własność transcendentalną bytu. To właśnie stało się w sztuce współczesnej, gdzie piękno zastąpione zostało dowcipem, błahością a nawet wulgarnością języka. Szczególnie szkodliwe okazało

się zerwanie więzi między moralnością i sztuką. Tak oto błąd metafizyczny co do natury piękna „przekłada" się na błąd antropologiczny w koncepcji twórcy i twórczości.

Prof. Andrzej Stoff z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w referacie „Pokusa błędu antropologicznego w literaturze" zauważył, że fałszywe koncepcje człowieka i działania ludzkiego odnajdujemy nawet w utworach literackich uważanych za wybitne. Choć konsekwencje popełnienia błędu antropologicznego w tej dziedzinie nie są doraźnie tak dotkliwe, jak na przykład w etyce, to jednak literatura współkształtuje i utrwala obraz człowieka i świata, pośrednio wpływając na konkretne działania indywidualne i społeczne. Prelegent omówił cztery formy błędu antropologicznego w literaturze: autoteliczne pojmowanie literatury, czyli uznanie, że sama ona stanowi wystarczającą i ostateczną rację jej uprawiania; ujmowanie przedmiotu, który jest tematem utworu, w kategoriach węższych niż jemu bytowo właściwe; opowiadanie się za wartościami niższymi lub nawet przeciw wartościom wyższym; sprowadzenie dramatu wyboru między dobrem a złem do literackiej atrakcyjności. Popełnienie błędu antropologicznego niszczy artystyczną jakość utworu i zaprzepaszcza szansę uobecnienia się w nim wartości wyższych, a przez to ubogacenia człowieka, chociaż uniknięcie takiego błędu nie gwarantuje wartości stricte literackich.

W krótkiej, acz burzliwej dyskusji sformułowano pytania, jak się wydaje, zasadnicze: Jakie są reguły uprawiania sztuki wolnej od błędu antropologicznego? Jakie kryteria powinno spełniać dzieło sztuki mówiące prawdę o człowieku? A może dzieło należy oceniać dopiero ex post, zbadawszy jego wpływ na świadomość ludzi i wpływ tej świadomości na działania? Ten właśnie aspekt rozważań nad błędem antropologicznym w sztuce podkreślił w podsumowaniu dyskusji – już w ramach trzeciej części sympozjum – dr Marcin Podbielski, wskazując na skrajne trudności, jakie napotyka próba udzielenia odpowiedzi na postawione pytania.

Otwierając dyskusję poświęconą błędowi antropologicznemu w religii, Arkadiusz Gudaniec podkreślił specyfikę religii jako obszaru spotkania porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego i jako swoistej „klamry" spinającej poprzez osobowe spełnienie pozostałe dziedziny kultury. Pierwszy z referatów, zatytułowany „Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii", wygłosiła s. prof. Zofia J. Zdybicka USJK z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zwróciła ona uwagę, iż ujęcie faktu religii jako relacji człowieka do Transcendencji nie da się ostatecznie wyjaśnić, jeśli nie ujmie się człowieka jako osoby – bytu wolnego i racjonalnego, a zarazem przygodnego i spotencjalizowanego. Inne sposoby rozumienia człowieka prowadzą do ateizmu (do odrzucenia Boga jako zagrożenia dla ludzkiej wolności), deizmu albo do rozmaitych form panteizmu.

Kolejny referat, wygłoszony przez ks. prof. Piotra Moskala z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, nosił tytuł „Realistyczna antropologia jako narzędzie rozumienia charakteru relacji religijnej". Prelegent zaznaczył, że religia – będąc dziedziną porządku nadprzyrodzonego – potrzebuje antropologii „integralnej": zarówno filozoficznej, jak i teologicznej. Człowiek bowiem jest osobą – podmiotem, który w aktach re-

ligijnych nie zatraca swej podmiotowości i bytowej odrębności, co postulują monistyczne i apersonalistyczne wizje człowieka i świata. Ciało człowieka uczestniczy w jego osobowym odniesieniu do Boga. Człowiek nie jest ani wiązką podświadomych cielesnych dynamizmów, ani duchem uwięzionym w ciele. To, co w człowieku cielesne i zmysłowe, można – i należy – podnosić do poziomu tego, co duchowe, rozumne i wolne. Wyróżnienie duszy i jej władz pozwala z jednej strony pokazać, że akty religijne są w pełni ludzkie i angażują całego człowieka, z drugiej zaś wskazać na to, co w bycie ludzkim stanowi jego nadprzyrodzone wyposażenie. Dusza, która w porządku natury jest zasadą naturalnego życia człowieka, zostaje bowiem wydoskonalona przez łaskę uświęcającą, stając się zasadą życia nadprzyrodzonego.

Mgr Magdalena Lasik z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zatytułowała swój referat „Antropologiczne implikacje w mistyce. Droga zjednoczenia z Bogiem: uwolnienie duszy czy ciała?". Prelegentka wskazała na dwojakie rozumienie ciała ludzkiego w pismach mistyków. Pierwsze z nich ujmuje ciało jako „cugle" dla duszy, z których powinna się ona uwolnić; co prowadzi jednak do manichejskiego obrazu rozwoju duchowego. Według drugiego rozumienia ciało postrzegane jest jako element współkonstytuujący człowieka; rozwój duchowy jest wtedy „podnoszeniem" obydwu elementów ontycznych, choć pełnią one różne role w procesie zbliżania się do Boga. Dusza transcenduje ciało już na płaszczyźnie naturalnej, a otrzymawszy łaskę uświęcającą, organizuje ciało tak, by stało się ono zdolne do uczestnictwa w tym, co nadprzyrodzone.

Trzecia część sympozjum miała ponownie charakter plenarny. W jej trakcie podsumowano dyskusje panelowe (wystąpienia przygotowali przewodniczący poszczególnych sekcji), wysłuchano referatu prof. Piotra Jaroszyńskiego, a także przeprowadzono ogólną dyskusję. Wygłoszone w czasie sympozjum referaty – jak podkreślił w swoim podsumowaniu dr P. Kawalec – należy uznać za rozpoczęcie, a nie za konkluzję dyskusji nad problematyką błędu antropologicznego w różnych dziedzinach kultury. Nie ulega natomiast wątpliwości, jak poważne konsekwencje ma przyjęcie błędnej koncepcji człowieka, przede wszystkim dlatego, że przekłada się ono na działanie, ze wszystkimi skutkami, jakie przynosi ignorowanie lub deformowanie prawdy.

Profesor Jaroszyński wskazał w swoim referacie, że zastosowany w papieskiej encyklice termin „błąd antropologiczny", który dotyczył socjalizmu, nie sprowadzał się po prostu do fałszu poznawczego, czyli do fałszywej koncepcji człowieka sformułowanej na tle relacji osoby do społeczeństwa. Był to bowiem błąd w porządku praktycznym, a jego skutki okazały się dalekosiężne. W historii filozofii powstało wiele fałszywych koncepcji, ale tylko niektóre z nich były błędem w tym sensie, że stały się podstawą budowania porządku społecznego. Profesor Jaroszyński przypomniał także odpowiedź, jaką Papież daje na pytanie o źródło fałszywych i błędnych koncepcji człowieka: jest nim negacja istnienia Boga. Aby odkryć, kim jest człowiek, trzeba bowiem poznać nie tylko samego człowieka, ale też racje jego istnienia i jego człowieczeństwa. Odrzucenie Boga powoduje, że racji tych szuka się w naturze lub w społeczeństwie, lecz żadna

z nich nie uzasadnia wyróżnionej pozycji człowieka. Negacja Boga zatem podcina korzenie realnej ludzkiej godności. Dlatego też chrześcijaństwo – będące zarówno religią osobowego Boga, jak i pewną formą cywilizacji uznającej osobowy charakter człowieka – stanowi szansę na uniknięcie tego błędu.

Wydaje się, że podejmując temat błędu antropologicznego i jego konsekwencji w kulturze, organizatorzy sympozjum dotknęli kluczowego problemu naszych czasów, w których nieustannie mówi się o kryzysie kultury. Zadaniem analiz filozoficznych jest jednak nie tyle sam opis problemu, ile poszukiwanie jego przyczyn – także dlatego, że tylko po ich rozpoznaniu możliwe jest zaproponowanie skutecznej kuracji. W referatach opisywano więc rozmaite działania groźne dla kultury, społeczeństwa, a ostatecznie dla człowieka, wskazując zarazem fałszywe przekonania na temat człowieka oraz celu i sensu jego życia, które stoją za tymi działaniami. Jak stwierdził profesor Jaroszyński, ostatecznym źródłem tych działań, dzięki któremu zwykły fałsz poznawczy przekształca się w praktyczny błąd, jest programowy ateizm. Zaproponowana też została kuracja – budowanie kultury w oparciu o klasyczną filozofię i przywrócenie tej filozofii należnego jej miejsca w kulturze, także poprzez systematyczną edukację.

Uniwersytecka Aula im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego była w trakcie sympozjum wypełniona słuchaczami, nie brakowało też uczestników dyskusji panelowych. Sympozjum ukazało po pierwsze, że kryzys kultury może zostać przezwyciężony przez odwołanie się do prawdy o człowieku; a po drugie – że wszelkie deklaracje o śmierci filozofii były przedwczesne. Wydaje się raczej, że dzisiejsza, ponowoczesna filozofia ma poważne zadania, zarówno poznawcze jak i społeczne. Oby filozofowie podjęli je w duchu prawdy i odpowiedzialności[5].

[5] Materiały z sympozjum zostały wydane jako piąty tom serii „Zadania współczesnej metafizyki", pt. *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003. Do tomu tego został włączony tekst Piotra Stanisława Mazura pt. *Ku realizmowi w opatrzności ludzkiej*, teksty wprowadzające i podsumowujące dyskusję panelową o sztuce do druku przygotował natomiast H. Kiereś.

Magdalena LASIK

„FILOZOFOWAĆ W KONTEKŚCIE TEOLOGII: RELIGIA – NATURA – ŁASKA”
Sprawozdanie z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Religii KUL Lublin, KUL, 26 X 2002

W roku bieżącym Katedra Filozofii Religii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozpoczęła cykl ogólnopolskich sympozjów poświęconych zagadnieniu „Filozofować w kontekście teologii”. Na pierwszym z sympozjalnych spotkań podjęto temat „Religia – natura – łaska”, w ramach którego rozpatrzono dziesięć szczegółowych zagadnień[1]. Głos oddano zarówno doświadczonym pracownikom naukowym, wśród nich profesorom filozofii i teologii, jak również przedstawicielom młodszego pokolenia, adeptom nauki. W sympozjum wzięły udział osoby duchowne i świeckie, pracownicy i studenci KUL oraz goście z innych ośrodków naukowych.

W problematykę sympozjum wprowadził zebranych kierownik Katedry Filozofii Religii KUL, ks. prof. Piotr Moskal, który powitał również wszystkich zebranych.

Następnie głos zabrał rektor KUL, ks. prof. Andrzej Szostek, który dokonał oficjalnego otwarcia sympozjum. W swoim przemówieniu podkreślił on, że chociaż dobre filozofowanie polega w znacznej mierze na przeprowadzaniu właściwych rozróżnień i na odkrywaniu odrębności istoty poszczególnych rzeczy, to filozof nigdy nie powinien zatrzymywać się na analizie partykularnego odcinka świata, lecz łączyć poszczególne poziomy rzeczywistości, chcąc wskazać na tego świata prawdziwościowy obraz. Zdaniem Księdza Rektora, sympozjum poświęcone relacji pomiędzy naturą a łaską trafnie wpisuje się w realizację tak rozumianego odkrywania prawdy. Podkreślając wagę sympozjum jako wydarzenia naukowego, Ksiądz Rektor zaznaczył również, że dotyczy ono samego fundamentu naszej kultury, zarówno myślenia, jak i działania. Tym samym może się ono przyczynić do odsłonięcia podstawy, na której winniśmy budować świadomość własnej tożsamości.

Po uroczystym otwarciu sympozjum, prowadząca obrady Maria Niziołek (studentka filozofii KUL) oddała głos pierwszemu prelegentowi, ks. prof. P. Moskalowi. Zagadnienie, które było przedmiotem jego odczytu: „Problem genezy religii. Aspekty filozoficzne i teologiczne” zostało ujęte w pytaniu o to, co jest religiorodne. W toku rozważań za naturalne źródło religii prelegent uznał określoną metafizykalną, bytową struk-

[1] Materiały z sympozjum ukażą się w Wydawnictwie KUL, pod tym samym tytułem, jako pierwszy tom w serii „Religia i mistyka”.

turę człowieka, przede wszystkim jego istnienie jako bytu osobowego i przygodnego, a zarazem otwartego na to, co absolutne. Podkreślił jednak, że podmiotowe źródła religii nie byłyby wystarczające do jej obiektywnego zaistnienia, gdyby nie realne, pozapodmiotowe istnienie Boga, będącego pełnią osobowego bytu, działającego w świecie jako jego stwórca i jako opatrzność. Przedmiotowe źródła religii można traktować jako naturalne o tyle, o ile Bóg posiada określoną naturę. Mówiąc o Bogu jako o źródle religii, najczęściej mamy na myśli sferę nadprzyrodzoną. W naturalnym (zarówno przedfilozoficznym, jak i filozoficznym) poznaniu, człowiek jest w stanie poznać własną naturę oraz Boga jako stwórcę i jako ostateczny cel ludzkiego życia. Prelegent stanowczo podkreślił jednak, że dzięki naturalnemu światłu rozumu, „pomimo swojej otwartości na to, co absolutne, człowiek poznawałby Boga tylko jako przyczynę, bez uzasadnionej nadziei na spotkanie go «twarzą w twarz». Osiągałby Boga tylko jako partycypowanego przez byty przygodne. Rozważałby mądrość i opatrzność Bożą tylko na tyle, na ile da się ją poznać na podstawie racjonalności stworzeń". Natomiast relacja człowieka z Bogiem, przepojona uzasadnioną nadzieją na to, że można modlitwą czy ofiarą coś u Boga wyprosić, a nade wszystko świadomość, że człowiek może być dla Boga partnerem oblubieńczej miłości, możliwa jest wyłącznie na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Prelegent przypomniał, że człowiek nigdy nie żyje w stanie natury czystej, lecz istnieje albo w stanie grzechu, albo w stanie łaski. Za nadprzyrodzone źródła religii należy zatem uznać również: łaskę uświęcającą, cnoty wlane, dary Ducha Świętego, a także prorockie poznanie Boga jako pierwotną formę nadprzyrodzonego Objawienia oraz Pismo Święte i Tradycję Kościoła jako jego formę wtórną, przyjmowaną przez wierzących dzięki światłu wiary (lumen fidei). Dzięki temu światłu, człowiek wznosi się ponad swoją naturę i uznaje za prawdę to, co należy do dziedziny wiary.

Drugi z prelegentów, ks. prof. Augustyn Eckmann, kierownik Katedry Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Filologii Klasycznej Wydziału Nauk Humanistycznych KUL, wygłosił odczyt zatytułowany „Przebóstwienie człowieka w świetle pism wczesnochrześcijańskich". W myśl doktryny przebóstwienia, człowiek, bez utraty własnej tożsamości, może zostać włączony do sfery spraw właściwych Bogu. Chociaż sam termin „przebóstwienie" nie występuje w Biblii, doktryna o przebóstwieniu ma tam jednak mocno zakorzenione podstawy, gdyż Biblia określa ludzi jako stających się dziećmi lub też synami Bożymi. Kontekst biblijny wskazuje również, że integralnym elementem przebóstwienia jest zmartwychwstanie, kulminujące w życiu wiecznym z Bogiem. Prelegent przedstawił między innymi wczesnochrześcijańską interpretację tekstu z Księgi Rodzaju, według której człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Według najstarszych interpretacji (np. Klemensa Aleksandryjskiego, św. Bazylego, św. Grzegorza z Nyssy, św. Jana Damasceńskiego czy św. Augustyna), kategoria obrazu związana jest z samą naturą ludzką, natomiast określenie „podobieństwo" wskazuje na dynamiczną i rozwojową możność, która może doprowadzić człowieka do bardziej doskonałego upodobnienia się do Boga. Prelegent poruszył

również zagadnienie przebóstwienia w kontekście skutków Wcielenia. Wskazał, że Ojcowie Kościoła (św. Ireneusz, św. Atanazy, ojcowie kapadoccy) uznają, że skoro Bóg stał się człowiekiem, to fundamentalną powinnością człowieka jest – poprzez przebóstwienie – stanie się Bogiem. Podkreślił przy tym, że św. Grzegorz z Nazjanzu, Dionizy Areopagita i św. Augustyn wskazywali, iż zasadniczymi środkami umożliwiającymi przebóstwienie są sakramenty.

Następnie głos zabrała s. prof. Zofia Józefa Zdybicka, która wygłosiła odczyt „Rozum i wiara w poznaniu Boga". W pierwszej kolejności prelegentka dokonała przeglądu historycznych rozwiązań tego zagadnienia, ze szczególnym uwzględnieniem propozycji nowożytnych i współczesnych, które stały się symptomatyczne dla współczesnej kultury. Następnie, w ujęciu systemowym, przedstawiła stanowisko Magisterium Kościoła katolickiego, aby zaprezentować konkluzje klasycznej metafizyki realistycznej w kwestii relacji pomiędzy rozumem i wiarą w poznaniu Boga. Na mocy przedstawionego wywodu, zasadną okazała się teza, że stanowisko Kościoła (ostatnio wyrażone w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*) oraz konkluzje filozofii bytu są zgodne: istnieje naturalne poznanie Boga, które może przybrać formę spontaniczną bądź filozoficzną. Ponadto, na gruncie teologii stwierdza się istnienie nadprzyrodzonego poznania Boga, stanowiącego Jego dar (łaskę), pod wpływem której człowiek staje się zdolny do przyjęcia w wierze Prawdy objawionej. Poznanie naturalne stanowi niezbędny warunek przyjęcia Objawienia, dzięki wierze natomiast poszerza się obszar rzeczywistości, którą człowiek może poznać. Chociaż obydwie drogi są odrębne (posiadają własny przedmiot, źródła oraz metodę), to pozostają one wobec siebie komplementarne, a ich jedność ostatecznie zasadza się na jedności istniejącej prawdy.

Ks. prof. Stanisław Urbański, kierownik Katedry Teologii Życia Duchowego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przedstawił odczyt „Istota zjednoczenia mistycznego", stanowiący autorską refleksję opartą na nauce św. Jana od Krzyża. Prelegent wskazał, iż w zjednoczeniu nadprzyrodzonym łaska przeobraża człowieka duchowo po to, by mógł on ściślej zjednoczyć się z Bogiem, natomiast przez miłość nadprzyrodzoną człowiek upodabnia się do Boga do tego stopnia, że – przy zachowaniu odrębności natur – tworzy z Nim jedno. Ks. Urbański wyróżnił aspekt filozoficzno-teologiczny oraz aspekt psychologiczno-duchowy omawianego zagadnienia. W pierwszym z nich zjednoczenie scharakteryzował jako „doświadczenie przebywającego w człowieku Boga, przy czym obecność ta ma charakter realny i pewny". Przyznał, że chociaż doświadczenie to przez miłość integralnie związane jest z wolą, to jednak zawiera się ono w akcie intelektu. Prelegent zwrócił przy tym uwagę na występowanie tak zwanego problemu teologicznego w interpretacji mistycznego zjednoczenia. Najogólniej mówiąc, rysuje się tu spór między dwiema grupami filozofów i teologów: przedstawiciele jednej grupy podkreślają bezpośredniość relacji poznawczej w zjednoczeniu mistycznym, drudzy zaś przeciwnie – jej pośredniość. Prelegent dostrzegł szczególną potrzebę współpracy na tym polu pomiędzy filozofią a teologią. Aspekt psychologiczno-duchowy zjednoczenia mistycznego można adekwatnie sprowadzić

do całkowitej zgodności woli ludzkiej z wolą Bożą. Jedność ta polega na nadprzyrodzonym upodobnieniu się do Boga. Należy przy tym zauważyć, że z jednej strony przeobrażająca miłość zostaje wlana przez Boga, a stan zjednoczenia charakteryzuje się nie tyle czynną działalnością człowieka, co przede wszystkim jego biernym poddaniem się natchnieniom samego Absolutu. Z drugiej jednak strony, do stanu biernej gotowości człowiek musi dochodzić poprzez okupiony ogromnym bólem trud oczyszczenia.

Kolejny prelegent, o. prof. Paweł Placyd Ogórek OCD, kierownik pierwszej w Polsce Katedry Mistyki Chrześcijańskiej, która działa na UKSW, przedstawił odczyt zatytułowany „Mertonowska koncepcja kontemplacji mistycznej". Jak wskazał prelegent, zdaniem Mertona, istotą mistyki chrześcijańskiej jest misterium Chrystusa i Jego Krzyża. Misterium to, do którego człowiek ma dostęp wyłącznie w płaszczyźnie nadprzyrodzonej, powinno być odkrywane w każdej napotykanej osobie, a także w każdej, nawet najbanalniejszej sytuacji. Natomiast wszelkie widzenia, stany ekstazy czy zachwytu są wobec autentycznej mistyki fenomenami drugorzędnymi. Według Mertona, kontemplacja mistyczna stanowi nieosiągalne bez modlitwy, proste i ukryte w ciemności wiary poznanie Boga i jego nadprzyrodzonej miłości. Merton podkreśla również, że na drodze mistycznej niezbędny jest głęboki rozwój integralnie rozumianej osoby ludzkiej. Zaznacza też, że chociaż kontemplacji biernej dostępują tylko niektórzy chrześcijanie, to do autentycznej kontemplacji aktywnej powołani są wszyscy wierzący.

Ks. dr Sławomir Szczyrba z Katedry Filozofii Boga i Religii Wydziału Filozofii UKSW w swoim odczycie zatytułowanym „Teologiczny rodowód filozofii. Kilka uwag o teologicznym kontekście filozofii osoby" zdecydowanie opowiedział się za koniecznością teologicznej modyfikacji filozofii. Swój pogląd na kwestię relacji między filozofią a teologią przedstawił w nawiązaniu do encykliki *Fides et ratio*. Dokonując przeglądu doktryn filozoficznych utworzonych na przestrzeni starożytności i średniowiecza, prelegent dowodził ich integralnego związku z wierzeniami religijnymi. Starożytny paradygmat monistyczny połączył z kulturotwórczymi wpływami myśli religijno-filozoficznej Dalekiego Wschodu, uznającej, iż pod pozorem wielości rzeczy kryje się Jedno. Monistyczne opowiedzenie się za istnieniem jednego rodzaju rzeczywistości (wbrew doświadczeniu zmysłowemu) uznał za związane z racjonalizacją cierpienia i z lękiem przed zmiennym (niepewnym) światem. Natomiast dualistyczne rozwiązanie Platona miałoby się dokonać pod wpływem rodzimej teologii Homera i Hezjoda, która mówiła o utraconej relacji współbytowania z Jednią. Ową relację między Jednym a wielością Platon miałby poddać systematycznej refleksji. Naukę Arystotelesa dotyczącą boskiej i niematerialnej części duszy oraz jego charakterystykę ciała jako cennego narzędzia duszy, prelegent uznał za najbliższe biblijnej nauce o naturze człowieka. Nawiązując do wypracowanej w średniowieczu koncepcji osoby, ks. Szczyrba podkreślił, iż jedyną zasadną podstawą uznania godności człowieka jest stworzenie go przez miłującego Boga, które ujawnia się w pełni na gruncie Objawienia.

Za tezą radykalnie odmienną opowiedział się kolejny prelegent, dr Włodzimierz Dłubacz, reprezentujący Ka-

tedrę Filozofii Religii KUL, który wygłosił odczyt „U źródeł klasycznej koncepcji natury". Prelegent dowodził, że zainicjowana i rozwijana przez starożytnych filozofów koncepcja natury stanowiła opozycję wobec mitologicznego wyjaśniania świata i jako taka jest ona rozwiązaniem „naturalnym", niezależnym od wierzeń religijnych. W toku wykładu dr Dłubacz prześledził ewolucję koncepcji natury od rozwiązań wypracowanych przez filozofów jońskich, poprzez Platona i Arystotelesa, aż do jej średniowiecznej postaci, która znalazła swój najdoskonalszy wyraz w filozofii św. Tomasza z Akwinu.

Ostatnią serię referatów wygłosili najmłodsi filozofowie. Rozpoczęła ją mgr Ewa Piecha-Kasprzyk (Katedra Filozofii Religii KUL) odczytem „Problem doświadczenia Boga w świetle pism św. Teresy z Ávila". W myśl realistycznej koncepcji doświadczenia, którą przyjęła prelegentka, doświadczenie stanowi poznawcze ujęcie bezpośrednie (dokonujące się bez pośrednictwa wnioskowania czy znaku nieprzezroczystego) bytu realnie istniejącego. W świetle przyjętej koncepcji, po przeanalizowaniu fragmentów pism św. Teresy, prelegentka opowiedziała się za wnioskiem, iż nie można uznać, jakoby Mistyczka bezpośrednio doświadczała Boga.

Kolejny referat, również nawiązujący do nauki św. Teresy, zatytułowany „Rozwój duchowy – regres czy progres naturalnych władz bytowych człowieka? Rozważania na podstawie «Twierdzy wewnętrznej» św. Teresy od Jezusa" przedstawiła mgr Magdalena Lasik z Katedry Filozofii Religii KUL. Prelegentka dokonała metafizykalnej charakterystyki funkcjonowania ludzkich władz bytowych na drodze zjednoczenia z Bogiem. Wskazała, że ich nadprzyrodzony rozwój na każdym etapie zjednoczenia respektuje naturalną strukturę władz bytu ludzkiego.

Ostatni z odczytów został wygłoszony przez mgr Aleksandrę Nygę (Katedra Filozofii Religii KUL), która podjęła problem: „Podstawy filozoficznej teorii stworzenia świata w ujęciu św. Tomasza z Akwinu". Prelegentka przyznała, że koncepcja Akwinaty posiada zarówno swój kontekst religijny, związany z Objawieniem judeochrześcijańskim, jak i filozoficzny, nawiązujący do pewnych, głównie neoplatońskich i arabskich prób wyjaśnienia stworzenia świata. Dowodziła jednak tezy, iż Tomasza filozoficzna koncepcja creatio ex nihilo stanowi nowatorskie, czysto-filozoficzne rozwiązanie, wynikające z bezprecedensowej, egzystencjalnej koncepcji bytu.

Sympozjum zakończył jego główny organizator, ks. prof. P. Moskal, który podziękował wszystkim, którzy zechcieli wziąć udział w tym wydarzeniu i zaprosił zainteresowanych na kolejne spotkanie z cyklu „Filozofować w kontekście teologii", które odbędzie się 24 kwietnia 2003 roku, a zostanie poświęcone zagadnieniu „Problem religii prawdziwej".

Zygmunt KWIATKOWSKI SJ

BLISKI WSCHÓD – WOŁANIE O EWANGELIĘ POKOJU

Wizyta Jana Pawła II w Libanie w roku 2000 była jedyna w swoim rodzaju, tak jak jedyny w swoim rodzaju był nadzwyczajny Synod Biskupów, który został poświęcony problematyce tego kraju i całego regionu, gdzie – nie zapominajmy – znajduje się przecież Ziemia Święta. Papież powiedział o Libanie, że jest on nie tylko krajem, ale jest również zadaniem. Po arabsku „ar-risale" znaczy: misja, zadanie. Szczególną misją tego kraju jest właśnie pokojowe współistnienie wspólnot: chrześcijańskiej i muzułmańskiej – i to pomimo krwawej wojny domowej, która niedawno została zakończona.

Wojna domowa w Libanie bardzo popsuła przyjazną atmosferę współistnienia chrześcijan i muzułmanów na Bliskim Wschodzie. Już wcześniej zachwiana została naturalna równowaga między dwiema wspólnotami. Wielu wypędzonych z Izraela Palestyńczyków osiedliło się w Libanie. Stworzyli oni bardzo wpływową siłę polityczną i militarną, wzmacniając znacznie stronę muzułmańską. Zaczęły się napięcia, tarcia, pomniejsze konflikty, aż w końcu w tym małym kraju wybuchła kilkunastoletnia wojna, która odbiła się echem w całym regionie.

Wcześniej Liban promieniował kulturą. Pod tym względem zdecydowanie przewyższał dużo większe terytorialnie i znacznie liczniejsze ludnościowo państwa sąsiednie. Liban miał znakomite stosunki z Europą i Ameryką. Potomkowie starożytnych Fenicjan doskonale rozgrywali partię handlową i ekonomiczną. W ich kraju panował dobrobyt i jak przystało na wschód – żyło się tam bardzo wystawnie. Liban stanowił niekwestionowaną Mekkę światowego bankierstwa. Zapewne z tego powodu, a być może także ze względu na urokliwą przyrodę, ten zjawiskowo piękny kraj, w którym góry sąsiadują ze śródziemnomorskimi plażami, nazywany był drugą Szwajcarią (chociaż to raczej Szwajcarii należałoby przyznać numer porządkowy drugi, bo przecież nie ma ona wybrzeża morskiego). Liban był piękny również z innego powodu: stanowił przykład wyjątkowo harmonijnych stosunków między różnymi wspólnotami religijnymi (na Wschodzie zarówno islam, jak i chrześcijaństwo mają szereg pomniejszych rozgałęzień). Był to jedyny kraj w tym regionie, gdzie chrześcijanie nie stanowili miniaturowej mniejszości, jedyny, gdzie posiadali liczne szkoły i uniwersytety, jedyny, który jako dzień wol-

ny od pracy przyjął niedzielę, a nie – jak jest to we wszystkich okolicznych państwach – piątek. Ta jedność i harmonia zostały jednak złamane przez bardzo krwawą i bezlitosną wojnę.

Pokój w Libanie został wprowadzony siłą i bardziej przypominał pacyfikację tego państwa aniżeli prawdziwy pokój. Było to jednak jedyne możliwe rozwiązanie, jedynie ono pozwalało na odbudowę kraju, chociaż odbywała się ona na zdecydowanie innych podstawach. Chrześcijanie utracili znaczną część dotychczasowych wpływów. Zmniejszyła się też ich liczebność. Wielu młodych ludzi poległo w walkach, wielu uciekło do Europy i do Ameryki, aby uniknąć prześladowań. Załamała się potęga ekonomiczna Libanu. Skończył się okres prosperity, który do pewnego stopnia trwał jeszcze nawet w czasie wojny domowej.

Pomimo dobrej woli Libańczyków, pomimo ich starań i niezwykle zręcznie prowadzonej polityki, kraj ten nie może odzyskać samodzielności, skoro u jego granic już od kilku dziesiątek lat trwa wojna. Zmagania Izraela z Palestyńczykami ciążą na atmosferze codziennego życia w Libanie, ciążą na polityce i przyczyniają się do ekonomicznego bezwładu. Na konflikt izraelsko-palestyński nałożyły się inne, które – chociaż pozostawały poza obrębem Bliskiego Wschodu – miały duży wpływ na opinię społeczną mieszkających tutaj ludzi, wyczulonych na problem konfliktu między różnymi wspólnotami religijnymi. W krajach Bliskiego Wschodu krążyły na przykład kasety wideo obrazujące martyrologię muzułmanów w Macedonii, a potem w Bośni-Hercegowinie. Bardzo często przedstawiano bałkański konflikt między islamem a prawosławiem według upraszczającego schematu: zły – dobry. Zły to chrześcijanin – najpierw oczywiście ten w Serbii, ale bardzo szybko przechodzono do uogólnień. Dobry natomiast – to muzułmanin. Prosty stąd wniosek, że trzeba budować solidarność muzułmańską przeciwko tej złowrogiej, chrześcijańskiej. Ponieważ w krajach muzułmańskich państwo jako instytucja silnie splecione jest z religią, bardzo łatwo przyjąć, kierując się analogią, że państwa europejskie i Stany Zjednoczone Ameryki utożsamiają się z chrześcijaństwem. W krajach muzułmańskich – trzeba tu przypomnieć – nie istnieje grupa ludzi, którą można by określić jako ateistów. Ateizm jest w tych krajach zupełnie niezrozumiały i uważany za dewiację, tak jak zaparcie się swojego ojca albo matki. „Ludzi niewierzących" nie ma, są tylko zaprzańcy, szkodliwi renegaci.

Posiew niechęci i nieufności przyniosły również tragiczne wiadomości napływające z Czeczenii. Trzeba pamiętać i o tym, że tuż obok, w Sudanie, toczy się śmiertelne zmaganie, które posiada wyraźny aspekt religijny: konfrontację między chrześcijańskim (i animistycznym) południem i muzułmańską północą. Do wzrostu napięcia przyczynia się także zaostrzenie rygorów w stosunku do Arabów i innych muzułmanów, które obserwuje się w całym świecie zachodnim w związku ze zjawiskiem terroryzmu, szczególnie po 11 września 2000 roku.

Sytuacja jest zatem konfliktowa już od dłuższego czasu i istnieje realne zagrożenie, że konflikt między religiami może się zintensyfikować. Miejsce doktryn politycznych może zająć bardzo atrakcyjny schemat rozumienia rzeczywistości, jakim jest przynależność religijna. „Swojego" albo wroga rozpoznaje

się po prostu po jego wierze – to, jak wierzy, decyduje bowiem o jego orientacji politycznej i wyznacza przyjęcie wobec niego określonych metod działania, włącznie z prześladowaniami.

Dziś docierają wiadomości o tym, że wielu chrześcijan opuściło Irak, że pozostali żyją pod presją i że doszło tam do ekscesów, których ofiarami byli chrześcijanie. Istnieje niebezpieczeństwo, że Arabowie przyjmą taką właśnie postawę wobec misji Amerykanów i Brytyjczyków. Nie brakuje chętnych, aby ogłosić świętą wojnę i walczyć już nie o wolność, nie o ropę naftową, ale dlatego, że tak nakazuje wiara. Bić się w imieniu Boga i na Jego zlecenie. Bić się w obronie religii i cywilizacji, która na religii powinna się opierać jak na fundamencie.

Obawiając się takiego rozwoju wypadków, papież Jan Paweł II wzywał do zaniechania wojny już za czasów pierwszego zbrojnego konfliktu w Zatoce Perskiej. Wielokrotnie również, w sposób bardzo stanowczy, wypowiadał się przeciwko obecnej wojnie w Iraku. Niektórzy uważali nawet, że czynił to zbyt często i używał zbyt ostrych sformułowań. Krytycy Papieża nie rozumieli jednak, że Ojcu Świętemu chodziło o coś więcej aniżeli powodzenie lub fiasko walki zbrojnej. Jak tylko mógł, tak głośno wołał, że nikt nie ma prawa w imię Boga zabijać niewinnych ludzi, jak czynią to terroryści, ale także – że nie wolno stosować przemocy wojennej dla realizowania określonych celów politycznych, nawet gdyby działaniu temu towarzyszyły wzniosłe idee i szlachetne hasła. Nie dlatego, że Papież uznaje za słuszne określone stanowisko polityczne, ale dlatego, że taka jest Ewangelia, którą głosi.

Papież miał na uwadze nieszczęścia ludzi, które zawsze niesie z sobą wojna, ale wiedział również, że nieszczęścia te mogą nabrać wymiaru apokaliptycznego, jeżeli konflikt zbrojny nabierze cech konfliktu cywilizacji. W mentalności islamu obecny konflikt może bardzo łatwo zostać uznany za wojnę religijną, nie brakuje bowiem nie tylko ekstremistycznych duchownych, którzy w ten sposób odczytują polityczne realia, ale również wielu cynicznych polityków, gotowych posłużyć się religijną kartą dla osiągnięcia swoich politycznych celów. Ojciec Święty tak mocno przeciwstawiał się wojnie przeciwko Irakowi, aby – nawet jeśli doszłoby do jej rozpętania – nie została ona uznana za wojnę religijną. Warto przypomnieć słowa Jana Pawła II z tegorocznego Orędzia Wielkanocnego: „Z głębokim bólem myślę o niekończącym się paśmie przemocy i o przelewie krwi w Ziemi Świętej [...]. Niech Bóg nas uchowa od niebezpieczeństwa dramatycznego konfliktu pomiędzy kulturami i religiami. Wiara i miłość do Boga niech sprawią, że wyznawcy wszystkich religii staną się odważnymi świadkami wzajemnego zrozumienia i przebaczenia, cierpliwymi budowniczymi dialogu międzyreligijnego, który da początek nowej erze sprawiedliwości i pokoju”[1].

Żadnej cywilizacji nie można mierzyć standardami cywilizacji obcej, nie można innym narzucać swoich rozwiązań cywilizacyjnych i kulturowych, ale należy wzajemnie się od siebie uczyć i wzajemnie inspirować się do dobrego.

---

[1] Jan Paweł II, *Niech zapanuje pokój w Iraku, Ziemi Świętej i na całym świecie* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi”, 20 IV 2003), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 6, s. 18:

Wojciech CHUDY

TYPOLOGIA KATOLIKÓW

Mówią, że jest nas dużo. Stanowimy około dziewięćdziesiąt pięć procent populacji społeczeństwa polskiego. Katolik polski. Jaki jest? Jaka jest jego twarz? Co się za nią kryje? Oto próba – uczyniona, trzeba przyznać, z dość dużym przybliżeniem – naszkicowania typów, w jakich wyraża się owo oblicze w dzisiejszej skomplikowanej populacji katolików polskich. Typologia ta – to zastrzeżenie jest konieczne! – nie pretenduje do jakiegokolwiek rankingu sumień; nie ma zamiaru wnikać w jakość wiary ani w szczerość intencji religijnej. Jest rodzajem fenomenologii, oglądu i opisu zjawiska zachowań Polaków należących do społeczności katolików. Wzorem księdza Benedykta Chmielowskiego chcemy orzec: „Katolik – jaki jest – każdy widzi".

Pierwszym typem, pierwszą figurą, postacią katolika, jest symboliczny, wysławiony zarówno w pieśniach jak i w paszkwilach

POLAK-KATOLIK

Jest on konserwatywnym wierzącym, ale bynajmniej nie kimś z panopticum etnograficznego, jak lubią go przedstawiać niektóre media. Słucha Radia Maryja, ale także przerzuca się od czasu do czasu na inne stacje, przeważnie katolickie. Solenny w świętowaniu świąt, nie opuści procesji Bożego Ciała i Pasterki, przestrzega nakazanych postów i chodzi do spowiedzi. Nie przesadnie intelektualnie, dobrze jednak orientuje się w dogmatach. Być może w jego zdecydowanych wypowiedziach znajdują zbyt wyraźne zwieńczenie sprawy nader Boskie i nadprzyrodzone. Takie kwestie natury teologicznej, jak problem dziejów zbawienia, potępienia wiecznego, zagadnienie zgodności postępowania człowieka z własnym sumieniem lub sprawa odporności świata na działanie zła – trudne do zgłębienia dla teologów – w jego sądach nie zostawiają „niedopowiedzenia" tonącego w tajemnicy ludzkiej intymności lub Bożego przeznaczenia. Jest patriotą. Wierzy w to, że Polska ma do odegrania w dziejach Kościoła ważną rolę; pontyfikat Jana Pawła II jest tu dlań argumentem decydującym. W dyskusji nad akcesją Polski do Unii Europejskiej zajmował postawę zatroskaną: „I tak źle, i tak niedobrze". Stara się wychowywać swoje dzieci tradycyjnie, może trochę zbyt tradycyjnie i niezbyt mu to wychodzi. Boleje nad tym, że młodzież – w tym jego najbliżsi – schodzi na manowce. Wbrew nazwie – Polaków-katolików coraz mniej w polskim Kościele.

Zdecydowanie odróżniałbym ten typ od następnego. (Choć popularna gazeta za wszelką cenę stara się upchać je do jednego wora).

KATOLIK KSENOFOBICZNY

Pryncypializm jego wyznania opiera się na kryterium negacji obcości. „Wierzę, bo każdy inny jest mi obcy" – oto jego credo. Niektórzy zaś – nurt ten ma też swoją frakcję skrajną – „...bo inny

jest moim wrogiem". Jego ulubionym rozróżnieniem jest przeciwstawienie: my – oni. Dobrze charakteryzuje tę mentalność cytat z *Daru* Nabokova: „gdy nadarzy się okazja, delektują się słowem «żydłak» jak dorodną figą" (tłum. E. Siemaszkowej). Tacy jak on rzucali przed kilku laty kamieniami w Mławie i w Laskach, budowali agresywny las krzyży w Oświęcimiu i żądają eksmisji chorych z HIV-em ze swojego osiedla. Jest wielce prawdopodobne, że struktura jego mentalności nie zależy wcale od religii. Ludzi takich jak on można znaleźć w islamie, wśród baptystów, a także między niewierzącymi. Niektórzy twierdzą, że zostali oni wyposażeni w „gen nienawiści". Wypada mieć nadzieję, że tych „katolików" jest w Polsce najmniej.

KATOLIK POSTĘPOWY

Należy – jak sam to lubi podkreślać – do „formacji posoborowej", nie jest jednak zadowolony z wcielania ducha Vaticanum II w naszym kraju. Zżyma się, że Kościół „nie nadąża", że protestanci na przykład mają już swoje kapłanki, swoje „biskupki", a my?... Zostajemy w tyle. Z tego względu był „bezapelacyjnie" za wejściem Polski do Unii. Na argumenty o „kościele ludowym" i o jego wartości wydyma pogardliwie wargi. Jeśli jest bardzo postępowy, czyta „Herder Korrespondenz" lub „Publik-Forum", jeśli zaś jest nie dość biegły w językach, to chociaż publikacje w „Bez Dogmatu" i pamiętniki byłych księży. Chce ciągle reformować i oświecać. Dlatego należy do Rady Parafialnej i do innych ciał w Kościele (nie tylko w parafii). Potrafi dogadać biskupowi aż ten poczerwienieje. Niektóre jego koncepcje eklezjologiczne szokują: na przykład pod względem celów porównuje Kościół z globalizacją dusz. Bywa, że niekiedy wstydzi się „tego" Kościoła i jest powściągliwy w przyznawaniu się do niego.

„KATOLIK – ALE"

nie jest tak bardzo zaawansowany w krzewieniu postępu. Owszem, jest katolikiem, nie ma zamiaru temu zaprzeczać. Ma cywilną odwagę nie zapierać się wiary nawet w dzisiejszych, trudnych czasach. Ma jednak swoje zdanie. Mówi: „Jestem katolikiem, ale..." W większości dyskutowanych publicznie spraw dotyczących katolicyzmu czy moralności opowiada się po stronie poprawności politycznej, czyli tego, co głosi opinia silniejsza medialnie. Tak było w czasie dyskusji o prawie do zabijania dzieci nienarodzonych, w trakcie sporu o nauczanie religii w szkole czy podczas dyskusji o stosunku Kościoła do homoseksualizmu. Jest nadzwyczaj poprawny w formie. Mówi: „Tak, jestem katolikiem, ale w tym wypadku muszę opowiedzieć się po drugiej stronie". Potem, z biegiem lat, staje się to u niego nawykiem intelektualnym, manierą i nałogiem. Jest typem wrażliwca i nerwicowca. Przy okazji rozważania tak zwanych tematów zasadniczych z punktu stwierdza: „Ale z drugiej strony...". Często jest zmuszony stawać „w rozkroku" po dwóch stronach barykady, co nie jest naturalną pozycją człowieka, zwłaszcza wierzącego. Dlatego nierzadko popada w sprzeczności: doktrynalne, moralne i psychiczne, z których nie zdaje sobie sprawy albo nawet jeśli ją sobie zdaje, to i tak się tym nie przejmuje. Nie zgadza się z poglądem, że to właśnie tacy jak on rozkładają dzisiaj Kościół: sieją niepewność, lęk, są prawdziwymi – choć tylko amatorskimi – „nauczycielami podejrzenia".

KATOLIK DORAŹNY

To domena ludzi młodych. Z jakichś względów – na przykład chodzi z dziewczyną działającą w duszpasterstwie, uzyskał pracę w instytucji katolickiej lub trafia się tania pielgrzymka do Rzymu – objawia się jako praktykujący. Nie, żeby kłamał. To po prostu chwilowy entuzjazm albo wymóg

okoliczności. Najczęściej mu to mija i po jakimś czasie znów woli sobie dłużej pospać niż zrywać się na Mszę, po południu zaś – iść na piwo lub obejrzeć serial. Nie musi się to jednak tak kończyć. Bywa, że taki „chwilowy", koniunkturalny katolik przeciera oczy i – budzi się w nim autentyczna wiara. Niemal każdy zna kilka porządnych katolickich małżeństw i rodzin, których początki miały miejsce w czasie, kiedy ona lub on na pół serio, doraźnie i tylko tymczasowo „dochodzili" na spotkania w duszpasterstwie.

Wreszcie

KATOLIK NOMINALNY

Jest katolikiem, ponieważ został ochrzczony w Kościele rzymskim. W świecie widzialnym jednak nic albo prawie nic z tego nie wynika. Jeśli nawet kiedyś odbywał jakieś praktyki religijne, to już dawno o tym zapomniał i odwykł. Owszem, przy choince łamie się opłatkiem; lecz Boże Narodzenie i Wielkanoc pozostają w jego świadomości „świętami rodzinnymi" (to on jest bohaterem słynnego filmu Stanisława Barei, przywożącym rodakom „pamiątkę z Jeleniej Góry, nie, przepraszam, z Jasnej Góry"). Mijamy go – i nie są to wcale sporadyczne spotkania – na co dzień: na klatce schodowej bloku, na osiedlu, ulicy lub w zakładzie pracy. Jest zwykle bardzo zajęty, spieszy się – przedsiębiorca, gracz (np. giełdowy) lub „strasznie zabiegana" pani domu. W tym zabieganiu nie wie nawet, jak jej (mu) mijają dni, miesiące i lata. Z dnia na dzień, z roku na rok „poganieje". Niestety, często także ich bliscy, dzieci, obsuwają się w indyferentyzm i pogaństwo.

KATOLIK NIEDZIELNY

z kolei przejawia specyficzny styl życia, który polega na sukcesywnie coraz większej rozbieżności pomiędzy praktyką religijną a codziennością. Jakie to nagminne! Uczestniczy się we Mszy, wysłuchuje ze wzruszeniem słów homilii, a zaraz po opuszczeniu kościoła całkiem dosłownie zapomina się o Bożym świecie. Wpada w inny świat. W świat kłopotów, zazdrości, gniewu, gonitwy za pieniądzem i interesów. W świat walki naszej powszedniej, w którym prowadzi się życie tak, jakby Boga nie było. Dwie rzeczywistości. Z jednej strony, owszem, skrucha, śpiew i feretrony; z drugiej – topienie bliźniego w łyżce wody i kanty podatkowe.

Na koniec zastrzeżenie, w jakie musimy wyposażyć niniejszy felieton. Najpierw chcemy zwrócić uwagę na nierozłączność zbiorów przedstawionych powyżej. A także na ich zasadniczą niepełność. W istocie bowiem, gdyby poprzestać na tej skończonej prezentacji przejawów świadomości oraz aktywności katolickiej, Czytelnikowi z wielką i uzasadnioną siłą narzuciłoby się rozczarowanie. To wszystko? Czy naprawdę jesteśmy tylko tacy: wadliwi, wykrzywieni, zawsze nieco karykaturalni w tym, co dla nas najważniejsze? Czy nie istnieją u nas modele bardziej pozytywne, bliższe wzorca bycia katolikiem? Byłyby to słuszne zarzuty i uzasadnione pretensje. Jedyna odpowiedź, na jaką moglibyśmy się zdobyć, wskazywałaby na racje gatunku reprezentowanego przez niniejszy tekst, które nakazują słowu pisanemu w tej formie raczej drażnić i pobudzać polemicznie, niż spolegliwie oddawać sprawiedliwość czy nawet pocieszać.

Beata BOGUSZ

DWUDZIESTY CZWARTY ROK PONTYFIKATU JANA PAWŁA II – 16 X 2001-15 X 2002*

PAŹDZIERNIK

16 X – Przesłanie do Dyrektora Generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Wyżywienia *Aby wszyscy mieli chleb*.

17 X – Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2002 r. *Migracje a dialog międzyreligijny* (podpisano 25 VII 2001).

19 X – Homilia podczas Mszy świętej dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni katolickich *Pracujcie z Kościołem, w Kościele i dla Kościoła.*

20 X – Przemówienie do rodzin przybyłych z całych Włoch *Chrońmy rodzinę opartą na małżeństwie.*

21 X – Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej *Przeżywali zwyczajne życie w sposób nadzwyczajny*. Beatyfikacja włoskich małżonków Alojzego i Marii Beltrame Quattrocchi, rodziców czworga dzieci, z których troje poświęciło się służbie Bogu w życiu kapłańskim i zakonnym.

23 X – Przemówienie podczas audiencji do uczestników obchodów 20-lecia Fundacji Jana Pawła II *Nie ustawajcie w tym dobrym dziele.*

26 X – Przemówienie podczas specjalnej audiencji do katolickich patriarchów Kościołów wschodnich *Jestem z wami myślą i modlitwą.*

27 X – Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie X Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów *Ukazujcie oblicze Chrystusa Dobrego Pasterza.*

29 X – Przemówienie do nowego ambasadora Japonii *Dialog i współpraca drogą do rozwoju i pokoju.*

LISTOPAD

4 XI – Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej *Są znakiem miłości Boga.* Beatyfikowani: Paweł Piotr Gojdič (1888-1960), słowacki biskup i męczennik; Metody Dominik Trčka (1886-1959), redemptorysta, Czech, który

---

* Według „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002), 24(2003) nr 1, 2.

poniósł śmierć za wiarę; bp Jan Antoni Farina (1803-1888), Włoch, duszpasterz i założyciel Zgromadzenia Sióstr Nauczycielek św. Doroty, Córek Najświętszych Serc; Bartłomiej Fernandes od Męczenników (1514-1590), arcybiskup Pragi w Portugalii, dominikanin; dwaj włoscy kapłani: Alojzy Tezza (1841-1923), kamilianin, założyciel Zgromadzenia Córek św. Kamila, Paweł Manna (1872-1952), założyciel Papieskiej Unii Misyjnej; zakonnice: Kajetana Sterni (1827-1889), Włoszka, założycielka Sióstr Woli Bożej, Maria Pilar Izquierdo Albero (1906-1945), Hiszpanka, założycielka Dzieła Misyjnego Jezusa i Maryi.

5 XI – Przesłanie do uczestników XXXI Konferencji Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Wyżywienia i Rolnictwa (FAO).
– List do biskupów francuskich w związku z 100. rocznicą konsekracji bazyliki Matki Bożej w Lourdes.

6 XI – Homilia podczas Mszy świętej za kardynałów, arcybiskupów i biskupów zmarłych w ciągu ostatniego roku.

8 XI – Przemówienie do członków Akademii Papieskich *Wobec wyzwań globalizacji.*

9 XI – Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego *Duchowość dialogu.*

10 XI – Przemówienie do biskupów Malezji, Singapuru i Brunei przybyłych z wizytą „ad limina".

11 XI – Wizyta w rzymskiej parafii Maryi Matki Bożej.

13 XI – Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan.

16 XI – Przemówienie do biskupów Tajlandii przybyłych z wizytą „ad limina".

17 XI – Przemówienie do biskupów Myanmaru przybyłych z wizytą „ad limina".
– Przemówienie podczas audiencji do uczestników Międzynarodowej Konferencji nt. „Władza i zdrowie" *Bądźmy świadkami ewangelicznej nadziei.*

18 XI – Wizyta w rzymskiej parafii św. Aleksego.

19 XI – Przemówienie podczas audiencji do pielgrzymów z Ukrainy *Ukazujcie oblicze Chrystusa waszym rodakom.*

20 XI – Przemówienie podczas audiencji do uczestników Kongresu Międzynarodowej Organizacji Katolickiej ds. Środków Audiowizualnych *Środki społecznego przekazu w służbie Ewangelii.*

22 XI – Przemówienie z okazji podpisania posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Oceania – Kościół w Oceanii.*

23 XI – Przemówienie do członków sesji plenarnej Kongregacji ds. Duchowieństwa *Parafia i jej pasterz.*
– Przemówienie do biskupów Salwadoru przybyłych z wizytą „ad limina".

24 XI – Przemówienie podczas audiencji do członków Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej *Świat potrzebuje wspólnego świadectwa chrześcijan.*

25 XI – Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej *Budowali w świecie Królestwo Chrystusa.* Kanonizowani: włoski biskup Józef Marello (1844-1895),

założyciel Zgromadzenia Oblatów św. Józefa; hiszpańska zakonnica Paula Montal Fornés od św. Józefa Kalasantego (1799-1889), założycielka Zgromadzenia Córek Maryi od Szkół Chrześcijańskich; francuska zakonnica Leonia Franciszka Salezja Aviat (1844-1914), założycielka Zgromadzenia Sióstr Oblatek św. Franciszka Salezego; niemiecka zakonnica Maria Crescentia Höss (1682-1744) z Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego.

28 XI – Przesłanie do członków Konferencji Wyższych Przełożonych Męskich i Żeńskich Zakonów i Zgromadzeń Życia Konsekrowanego w Europie, którzy zebrali się w Salzburgu, aby obchodzić 20-lecie powstania tej organizacji.

29 XI – Przemówienie do włoskich samorządowców.

30 XI – Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego w 20. rocznicę śmierci kard. Franjo Šepera.
– Przemówienie do biskupów Kostaryki przybyłych z wizytą „ad limina".

GRUDZIEŃ

3 XII – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasador Rzeczypospolitej Polskiej.
– Przemówienie do ambasador Rzeczypospolitej Polskiej *Losy naszej Ojczyzny, Kościoła i świata są ze sobą związane.*

4 XII – Przemówienie do biskupów Hondurasu przybyłych z wizytą „ad limina".

5 XII – Przesłanie do wolontariuszy całego świata na zakończenie Międzynarodowego Roku Wolontariatu *Miłość najwspanialszą formą ewangelizacji.*

6 XII – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadorów: Bangladeszu, Dżibuti, Finlandii, Erytrei, Gruzji, Lesoto, Ruandy, Mauritiusa, Mali i Szwajcarii.

7 XII – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasador Turcji.
– Przemówienie w Auli Pawła VI po koncercie Chóru i Orkiestry Filharmonii Narodowej w Warszawie *W oczekiwaniu na Księcia Pokoju.*

8 XII – Modlitwa na placu Hiszpańskim *Okaż, że jesteś dla nas Matką.*

10 XII – Przesłanie do młodych z włoskiej Akcji Katolickiej.

11 XII – Przemówienie do Patriarchy Rafała I Bidawida oraz biskupów obrządku chaldejskiego przybyłych z wizytą „ad limina".
– Homilia podczas Mszy świętej dla środowisk akademickich Rzymu *Europa potrzebuje nowego zaczynu intelektualnego.*

13 XII – Przemówienie podczas spotkania „Przyszłość chrześcijan w Ziemi Świętej" *Troska Kościoła o chrześcijan w Ziemi Świętej.*

15 XII – Uroczystość nadania Ojcu Świętemu doktoratu honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
– Przemówienie do delegacji Uniwersytetu Kardynała Stafana Wyszyńskiego w Warszawie *Kształtujcie duchowe oblicze Polski i Europy.*

16 XII – Wizyta w rzymskiej parafii św. Marii Józefy od Serca Pana Jezusa.

21 XII – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Bułgarii.
22 XII – Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej *Bóg rozbił wśród nas swój namiot.*
25 XII – Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra *Światło, które rozprasza nasze ciemności.*
– Orędzie „Urbi et Orbi" *Chrystus jest naszym pokojem.*
31 XII – Homilia podczas uroczystych Nieszporów na zakończenie 2001 r. *Sens wszystkich spraw ludzkich jest w Chrystusie.*

2002

STYCZEŃ

1 I – Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 r. *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (podpisano 8 XII 2001).
– Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi *Sprawiedliwość i przebaczenie – dwa „filary" pokoju.*
3 I – Audiencja dla premiera rządu RP Leszka Milera.
6 I – Konsekracja dziesięciu biskupów z Włoch, Hiszpanii, Konga i Portugalii.
10 I – Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej *Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów.*
11 I – Przemówienie do delegacji Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie *Polska wieś i zjednoczona Europa.*
– Uroczystość nadania Ojcu Świętemu doktoratu honoris causa Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie.
12 I – Przemówienie do członków Opus Dei *Powołani do świętości w życiu codziennym.*
13 I – Homilia podczas Mszy świętej i udzielenie sakramentu chrztu dzieciom *Odpowiedzialność za wiarę dziecka.*
18 I – Do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary *Głosić orędzie Chrystusa w całej pełni.*
19 I – Przemówienie do delegacji ekumenicznej Kościołów katolickiego i luterańskiego z Finlandii *Modlitwa duszą ruchu ekumenicznego.*
22 I – Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii.*
– Przemówienie do biskupów wietnamskich przybyłych z wizytą „ad limina" *Ewangelizacja pilnym zadaniem Kościoła.*
24 I – Asyż: Dzień Modlitwy o Pokój.
– Przemówienie powitalne *Dzień ważny dla świata.*
– Przemówienie do uczestników spotkania w Asyżu *Budowanie pokoju zadaniem wszystkich.*
25 I – Przemówienie podczas braterskiej agapy w Watykanie do uczestników asyskiego spotkania *W domu Piotra.*

28 I – Do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich.*

29 I – Przemówienie do biskupów z Tajwanu przybyłych z wizytą „ad limina" *Potrzeba zrozumienia, pojednania i braterskiej miłości.*

– List do uczestników spotkania zorganizowanego przez Kongres Żydów Europejskich *Kultura dialogu* (podpisano 25 I 2002).

31 I – Przemówienie do profesorów i studentów Uniwersytetu rzymskiego Roma III, obchodzącego 10-lecie swojego istnienia *W poszukiwaniu prawdy o człowieku i świecie.*

LUTY

2 II – Homilia podczas Mszy świętej z okazji Dnia Życia Konsekrowanego *Należycie całkowicie do Boga i ludzi.*

4 II – Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego *Umacniajcie powołania do służby Bożej.*

5 II – Orędzie na Wielki Post *Darmo otrzymaliście – darmo dawajcie* (podpisano 4 X 2001).

7 II – Przemówienie podczas audiencji do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady „Cor Unum" *Aby dla wszystkich starczyło nam serca.*

– Przemówienie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Sióstr Kapucynek Matki Rubatto.

8 II – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Filipin.

9 II – Przemówienie podczas audiencji do przedstawicieli Fundacji „Centesimus annus – Pro Pontifice" *Cywilizacja miłości rodzi się w rodzinie.*

10 II – Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Ruchu dla Lepszego Świata *Żyć Ewangelią, służąc człowiekowi i społeczeństwu* (podpisano 10 II 2002).

11 II – Przesłanie z okazji 20-lecia uznania Ruchu Komunia i Wyzwolenie przez Papieską Radę ds. Świeckich *Chrystus nadaje nowy sens życiu człowieka* (podpisano 11 II 2002).

– Przemówienie podczas spotkania z chorymi w X Światowy Dzień Chorego *Krzyż Chrystusa rozjaśnia tajemnicę cierpienia.*

12 II – Przesłanie z okazji 150. rocznicy powstania Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej *Starożytne zabytki Kościoła mówią o wierze pierwszych chrześcijan* (podpisano 12 II 2002).

– Przemówienie do biskupów Argentyny przybyłych z wizytą „ad limina".

13 II – Homilia wygłoszona w Środę Popielcową *Pojednajmy się z Bogiem i z braćmi.*

14 II – Przemówienie do duchowieństwa Rzymu *Jesteśmy współodpowiedzialni za rozwój powołań w Kościele.*

16 II – Przemówienie do uczestników I Międzynarodowego Forum Papieskiej Akademii Teologicznej.

– Przemówienie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Sióstr Córek Miłości z Canossy.

17 II – Wizyta w rzymskiej parafii św. Henryka.
23 II – Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Forum Fundacji im. Alcide De Gasperiego *Europa potrzebuje Jezusa Chrystusa*.
24 II – List do przywódców państw i rządów *Aby każdy naród żył w pokoju*.
25 II – Przemówienie podczas audiencji do przedstawicieli Włoskiej Ligi Walki z Rakiem *Spieszyć z pomocą chorym*.
26 II – Przesłanie do uczestników XXV Kapituły Generalnej Towarzystwa św. Franciszka Salezego *Bądźcie świętymi nauczycielami i przewodnikami młodych* (podpisano 22 II 2002).
27 II – Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Życia *Kościół domaga się prawa do życia dla każdej istoty ludzkiej*.
28 II – Przemówienie podczas audiencji do biskupów przyjaciół Ruchu „Focolari" *Duchowość komunii i ewangelizacja*.

MARZEC

1 III – Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Dobra Nowina w świecie mediów*.
2 III – Spotkanie ze studentami w Auli Pawła VI i przewodnictwo modlitwie różańcowej *Tylko ludzie nowi mogą odnowić historię*.
– Przemówienie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusa.
5 III – Przemówienie do biskupów argentyńskich przybyłych z wizytą „ad limina".
11 III – Złożenie listów uwierzytelniających przez nowego ambasadora Ekwadoru.
– Przemówienie do delegacji greckiej Cerkwi prawosławnej.
14 III – Przemówienie do ambasadora Korei Południowej *Potrzebny jest dialog i solidarność*.
15 III – List do uczestników kursu dla spowiedników *Niezastąpiona wartość sakramentu pokuty*.
16 III – Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury *Znaczenie kultury dla człowieka, społeczeństwa i ewangelizacji*.
21 III – Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą Rzymu na placu św. Piotra *Czytajcie i rozważajcie Ewangelię oraz żyjcie nią*.
– Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum prawników i kanonistów.
– *List do Kapłanów na Wielki Czwartek 2002 r.* (podpisano 17 III 2002).
22 III – Przemówienie do uczestników kapituły generalnej Zgromadzenia Braci Szkół Chrześcijańskich.
23 III – Przemówienie do lekarzy gastrologów *W leczeniu nie zapominajcie o duchowych potrzebach człowieka*.

24 III – Homilia podczas liturgii Niedzieli Palmowej *Krzyż Chrystusa szkołą mądrości i miłości.*

25 III – Przemówienie do uczestników XXXV Międzynarodowego Kongresu Młodzieży Akademickiej UNIV 2002, zorganizowanego przez prałaturę personalną Opus Dei *Ofiarowujcie Bogu waszą naukę i pracę.*

28 III – Homilia podczas Mszy świętej Krzyżma w Wielki Czwartek *Nasze życie jest związane z życiem Chrystusa.*

– Homilia podczas Mszy świętej Wieczerzy Pańskiej w Wielki Czwartek *Został z nami pod postaciami chleba i wina.*

29 III – Przemówienie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek *Krzyż Chrystusa zbawieniem świata.*

30 III – Homilia podczas liturgii Wigilii Paschalnej *Noc stworzenia, noc wyjścia i noc zmartwychwstania.*

31 III – Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi" *Chrystus zmartwychwstał i zmartwychwstała nasza nadzieja.*

KWIECIEŃ

4 IV – *List do Sekretarza Stanu kard. Angelo Sodano w sprawie pokoju w Ziemi Świętej.*

8 IV – List do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa* (podpisano 3 IV 2002).

11 IV – Przemówienie podczas audiencji do uczestników VIII Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych *Wychowywać do solidarności.*

– Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Jugosłowiańskiej Republiki Serbii i Czarnogóry.

12 IV – Przemówienie do uczestników kapituły generalnej Towarzystwa św. Franciszka Salezego.

13 IV – Przemówienie do biskupów z Boliwii przybyłych z wizytą „ad limina".

14 IV – Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej *Rozpoznawali Chrystusa żyjącego w Kościele.* Beatyfikowani: Kajetan Kosma Damian Errico (1791-1860), Włoch, kapłan, założyciel Zgromadzenia Misjonarzy Najświętszych Serc Jezusa i Maryi; Ludwik Pavoni (1784-1849), Włoch, kapłan, założyciel Zgromadzenia Synów Maryi Niepokalanej; Alojzy Variara (1875-1923), Włoch, selezjanin, założyciel Zgromadzenia Córek Najświętszych Serc Jezusa i Maryi; Maria del Tránsito od Jezusa Sakramentalnego (1821-1885), pierwsza Argentynka wyniesiona do chwały ołtarzy, zakonnica, założycielka Zgromadzenia Sióstr Tercjarek Misjonarek Franciszkanek Argentyńskich; Artemiusz Zatti (1880-1951), Włoch, selezjański brat zakonny; Maria Romero Meneses (1902-1977), Nikaraguanka, zakonnica.

18 IV – Przesłanie do Katolickiej Unii Prasy Włoskiej *Media i wychowanie.*

19 IV – List do arcybiskupa Montrealu kard. Jeana-Claude'a Turcotte'a *Wspólnota Kościoła i dar powołania do służby Bożej* (podpisano 12 IV 2002).

20 IV – Przemówienie z okazji 75. rocznicy urodzin i 25. rocznicy konsekracji biskupiej kard. Josepha Ratzingera *W służbie Prawdzie.*

– Przemówienie do biskupów z Nigerii przybyłych z wizytą „ad limina".

21 IV – Homilia podczas Mszy świętej i udzielenie święceń kapłańskich dwudziestu diakonom z diecezji rzymskiej *Bądźcie świętymi szafarzami Bożego miłosierdzia.*

23 IV – Przemówienie podczas spotkania kardynałów ze Stanów Zjednoczonych z przedstawicielami Kurii Rzymskiej *Prośmy Boga o przebaczenie, uzdrowienie i łaskę.*

24 IV – Przesłanie z okazji 1000. rocznicy wzniesienia kościoła św. Wojciecha w Rawennie *Strzeżmy duchowego i moralnego wymiaru Europy.*

25 IV – Przemówienie podczas audiencji do uczestników Sympozjum zorganizowanego w Rzymie przez Radę Konferencji Episkopatów Europy *O nową ewangelizację dla Europy.*

26 IV – Przemówienie do uczestników XI Zgromadzenia Krajowego Włoskiej Akcji Katolickiej *Kościół was potrzebuje.*

27 IV – Przemówienie do uczestników konferencji ACLI *Wierni wartościom demokracji i moralności.*

29 IV – Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych.

– Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Angoli.

– Przesłanie z okazji 90. rocznicy założenia Papieskiego Seminarium Regionalnego w Neapolu.

30 IV – Przemówienie do drugiej grupy biskupów z Nigerii przybyłych z wizytą „ad limina".

MAJ

2 V – Przemówienie podczas audiencji do uczestników V Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Nieście ludziom Ewangelię miłosierdzia i nadziei.*

– List apostolski „motu proprio" *Misericordia Dei* o niektórych aspektach sprawowania Sakramentu Pokuty (podpisano 7 IV 2002).

3 V – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Maroka.

5 V – Wizyta pasterska na Ischii.

– Homilia podczas Mszy świętej na placu Aragońskim w Ischii Ponte *Powierzam wam trzy słowa – słuchaj, przyjmij, kochaj.*

– Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli" *Z pomocą Maryi.*

7 V – Przemówienie do biskupów z Antyli przybyłych z wizytą „ad limina".

10 V – Przemówienie do członków Międzynarodowego Ośrodka Katolickiego przy UNESCO *Potrzebny jest dialog z kulturą, nauką i oświatą.*

– Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Albanii.

13 V – Przemówienie do burmistrzów 22 miast świata uczestniczących w „Globalization Conference" *O nowy styl solidarności.*

14 V – Przesłanie z okazji 20-lecia powstania Papieskiej Rady ds. Kultury *Idźcie na „areopagi" współczesnej kultury* (podpisano 13 V 2002).

16 V – Przemówienie do krajowych dyrektorów Papieskich Dzieł Misyjnych, przybyłych do Watykanu z ponad 100 krajów świata *Świat oczekuje świętych misjonarzy*.

– Przesłanie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat niewolnictwa w XXI w.

17 V – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadorów: Beninu, Białorusi, Islandii, Jordanii, Nigerii, Sudanu, Szwecji i Tajlandii.

19 V – Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej *Głosili Chrystusa i dawali Mu świadectwo*. Kanonizowani: hiszpański augustianin o. Alfons de Orozco (1500-1591), założyciel augustiańskich klasztorów życia kontemplacyjnego; włoski kapucyn o. Ignacy z Santhià (1686-1770); włoski franciszkanin br. Umile z Bisignano (1582-1637); brazylijska zakonnica Paulina od Serca Jezusa Konającego (1865-1942), założycielka Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Poczęcia; włoska zakonnica Benedykta Cambiagio Frassinello (1791-1858), założycielka Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek od Opatrzności.

– Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2002 r. *Misja to głoszenie przebaczenia.*

20 V – Przemówienie do biskupów z Ekwadoru przybyłych z wizytą „ad limina".

– Przesłanie do uczestników kapituły generalnej Zgromadzenia Zakonników św. Wincentego a Paulo.

21 V – Przesłanie do przewodniczącego kard. Camillo Ruiniego w związku z 50. rocznicą powstania Konferencji Episkopatu Włoch.

22-26 V– Pielgrzymka do Azerbejdżanu i Bułgarii.

22-23 V– Azerbejdżan

22 V – Baku: Przemówienie powitalne na lotnisku *Budować pokój na sprawiedliwości i prawdzie.*

– Baku: Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami wspólnot religijnych oraz świata polityki, kultury i sztuki *Wiara w Boga pomaga odkrywać prawdę, dobro i piękno.*

23 V – Baku: Homilia podczas Mszy świętej w Pałacu Sportu *Pozostańcie wierni swemu posłannictwu.*

23-26 V– Bułgaria

23 V – Sofia: Przemówienie powitalne na placu Aleksandra Newskiego *Wasi świadkowie wiary wzywają do pełnej jedności.*

24 V – Sofia: Przemówienie podczas spotkania z Patriarchą Maksymem oraz z innymi członkami Świętego Synodu *Potrzeba wspólnego działania katolików i prawosławnych.*

– Sofia: Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki, kultury i sztuki *Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość.*

25 V – Riła: Przemówienie podczas wizyty w prawosławnym monastyrze św. Jana *Bezcenne dziedzictwo wiary i kultury*.
– Sofia: Przemówienie podczas wizyty w konkatedrze obrządku łacińskiego św. Józefa *Bądźcie „żywymi kamieniami" Kościoła*.
– Sofia: Przemówienie podczas wizyty w katedrze obrządku bizantyjsko-słowiańskiego Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny *Z żywą wiarą trwajcie przy Chrystusie*.

26 V – Płowdiw: Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej *Są wzorem dla współczesnych chrześcijan*. Beatyfikowani: trzej kapłani asumpcjoniści, męczennicy, o. Jozafat Sziszkow (1884-1952); o. Kamen Wiczew (1893-1952); o. Paweł Dżidżow (1919-1952).
– Płowdiw: Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" *Maryja wzorem życia chrześcijańskiego*.
– Płowdiw: Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą *Zbliżcie się do Jezusa, słuchajcie Jego słowa*.
– Płowdiw: Przemówienie pożegnalne na lotnisku *Niech Bóg błogosławi Bułgarię*.

29 V – Przemówienie podczas audiencji generalnej po podróży apostolskiej do Azerbejdżanu i Bułgarii *W różnorodności tradycji i jedności tej samej wiary*.

30 V – Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa *Podziw i wdzięczność za dar Eucharystii*.

31 V – Przemówienie do uczestników zebrania zorganizowanego przez Kongregację ds. Ewangelizacji Narodów *Życie konsekrowane i misje*.
– Przesłanie do uczestników zjazdu Kościelnego Ruchu na rzecz Kultury, będącego sekcją Włoskiej Akcji Katolickiej.

CZERWIEC

10 VI – Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I *O obowiązku szanowania świata stworzonego*.
– Przesłanie skierowane do uczestników światowego Szczytu Żywnościowego odbywającego się w rzymskiej siedzibie FAO.

11 VI – Przemówienie do biskupów z Konferencji Episkopatu Wenezueli przybyłych z wizytą „ad limina".

15 VI – Przemówienie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Córek Świętego Kamila.

16 VI – Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej *Krzyż Chrystusa był jego chlubą*. Kanonizacja bł. Ojca Pio z Pietrelciny (1887-1968), zakonnika Braci Mniejszych Kapucynów.

22 VI – Przesłanie do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego „Ku konstytucji europejskiej?" *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy* (podpisano 20 VI 2002).
– Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu.

25 VI – Orędzie na XXIII Światowy Dzień Turystyki 2002 r. *Ekoturystyka kluczem do właściwego rozwoju* (podpisano 24 VI 2002).
26 VI – Przesłanie do uczestniczek kapituły generalnej Sióstr Zgromadzenia Misyjnego Służebnic Ducha Świętego.
27 VI – Przemówienie do nowego ambasadora Francji.
28 VI – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Macedonii.
29 VI – Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła *Idźmy drogą nawrócenia i miłości*. Ojciec Święty nałożył paliusze dwudziestu ośmiu nowym metropolitom między innymi arcybiskupowi poznańskiemu Stanisławowi Gądeckiemu.
– Przesłanie skierowane do patriarchy Bartłomieja I.

LIPIEC

2 VII – Przemówienie do biskupów Konferencji Episkopatu Peru przybyłych z wizytą „ad limina".
6 VII – Przesłanie do uczestników kapituły generalnej Instytutu Świeckiego Kapłanów Diecezjalnych Serca Jezusowego.
– Przesłanie do księży barnabitów z okazji 500. rocznicy urodzin św. Antoniego Marii Zaccaria.
9 VII – *List do przewodniczącego Papieskiej Rady „Cor Unum" abpa Paula Josefa Cordesa z okazji 10. rocznicy powstania Fundacji „Populorum Progressio"*.
18 VII – Przesłanie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Sióstr św. Jana Chrzciciela i św. Katarzyny Sieneńskiej.
– Przesłanie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Świętej Rodziny.
23 VII-2 VIII – Podróż apostolska do Toronto, Gwatemalii i Meksyku.
23-28 VII – Toronto
23 VII – Przemówienie powitalne na lotnisku *Wszyscy mamy być „solą ziemi i światłem świata"*.
25 VII – Inauguracja obchodów Dnia Młodzieży *Młodzi w pielgrzymce z krzyżem*.
– Przemówienie na rozpoczęcie obchodów XVII Światowego Dnia Młodzieży *Błogosławieństwa Chrystusa drogą do szczęścia*.
26 VII – Droga Krzyżowa.
27 VII – Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" *Dla Boga wszystko*.
– Słowa pozdrowienia na początku czuwania modlitewnego *Skierujcie wzrok ku Jezusowi*.
– Przemówienie podczas czuwania modlitewnego *Bądźcie dla świata odblaskiem światła Chrystusa*.
28 VII – Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Dnia Młodzieży. *Jesteście naszą nadzieją, podążajcie za Chrystusem*.
– Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" *Zawierzam wszystko Maryi*.

– Przemówienie podczas spotkania z organizatorami Dnia Młodzieży *Papież was pozdrawia i dziękuje.*

29-30 VII – Gwatemala

29 VII – Gwatemala: Przemówienie powitalne *Przybywam do was jako pielgrzym miłości i nadziei.*

30 VII – Gwatemala: Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej *Budujcie przyszłość w sprawiedliwości i pokoju.* Kanonizacja br. Piotra od św. Józefa de Betancur (1626-1667), franciszkanina.

30 VII-2 VIII – Meksyk

30 VII – Meksyk: Ceremonia powitalna na lotnisku *Meksyk zawsze wierny.*

31 VII – Meksyk: Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej *Niech będzie waszym wzorem, niech wskazuje drogę do Maryi.* Kanonizacja Indianina, ojca rodziny, bł. Juana Diego Cuauhtlatoatzina (1474-1548).

SIERPIEŃ

1 VIII – Meksyk: Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej *Bądźcie zwiastunami nadziei dla całego społeczeństwa.* Beatyfikacja dwóch Indian, ojców rodzin, katechistów, którzy 16 września 1700 r. ponieśli śmierć męczeńską, Jana Chrzciciela i Hiacynta od Aniołów.

7 VIII – Przemówienie podczas audiencji generalnej po podróży *Na drodze nowej ewangelizacji.*

16-19 VIII – Pielgrzymka do Polski.

16 VIII – Kraków-Balice: Przemówienie powitalne na lotnisku *Przynoszę przesłanie nadziei.*

– Kraków: Pozdrowienie skierowane do młodzieży z okna Pałacu Arcybiskupów Krakowskich.

17 VIII – Kraków-Łagiewniki: Homilia podczas Mszy świętej z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu.*

– Kraków-Łagiewniki: Pozdrowienie końcowe na zakończenie Mszy świętej.

– Kraków-Łagiewniki: Pozdrowienie skierowane do świata nauki *Modlę się za wasze uczelnie.*

– Kraków: Pozdrowienie skierowane do młodzieży z okna Pałacu Arcybiskupów Krakowskich.

18 VIII – Błonia krakowskie: Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej *Bądźmy świadkami miłosierdzia.* Beatyfikowani: abp Zygmunt Szczęsny Feliński (1822-1895), założyciel Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi; o. Jan Beyzym (1850-1912), jezuita, misjonarz, „posługacz trędowatych" na Madagaskarze; ks. Jan Balicki (1869-1948), kapłan, profesor teologii dogmatycznej, rektor seminarium; s. Sancja Janina Szymkowiak (1910-1942), serafitka.

– Błonia krakowskie: Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" *Pozdrawiam młodzież i wszystkich pielgrzymów.*

– Kraków: Pozdrowienie skierowane do młodzieży z okna Pałacu Arcybiskupów Krakowskich.

19 VIII – Kalwaria Zebrzydowska: Homilia podczas Mszy świętej z okazji 400-lecia sanktuarium *Matka miłosierdzia czuwa nad nami.*
– Kalwaria Zebrzydowska: Pozdrowienie końcowe po Mszy świętej.
– Kraków-Balice: Przemówienie pożegnalne *Przyjmijcie orędzie Bożego miłosierdzia.*

21 VIII – Przemówienie podczas audiencji generalnej po podróży apostolskiej do Polski *Myślą obejmowałem całą Polskę.*

31 VIII – Przemówienie do biskupów brazylijskich przybyłych z wizytą „ad limina".

WRZESIEŃ

2 IX – Złożenie listów uwierzytelniających przez nowego ambasadora Grecji.
– Przesłanie do uczestników XVI Międzynarodowego Spotkania „Ludzie i religie" *Religie i kultury między konfliktem i dialogiem* (podpisano 29 VIII 2002).
– Przesłanie na ręce ks. Aldo Sarotto z okazji 175. rocznicy założenia przez św. Józefa Benedykta Coffolengo w Turynie dzieła charytatywnego pod nazwą Domek Bożej Opatrzności.

3 IX – Przesłanie do członków Katolickiej Federacji Biblijnej.

5 IX – Złożenie listów uwierzytelniających przez nowego ambasadora Słowenii.
– Przemówienie do ambasadora Słowenii *Chrześcijańskie dziedzictwo u podstaw cywilizacji Europy.*
– Przemówienie do drugiej grupy biskupów brazylijskich przybyłych z wizytą „ad limina".

6 IX – Złożenie listów uwierzytelniających przez nowego ambasadora Urugwaju.

7 IX – Złożenie listów uwierzytelniających przez nowego ambasadora Wielkiej Brytanii.

13 IX – Złożenie listów uwierzytelniających przez nowego ambasadora Niemiec.
– Przemówienie do ambasadora Niemiec *Wiara chrześcijańska i tożsamość Europejczyków.*

14 IX – Przemówienie do biskupów z północnej Brazylii, którzy przybyli z wizytą „ad limina".
– Przesłanie do uczestniczek kapituły Zgromadzenia Małych Sióstr Matki Bożej.

19 IX – Przemówienie do uczestników kapituły generalnej zakonu trapistów i trapistek.
– Przemówienie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Szpitalnych Sióstr Miłosierdzia.

21 IX – Przemówienie do biskupów zachodnich regionów Brazylii kończących wizytę „ad limina".
– Przemówienie do katechistów i kapłanów Drogi Neokatechumenalnej *Statuty jasną regułą waszego życia.*

23 IX – Przemówienie do biskupów, którzy w poprzednim roku otrzymali sakrę biskupią.
26 IX – Przemówienie do przedstawicieli Ruchu Wiara i Światło *W obronie godności każdego człowieka.*
28 IX – Przemówienie do biskupów brazylijskich z regionu Nordeste 2 przybyłych z wizytą „ad limina".

PAŹDZIERNIK

3 X – Przesłanie do przełożonej generalnej zakonu sióstr brygidek m. Tekli Famiglietti (Zakonu Najświętszego Zbawiciela Świętej Brygidy) z okazji obchodów 700-lecia urodzin św. Brygidy Szwedzkiej *Wzór kobiety kontemplatywnej w działaniu.*
– Przesłanie do uczestniczek kapituły generalnej Sióstr Służebnic Nawiedzenia.
4 X – Homilia podczas nieszporów ekumenicznych z okazji 700-lecia urodzin św. Brygidy Szwedzkiej *Odważny świadek ekumenizmu.*
6 X – Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej *Tajemnica świętości i apostolstwa.* Kanonizacja bł. Josemarii Escrivy de Balaguera (1902-1975), założyciela Opus Dei.
7 X – Przemówienie do przybyłych na kanonizację bł. Josemarii Escrivy de Balaguera *Poświęcił swe życie służbie Kościołowi.*
10 X – Złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Gabonu.
11 X – Przemówienie podczas audiencji do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego *Katechizm Kościoła Katolickiego darem dla Ludu Bożego.*
12 X – Przemówienie do Teoktysta Patriarchy Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego *Idźmy wspólną drogą dialogu, prawdy i miłości.*
13 X – Homilia podczas Mszy świętej sprawowanej w obecności Patriarchy Teoktysta *Ekumenizm wymaga nawrócenia i odnowy myślenia.*
15 X – Przemówienie do biskupów chilijskich przybyłych z wizytą „ad limina".

Tomasz GÓRKA

OBRONA ŻYCIA
Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2003*

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 1574
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415.

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

---

* Bibliografia za rok 2003 obejmuje wypowiedzi do miesiąca lutego.

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877.

NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004.

NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852.

NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686.

NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1(1980) –

1978

1. *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Orędzie do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 XII), NP I, s. 116-119; toż: *Nella libertà religiosa il fondamento dei diritti umani*, IGP I, s. 252-257.

2. *Wolność sumienia i obrona życia* (Przemówienie do włoskich lekarzy katolickich, 28 XII), NP I, s. 202-205; toż: *Libertà di coscienza e difesa della vita*, IGP I, s. 435-440.

3. *Miłość małżeńska i życie – podstawowymi wartościami rodziny* (Homilia podczas Mszy świętej w kościele Del Gesù, 31 XII), NP I, s. 211-213; toż: *L'amore coniugale e la vita, valori fondamentali della famiglia*, IGP I, s. 455-458.

1979

4. *Miłość i szacunek dla rodzącego się życia* (Audiencja generalna, 3 I), NP II, 1, s. 4-6; toż: *Amore e rispetto per la vita nascente*, IGP II, 1, s. 9-12.

5. *Godność osoby fundamentem pokoju* (Przemówienie do członków Kolegium Obrony NATO, 8 II), NP II, 1, s. 143; toż: *La dignità della persona fondamento della pace*, IGP II, 1, s. 365-366.

6. *Życie odniesie zwycięstwo nad śmiercią* (Przemówienie do uczestników Kongresu Europejskich Ruchów dla Obrony Życia, 26 II), NP II, 1, s. 191-192; toż: *La vita vincerà sulla morte*, IGP II, 1, s. 467-469.

7. Encyklika [...] *Redemptor hominis* (15 III), NP II, 1, s. 231-267; toż: *Redemptor hominis*, IGP II, 1, s. 550-609 [tekst w języku łacińskim], s. 610-660 [tekst w języku włoskim].

8. *Z Ewangelii wypływa obowiązek obrony praw ludzkich* (Przemówienie do kierowników Międzynarodowego Instytutu Praw Człowieka, 22 III), NP II, 1, s. 284-285; toż: *Nasce dal Vangelo l'impegno per la difesa dei diritti umani*, IGP II, 1, s. 692-694.

9. *Prawo człowieka do pracy i do ziemi* (Przemówienie podczas pielgrzymki do Polski, Nowy Targ, 8 VI), NP II, 1, s. 686-688; toż: *Il diritto dell'uomo al lavoro e alla terra*, IGP II, 1, s. 1488-1491.

10. *Poszanowanie prawa fundamentem pokoju* (Przemówienie do uczestników IX Światowej Konferencji Prawników, 24 IX), NP II, 2, s. 179-182; toż: *Il rispetto della legge, fondamento della pace*, IGP II, 2, s. 364-367.

11. *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 2 X), NP II, 2, s. 258-269; toż: *La dignità della persona umana, fondamento di giustizia e di pace*, IGP II, 2, s. 522-540.

12. *Sławimy życie* (Homilia podczas Mszy świętej na Capitol Mall, Waszyngton, 7 X), NP II, 2, s. 348-351; toż: *Noi celebriamo la vita*, IGP II, 2, s. 699-704.

13. *Działalność na rzecz pokoju opartego na sprawiedliwości, miłości i prawdzie* (Pożegnanie prezydenta Cartera, 6 X), NP II, 2, s. 327-328; toż: *Operare per una pace fondata sulla giustizia, sulla carità, sulla verità*, IGP II, 2, s. 658-661.

14. *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a jego ludem* (Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych, 3 XI), NP II, 2, s. 497-500; toż: *Il matrimonio è memoria, attuazione e profezia della storia dell'alleanza tra Dio e il suo popolo*, IGP II, 2, s. 1030-1035.

15. *Poszanowanie osoby w relacjach między sferą publiczną i prywatną* (Przemówienie do prawników katolickich, 7 XII), NP II, 2, s. 641-643; toż: *Il rispetto della persona nei rapporti tra publico e privato*, IGP II, 2, s. 1335-1338.

16. *Kościół w świecie współczesnym broni godności każdego człowieka* (Przemówienie do Świętego Kolegium, 22 XII), NP II, 2, s. 715-726; toż: *La Chiesa nel mondo contemporaneo in difesa della dignità di ogni uomo*, IGP II, 2, s. 1479-1499.

17. *W Dzieciątku Betlejemskim została objawiona przyszłość człowieka* (Orędzie na Boże Narodzenie, 25 XII), NP II, 2, s. 737-739; toż: *Nel Bambino di Betlemme è rivelato l'avvenire dell'uomo*, IGP II, 2, s. 1521-1527.

18. *Chrystus jest źródłem i podstawą godności wszystkich ludzi* (Orędzie z okazji rocznicy Europejskiego Trybunału oraz Komisji Praw Człowieka, 27 XII), NP II, 2, s. 740-742; toż: *Cristo è sorgente e fondamento della dignità di tutti gli uomini*, IGP II, 2, s. 1531-1533.

1980

19. *Prawda o człowieku jest wielką siłą działającą na rzecz pokoju* (Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju, 1 I), NP III, 1, s. 1-3; toż: *La verità sull'uomo è forza della grande causa della pace*, IGP III, 1, s. 3-8.

20. *Kościół współczesnego świata w służbie wielkiej sprawy pokoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 14 I), NP III, 1, s. 56-61; toż: *La Chiesa nel mondo contemporaneo al servizio della grande causa della pace*, IGP III, 1, s. 135-145.

21. *Na straży daru i błogosławieństwa* (Przemówienie do położnych, 26 I), NP III, 1, s. 77-80; toż: *Voi siete le custodi della vita umana*, IGP III, 1, s. 191-195.

22. *Bardziej skutecznie głośmy o świętości ludzkiego życia* (Orędzie do biskupów Ameryki Północnej, 29 I), NP III, 1, s. 89-90; toż: *Proclamiamo più efficacemente la sacralità della vita umana*, IGP III, 1, s. 216-217.

23. Wizyta prezydenta Stanów Zjednoczonych (Przemówienie podczas spotkania w Watykanie, 21 VI), NP III, 1, s. 795-797; toż: Giovanni Paolo II riceve in visita il Presidente degli Stati Uniti, IGP III, 1, 1794-1798.

24. Kongregacja Doktryny Wiary, *Deklaracja o eutanazji* (26 VI), NP III, 1, s. 821-826; toż: Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de Euthanasia*, IGP III, 1, s. 1851-1860.

25. *Zasady wspólnoty hierarchicznej podstawą prawa kościelnego* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego, 13 X), NP III, 2, s. 469-473; toż: *I principii della comunione gerarchica fondamento del diritto della Chiesa*, IGP III, 2, s. 866-872.

26. *Osoba, nie wiedza, jest miarą i kryterium wszelkiego działania ludzkiego* (Przemówienie do uczestników dwóch kongresów medycyny i chirurgii, 27 X), NP III, 2, s. 534-537; toż: *La persona, non la scienza, è misura e criterio di ogni manifestazione umana*, IGP III, 2, s. 1005-1010.

27. *Europejska obrona praw człowieka* (Przemówienie do prawników i sędziów Trybunału Europejskiego, 10 XI), NP III, 2, s. 581-584; toż: *Attraverso la Commisione e la Corte la difesa europea dei diritti umani*, IGP III, 2, s. 1113-1119.

28. *Każdy prawdziwy postęp służy człowiekowi* (Przemówienie do Prezydenta RFN i innych władz, Bonn, 15 XI), NP III, 2, s. 624-628; toż: *Ogni vero progresso serve l'uomo nella sua interezza*, IGP III, 2, s. 1214-1220.

29. *Rok działalności Stolicy Apostolskiej* (Przemówienie do Kolegium Kardynałów, 22 XII), NP III, 2, s. 873-887; toż: *Il cammino della Chiesa tra gli uomini per la construzione di un mondo più giusto*, IGP III, 2, s. 1755-1777.

1981

30. *Nienaruszalność życia ludzkiego* (Przemówienie do uczestników I Kongresu do Spraw Rodziny z Krajów Afryki i Europy, 15 I), NP IV, 1, s. 39-42; toż: *Inviolabilità della vita umana nella santità della famiglia*, IGP IV, 1, s. 80-85.

31. *Kiedy Bóg daje życie, daje je na zawsze* (Homilia podczas Mszy świętej dla rodzin, Lahung (Filipiny), 19 II), NP IV, 1, s. 198-201; toż: *Compattezza della famiglia erispetto della vita*, IGP IV, 1, s. 714-721.

32. *Służyć człowiekowi w całej jego ludzkiej i religijnej rzeczywistości* (Przemówienie do grupy francuskich parlamentarzystów, 3 III), NP IV, 1, s. 290-294; toż: *Servire l'uomo nell'integralità umana e religiosa*, IGP IV, 1, s. 598-605.

33. *Jeżeli prawo do życia zastąpimy prawem do odebrania życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 5 IV), NP IV, 1, s. 424-426; toż: *Fermiamo il processo di distruzione delle coscienze umane*, IGP IV, 1, s. 888-891.

34. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 XI), NP IV, 2, s. 432-493; toż: *Familiaris consortio*, IGP IV, 2, s. 948-1045 [tekst w języku łacińskim], s. 1046-1130 [tekst w języku włoskim].

35. *Zjednoczenie małżeńskie czyni możliwym zjednoczenie rodzinne* (Przemówienie do uczestników dwóch zjazdów na temat rodziny, 7 XII), NP IV, 2, s. 386-389; toż: *La comunione coniugale rende possibile la comunione familiare*, IGP IV, 2, s. 855-860.

1982

36. *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 16 I), NP V, 1, s. 51-61; toż: *La pace, i diritti dell'uomo e dei popoli, la vita umana, il lavoro, la famiglia, al centro della sollecitudine della Santa Sede*, IGP V, 1, s. 108-128.

37. Spotkanie z Deputowanymi Kongresu USA (Przemówienie podczas audiencji, 18 I), NP V, 1, s. 76-77; toż: *L'incontro con deputati al Congresso degli Stati Uniti d'America*, IGP V, 1, s. 155-156.

38. *Żadne państwo nie ma prawa sprzeciwiać się wartościom moralnym zakorzenionym w naturze samego człowieka* (Namaszczenie chorych w Katedrze w Southwork (Wielka Brytania), 28 V), NP V, 1, s. 824-826; toż: *Nessuno Stato ha il diritto di opporsi ai valori morali radicati nella natura stessa dell'uomo*, IGP V, 2, s. 1906-1909.

39. *Rozwój kulturalny na rzecz bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata* (Orędzie do generalnego dyrektora UNESCO, 24 VII), NP V, 2, s. 215-216; toż: *Il progresso della cultura per un mondo più giusto e fraterno*, IGP V, 3, s. 109-112.

40. Orędzie do Światowego Zebrania poświęconego sprawie starzenia się ludzi (26 VII), NP V, 2, s. 222-226; toż: Messaggio all'Assemblea Mondiale sui problemi dell'invecchiamento della popolazione, IGP V, 3, s. 123-131.

41. *Medycyna na służbie człowieka* (Do uczestników Światowego Kongresu Lekarzy Katolickich, 3 X), NP V, 2, s. 491-496; toż: *La qualifica cattolico impegna a una testimonianza superiore*, IGP V, 3, s. 669-677.

42. Przemówienie do Prezydenta Republiki Federalnej Niemiec (28 X), NP V, 2, s. 612-614; toż: Il Presidente della Repubblica Federale di Germania in visita ufficiale, IGP V, 3, s. 953-956.

43. *Duch pisze w waszych sercach prawo Boże o małżeństwie* (Homilia podczas Mszy świętej dla rodzin, Madryt, 2 XI), NP V, 2, s. 672-677; toż: *Lo spirito scrive nei vostri cuori la legge di Dio sul matrimonio*, IGP V, 3, s. 1072-1079.

44. *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej* (Przemówienie do uczestników Kongresu Lekarzy zorganizowanego przez włoski ruch „Movimento per la Vita", 3 XII), NP 2, s. 888-891; toż: *Il progresso scientifico non può prescindere dalla dignità del transcendente destino dell'uomo*, IGP V, 3, s. 1509-1513.

45. *Oryginalność obecności kobiety w Kościele i w świecie* (Przemówienie do uczestniczek XIX Krajowego Kongresu Włoskiego Centrum Kobiet, 6 XII), NP V, 2, s. 897-899; toż: *Originalità della presenza della donna nella Chiesa e nel mondo*, IGP V, 3, s. 1527-1530.

1983

46. *Ponadnarodowa ochrona praw człowieka* (Przemówienie do członków Ogólnoamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka, San José, 3 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 25; toż: *Collaborare al rispetto della dignità e dei diritti dell'uomo*, IGP VI, 1, s. 556-557.

47. *Prawda i etos wspólnoty małżeńskiej podstawą działalności dla dobra rodziny* (Przemówienie do uczestników Pierwszego Plenarnego Zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 30 V), NP VI, 1, s. 668-671; toż: *Verità ed ethos della comunione coniugale principio di azione pastorale per la famiglia*, IGP VI, 1, s. 1405-1410.

48. *Wspólnota sanitarna winna bronić życia i nie pozwalać na jego niszczenie* (Homilia wygłoszona w szpitalu św. Kamila, 3 VII), NP VI, 2, s. 10-13; toż: *Una comunità sanitaria deve difendere la vita e non consentire che sia abbattuta o stroncata*, IGP VI, 2, s. 20-26.

49. *Chrześcijańskie powołanie małżonków może wymagać także heroizmu* (Przemówienie do uczestników sympozjum pt. „Odpowiedzialne rodzicielstwo – podstawy naukowe, filozoficzne i teologiczne", 17 IX), NP VI, 2, s. 250-253; toż: *La vocazione cristiana dei coniugi può esigere anche l'eroismo*, IGP VI, 2, s. 561-564.

50. *Karta Praw Rodziny* przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym (22 X), ORpol. 4(1983) nr 10, s. 6-7.

51. *Podstawy deontologii lekarskiej* (Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, 29 X), NP VI, 2, 418-422; toż: *Arbitraria e ingiusta la manipolazione genetica che riduce la vita dell'uomo ad un oggetto*, IGP VI, 2, s. 917-923.

52. *Odpowiedzialność Europy za pokój i sprawiedliwość w świecie* (Przemówienie do katolickich parlamentarzystów europejskich, 10 XI), ORpol. 4(1983) nr 12, s. 8-9; toż: *Responsabilità dell'Europa nella ricerca della pace e della giustizia nel mondo*, IGP VI, 2, s. 1026-1032.

53. *Poszanowanie praw człowieka stanowi siłę prawdziwej demokracji* (Przemówienie do członków Trybunału Europejskiego, 12 XII), NP VI, 2, s. 621-623; toż: *Il rispetto dei diritti umani è la vera democrazia sociale*, IGP VI, 2, s. 1331-1335.

1984

54. *Wielki spór świata ze Stwórcą o rodzinę* (Homilia podczas Mszy świętej z okazji Jubileuszu Rodzin, 25 III), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 32; toż: *Agli sposi: «L'amore è fecondo e indissolubile»*, IGP VII, 1, s. 766-773.

55. *Dwa zadania: ewangelizacja kultury i obrona człowieka* (Przemówienie do świata kultury, Seul, 5 V), ORpol. 5(1984) nr 5, s. 13; toż: *Il dialogo tra Chiesa e cultura fondamentale per il futuro dell'uomo*, IGP VII, 1, s. 1264-1269.

56. *Każda polityka demograficzna musi szanować osobę ludzką* (Przemówienie do Sekretarza Generalnego Międzynarodowej Konferencji nt. Zaludnienia, 7 VI), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 7; toż: *Ogni politica demografica deve rispettare l'uomo*, IGP VII, 1, s. 1625-1636.

57. *Wasza praca jest służbą osobie ludzkiej* (Przemówienie do uczestników Kongresu Rodziny i Kongresu nt. Płodności, 8 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 24; toż: *La procreazione responsabile esige il dialogo tra scienza, fede e teologia*, IGP VII, 1, s. 1637-1642.

58. *Solo accettando, rispettando e proteggendo il dono della vita l'umanità sfuggirà all'autodistruzione* [Tylko akceptując, szanując i strzegąc daru życia ludzkość zdoła uniknąć samozniszczenia] (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, ludźmi starszymi i niepełnosprawnymi na stadionie w Vancouver, 18 IX), IGP VII, 2, s. 604-612.

59. *O nową wizję ludzkości* (Przemówienie podczas spotkania z Rządem Kanady i korpusem dyplomatycznym, Ottawa, 19 IX), ORpol. 5(1984) nr 10, s. 25-26; toż: *La vera pace arriverà solo quando i cuori e le manti di tutti si saranno convertiti alla compassione, alla giustizia, all'amore*, IGP VII, 2, s. 620-627.

60. *Eutanasia e aborto sono contro natura* [Eutanazja i sztuczne poronienia są przeciw naturze] (Przemówienie do uczestników Kongresu Włoskiego Towarzystwa Anestozjologów, 4 X), IGP VII, 2, s. 748-752.

61. *Pokój i młodzi idą razem* (Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1985 r., 8 XII), ORpol. 5(1984) nr 10, s. 1, 3-4; toż: *La pace e i giovani camminano insieme*, IGP VII, 2, s. 1551-1562.

1985

62. *Wzajemność, solidarność, współpraca* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 11-13; toż: *La Chiesa disponibile come luogo di incontro e di dialogo al servizio della causa dell'uomo e della pace nel mondo*, IGP VIII, 1, s. 53-68.

63. *Pielęgnujcie i pomnażajcie prawdziwą miłość małżeńską* (Homilia dla rodzin, Caracas (Wenezuela), 27 I), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 19-20; toż: *Famiglie unite e formate nella fede: ecco la sublime missione degli sposi*, IGP VIII, 1, s. 188-193.

64. *O wspólne dobro społeczności międzynarodowej* (Przemówienie w siedzibie Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, Haga, 13 V), ORpol. 6(1985) nr nadzwycz. I, s. 11-12; toż: *Perseguire il bene comune sulla base della giustizia secondo le norme di un sistema giuridico mondiale*, IGP VIII, 1, s. 1313-1321.

65. *Odpowiedzialność Europy* (Wizyta w siedzibie instytucji EWG, Luksemburg, 15 V), ORpol. 6(1985) nr nadzwycz. I, s. 21-22; toż: *L'Europa sappia testimoniare la verità integrale dell'uomo*, IGP VIII, 1, s. 1372-1378.

66. *Polityka wobec wartości moralnych* (Spotkanie z Księciem oraz członkami rządu i parlamentu Liechtensteinu, Vaduz, 8 IX), ORpol. nr nadzwycz. II, s. 3-4; toż: *Il rispetto per la vita umana in ogni sua fase garantisce un futuro degno e pieno di speranza*, IGP VIII, 2, s. 618-623.

67. *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie* (Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich, 11 X), ORpol. 6(1985) nr 10-11-12, s. 15-16, 32; toż: *Comunione ecclesiale, testimonianza e fedeltà al concilio*, IGP VIII, 2, s. 910-923.

68. *Le manipolazioni genetiche grave rischio per l'umanità* [Inżynieria genetyczna poważnym ryzykiem dla ludzkości] (Przemówienie do ambasadora Japonii przy Stolicy Apostolskiej, 28 X), IGP VIII, 2, s. 1140-1143.

1986

69. *Odwaga mówienia prawdy* (Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Międzynarodowej Federacji Ruchów w obronie prawa do życia, 1 III), ORpol. 7(1986) nr 3, s. 3; toż: *Chi si schiera in favore della vita difende la verità di Dio sull'uomo*, IGP IX, 1, s. 562-564.

70. *Nic, co sprzeciwia się życiu* (Przemówienie w szpitalu położniczym Miłosierdzia Bożego, Melbourne, 28 XI), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 25; toż: *Faccio appello al mondo della medicina: nulla sia fatto contro la vita*, IGP IX, 2, s. 1732-1736.

71. *Siamo tutti chiamati a difendere la vita e i suoi fondamentali valori* [Wszyscy jesteśmy powołani do obrony życia i jego podstawowych wartości] (Przemówienie do parlamentarzystów brytyjskich z „Pro-Vita Group", 13 XII), IGP IX, 2, s. 1944-1946.

1987

72. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania (22 II), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 19-24.

73. *Ludzkie życie nadal jest zagrożone: eutanazja, zabijanie nie narodzonych* (Przemówienie do mieszkańców miasta, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 24;

toż: *Il diritto alla vita è il più fondamentale e il più sacro di tutti i diritti umane*, IGP X, 2, s. 1499-1506.

74. *«Se vuoi giustizia, libertà e pace difendi la vita, America!»* [„Ameryko! Jeśli chcesz sprawiedliwości, wolności i pokoju, broń życia!"] (Przemówienie pożegnalne, Detroit, 19 IX), IGP X, 3, s. 682-685.

1988

75. *Odpowiedzialne przekazywanie życia* (Przemówienie do uczestników IV Międzynarodowego Kongresu nt. rodziny afrykańskiej i europejskiej, 14 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 26; toż: *I coniugi sono chiamati a vivere l'intera verità della «Humanae Vitae», i Pastori ad insegnarla senza metterla in discussione*, IGP XI, 1, s. 638-641.

76. *Trzeba raz jeszcze stwierdzić: każde życie jest święte* (Przemówienie do uczestników Kongresu Medycyny Prenatalnej, 14 IV), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 26; toż: *„No" alla legalizzazione dell'eutanasia neonatale*, IGP XI, 1, s. 888-890.

77. *Nie wolno dzielić ludzkiego życia na wartościowe i bez wartości* (Przemówienie podczas spotkania z chorymi, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 19; toż: *É nella partecipazione che la Chiesa si rivela comunità dei figli di Dio e dimora di Dio*, IGP XI, 2, s. 2178-2183.

78. *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, Strasburg, 8 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 5-6; toż: *Se l'Europa vuole essere fedele a se stessa deve trovare nelle sue radici uno spirito comune*, IGP XI, 3, s. 1070-1079.

79. Papieska Komisja „Iustitia et Pax", *Kościół wobec rasizmu. W trosce o pogłębienie braterstwa między ludźmi* (3 XI), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 5-9.

80. *Aby duszpasterstwo rodzin było skuteczne i owocne* (Przemówienie z okazji 20. rocznicy ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, 7 XI), ORpol. 9(1988) nr 10, s. 3-4; toż: *Il dono è la „legge nuova", la radice e la forza della vita morale della coppia e della famiglia*, IGP XI, 4, s. 1446-1455.

81. Adhortacja Apostolska *„Christifideles laici"* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24; toż: *„Christifideles laici"*, IGP XI, 4, s. 1967-2082 [tekst w języku łacińskim], s. 2083-2175 [tekst w języku włoskim].

1989

82. *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 11-12; toż: *La dimensione trascendente è la fonte autentica della dignità e dei diritti inviolabili di ogni persona*, IGP XII, 1, s. 60-71.

83. *Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej* (Przemówienie do środowiska uniwersyteckiego, Uppsala (Szwecja), 9 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 26-27; toż: *La*

dignità umana può essere salvaguardata soltanto se la persona è considerata inviolabile dal concepimento fino alla morte naturale, IGP XII, 1, s. 1608-1615.

1990

84. *Nowe Niemcy: perspektywy, odpowiedzialność i zadania* (Przemówienie z okazji przyjęcia listów uwierzytelniających ambasadora RFN przy Stolicy Apostolskiej, 8 XI), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 18; toż: *La Germania deve assumere un'importante responsabilità nei confronti dei vicini, dell'Europa e di tutti i popoli*, IGP XIII, 2, s. 1036-1040.

85. *Odpowiedzialność za miłość i życie* (Przemówienie do uczestników kursu poradnictwa rodzinnego, 14 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 19; toż: *La responsabilità per l'amore è inseparabile dalla responsabilità per la procreazione*, IGP XIII, 2, s. 1646-1649.

1991

86. Encyklika *Centesimus annus* [...] w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; toż: *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1023 [tekst w języku łacińskim], s. 1024-1083 [tekst w języku włoskim].

87. *Chwałą Bożą człowiek żyjący* (Homilia podczas Mszy świętej, Fatima, 13 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 26-27; toż: *Qui, a Fatima, Maria accoglie come suoi figli tutti gli uomini di questo secolo e della sua drammatica storia*, IGP XIV, 1, s. 1228-1234.

88. List [...] do wszystkich Braci w biskupstwie (19 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 20; toż: *La Chiesa deve annunciare il «vangelo della vita» senza alcuna paura davanti ai singoli, ai popoli e agli Stati*, IGP XIV, 1, s. 1293-1296.

89. *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy świętej, Kielce, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 31-33; toż: *La società ha bisogno di una libertà matura e non di una finzione di libertà che rende l'uomo schiavo*, IGP XIV, 1, s. 1458-1464.

90. *„Nie zabijaj": przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Homilia podczas Mszy świętej, Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 34-36; toż: *Alle vittime della crudeltà umana nel nostro secolo si aggiunge il grande cimitero dei nonnati e degli indifesi*, IGP XIV, 1, s. 1467-1472.

91. *Pierwszym prawem człowieka jest prawo do życia* (Przemówienie do parlamentarzystów, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 22; toż: *Incontro con un gruppo di parlamentari*, IGP XIV, 1, s. 1589-1591.

92. *Etyka – fundament życia ludzkiego we wszystkich jego wymiarach* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami III Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu, 28 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 30-32; toż: *I valori etici sono la via per la salvezza della società*, IGP XIV, 2, s. 667-672.

93. *Potrzeba przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego* (Przemówienie do uczestników IX sesji Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 X), ORpol. 13(1992) nr 2,

s. 8-9; toż: *La necessità della difesa della vita umana è una sfida per tutta la Chiesa e per l'evangelizzazione contemporanea*, IGP XIV, 2, s. 729-733.

94. *Nie wolno dzieci porzucać, wykorzystywać i skazywać na śmierć* (Przemówienie podczas spotkania z dziećmi, São Salvador (Brazylia), 20 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 32-34; toż: *„Nel mondo non possono e non devono esserci bambini abbandonati, sfruttati, usati, assassinati!"*, IGP XIV, 2, s. 951-955.

95. *Przyjmijmy każde życie z miłością* (Przemówienie do przedstawicieli ruchów „Pro Vita", 15 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 12-13; toż: *Una mentalità anti-vita è disumana e aberrante*, IGP XIV, 2, s. 1158-1162.

96. *Przyrost ludności i bogactwa naturalne ziemi* (Przemówienie do uczestników sympozjum Papieskiej Akademii Nauk, 22 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 13-15; toż: *Solo nel rispetto della dignità della persona l'umanità sarà in grado di affrontare la sfida demografica*, IGP XIV, 2, s. 1214-1219.

1992

97. *W służbie zdrowia i życia ludzkiego* (Przemówienie do chirurgów polskich, 11 II), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 57-58.

98. *Wspólnota międzynarodowa musi stawić czoło problemom ludzkości* (Przemówienie podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym akredytowanym w Senegalu, 21 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 13-14; toż: *L'Africa ha ancora urgente bisogno di una solidarietà non fermata dalle frontiere*, IGP XV, 1, s. 371-376.

99. *Człowiek wobec tajemnicy śmierci* (Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Ośrodek Bioetyki Katolickiego Unwersytetu „Sacro Cuore", 17 III), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 38-39; toż: *Di fronte al misterio della morte la fede cristiana si propone come sorgente di serenità e di pace*, IGP XV, 1, s. 621-624.

100. *Podstawą prawa jest prawda o człowieku* (Przemówienie wygłoszone podczas audiencji dla Światowego Zrzeszenia Prawników z „Centrum Pokoju dla Świata przez Prawo", 9 V), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 16-17; toż: *La salvaguardia della verità morale e spirituale è necessaria per la difesa della dignità e della libertà di persone e di popoli*, IGP XV, 1, s. 1374-1376.

101. *Kościół otacza życie wielkim szacunkiem i wzywa do jego obrony* (Audiencja dla uczestników Kongresu Włoskiego Towarzystwa Ginekologii i Położnictwa, 5 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 43-44; toż: *Le pratiche della sterilizzazione diretta sono una grave offesa alla dignità umana*, IGP XV, 2, s. 823-826.

102. *Misja przekazywania życia* (Audiencja dla uczestników konferencji poświęconej odpowiedzialnemu rodzicielstwu, 11 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 45-46; toż: *La contraccezione artificiale priva la sessualità umana della sua dimensione di apertura al mistero della vita*, IGP XV, 2, s. 881-885.

1993

103. *Siostry zakonne w służbie życiu* (Przemówienie do uczestniczek konferencji Międzynarodowej Unii Przełożonych Generalnych, 14 V), ORpol. 14(1993) nr 8-9,

s. 33-34; toż: *„Siete chiamate ad essere testimonianza vivente del Vangelo"*, IGP XVI, 1, s. 1216-1219.

104. Encyklika *Veritatis splendor* [...] o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47; toż: *Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-274 [tekst w języku łacińskim], s. 275-375 [tekst w języku włoskim].

105. *Obrona życia istotą orędzia Kościoła* (Spotkanie z prezydentem Stanów Zjednoczonych, Denver, 12 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 22; toż: *„America, difendi la vita!"*, IGP XVI, 2, 444-448.

106. *Chrystus nadzieją, która nie zawodzi* (Modlitewne czuwanie, Denver, 14 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 27-31; toż: *Contro tutte le forze della morte, Gesù Cristo continua a rappresentare l'unica speranza di vita*, IGP XVI, 2, s. 480-494.

107. *W waszych rękach znajduje się orędzie Ewangelii Życia* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie VIII Światowego Dnia Młodzieży, 15 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 31-34; toż: *Non è tempo di nascondere il Vangelo. È tempo di predicarlo dai tetti!*, IGP XVI, 2, s. 495-503.

108. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Przemówienie podczas spotkania ze światem nauki i kultury, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38; toż: *Dall'incotro tra cultura e Vangelo un valido aiuto per realizzare una comunità nazionale aperta ai valori dello spirito*, IGP XVI, 2, s. 709-711.

109. *Etyczne problemy genetyki* (Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 20 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 37--38; toż: *Utilizzare l'embrione come puro oggetto di sperimentazione significa attentare alla dignità della persona e del genere umano*, IGP XVI, 2, s. 1298-1303.

110. *Nieprzemijające wartości encykliki* (Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego z okazji 25-lecia ogłoszenia encykliki *Humanae vitae*, 26 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 38-40; toż: *Dalla „Humanae Vitae" una nuova proposta pedagogica sull'amore coniugale inteso come donazione totale, fedele e foconda*, IGP XVI, 2, s. 1364-1368.

1994

111. List do Rodzin *Gratissimam Sane* z okazji Roku Rodziny 1994 (2 II), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 4-35; toż: *Gratissimam Sane*, IGP XVII, 1, s. 254-325 [tekst w języku łacińskim], s. 326-384 [tekst w języku włoskim].

112. List [...] do głów państw *„Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości"* (19 III), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 4-5; toż: Lettera ai Capi di Stato *„La famiglia appartiene al patrimonio dell'umanità"*, IGP XVII, 1, s. 763-766.

113. *W obronie życia nie narodzonych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 VIII), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 40; toż: *Una legittimazione dell'aborto alla Conferenza del Cairo contituirebbe un grande fallimento del diritto e della giustizia per l'umanità*, IGP XVII, 2, s. 112-115.

114. *Prawo do życia* (Przemówienie na zakończenie IX Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 26 XI), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 44-45; toż: *L'alternativa alla cultura della vita è la negazione della vita stessa e di ogni altro diritto dell'uomo*, IGP XVII, 2, s. 887-891.

115. *Kościół broni godności małżeństwa i rodziny* (Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 9-12; toż: *1994: un anno per la famiglia, per i bambini, per la vita*, IGP XVII, 2, s. 1121-1129.

1995

116. Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50; toż: *Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605--734 [tekst w języku łacińskim], s. 735-840 [tekst w języku włoskim].

117. *W służbie życiu ludzkiemu* (Przemówienie do uczestników Światowego Kongresu Ruchów „Pro Vita", 3 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 37-38; toż: *Un'azione pacifica, convinta, comunitaria, affinché l'impegno per la vita si rifletta sul piano del costume, della cultura e della legislazione*, IGP XVIII, 2, s. 708-712.

118. *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9; toż: *Sono di fronte a voi come testimone della dignità dell'uomo*, IGP XVIII, 2, s. 730-744.

119. *Brońcie życia zawsze i wszędzie* (Homilia podczas Mszy świętej, Nowy Jork, 7 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 18-19; toż: *Giovani d'America: battetevi per la vita!*, IGP XVIII, 2, s. 767-774.

1996

120. *Na straży życia ludzkiego* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego bioetyce, 17 II), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 27-28; toż: *La bioetica costituisce il terreno privilegiato di un sincero e proficuo dialogo tra Chiesa e scienza*, IGP XIX, 1, s. 344-348.

121. *Obrona życia zadaniem każdego człowieka* (Przemówienie podczas audiencji dla Radia Maryja, 18 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 44-45; toż: *Un fermo sì alla vita: Ad ogni vita e in modo particolare al nascituro nel grembo materno*, IGP XIX, 1, s. 1029-1032.

122. *Twórzmy kulturę życia* (Przesłanie do uczestników kongresu zorganizowanego z okazji pierwszej rocznicy ogłoszenia encykliki *Evangelium vitae*, 23 IV), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 7; toż: *Aborto ed eutanasia radicano nella società una cultura di morte*, IGP XIX, 1, s. 1065-1068.

123. *Nienaruszalne prawa istoty ludzkiej* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum nt. „«Evangelium vitae» a prawo", 24 V), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 42-44; toż: *Sia fermata la produzione di embrioni umani*, IGP XIX, 1, s. 1345--1352.

124. *Nie wolno zabijać bezbronnych dzieci* (Przemówienie do pielgrzymów polskich, 1 IX), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 48.

1997

125. *Nienaruszalne prawo do życia nie narodzonych* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 14 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 35-36; toż: *È giunta l'ora storica di operare un passo decisivo per la società: porre fine alla strage di innocenti cui molti Stati hanno dato l'avallo della legge*, IGP XX, 1, s. 293-296.

126. *Budujemy Europę wierni orędziu Chrystusa* (Przemówienie do grupy chrześcijańskich deputowanych do Parlamentu Europejskiego, 6 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 32-33; toż: *Se l'Europa si costruisce escludendo la dimensione trascendente della persona essa perde una gran parte del suo fondamento*, IGP XX, 1, s. 391-394.

127. *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy świętej przed sanktuarium św. Józefa, Kalisz, 4 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 34-36; toż: *Siate solidali con la vita indipendentemente dalle convinzioni religiose. Una Nazione che uccide i propri figli è una Nazione senza futuro!*, IGP XX, 1, s. 1394-1400.

1998

128. *Wierność niepisanemu prawu sumienia* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego przy Stolicy Apostolskiej, 10 I), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 31-33; toż: *La fedeltà alla legge non scritta della coscienza umana è oggi sfidata da «un nuovo linguaggio», espressione di ideologie o di gruppi di pressione*, IGP XXI, 1, s. 83-91.

129. List [...] do biskupów niemieckich w sprawie kościelnych poradni rodzinnych (11 I), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 9-11; toż: Lettera Pontificia ai Vescovi tedeschi sull'attività dei Consultòri familiari cattolici, IGP XXI, 1, s. 92-99.

130. *Badania nad genomem ludzkim* (Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 24 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 36-37; toż: *La conquista del nuovo continente del sapere, che è il genoma umano, dischiuda possibilità di vittoria sulle malattie e non avalli un orientamento selettivo degli esseri umani*, IGP XXI, 1, s. 418-422.

131. *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Przemówienie do uczestników I Światowego Kongresu Duszpasterstwa Praw Człowieka, 4 VII), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 28-29; toż: *La persistenza della povertà estrema che contrasta con l'opulenza di una parte delle popolazioni è oggi un autentico scandalo in un mondo segnato da grandi progressi umanistici e scientifici*, IGP XXI, 2, s. 18-23.

132. *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku* (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 31 X), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 18-19; toż: *L'eutanasia è un attentato alla vita che nessuna autorità umana può legittimare: la vita dell'innocente è un bene indisponibile*, IGP XXI, 2, s. 890-895.

133. *Przesłanie [...] z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (30 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 11-12; toż: *Un anniversario che è appello per un esame di coscienza*, IGP XXI, 2, s. 1156-1159.

134. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r., 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 4-8; toż: *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera*, IGP XXI, 2, s. 1214--1227.

1999

135. *Niech kontynent nadziei będzie także kontynentem życia* (Homilia podczas Mszy świętej, Meksyk, 23 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 18-20; toż: *Mai più attacchi alla vita*, IGP XXII, 1, s. 119-125.

136. *Musi zwyciężyć kultura życia* (Przemówienie powitalne, St. Louis (USA), 26 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 31-32; toż: *Scegliere la vita. Rifiutare ogni violenza*, IGP XXII, 1, s. 252-255.

137. *Godność człowieka umierającego* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 27 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 47--49; toż: *Occorre far fronte alla nuova sfida della legalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito*, IGP XXII, 1, s. 435-440.

138. List do biskupów Niemiec (3 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 23-24; toż: Lettera ai Vescovi della Germania, IGP XXII, 1, s. 1171-1174.

139. List [...] do osób w podeszłym wieku (1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 4-11; toż: Lettera agli anziani, IGP XXII, 2, s. 515-534.

2000

140. *Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości* (Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki „Evangelium vitae", 14 II), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 40-42; toż: *Il messaggio dell'Enciclica punto di riferimento per la salvezza civile*, IGP XXIII, 1, s. 185-189.

141. *Godność dziecka w łonie matki* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu nt. „Płód jako pacjent", 3 IV), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 52; toż: *La dignità del feto*, IGP XXIII, 1, s. 533-535.

142. *Życie jest darem i trzeba go bronić* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 19 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 16-17; toż: *I miei ottant'anni sono trascorsi in un secolo scosso da attentati alla vita mai visti prima, ma allo stesso tempo illuminato da testimonianze sublimi*, IGP XXIII, 1, 892-894.

143. *Medycyna a prawa człowieka* (Przemówienie z okazji Jubileuszu Lekarzy Katolickich, 7 VIII), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 35-36.

144. *Służyć dobru wspólnemu* (Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej, 23 IX), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 44-45.

145. *Wartości religijne i moralne wspólnym dziedzictwem* (Przemówienie do uczestników Konferencji Ministrów Rady Europy, 3 XI), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 47.

146. *Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca* (Przemówienie z okazji Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków, 4 XI), ORpol. 22(2001), nr 1, s. 23-25.

147. *Pracujcie na rzecz sprawiedliwości, równości i dobra wspólnego* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Unii Prawników Katolickich, 24 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 14-16.

2001

148. *Całym sercem służcie ludzkiemu życiu* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Położników i Ginekologów, 18 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 47-48.

149. *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości etycznych* (Przemówienie do prezydenta USA George'a W. Busha, Castel Gandolfo, 23 VII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 10-11.

2002

150. *Uznać życie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 II), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 46.

151. *Kościół domaga się prawa do życia dla każdej istoty ludzkiej* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 27 II), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 21-23.

152. *Integracja europejska na fundamencie wspólnych wartości* (Przemówienie do nowego ambasadora Belgii, 31 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 40-41.

153. *Chrześcijańskie powołanie Włoch i Europy* (Przemówienie do włoskich parlamentarzystów, 14 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 36-39.

154. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 49-54.

2003

155. *„Nie" śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak" życiu i pokojowi!* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 13 I), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 21-24.

156. *Wszyscy brońmy życia ludzkiego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 II), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 38-39.

157. *Badania biomedyczne w świetle rozumu i wiary* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 24 II), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 33-34.

NOTY O AUTORACH

Abp Tarcisio B e r t o n e, salezjanin, profesor, teolog. Urodzony w 1935 r. w Romano Canavese.

Od 1967 r. profesor teologii moralnej na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim, później prorektor, od 1989 – rektor tejże uczelni. Wieloletni konsultor różnych dykasterii Kurii Rzymskiej, w latach 1995-2002 sekretarz Kongregacji Doktryny Wiary. W latach 1991-2002 – biskup Vercelli. Od roku 2002 arcybiskup Genui.

Główne obszary badań: teologia moralna, prawo kanoniczne.

Barbara C h y r o w i c z SSpS, profesor, filozof. Urodzona w 1960 r. w Katowicach. Studia z zakresu teologii i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Etyki Szczegółowej.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, The European Society for Philosophy of Medicine and Health Care, Central and East European Association of Bioethics, Papieskiej Akademii Życia, Görres Gesellschaft oraz The Hastings Center.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce (zwłaszcza krytyka konsekwencjalizmu), bioetyka (zwłaszcza moralne aspekty ingerencji genetycznych).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* (1997); *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje* (red., 1999); *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej" w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki* (2000); *Granice ingerencji w naturę* (red., 2001); *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę* (red., 2002).

Alison D a v i s, działaczka społeczna. Urodzona w 1955 r. koło Manchester w Anglii. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie w Essex.

Wiceprezydent UK Society for the Protection of Unborn Children (SPUC) i koordynatorka działań grupy No Less Human w ramach SPUC, zajmującej się tendencjami eugenicznymi we współczesnej kulturze. Współzałożycielka (1995 r.) i przewodnicząca organizacji charytatywnej „Enable (Working in India)".

Autorka licznych wystąpień i publikacji dotyczących zagadnień związanych z obroną życia nienarodzonych oraz książki *From Where I Sit* (1989).

Damian F e d o r y k a, profesor, filozof. Urodzony w 1940 r. w Krakowie. Studia z zakresu filozofii i nauk politycznych na Fordham University i na Uniwersytecie w Salzburgu.

Po studiach wykładowca na Uniwersytetach Rhode Island i Dallas. Od 1985 r. prezydent Christendom College we Front Royal a następnie Newman College w St. Louis. Obecnie profesor na Uniwersytecie w Steubenville, w Saint Mary's College of Ave Maria University w Orchard Lake (Michigan, USA) oraz w Wyższym Seminarium Ducha Świętego i w Akademii Teologicznej we

Lwowie. Współzałożyciel i współpracownik International Academy of Philosophy w Dallas (później Liechtenstein).

Członek Catholic Scholars.

Główne obszary badań: etyka, szczególnie etyka seksualna, filozofia osoby.

Autor m.in. książki: *Abortion and the Ransom of the Sacred* (1991), wielu artykułów i tłumaczeń z języka polskiego.

John F i n n i s, profesor, prawnik, politolog. Studia z zakresu prawa i filozofii w University College w Oxfordzie.

Po studiach wykładowca prawa w Berkeley (Kalifornia), następnie, od 1966 roku, pracownik naukowo-dydaktyczny University College (Oxford). Wykładowca również w: University of Adelaide, University of Malawi i Boston College.

Członek Akademii Brytyjskiej. Doradca rządów Australii w dziedzinie państwa federalnego i konstytucyjnych relacji Australii i Wielkiej Brytanii.

Główne obszary badań: prawoznawstwo, politologia i prawo konstytucyjne, filozofia prawa, prawo Brytyjskiej Wspólnoty Narodów i prawo Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Natural Law and Natural Rights* (1980; wyd. pol. *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, 2001); *Fundamentals of Ethics* (1983); *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism* (1987); *Moral Absolutes* (1991); *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (1998).

Tomasz G a r b o l, magister, polonista. Urodzony w 1973 r. w Krasnymstawie na Lubelszczyźnie. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Obecnie pracownik Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Literaturą Religijną KUL i współpracownik Katedry Teorii Literatury.

Główne obszary badań: sacrum w literaturze, poezja współczesna.

Autor artykułów i recenzji publikowanych w czasopismach literackich i kulturalnych .

Robert G e o r g e, profesor, prawnik. Urodzony w Morgantown (West Virginia, USA) w 1955 r. Studia z zakresu prawa i filozofii na Uniwersytecie w Oxfordzie.

Wykładowca prawa w Princeton University.

Członek kolegiów redakcyjnych „American Journal of Jurisprudence", „Academic Questions", „First Things".

Członek rad naukowych: The Philosophy Education Society, The National Association of Scholars oraz The Institute for American Values. Były przedstawiciel Prezydenta USA w United States Commission on Civil Rights. Doradca Matki Teresy z Kalkuty przy opracowaniu apelu do Sądu Najwyższego USA o powtórne rozpatrzenie sprawy Roe v. Wade.

Wyróżniony Justice Tom C. Clark Award, Silver Gavel Award oraz Paul Bator Award, przyznaną przez The Federalist Society, i Cardinal Wright Award, przyznaną przez Fellowship of Catholic Scholars.

Główne obszary badań: filozofia prawa, prawa i wolności obywatelskie, amerykańskie prawo konstytucyjne i jego teoria.

Publikacje książkowe: *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (red., 1992); *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality* (1993); *Natural Law, Liberalism, and Morality* (red., 1996); *The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism* (red., 1996); *In Defense of Natural Law* (1999).

Alicja G r z e ś k o w i a k, profesor, prawnik. Urodzona w 1941 r. w Świrzu koło Lwowa. Studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1966-1996 pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, od 1990 r. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (obecnie kierownik Katedry Prawa Karnego). Od 1994 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Toruniu.

Od 1989 do 2001 r. senator Rzeczypospolitej Polskiej, przewodnicząca Komisji Konstytucyjnej Senatu RP I kadencji (1989-1991), od 1991 do 1993 r. wicemarszałek Senatu RP II kadencji, marszałek Senatu IV kadencji (1997-2001).

Delegatka na IV Międzynarodową Konferencję Kobiet w Pekinie (1995). Członek Papieskiej Akademii Życia. Konsultor Papieskiej Rady do spraw Rodziny, członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Société Internationale de Défense Sociale, Association Internationale de Droit Pénal, Toruńskiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego, Towarzystwa Naukowego KUL.

Wyróżniona odznaczeniem „Pro Ecclesia et Pontifice", Medalem 13 Stycznia Republiki Litewskiej, Wielkim Krzyżem Orderu Korony Królestwa Belgii, Wielkim Krzyżem Orderu Zasługi Obywatelskiej Królestwa Hiszpanii. Dama Zakonu Rycerzy Grobu Bożego. Doktor honoris causa ATK w Warszawie, Holy Family College w Filadelfii i International Independent University of Moldova w Kiszyniowie.

Główne obszary badań: penologia, problematyka kary śmierci, prawnokarna ochrona praw człowieka ze szczególnym uwzględnieniem prawa do życia i prawa do religii, chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej, prawo nieletnich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kara pozbawienia wolności względem nieletnich w prawie karnym europejskich państw socjalistycznych* (1976); *Zarys prawa karnego* (współautor, 1976); *Kara śmierci w polskim prawie karnym* (1978); *Proces karny. Podręcznik do ćwiczeń* (współautor, 1979); *Prawo karne. Zagadnienia teorii i praktyki* (współautor, 1986); *Postępowanie w sprawach nieletnich* (1986); *Zagadnienia prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991* (1994); *W trosce o rodzinę* (1996); *Prawo karne stanu wojennego* (red., 2003).

Colin H a r t e, magister, działacz społeczny, publicysta. Urodzony w 1965 r. w Londynie. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie w Exeter (Anglia).

W latach 1987-1988 zatrudniony w Society for the Protection of Unborn Children w Zjednoczonym Królestwie Brytyjskim. Od 1989 r. osobisty asystent Alison Davis. Zaangażowany w działalność ruchu pro-life, współzałożyciel i od 1995 r. Sekretarz Generalny organizacji charytatywnej „Enable (Working in India)". Autor licznych artukułów, współpracownik m.in. Linacre Centre for Healthcare Ethics i „National Catholic Bioethics Quarterly".

Kazimierz K r a j e w s k i, magister, filozof, etyk. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Współzałożyciel Wszechnicy Chrześcijańsko-Demokratycznej.

Główne obszary badań: epistemologiczne podstawy etyki, etyka szczegółowa, teoria poznania.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Ks. Józef K r u k o w s k i, profesor, prawnik. Urodzony w 1936 r. w Sułowcu koło Zamościa. Studia z zakresu teologii i prawa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1965 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, kierownik Katedry Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego (od 1984 r.). Od 1992 r. również pracownik naukowy ATK w Warszawie, obecnie Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych. Przedstawiciel Episkopatu Polski w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Ekspert sejmowej Komisji Nadzwyczajnej do Rozpatrzenia Projektu Ustawy o Ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzecząpospolitą Polską. Założyciel i prezes Stowarzyszenia Kanonistów Polskich (od 1990 r.). Założyciel i przewodniczący Wydziału Nauk Prawnych TN KUL. Członek Stowarzyszenia Polskiego Prawa Konstytucyjnego, Consotiatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo

(Rzym), Canon Law Society of America (Waszyngton). Prezes Gesellschaft für Religion und Religionsfreiheit in EU (Bischofsgrün, RFN).

Główne obszary badań: teoria prawa, prawo kanoniczne, prawo konstytucyjne, prawo międzynarodowe, szczególnie problematyka relacji państwo – Kościół.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wpływ bojaźni z szacunku na wartość umowy małżeńskiej w prawie kanonicznym* (1970); *Wpływ intencji sprawcy bojaźni na wartość umowy małżeńskiej w prawie kanonicznym* (1976); *Sprawiedliwość administracyjna w Kościele* (1979); *Administracja w Kościele* (1985); *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych* (1993); *Konkordaty współczesne. Doktryna – teksty* (1995); *Kościół w życiu publicznym* (1996), *Polskie prawo wyznaniowe* (2000).

Wojciech Łączkowski, profesor, prawnik. Urodzony w 1933 r. w Poznaniu. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1960 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na tym uniwersytecie. W latach 1981-1982 prorektor UAM. Od 1984 r. wykładowca również na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1990-1997 sędzia Trybunału Konstytucyjnego RP, a w latach 1994-1997 przewodniczący Państwowej Komisji Wyborczej.

Członek Rady Polityki Pieniężnej NBP.

Główne obszary badań: prawo publiczne, a zwłaszcza prawo finansowe, przekształcenia prawa publicznego, aspekty moralne prawa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Budżety gromadzkich rad narodowych w województwie poznańskim* (1965); *Kompetencje organów państwa w zakresie autoryzacji budżetu* (1978); *Budżetowe i kredytowe metody kształtowania decyzji* (1978); *Finanse i prawo finansowe* (1979); *Gospodarka. Administracja. Samorząd* (współautor, 1997); *Koncepcje współczesnych reform podatkowych. Europa na drodze do wspólnej waluty* (współautor, 1998).

Małgorzata Urszula Mazurczak, profesor, historyk sztuki. Urodzona w 1949 r. w Tarnowskich Górach. Studia z zakresu historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Pracownik naukowo-dydaktyczny KUL od 1974 r. Obecnie kierownik Katedry Historii Sztuki Średniowiecznej Powszechnej.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teoria sztuki pogranicza średniowiecza i renesansu, ikonografia średniowieczna, powinowactwo idei filozoficznych i sztuki średniowiecznej (w odniesieniu do takich zagadnień, jak np. portret poety-pisarza czy natura w sztuce), powinowactwo filozofii i literatury w sztukach plastycznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zagadnienie czasu przedstawionego w obrazie na przykładzie niderlandzkiego malarstwa tablicowego XV w.* (1984); *Kryzysy w sztuce* (1988); *Motywy inspiracji w średniowiecznych wizerukach Ewangelistów* (1991); *Obraz i kult* (red., 2002); *Motyw miasta w krajobrazach malarstwa niderlandzkiego XV w.* (cz. I, w druku).

Jarosław Merecki SDS, doktor, filozof. Urodzony w 1960 r. w Bisztynku w woj. olsztyńskim. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

Od 1991 r. wykładowca etyki w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie w woj. wrocławskim. Od 1991 r. współpracownik Istituto Polacco di Cultura Cristiana w Rzymie. Od 1994 r. pracownik KUL, od 2000 r. zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos". Obecnie wykładowca antropologii filozoficznej i etyki w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Od 2001 r. członek redakcji kwartalnika „Nuntium" (PUL).

Główne obszary badań: etyka, związki etyki i antropologii (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *Rocco Buttiglione. Doktorat honoris causa KUL* (red., 1994); *Wokół encykliki „Veritatis splendor"* (red., 1994), *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996), *ABC etyki* (współautor, 1996), *Spór o prawo naturalne* (2001). Tłumacz literatury filozoficznej, m.in. książek R. Buttiglionego, R. Spaemanna, J. Maritaina, V. Possentiego, O. Höffego.

Ks. Janusz N a g ó r n y, profesor, teolog, duszpasterz. Urodzony w 1950 r. w Korczowie koło Lwowa. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1973-1976 wikariusz w kolegiacie zamojskiej. Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej i Instytutu Teologii Moralnej. Ponadto w latach 1984-1992 duszpasterz nauczycieli diecezji lubelskiej, a od 1991 r. wykładowca dla środowisk nauczycielskich.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Przewodniczący Sekcji Polskich Teologów Moralistów. Członek Państwowej Komisji Akredytacyjnej oraz Centralnej Komisji do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych.

Główne obszary badań: biblijny fundament moralności chrześcijańskiej, moralność zawodowa, moralność społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Veritatis splendor". Przesłanie moralne Kościoła* (współred., 1994); *Katechizm Kościoła katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła* (współred., 1995); *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności* (współred., 1996); *Człowiek – sumienie – wartości* (współred., 1997); *„Evangelium vitae". Tekst i komentarze* (współred., 1997); *Posłannictwo chrześcijan w świecie,* t. 1, *Świat i wspólnota* (1997); *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej* (współred., 1997); *Veritatem facientes* (współred., 1997); *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia* (1998).

Walerian P i o t r o w s k i, magister, adwokat. Urodzony w 1927 r. w Grodzisku Wielkopolskim. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Poznańskim.

W okresie okupacji niemieckiej robotnik w przedsiębiorstwie robót wodociągowych i kanalizacyjnych w Grodzisku Wielkopolskim. W latach 1953-1955 aplikant adwokacki, od 1956 do 1963 roku radca prawny w przedsiębiorstwach państwowych.

W latach 1980-1981 doradca lokalnych struktur „Solidarności", a następnie, do roku 1985, obrońca w sprawach politycznych. Senator RP z listy „Solidarności" (1989-1991), członek Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego i Senackiej Komisji Inicjatyw i Prac Ustawodawczych, przewodniczący zespołu do opracowania projektu ustawy o ochronie życia poczętego, sprawozdawca projektu tej ustawy w Senacie i Sejmie. Senator w Senacie II kadencji (1991-1993), przewodniczący Komisji Inicjatyw i Prac Ustawodawczych, od 1992 do1993 przewodniczący Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, członek Klubu Parlamentarnego Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego. W latach 1994-1995 przewodniczący pozaparlamentarnej Komisji Konstytucyjnej „Przymierza dla Polski", w 1995 r. przedstawiciel Prezydenta RP Lecha Wałęsy w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. W latach 1996-1997 – członek Zespołu Episkopatu Polski do spraw Konstytucji.

Związany z Sodalicją Mariańską (do jej likwidacji w roku 1949), Akcją Katolicką (od 1998 r. członek Zarządu Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej) i Klubem Inteligencji Katolickiej. Członek środowiska ODiSS. W latach 1994-1997 członek Rady Głównej ZChN.

Autor licznych publikacji z zakresu prawa, zwłaszcza dotyczących ochrony prawnej dziecka poczętego.

Kard. Joseph R a t z i n g e r, profesor, teolog. Urodzony w 1927 r. w Marktl (Bawaria, Niemcy). Studia teologiczne i filozoficzne w Wyższym Instytucie Teologicznym w Freising oraz na Uniwersytecie w Monachium.

Wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatyki w Freising, później w Bonn. Od 1963 r. profesor w Münster, od 1966 r. – w Tybindze, od 1969 – w Regensburgu. W 1977 r. mianowany biskupem, a następnie (w tym samym roku) kardynałem. Od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Ekspert na Soborze Watykańskim II, współzałożyciel czasopisma „Concilium". Od 1981 r. przewodniczący Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Główne obszary badań: dogmatyka, teologia fundamentalna.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954); *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959); *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); *Einführung in das Christentum* (1968; wyd. pol. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 1970); *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1978; wyd. pol. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 1984); *Theologische Prinzipienlehre* (1982); *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger* (1985; wyd. pol. *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, 1986); *Kirche, Ökumene und Politik* (1987; wyd. pol. *Kościół, ekumenizm, polityka*, 1990); *Wahrheit, Werte, Macht* (1993; wyd. pol. *Prawda, wartości, władza*, 1999); *Ein neues Lied für den Herrn* (1995; wyd. pol. *Nowa pieśń dla Pana*, 1999); *Salz der Erde* (1996; wyd. pol. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, 1997); *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (1999; wyd. pol. *Granice dialogu*, 1999).

Ronald R e a g a n, polityk, aktor filmowy. Urodzony w 1911 r. Studia z zakresu nauk społecznych, ekonomii i teatrologii w Dixon.

Od 1932 r. reporter radiowy prowadzący audycje sportowe. Od roku 1937 związany kontraktem z wytwórnią filmową Warner Brothers. W czasie drugiej wojny światowej zaangażowany w realizację filmów na zlecenie armii.

Od 1945 r. działacz ruchu związkowego filmowców w Hollywood. Po zakończeniu kariery aktorskiej, od 1962 r. członek i działacz polityczny Partii Republikańskiej. W latach 1966-1974 (przez dwie kadencje) gubernator stanu Kalifornia. W prezydenckiej kampanii wyborczej w 1980 kandydat o poglądach konserwatywnych. Od 1981 do 1988 roku prezydent USA.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Abortion and the Conscience of the Nation* (1984).

Najważniejsze filmy: *Dark Victory* E. Gouldinga (1939), *This Is the Army* M. Curtiza (1943), *Prisoner of War* A. Martona (1954).

Giovanni R e a l e, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1931 r. w Candia Lomellina (Włochy). Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie oraz na uniwersytetach w Marburgu i w Monachium.

Profesor historii filozofii antycznej na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie. Założyciel i dyrektor Centrum Badań nad Metafizyką na tymże uniwersytecie.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Główne obszary badań: myśl filozoficzna Platona, Arystotelesa, Teofrasta i presokratyków, neoplatonizm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della „Metafisica" di Aristotele* (1961); *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della „Metafisica"* (1964); *Aristotele, „La Metafisica"* (tłum. i oprac., t. 1-2, 1968); *Melisso, Testimonianze e frammenti* (1970); *Storia della filosofia antica* (t. 1-5, 1975-1980, wyd. pol. *Historia filozofii starożytnej*, dotychczas ukazały się: t. 1, 1993; t. 2, 1996; t. 3, 1999; t. 4, 1999); *Per una nuova interpretazione di Platone* (1989); *Saggezza antica* (1996); *Rafaello. La „Scuola di Atene"* (1997); *Raffaello. „La Disputa"* (1998); *Eros. Demone mediatore* (1999); *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone* (1999); Karol Wojtyła, *Persona e atto* (współred. 1999). Redaktor serii „Testi a fronte". Wydawca i współtłumacz wszystkich dialogów Platona.

Ks. Ángel Rodríguez Luño, profesor, teolog.

Wykładowca teologii moralnej na Papieskim Uniwersytecie Santa Croce w Rzymie oraz w Papieskim Instytucie Badań nad Małżeństwem i Rodziną Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie.

Główne obszary badań: etyka, teologia moralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Etica* (1984); *Etica general* (1991); *Elegidos en cristo para ser santos: curso de teologia moral fondamental* (2001).

Sylwia Sadowska, magister, prawnik. Urodzona w 1977 r. w Koszalinie. Studia z zakresu prawa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Chicago Kent College of Law, Illinois Institute of Technology.

Obecnie asystent w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Sączu.

Główne obszary badań: pozycja prawna dziecka poczętego w polskim i anglosaskim prawie cywilnym, sztuczna prokreacja, status zamrożonych ludzkich embrionów.

Stefan Sawicki, profesor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1927 r. w Brześciu nad Bugiem. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Od 1951 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL (obecnie emerytowany), w latach 1971-1983 – prorektor. Kierownik Katedry Teorii Literatury (1976-1999), a obecnie Zakładu Badań nad Twórczością C. Norwida KUL. Redaktor naczelny czasopisma „Studia Norwidiana".

Prezes Towarzystwa Naukowego KUL w latach 1989-1998. Członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Członek Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej PAN, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos". Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Główne obszary badań: teoria literatury i metodologia badań literackich (ze szczególnym uwzględnieniem aksjologii), problematyka relacji religii i literatury oraz twórczość Norwida.

Najważniejsze pozycje książkowe: *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce* (1969); *„Verbum" (1934-1939). Pismo i środowisko* (współautor, t. 1 i 2, 1976); *Z pogranicza literatury i religii. Szkice* (1978); *Poetyka. Interpretacja. Sacrum* (1981); *Norwida walka z formą* (1986); C. Norwid, *Wiersze* (wybór i oprac. 1991); *Wartość – sacrum – Norwid* (1994); C. Norwid, *Promethidion* (oprac., 1997). Redaktor szeregu prac zbiorowych, m.in. serii: „Tradycje religijne literatury polskiej" i „Literatura w kręgu wartości".

Manfred Spieker, profesor, politolog. Urodzony w 1943 r. w Monachium. Studia z zakresu nauk politycznych, filozofii i historii na uniwersytetach we Fryburgu, Berlinie i Monachium.

W latach 1972-1982 pracownik naukowo-dydaktyczny Forschungsinstitut für politische Wissenschaft und europäische Fragen na Uniwersytecie w Kolonii. Od 1983 r. profesor Institut für Katholische Theologie na Uniwersytecie w Osnabrück.

Od 1995 r. obserwator do spraw polityki społecznej Stolicy Apostolskiej przy Radzie Europy. Od 2002 r. przewodniczący Association Internationale pour l'Enseignement Social Chrétien (AIESC). Były współpracownik Sekretariat der Gemeinsamen Synode der Bistümer w RFN.

Główne obszary badań: nauki polityczne, chrześcijańska nauka społeczna.

Najważniejsze publikacje: *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs* (1974); *Los herejes de Marx. De Bernstein a Garaudy* (1977); *Dialogo marxismo – cristianismo* (1977); *Legitimitätsprobleme des Sozialstaats. Konkurrierende Sozialstaatskonzeptionen in der Bundesrepublik Deutschland* (1986); *Flucht aus dem Alltag? Arbeit, Wirtschaft und Technik in den Schulbüchern für den katholischen und evangelischen Religionsunterricht* (1989); *Sociální stát a jeho krize* (1996); *Katolicka sociální nauka a sociální trzni hospodárstvi* (1996); *Zaangażowanie czy defensywa? Katolicy w życiu publicznym Polski i Niemiec* (współautor, 1997); *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts* (2000).

Tadeusz Styczeń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W latach 1978-2002 kierownik Katedry Etyki. Obecnie dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Rady Naukowej tegoż Instytutu, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie.

Członek-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do spraw Rodziny oraz Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia. Redaktor „Roczników Filozoficznych KUL" (z. 2), współpracownik czasopism: „Aletheia", „Anthropotes" i „La Nuova Europa".

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki*, cz. 1: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred., 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei"* (współred., 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996); *O etyce Karola Wojtyły – uczeń* (1997); *Medicine and Law: For or Against Life?* (współred., 1999; wyd. pol. *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, 1999); *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* (2001). Redaktor serii „Człowiek i moralność", „Jan Paweł II naucza", „Biblioteka «Ethosu»".

Andrzej Szostek MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1993-2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, od 2002 kierownik Katedry Etyki. W latach 1992-1998 prorektor, a od 1998 r. – rektor KUL.

W latach 1992-1997 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kongregacji Nauki Wiary. Członek zwyczajny Papieskiej Akademii Życia, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Wyróżniony m.in. Nagrodą im. Włodzimierza Pietrzaka.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i życia, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura – rozum – wolność* (1989, wyd. niemieckie *Natur-Vernunft-Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993; wyd. białoruskie *Besydi z etiki*, 1999); *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995). Redaktor serii „Człowiek i moralność", „Etyka i technika".

Piotr Ślęczka SDS, magister, teolog, etyk. Urodzony w 1972 r. w Czechowicach-Dziedzicach. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od roku 2002 pracownik redakcji „Ethosu" w Instytucie Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: filozofia osoby, natura człowieka a jego osobowa godność, myśl filozoficzna Karola Wojtyły – Jana Pawła II.

Ks. Andrzej Świątczak, doktor, teolog. Urodzony w 1946 r. w Zgierzu. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Od 1976 r. wykładowca, a w latach 1976-1979 również prefekt studiów w WSD w Łodzi. Od 1988 r. dyrektor Filii ATK (obecnie Filii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Łodzi. Ponadto wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów Konwentualnych w Łodzi-Łagiewnikach (od 1989 r.), w Instytucie Duchowości w Łodzi (od 1998 r.).

W latach 1990-1993 przewodniczący Wydziału Duszpasterskiego Kurii Archidiecezji Łódzkiej, obecnie cenzor, przewodniczący Komisji do spraw Apostolstwa Świeckich, sekretarz Rady Kapłańskiej oraz Rady Duszpasterskiej.

Kapelan Klubu Inteligencji Katolickiej w Łodzi.

Kapelan Jego Świątobliwości.

Autor artykułów.

Jerzy Umiastowski, doktor nauk medycznych, internista i biochemik. Urodzony w 1933 r. w Wilnie. Studia w Akademii Medycznej w Gdańsku i na Uniwersytecie w Cambridge.

W latach 1957-1985 pracownik AM w Gdańsku, głównie w Instytucie i Klinice Chorób Wewnętrznych. Od 1985 r. internista w Szpitalu Miejskim w Gdańsku Zaspie. W latach 1990-1993 prezes Okręgowej Izby Lekarskiej w Gdańsku.

W latach 1980-1991 zaangażowany w prace NSZZ „Solidarność", m.in. wiceprzewodniczący Zjazdu Krajowego, uczestnik obrad Okrągłego Stołu.

Członek zespołu redakcyjnego *Kodeksu etyki lekarskiej*, współautor projektów kodeksu przedkładanych II Zjazdowi Lekarzy w Bielsku-Białej i III Zjazdowi w Warszawie.

Członek korespondent Papieskiej Akademii Życia. Członek Naczelnej Rady Lekarskiej, przewodniczący Komisji Etyki NRL.

Wyróżniony Nagrodą Ministra Zdrowia.

Główne obszary badań: biochemia (enzymologia, koagulologia, biochemia kliniczna), etyka lekarska.

Autor artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Arthur Fridolin Utz OP, profesor, etyk, filozof społeczny. Urodzony w 1908 r., zmarły w 2001 r.

Pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu we Fryburgu (Szwajcaria).

Członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych.

Główne obszary badań: katolickie nauczanie społeczne, etyka, myśl filozoficzna św. Tomasza z Akwinu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam sancti Thomae Aquinatis* (1937); *Wesen und Sinn des christlichen Ethos* (1942); *Ethik* (1970); *Ethik und Politik.* (1970); *Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus* (1975); *Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie* (1977); *Was ist katholische Soziallehre?* (1978); *Kann der Christ Marxist sein? Muß er Kapitalist sein?* (1982); *Ethische und soziale Existenz* (1983).

Claudio Vitelli, adwokat, działacz społeczny. Urodzony w 1953 r. w Rzymie. Studia prawnicze na uniwersytecie La Sapienza w Rzymie.

Kierownik własnego biura prawnego prowadzący sprawy z zakresu prawa cywilnego, karnego i administracyjnego. Adwokat pracujący na rzecz Rady Państwa i Najwyższego Sądu Kasacyjnego w Rzymie. Członek i sprawozdawca delegacji włoskiej podczas szczytu przywódców państw Unii Europejskiej „Sommet Souveraniste de Nice" w 2000 r. Od 2000 r. konsultant Institut de Recherches Études et Formation (I.E.R.É.F) w Brukseli.

Członek-założyciel stowarzyszeń na rzecz ochrony instytucji opartych na prawie naturalnym Centro Culturale Lepanto oraz Famiglia Domani.

Krzysztof Wiak, doktor, prawnik. Urodzony w 1969 r. w Puławach. Studia prawnicze na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1996 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie adiunkt. W latach 1998-2000 ekspert reprezentujący Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny w trakcie prac nad ustawą o Rzeczniku Praw Dziecka.

Główny obszar badań: prawo rodzinne, prawo karne, prawo międzynarodowe.

Autor kilku projektów ustaw oraz ekspertyz i opinii prawnych pisanych na zlecenie Sejmu oraz Rady Ministrów RP, artykułów naukowych i monografii *Ochrona dziecka poczętego w polskim prawie karnym* (2001).

Ks. Alfred Wierzbicki, doktor, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Od 2002 r. prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie.

Zastępca dyrektora Instytutu Jana Pawła II KUL. Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II* (red., 2003) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999).

Paweł Wosicki, doktor, fizyk, działacz społeczny, przedsiębiorca, wydawca. Urodzony w 1958 r. w Poznaniu. Studia z zakresu fizyki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, doktorat w Instytucie Fizyki Molekularnej Polskiej Akademii Nauk.

Współtwórca Związku Akademickiego „Pro Patria" w roku 1980. W latach 1980-1990 zaangażowany w Krucjatę Modlitwy w obronie Dzieci Poczętych na terenie archidiecezji poznańskiej. Założyciel (1989 r.) i prezes Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia. Redaktor naczelny i wydawca Magazynu Obrońców Życia i Rodziny „Głos dla Życia", założyciel (1990 r.) i prezes Zarządu Fundacji „Głos dla Życia". Od 1994 r. założyciel i dyrektor Wydawnictwa Piotra i Pawła. W roku 1997 współtwórca księgarni wysyłkowej Klub Książki Katolickiej.

Członek Zarządu „Human Life International Europa", przewodniczący Rady Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Archidiecezji Poznańskiej.

Wyróżniony Nagrodą im. Sługi Bożego Jerzego Ciesielskiego. Honorowy członek klubu „Human Life".

Autor licznych publikacji dotyczących obrony życia, praw rodziny, wychowania do odpowiedzialnego rodzicielstwa – głównie w prasie katolickiej.

Krzysztof W r o c z y ń s k i, doktor, filozof, alpinista. Urodzony w 1950 r. w Warszawie. Studia z zakresu geografii na Uniwersytecie Warszawskim, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1978-1980 zatrudniony w redakcji „Chrześcijanina w świecie", od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1997 – wykładowca również w Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

Od 1993 roku współzałożyciel i sekretarz Fundacji „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i kolegiów redakcyjnych czasopism: „Człowiek w kulturze", „Zeszyty Naukowe WSZiP im. Bogdana Jańskiego", „Znaki nowych czasów".

W latach 1970-1984 aktywny taternik, alpinista, a w latach 1984-2002 organizator i uczestnik wypraw alpinistycznych w Himalaje Wysokie. Zdobywca m.in. dziewiczych sześciotysięczników w masywie Lahul (Indie): KR-2 i Uhrusvati. Wieloletni sekretarz Klubu górskiego „Matragona".

Główne obszary badań: filozofia prawa, historia filozofii prawa i etyka (m.in. etyka sportów heroicznych).

Autor licznych artykułów, głównie z zakresu filozofii prawa.

Abp Władysław Z i ó ł e k, doktor, prawnik kanonista. Urodzony w 1935 r. we wsi Komorniki k. Wolborza. Studia na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim oraz w Wyższej Szkole Literatury Łacińskiej w Rzymie.

Od 1966 do 1970 r. notariusz, a następnie (1972-1980) kanclerz Kurii Biskupiej w Łodzi. W latach 1966-1969 notariusz Sądu Biskupiego, 1968-1970 – obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Biskupim w Łodzi. Przez 20 lat rektor kościoła Najświętszej Marii Panny Ostrobramskiej przy klasztorze sióstr bernardynek w Łodzi. Od 1980 r. biskup pomocniczy diecezji łódzkiej, wikariusz generalny i członek Kolegium Konsultorów. W 1986 r. mianowany biskupem diecezjalnym, a w roku 1992, po utworzeniu archidiecezji – arcybiskupem archidiecezji łódzkiej.

Członek Komisji Iustitia et Pax i Komisji do spraw Kodeksu Prawa Kanonicznego Konferencji Episkopatu Polski. Uczestnik obrad IX Zwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie w 1994 r. Opiekun Duszpasterstwa Służby Zdrowia w Polsce.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sede vacante nihil innoventur* (1966); *...którzy myślą o kapłaństwie* (1993); *...którzy myślą o Ojczyźnie* (1993); *...którzy myślą o pracy* (1994); *...którzy myślą o szkole* (1995).

SUMMARY

The present issue of the "Ethos", entitled Imperfect Laws or Unjust Laws?, is devoted to the problem of so-called imperfect legislation concerning a value that is indispensable to any human person, namely, human life. The issue of morally acceptable ways to correct imperfect laws which "regulate" the right to life by denying it to certain categories of the unborn was raised by Holy Father John Paul II in Section 73 of the Encyclical Letter *Evangelium vitae*. The section in question has given rise to a violent debate (sample of which has been included in the current issue of the journal) on how to improve imperfect legislation concerning the right to life by means of morally acceptable legal tools.

The authors of the text From the Editors point to a genuine sense of solidarity based on respect for the dignity of each and every human person. Human dignity remains the ground for the right to life that belongs to each human being as the bearer of this special dignity. Therefore respect for one's right to life requires no other condition except for its subject being human. This particular truth must be respected by the states that aspire to being called democratic, or the humanity will embark on a slippery slope towards the worst possible totalitarianism.

In an extract from his address delivered to the participants in the session held to commemorate the fifth anniversary of the Encyclical Letter *Evangelium vitae*, John Paul II restates the message of the encyclical: laws that are contrary to the right to life, in particular the laws that legalize abortion and euthanasia, must not be accepted as an inevitability or as a social necessity in a pluralist society. Continuous effort must be made in order to introduce modification of the public mentality that must precede the modification of the law. Pastoral care and education are of crucial value in this respect.

In the introductory article, Tadeusz Styczeń, SDS, presents the philosophical and theological background of the defence of the lives of the unborn, and points to the fact that the modern proclamation of human rights is above all a proclamation of human dignity, which in turn demands an absolute respect for human life – a fundamental value to the human person.

The first block of texts is entitled Axiological Foundations of the Jurisprudent State.

Kazimierz Krajewski describes the philosophical context of the message included in the Encyclical Letter *Evangelium vitae*. This context is provided by the uniqueness of the human person in the world of objects, by the uniqueness that consists in the person's ability to recognize the truth about good and evil, which in turn reveals the non-instrumental character of personal beings. Thus experience of the other shows another human person as a "self" identified with the person's existence (life). This recognition is a source of the moral duty towards the other, while communion remains the only adequate basis for any personal relationship.

Krzysztof Wroczyński holds, in opposition to the utilitarian approach, that the fundamental aspect of evaluating a law concerns its (in)compatibility with natural law, which provides the absolutely superior norm for State laws. Although the concept of natural law has been frequently

questioned in the history of philosophy, its presence is manifested already in the natural human dynamism that directs man to do good and to avoid evil, and thus demonstrates that the source of moral duty lies in the human nature, and not in legislative decisions. The human nature, manifested in the material sense through natural inclinations, should provide the basis for particular legislative decisions. Paradoxically, modern, conventional formulations of so-called human rights frequently stem from the anthropological error that consists in the conviction that the source of human dignity is rather social agreement than the human nature as such.

Wojciech Łączkowski reflects on the relationship between administration of justice and application of the law by contrasting the two notions, explaining their understanding in the positivist approach and in the conception of natural law, by introducing the *ius – lex* distinction, and finally, by pointing to the conditions in which a judge can refuse to apply a legal norm. The pursuit of the philosophy of law is possible only on the assumption that there are higher values than laws constituted by the State. The judge can experience a genuine moral dilemma in cases when State law does not correspond to the system of values in the sense of *ius*.

In his address delivered on the tenth anniversary of the Supreme Court decision in *Roe* v. *Wade*, President Ronald Reagan stresses that abortion concerns not just the unborn child, but all of us. The real question is not when human life begins, but what the value of human life is. Thus life is either sacred in all circumstances or intrinsically of no account. President Reagan holds that efforts to overturn *Roe* v. *Wade* must involve laying the groundwork for a society in which abortion is not accepted as an answer to unwanted pregnancy, and he points to numerous initiatives which prove that – as a nation – Americans have not rejected the sanctity of human life.

Robert George considers the question where a Catholic politician should draw the line between his private faith and his public duties, and concludes that the idea of privatization of religious faith was absolutely alien to such great statesmen as George Washington, Abraham Lincoln or Theodore Roosevelt. Moreover, a politician should acknowledge an obligation to take unpopular stands when conscience or common good demand it.

Fr. Alfred Wierzbicki presents Augusto Del Noce's analyses of the social and political change in Italy that resulted in the 1974 referendum on whether to prolong the law allowing divorces as well as in the 1981 one on abortion. Del Noce described the inevitable process undergoing in a State that proclaims laws contrary to moral norms, and observed that the modern, consumer society is menaced by a non-authoritarian totalitarianism that makes use of the democratic mechanisms and stems from mass acceptance of a reductionist conception of human freedom.

The succeeding section is entitled *Evangelium vitae* – A Message for Legislators and it includes an introduction and two blocks of articles.

The introductory part comprises the Polish and Latin text of the controversial sections of the encyclical (71-74), which is followed by an opening article by Piotr Ślęczka, SDS, who presents the background of the debate on the moral appraisal of ways to correct unjust laws that legalize abortion. In particular, the author points to the diverse standpoints held by eminent philosophers and theologians as to the question of whether a lawmaker acts licitly while supporting a bill that limits the scope of a permissive law concerning abortion, but does not put an absolute ban on abortion. The proposed solution of the problem consists in a reformulation of the legislative procedure so that the material content of the questions answered by legislators while voting a bill will be modified, and in the elimination of the collective final vote of the particular points included in the bill.

The first block of texts within this section, entitled Interpretations and Discussions, includes a sample of the international debate on Section 73. of the Encyclical Letter *Evangelium vitae*.

Abp. Tarcisio Bertone undertakes the problem of whether so-called imperfect laws can be assented to and of how far someone with a personal credo can participate in the drafting of a law that does not exactly correspond to their convictions. In the first part of the paper, the author

summarizes the main ideas presented during the symposium "Catholics and the Pluralist Society. The case of «imperfect laws,»" held in Rome in 1994, and then continues by presenting a moral analysis of various ways of changing imperfect and thus unjust laws, and by pointing to the attitudes that Christians should take towards them.

John Finnis demonstrates a criticism of the notion of a pluralist society, pointing to the fact that nowadays pluralism is frequently associated with being divided about essentials. Thus a modern society is often a relativistic one, dominated by liberal secularist attitudes, where injustices are rationalized by an ideology of pluralism. However, it is possible for a legislator acting in such a society to amend its unjust laws without embracing situation ethics or proportionalism, provided that one has taken all the possible steps in order to avoid the bad side-effects of one's decision.

Fr. Ángel Rodríguez Luño presents his interpretation of Section 73 of the Encyclical Letter *Evangelium vitae* and explains why lawmakers can sometimes support imperfect legislation that limits – but does not ban – abortion. Thus the author advances the principle that justifies voting for an imperfect law, yet he stresses that in every individual case general evaluations must include an attentive analysis of the circumstances, the possible consequences of the legislator's vote, and the potential for giving rise to scandals or confusion.

Arthur F. Utz, OP, considers the question to which extent a Catholic lawmaker should take into account the majority opinion and how he should act if a parliamentary majority drafts a bill which he cannot accept in his conscience, as it is contrary to the principles of natural law. The author stresses that the politician should not in any case offer his support to a bill that approves of an intrinsic evil. Thus it is absolutely impermissible to back up a law that legalizes abortion in certain circumstances, even if such a law actually reduces the scope of legal abortion. The source of the controversial character of Section 73 of *Evangelium vitae* is that the encyclical does not consider the concept of *malum in se*, but rather the notion of intention, which is of phenomenological provenience, and as such obscures the heart of the problem in question.

A similar opinion can be found in the article by Claudio Vitelli, who stresses that while deciding on whether to support an unjust law, one must reject utilitarian, relativistic, proportionalist and consequentialist positions. Attempts at introducing a just law in place of an unjust one must never be made in cooperation with the unjust law, or legislators will find themselves on a slippery slope, compromising and forced to accept increasingly unjust laws, which will simultaneously affect social conscience in a negative way.

Damian Fedoryka presents a moral analysis of various attempts at improving an unjust law in various legal conditions. The position held by this author is similar to that of Utz and Vitelli, and he concludes his article by stressing that fatithulness to the gift of life and to the ultimate Giver excludes any compromise with imperfect and thus unjust laws that "regulate" the right to life.

Also Colin Harte definitely states that in the Encyclical Letter *Evangelium vitae*, John Paul II does not permit legislators to vote for imperfect legislation. The author points out that the encyclical must be viewed in the context of the entire teaching of the Magisterium, which openly expresses the need to respect as a fundamental requirement of authentic social structures the inviolable and inalienable right to life of every human being without exception. Thus *Evangelium vitae* both liberates legislators from legal positivism and clearly shows the directions of how to change unjust laws in a morally accepted way.

Alison Davis' article constitutes the testimony of a person suffering from the disability spina bifida, who was once involved in the pro-abortion movement, but then experienced a radical change of mind under the influence of a television programme about a newborn baby suffering from the same disability whose death by sedation and starvation was brought about by doctors considering that the quality of the baby's life would be insufficient to make that life worth living. The author goes on to speak about her later involvement in the activity of the pro-life movement and to describe in detail the situations in which British pro-life activists gave up their efforts to protect the lives of disabled babies and babies conceived from incest or rape.

The second block of texts in this section, entitled A Suggested Solution, includes articles in which philosophers and theologians representing the Catholic University of Lublin present their standpoint in the debate.

Fr. Janusz Nagórny reflects on the *Doctrinal Note on some questions regarding the participation of Catholics in political life* issued recently by the Congregation for the Doctrine of the Faith. The author considers in particular the attitude that Catholics should adopt towards civil laws that do not defend or do not fully defend the lives of the unborn. The involvement of Catholics in political life should be determined by the attitudes of participation and opposition, and permeated with the spirit of responsibility. The *Doctrinal Note...* clearly outlines the limits of political compromise: the acceptance of a democratic system must be accompanied by the acceptance of the true conception of the person that lies at the foundation of this system. Dialogue and consensus in social life must never involve resignation from truth, and under no circumstances should they demand acceptance of the "right" to kill.

Jarosław Merecki, SDS, states that the modern conception of the State is based on the abandonment of the vision of man as a cooperative being, which has been replaced with the conception of the social agreement. The new function of the State that has thus emerged consists in defending one from being harmed by fellow citizens. However, even for the sake of preserving the coherence of this approach social agreement should presuppose a situation that will be commonly perceived as favourable for everyone. A just State is one that will secure everyone's basic interests, the most fundamental of them being the want to live, as all the other needs and desires can be fulfilled only as far as one is alive. As the weakest individuals are frequently excluded from the scope of the social agreement, their interests should be protected by the legislators. Those legislators who aim at protection of the lives of the unborn should be given a chance to fully express their standpoint in Parliament. Therefore the bills that are put to vote must never be formulated in such a way that a legislator who aims at introducing absolute protection of life is made to vote against the right to life of some categories of the unborn in order to defend the right to life of others.

Barbara Chyrowicz, SSpS, investigates whether it is justifiable to compare the situation of a legislator who aims at improving an existing permissive law on abortion by means of a more restrictive one that nevertheless does not completely ban abortion with that of a trolley driver who has lost control over his vehicle and now may only decide which of the two groups of people it will hit. However, the legislator's situation turns out to be different from that of the trolley driver, as the latter is under the influence of physical determinism, while the legislator can influence the procedures of law-making and reject any unjust legal proposal during the voting.

Andrzej Szostek, MIC, reflects on the sense of political compromise concerning various issues that are put to vote in Parliament, and concludes by stating that no compromise is acceptable as regards human life. While supporting with his vote a bill that reduces the scope of abortion, but does not absolutely ban it, an upright legislator, who holds that each human life demands legal protection, would simultaneously express the opinion that certain human beings may be murdered with impunity. This would amount to illicit cooperation with an unjust law, definitely rejected by John Paul II in Section 73 of *Evangelium vitae.*

Thus Tadeusz Styczeń, SDS, holds that the Encyclical Letter *Evangelium vitae* was announced in a situation of a moral and cultural collapse, and its aim was to point to the duty to undertake and continue a political and legislative action in order to restore the legal protection of the lives of all the *nascituris*. The theologians and ethicists who claim that the moral principle defended throughout the encyclical has been annulled in Section 73 are absolutely wrong. The formulations included in the section in question demand a precise interpretation as well as practical application. However, such an interpretation must take into account and respect the main premises of the encyclical, which exclude the proportionalist solutions. It is also absolutely essential that the interpretation in question should evade logical absurd characteristic of any imperfect legislation in the field of life protection. Thus the "collective" voting of the entire bill at the final stage of the legislative process

must be replaced by a "distributive" voting of each particular point in the bill referring to a given category of the unborn.

The succeeding section of the volume is entitled Towards Just Laws and it includes articles on the legislative procedures applied in Polish law as well as in international legislation.

Walerian Piotrowski presents the background of the historic anti-abortion bill which was passed in Polish Parliament in 1993. This legislation was followed by the 1996 attempt to replace it with a new, much more unjust law that allowed abortion on social grounds. However, the new law was soon declared unconstitutional by the Polish Constitutional Tribunal. The present legislation on abortion is still unsatisfactory, as abortion remains legal in certain circumstances. However, even this imperfect condition may become subject to negative change due to either the influence of anti-life tendencies that dominate in the European Union or as a result of a local parliamentary initiative. Thus it is absolutely essential to keep the public opinion sensitive to these issues, so that the citizens are fully aware of the decisions they are taking while supporting particular candidates in the elections.

Krzysztof Wiak concentrates in his article on how legislative procedures on abortion are applied, and points out that in the present conditions legislators frequently experience a conflict of conscience when they are about to pass a law limiting the scope of abortion, yet not banning it altogether. Situations of this kind may create an impression that the value of human life is relative in certain circumstances. A characteristic feature of modern pro-life legislation is its axiological incoherence, as it is possible to include in the same bill regulations that defend the rights of the unborn as well as ones that are contrary to such a defence. It is thus essential that the right to life should be included in the Constitution, which is the highest legislative act.

Sylwia Sadowska in turn presents the history and the present context of Polish post-war legislation on abortion, including the international acts ratified by Poland. Although the right to life – as part of natural law – is included among the fundamental human rights and treated as superior to State laws, the problem of regulating the legal status of the unborn child still persists, as Polish law does not state explicitly that human life should be absolutely an unconditionally protected from the moment of conception.

Manfred Spieker presents the history of the involvement of state-recognized Catholic counseling centers in Germany in the procedure of issuing so-called abortion certificates which gave rise to a long-term conflict between German bishops and the Holy See. The author stresses that John Paul II's faithfulness to the value of the sanctity of life resulted in the change of the situation in Germany, since the Church-run counseling centers ceased to issue "abortion certificates" since 1 January 2001.

Fr. Józef Krukowski takes up the problem of the protection of the right to life in the future Constitution of the European Union. The issue that has a basic significance in this respect is whether human life will be understood in the subjective or merely objective sense. The issue in question is obscured in European legislation by the introduction of two different concepts: "person" and "human being," in order to denote the legal subject of the right to life. Moreover, according to European legislation, particular states are to determine the range of the concept of the human being and, which is most significant, to determine at which point the life of a human being starts.

Andrzej Szostek, MIC, reflects on the attitude of the European Union towards the issues regarding morality and culture and considers the question of a future independence of the member States in this respect. In particular, the author stresses the necessity of signing an additional protocol that would help Poland preserve an autonomous legislation in the field of morality and culture.

The topic of the autonomy of Poland as regards legislation concerning morality and culture is continued in the article by Paweł Wosicki, who presents the efforts made the Polish Federation of Pro-Life Movements, as well as by numerous politicians, in order to influence the Polish govern-

ment so that the sovereignty of Polish legislation on human rights and on the rights of the family should be preserved in the process of the integration of our country with the European Union. The author writes about the failure of Polish Parliament to pass the Declaration on the sovereignty of the Republic of Poland in matters concerning morality and culture, and about the apparently meaningless Declaration adopted by the Polish government in this matter, as well as about the failure to amend the Accession Treaty with a special protocol granting Poland sovereignty as to legislation on matters concerning morality and culture.

Alicja Grześkowiak thoroughly analyzes recent legislation on abortion in particular European states, such as Belgium, France, Spain and Portugal, pointing to the predominant tendency in this field to prolong the period of legally permitted abortion. The author points out that although the legislation on abortion in the mentioned states frequently refers to verdicts of foreign Constitutional Tribunals, there is no reference in it to the historic verdict of the Polish Constitutional Tribunal of 1997.

The subsequent section of the volume is devoted to the profile of the late Professor Włodzimierz Fijałkowski (1917-2003), a great defender of life and genuine humanist, and it is entitled A Life in the Service of Life. It opens with the text of the telegram sent by Holy Father John Paul II to Abp. Władysław Ziółek expressing the Holy Father's condolences on the death of Professor Fijałkowski. The text of the telegram is followed by Abp. Władysław Ziółek's introduction to the Holy Mass celebrated during Professor Fijałkowski's funeral and the homily delivered during the Mass by Fr. Andrzej Świątczak. The section concludes with Jerzy Umiastowski's reflection on the life of the late Professor Włodzimierz Fijałkowski.

The succeeding part of the volume is entitled Around the *Roman Triptych* and it includes commentaries on the Holy Father's recently published poem, some of which were presented during a session on the *Roman Triptych* held by the Institute of John Paul II.

The articles by Card. Joseph Ratzinger and Giovanni Reale were originally lectures delivered during the official presentation of the *Roman Triptych* in the Vatican.

In his theological commentary on the *Roman Triptych*, Card. Joseph Ratzinger demonstrates the inner coherence of the visions presented in the succeeding parts of the poem that reflect the way of human life as a pilgrimage towards God.

Giovanni Reale in turn stresses in his literary commentary that the *Roman Triptych* reveals Karol Wojtyła's special philosophical and theological sensitivity that culminates in a poetic vision that he does not hesitate to refer to as absolute.

Stefan Sawicki writes about the motif of the threshold in the *Roman Triptych*, which he interprets as a particular *summa theologica* on God as He is experienced by man, before he crosses the ultimate threshold that each human person must cross, namely, the threshold of the Father's House.

Tomasz Garbol in turn concentrates on the Trinitarian sense of the *Roman Triptych*, which he perceives on the one hand as a triptych about the Holy Trinity, and on the other hand as a triptych about faith, hope and love seen as marks that help to shape the way of the human response to the mystery of God.

Małgorzata U. Mazurczak presents a thorough analysis of Michelangelo's *Last Judgment*, depicted on the walls of the Sistine Chapel, which gave an impulse for the thoughts included in the second part of the *Roman Triptych*.

The section Thinking about the Fatherland... includes the address delivered by Tadeusz Styczeń, SDS, during the International Congress of the Family held in Warsaw in 1994. The author appealed then to Europe to recognize the right to life of the unborn so that she would express genuine solidarity with the weakest of all human beings.

In he section Notes and Reviews Paweł Łącki reviews P. Policastro's *Prawa podstawowe w demokratycznych transformacjach ustrojowych. Polski przykład* [Basic Rights in Democratic Transformations of the Political System. The Polish Example], Jerzy Zajadło presents J. Finnis's

Prawo naturalne i uprawnienia naturalne [Natural Law and Natural Rights], Dominika Zając reflects on three succeeding publications in the series "Etyka i Technika" [Ethics and Technology], edited by Barbara Chyrowicz, SSpS: *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje* [Human Cloning. Phantasies – Threats – Hopes], *Granice ingerencji w naturę* [Limits of Intervention in Nature], *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę* [Ethical Aspects of Intervention in the Human Psyche]. Katarzyna Solecka and Mariusz Solecki present a book entitled *Akropol z hołdy, czyli teologia Śląska. 25 rozmów z ks. Jerzym Szymikiem o Śląsku i teologii, o poezji i kapłaństwie, o Pszowie i podróżach, o życiu i naszym świecie...* [An Acropolis of Cinder, or the Theology of Silesia. 25 interviews with Fr. Jerzy Szymik on Silesia and Theology, on Poetry and Priesthood, on Pszów and Travels, on Life and our World], edited by M. Jakimowicz. The section concludes with the Proposals of the *Ethos*.

The section devoted to Reports includes Cezary Ritter's report on a session on *Roman Triptych*, a report by Andrzej Derdziuk, OFMCap, on a Day of the Sanctity of Life held in Lublin on 25 March 2003, Agnieszka Lekka-Kowalik's report on a session devoted to the so-called anthropological error in philosophy, and Magdalena Lasik's report on a symposium on pursuing philosophy in the context of theology.

In the section The Pontificate in the Eyes of the World, Zygmunt Kwiatkowski, SJ, writes about the present political and cultural situation in the Middle East, pointing to this region's need for the application of the Pope's Gospel of peace and love.

The section Through the Prism of the Ethos includes a feuilleton by Wojciech Chudy on various types of Catholics among the Poles.

The final part of the volume includes the Calendar of the twenty fourth year of John Paul II's pontificate and a Bibliography of John Paul II's addresses on defence of life. The volume concludes with Notes about the Authors.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

CONTENTS
"Ethos" 16:2003 Nos. 1-2 (61-62)

IMPERFECT LAWS OR UNJUST LAWS?

From the Editors – For Legislation That Will Express Solidarity with Every Human Being – in Poland, in Europe, in the World 7
John Paul II – The Right to Life Is the Condition of Preserving Order within a Political Community (extracts from the address delivered to the participants in the session held to commemorate the fifth anniversary of the publication of the Encyclical Letter *Evangelium vitae*). 17
Tadeusz Styczeń, SDS – Why to Defend the Life of the Unborn? 20

AXIOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE JURISPRUDENT STATE

Kazimierz Krajewski – Anthropology and Ethics of Life 29
Krzysztof Wroczyński – Imperfect Laws and Natural Law. 40
Wojciech Łączkowski – Administration of Justice and Application of the Law. 49
Ronald Reagan – Abortion and the Conscience of the Nation (transl. by D. Chabrajska) 58
Robert George – The Catholic Politician and Religious Faith (transl. by D. Chabrajska) 69
Fr. Alfred Wierzbicki – A Referendum on Values. A Totalitarian Corruption of Democracy? 73

"EVANGELIUM VITAE" – A MESSAGE FOR LEGISLATORS
Debate on Section 73. of the Encyclical Letter *Evangelium vitae*

John Paul II – Democratic Law Facing the Value of Life (Sections 71-74 of the Encyclical). 85
Piotr Ślęczka, SDS – The Controversy over the Encyclical Letter *Evangelium vitae*. . . . 94

Interpretations and Discussions

Abp. Tarcisio Bertone – Catholics and a Pluralist Society: Imperfect Laws and the Responsibility of the Legislators (transl. by D. Chabrajska) 113
John Finnis – Unjust Laws in a Democratic Society (transl. by D. Chabrajska) 130

Fr. Ángel Rodríguez Luño – The Catholic Lawmaker and the Problem of a Seriously Unjust Law (transl. by D. Chabrajska) 143
Artur F. Utz, OP – Ethics of Harm Minimisation and Politics (transl. by H. Ulrich) 159
Claudio Vitelli – Catholics Facing an Unjust Law (transl. by P. Mikulska) 165
Damian Fedoryka – The Consequences of Section 73. of the Encyclical Letter *Evangelium vitae* for Legislation (transl. by D. Chabrajska) 174
Colin Harte – Challenging a Consensus: Why *Evangelium vitae* Does Not Permit Legislators to Vote for "Imperfect Legislation" (transl. by P. Ślęczka, SDS) 192
Alison Davis – An Acceptable Sacrifice? (transl. by P. Ślęczka, SDS) 214

Suggested Solution

Fr. Janusz Nagórny – Opposition to the "Right" to Kill. The Involvement of Catholics in Political Life as seen in the Context of the Duty to Legally Protect the Life of the Unborn 235
Jarosław Merecki, SDS – Protection of Life and the Modern State 251
Barbara Chyrowicz, SSpS – The Trolley and the Bill. On Situations "Permitting no Solution" in Ethics. 256
Andrzej Szostek, MIC – To Defend the Lives of the Unborn in a Legislative Process. In Reference to Section 73 of the Encyclical Letter *Evangelium vitae* 274
Tadeusz Styczeń, SDS – For Logically Coherent and Morally Unequivocal Procedures of Legislation in the Field of Protection of Human Life 281

TOWARDS JUST LAWS

Walerian Piotrowski – Legal Protection of the Lives of the Unborn. Some Observations of a Politician 291
Krzysztof Wiak – The Problem of Legal Protection of the Life of a Conceived Child as seen against Legislative Procedures 299
Sylwia Sadowska – The Legal Status of the Conceived Child as seen in the Light of "Abortion Laws", the Polish Constitution and Acts of International Law 310
Manfred Spieker – The Catholic Church and the Counseling Centers for Pregnant Women in Germany. The Balance of a Decade (transl. by P. Mikulska) 325
Fr. Józef Krukowski – The Problem of the Recognition of the Right to Life in the Future Constitution of the European Union 345
Andrzej Szostek, MIC – Values – Morality – the European Union. Three Questions. . . 350
Paweł Wosicki – Accession to the European Union with No Sufficient Guarantees Provided? 354
Alicja Grześkowiak – New Tendencies in the Legislation on the Permissibility of Abortion in Europe 360

PROFESSOR WŁODZIMIERZ FIJAŁKOWSKI (1917-2003) A LIFE IN THE SERVICE OF LIFE

Condolence telegram sent by the Holy Father John Paul II to His Excellency Władysław Ziółek, Ordinary Archbishop of Łódź, on the death of Professor Włodzimierz Fijałkowski. 381

Abp. Władysław Ziółek – A Faithful and Devoted Witness. Introduction to the Holy Mass celebrated during the funeral of Professor Włodzimierz Fijałkowski, St. Wojciech Church, Łódź, 19 Feb. 2003 382
Fr. Andrzej Świątczak – A Mystery of Life. Homily delivered during the Holy Mass celebrated at the funeral of Professor Włodzimierz Fijałkowski, St. Wojciech Church, Łódź, 19. Feb. 2003 385
Jerzy Umiastowski – A Life Given in the Service of God. Address in Commemoration of the Late Professor Włodzimierz Fijałkowski. 391

AROUND THE "ROMAN TRIPTYCH"

Card. Jospeh Ratzinger – The Beginning – the Way – the End 397
Giovanni Reale – The Theology of the Human Fate. A Critical Literary Commentary. . 401
Stefan Sawicki – Thresholds. 408
Tomasz Garbol – A – Not Only – Roman Triptych 412
Małgorzata U. Mazurczak – Mary's Vision. Michelangelo's *Last Judgment* under the Sign of Jonah. 419

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Tadeusz Styczeń, SDS – A Voice from Europe for Europe. Europe Facing the Decisive Question: For Whom Does the Bell Toll? (Warsaw, 14 April 1994 – Lublin, 8-9 June 2003) 427

NOTES AND REVIEWS

Paweł Łącki – On the Relation Between the Basic Rights and Democracy (review of P. Policastro's *Prawa podstawowe w demokratycznych transformacjach ustrojowych. Polski przykład*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002) 431
Jerzy Zajadło – Between Natural Law and Legal Positivism (review of J. Finnis' *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, transl. by K. Lossman, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001) 436
Dominika Zając – The Correctness of Correcting (review of B. Chyrowicz's, SSpS (ed.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, B. Chyrowicz's, SSpS (ed.), *Granice ingerencji w naturę*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, B. Chyrowicz's, SSpS (ed.), *Etyczne aspekty ingerowania w ludzką psychikę*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002) 443
Katarzyna Solecka, Mariusz Solecki – The Fourth Mountain (review of M. Jakimowicz's (ed.) *Akropol z hołdy, czyli teologia Śląska. 25 rozmów z ks. Jerzym Szymikiem o Śląsku i teologii, o poezji i kapłaństwie, o Pszowie i podróżach, o życiu i naszym świecie...*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002) 450
Proposals of the *Ethos* 453

REPORTS

Cezary Ritter – *Roman Triptych* - First Interpretations (report on the session „Around the *Roman Triptych*," Lublin, KUL, 10 April 2003). 459

Andrzej Derdziuk, OFMCap – "Life Is Always a Good" (report on the Day of the Sanctity of Life, Lublin, 25 March 2003) 462
Agnieszka Lekka-Kowalik – For a Proper Understanding of Man and Culture (report on the 5th International Symposium on Metaphysics in the series "Tasks of Modern Metaphysics", entitled "The «Anthropological Error» and its Consequences for Culture," Lublin, KUL, 12 Dec. 2002) 469
Magdalena Lasik – "To Philosophize in the Context of Theology: Religion – Nature – Grace" (report on the session organized by the Chair for the Philosophy of Religion at the Catholic University of Lublin, Lublin, KUL, 26 Oct. 2002) 484

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Zygmunt Kwiatkowski, SJ – The Middle East – a Calling for the Gospel of Peace . . . 489

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech Chudy – A Typology of Catholics 493

THE CALENDAR

The 24th Year of the Pontificate of John Paul II. 16th October 2001 – 15 October 2002 (by Beata Bogusz) 497

BIBLIOGRAPHY

Defence of Life. A Bibliography of John Paul II's Addresses from Years 1978- 2002 (by Tomasz Górka) 511

Notes about the Authors 527
Summary 539

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
KUL