

Paweł Milcarek: Omijając Heroda

Stawka obecnego sporu jest równocześnie prosta i potężna, tak jak kiedyś opisał ją w rozmowie z Peterem Seewaldem kard. Joseph Ratzinger: „Chodzi po prostu o to, by stało się jasne, że dziecko poczęte jest człowiekiem, jednostką. Jeśli wyrzekniemy się zasady, że Bóg chroni każdego człowieka, że żaden człowiek nie podlega naszej samowoli, to rzeczywiście pozbawimy się samego fundamentu praw człowieka” – Píše Paweł Milcarek w tekście „Omijając Heroda” wpisującym się w cykl artykułów powstałych na łamach Teologii Politycznej po wyroku Trybunału Konstytucyjnego na temat aborcji.

Ewangelia Mateusza opowiada, że trzech mędrcy, którym udało się dotrzeć do Betlejem i złożyć królewskie dary małemu Jezusowi, wybrali powrót inną drogą, aby uniknąć ponownego spotkania z Herodem. Nie chcieli już rozmawiać z władcą Jerozolimy, uprzedzeni we śnie o co mu chodzi. Ten zaś, gdy został tak przez nich zawiedziony w nadziejach na uzyskanie bliższych danych o miejscu pobytu tajemniczego małego króla, dokonał zaraz prewencyjnej rzezi wszystkich chłopców w wieku do dwóch lat, aby wyeliminować tego jednego, którego się obawiał na podstawie swoich rachub władzy.

Wspominany w ewangelii „powrót inną drogą” to nie tylko prosta konsekwencja odmowy kolaboracji z prześladowcą Dzieciątka – ale również dobra metafora przemiany życia, będącej następstwem niezwykłego spotkania, które uwieńczyło trudną wyprawę mędrców. To również metafora odmiany, którą od wieków wnoszą do biegu świata pokolenia ludzi czczących Chrystusa, a odwracających się wraz z tym od standardów świata.

Oczywiście byłoby niemałym uproszczeniem traktowanie manewru trzech króli wobec dzieciobójcy Heroda jako po prostu pierwszej akcji *pro life*. Niemniej, pozostaje prawdą, że abominacja, którą wywołuje

Herodowa masakra pourodzeniowa „młodzianków”, pozostaje od wieków w harmonii z chrześcijańską abominacją wobec „przerywania ciąży”, czyli dzieciobójstwa prenatalnego.

*Ewangelia Mateusza
opowiada, że trzech mędrcy,
którym udało się dotrzeć do
Betlejem i złożyć królewskie
dary małemu Jezusowi,
wybrali powrót inną drogą,
aby uniknąć ponownego
spotkania z Herodem*

Świadectwa
pochodzące z
najwcześniejszych
pism okresu
apostolskiego –
zaczynając od
Didache, będącego
równolatkiem
Nowego
Testamentu –
pouczają nas, że
zakaz pozbawiania

życia nienarodzonych należy od początku do tego szeregu wymagań moralnych, które stanowią „inną drogę” chrześcijan – w tym wypadku jeden z drogowskazów „drogi życia”, diametralnie różnej od „drogi śmierci” (figura takiej alternatywy znamionuje drogę przekazu Słowa Bożego biegnącą od Prawa Mojżeszowego przez Nowy Testament, aż do znanych formuł św. Jana Pawła II). Dla apostolskiego autora *Didache* jest zresztą jasne, że moment narodzin nie jest granicą oddzielającą dzieci i nie-dzieci, zakazuje więc dzieciobójstwa niezależnie od tego czy dotyczy płodu czy niemowlaka: „Nie zabijaj dzieci przez poronienie ani nie przyprawiaj ich o śmierć już po urodzeniu” (II, 2). To prawda, że jeszcze przez długie wieki wiedza o samym początku płodowego życia ludzkiego pozostanie wszędzie w granicach prymitywnych domysłów – ale nawet z tym obciążeniem pozostaje faktem, iż żywy płód ludzki i urodzone dziecko miały w optyce dawnych wieków więcej ze sobą wspólnego niż dziecko i dorosły, a wspólnie należały do tego świata ludzkiego życia, które zasługuje na ochronę prawa i obyczaju. W każdym razie dla uczniów Jezusa kwestia ta należała do ukonkretnienia Bożego zakazu mordowania i mieściła się w znaczeniu owego zdania, które w XX wieku w szpitalu obozowym w Auschwitz pewna dzielna położna wypowie wobec miejscowego nazistowskiego Heroda: „Dzieci nie wolno zabijać”.

Zakaz ten nie ma w sobie nic z kuriozum sekciarskiej ascezy, czegoś w typie zakazu łamania chleba u pitagorejczyków lub egzotycznych wymagań dietetycznych związanych z nauką o wędrówce dusz. Zakaz aborcji wymieniany jest w *Didache* i przez inne autorytety chrześcijaństwa w jednym szeregu z innymi wymaganiami zwykłej moralnej przyzwoitości, takimi jak zakaz kradzieży czy krzywoprzysięstwa itp. *List do Diogneta*, inne z wczesnochrześcijańskich pism w niesłychanie ciekawy sposób opisuje ową „inną drogę” chrześcijan jako równocześnie ich sposób obecności w świecie i wręcz akt „podtrzymywania świata”:

Chrześcijanie bowiem nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani sposobem życia (...). Mieszkając w miastach greckich lub barbarzyńskich, jak komu wypada, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu i sposobie życia, dają przykład, że ich forma społecznego życia jest nadzwyczajna i – jak przyznają wszyscy – ma w sobie coś niewiarygodnego. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, ale jak obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystko jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest dla nich ojczyzną i każda ojczyzna obczyzną. Żenią się jak wszyscy inni i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, ale nie łożę. Żyją w ciele, ale nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, ale własnym sposobem postępowania przewyżniają prawa. Kochają wszystkich ludzi, a przez wszystkich są prześladowani. (...) Jednym słowem chrześcijanie są w świecie tym, czym dusza jest w ciele. (...) Dusza miłuje ciało, które ją nienawidzi, i członki ciała. Także chrześcijanie miłują tych, którzy ich nienawidzą. Dusza jest zamknięta w ciele, ale to ona podtrzymuje ciało: także chrześcijanie są zamknięci w świecie jak w więzieniu, ale to oni podtrzymują świat. (...) Tak zaszczytne miejsce Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuścić.
[5-6]

Nie jest dziwne, że właśnie ten fragment zacytował w roku 2005 kard. Joseph Ratzinger na zakończenie swych rozważań o „prawie do życia w Europie”. Wyjaśniając tam – wbrew pewnemu pogładowi „stworzonemu przez konformistów” – „dlaczego nie należy się poddawać” i dlaczego

nie wolno pozostawić problemu aborcji „pogrzebanego w ciszy sumienia poszczególnych osób, których to dotyczy”, odsłania sedno sprawy: „Każda legalizacja aborcji zakłada ideę, że to siła buduje prawo”[1].

Ktoś musi być gotów mówić o tym zawsze i działać nawet bez śladu aplauzu konformistów swego czasu. Mimo że początkowo nieliczni, żyjący na marginesie i prześladowani – chrześcijanie zawsze posiadali dar, który ani nie był przeznaczony tylko dla nich, ani nie był pozbawiony wymiaru społecznego. Co więcej, bycie od zawsze dla świata „jak dusza w ciele” oznaczało, że w warunkach bardziej sprzyjających lub normalnych chrześcijanie – już liczniejsi, obecni również w centrach politycznych i wykonujący tam zadania obywatelskie, „cesarzowi cesarskie, Bogu Boskie” – będą musieli pomyśleć poważnie nad tym co i jak z ich karty rozpoznań moralnych ma przejść do praw publicznych.

Augustyn kładzie nacisk przede wszystkim na moralne wymagania „Państwa Bożego”, którego „nic to nie obchodzi”, za jaką kto odzież się ugania albo jaki sposób życia chce kto prowadzić, byleby to nie było przeciwne przykazaniom Bożym i owej wierze, która do Boga prowadzi”

Nie zaskakuje nas zatem to, że refleksja nad moralnymi obowiązkami prawa państwowego jest także u św.

Augustyna – mimo że przecież jego „Państwo Boże” z pozoru tchnie pesymizmem co do możliwości zbawienia państwa ziemskiego.

Rzeczywiście,

Augustyn kładzie nacisk przede wszystkim na moralne wymagania owego niewidzialnego „Państwa Bożego”, którego „nic to nie obchodzi”, za jaką kto odzież się ugania albo jaki sposób życia chce kto prowadzić, byleby to nie było przeciwne przykazaniom Bożym i owej wierze, która do Boga prowadzi” (19, 19). A jednak ten pozorny minimalizm już sam w sobie jest wymagający, skoro „do obowiązków człowieka nieposzlakowanego należy nie tylko nie wyrządzenie złego nikomu, lecz nadto powściągać od złego i grzech karać...” (19, 16).

Augustyn ma przed oczami samą bazową instytucję życia społecznego: dom – tu widziany w całym niepowtarzalnie szerokim rozmiarze domu rzymskiego. Ale wzrok autora „Państwa Bożego” nie zamyka się w familiaryzmie, a w każdym razie ogarnia poza nim niepokojącą perspektywę naświetloną w słynnym pytaniu: „Wyzute ze sprawiedliwości państwo, czyż nie jest bandą rozbójniczą?” (4, 4)

Oto pierwsze pytanie: czy można będąc chrześcijaninem przynależać do takiej pseudopaństwowej „bandy rozbójniczej”, *magnum latrocinium*? Jeśli odpowiedź przecząca wydaje się narzucać jako oczywista, pytanie drugie: kiedy państwo jest „wyzute ze sprawiedliwości”? I przeciwnie: kiedy państwo jest napełnione sprawiedliwością?

Są to pytania przecież nieoryginalne, które stawiano już w klasycznych traktatach Platona, Arystotelesa i Cyserona. W jakiś czas po śmierci św. Augustyna świeże chrześcijaństwo barbarzyńców będzie musiało jeszcze „pójść do szkoły”, żeby zapoznawszy się z nauką pogańskich klasyków, wrócić do domu inną drogą. Nowa refleksja nad państwem i prawem zaczęła więc rozwijać się we wnętrzu średniowiecznej *christianitas* od momentu, gdy po karolińskim wchłonięciu w sakralność resztek instytucji naturalnych rozpoczął się proces wyłaniania poza ów kształt sakralny odnowionych instytucji „zdrowej świeckości”, w tym i państwa wraz z jego własną logiką, z prawem ludzkim innym niż prawo kanoniczne.

*Jakiś czas po śmierci św.
Augustyna świeże
chrześcijaństwo
barbarzyńców będzie musiało
jeszcze „pójść do szkoły”,
żeby zapoznawszy się z nauką
pogańskich klasyków, wrócić
do domu inną drogą*

Znakomitym świadkiem tego procesu jest św. Tomasz z Akwinu, głównie dzięki kwestiom „Sumy Teologii” poświęconym prawu, w tym i prawu ludzkiemu – obok prawa Bożego i naturalnego.

Widzimy u Akwinaty między innymi to zniuansowane rozważanie, w

którym filozofujący teolog nie nakazuje prawu pozytywnemu wymagać wszelkiego dobra i zwalczać wszelkie zło – ale z drugiej strony próbuje określić, które z dóbr powinno być przez prawo zawsze popierane, a które zło zawsze zwalczane. W związku z tym ostatnim, pytając „czy do prawa ludzkiego należy zakazywanie wszystkich wad” Akwinata podaje swoje rozstrzygnięcie w następujących słowach:

Prawo ludzkie jest nakładane zbiorowości ludzi, w której duża część to ludzie niedoskonali co do cnoty. I dlatego przez prawo ludzkie nie zabrania się wszystkich wad, od których powstrzymują się ludzie cnotliwi – lecz tylko cięższych [wad], od których może się powstrzymać większa część zbiorowości; zwłaszcza zaś tych, które są na szkodę innych, bez których zakazu nie można zachować społeczeństwa ludzkiego, tak jak zabrania się prawem ludzkim zabójstw i kradzieży itp. [S. Th., Ia-IIae, q. 96, a. 2 c]

Zatem w przekonaniu Akwinaty rzeczywiście prawo ludzkie nie zabrania „wszystkich wad” (mimo ich niemoralności), lecz wśród tych ostatnich są jednak takie – zwłaszcza przynoszące szkodę innym – „bez których zakazu nie można zachować społeczeństwa ludzkiego”. Tomasz daje jako przykład pozbawienie życia człowieka (*homicidium*) i pozbawienie człowieka jego należności (*furtum*). Są więc takie złe czyny, których zakazywanie jest zawsze obowiązkiem prawa ludzkiego – i to tak ścisłym, że uchylanie się od niego jest sposobem likwidowania społeczeństwa, mimo że nadal istnieją różne elementy jego organizacji.

W ten sposób wróciliśmy do kwestii postawionej wieki wcześniej przez Augustyna: istnieją takie „wyzucia ze sprawiedliwości”, które czynią faktycznie z państwa „bandę złoczyńców” – chociaż nie likwidują organizacji państwowej, przywództwa politycznego, zarządzeń nakładanych na społeczność. W świetle przytoczonego wyżej wykładu św. Tomasza jest ponadto jasne, że wyzucie ze sprawiedliwości nie musi polegać na ofensywnym jej złamaniu – wystarczy, że w prawie ludzkim zabraknie tych podstawowych zakazów, bez których społeczeństwo nie ma racji bytu. Można więc powiedzieć, że państwa umierają nie tylko przez szaleństwo stawania się związkami przestępczymi, ale i przez wyrzeczenie się użycia swej mocy przeciw szczególnie szkodliwym przestępstwom.

Są takie złe czyny, których zakazywanie jest zawsze obowiązkiem prawa ludzkiego – i to tak ścisłym, że uchylanie się od niego jest sposobem likwidowania społeczeństwa, mimo że nadal istnieją różne elementy jego organizacji

Wybiegając nieco do przodu należałoby chyba zapytać: czym w takim razie byłoby państwo, które używałoby swej siły właśnie po to, żeby umożliwić dokonywanie niektórych spośród owych przestępstw – oczywiście w pewien określony sposób i

tylko tym, którzy sami zechcą się ich dopuścić?

Ze wzmiankowanego wyżej za *Listem do Diogneta*, pełnego powagi twierdzenia Ojców, że obecność chrześcijan w świecie podtrzymuje świat – wyłoniło się następnie, już wewnątrz świata chrześcijańskiego, czyli *christianitas*, poczucie odpowiedzialności za cały świat, chrześcijański i niechrześcijański. Myśliciele szkół teologicznych w dobie odkrywania Ameryk staną nie tylko znowu przed zagadnieniem pośmiertnych losów pogan, ale może zwłaszcza wobec kwestii ich sprawiedliwego traktowania przez chrześcijan w doczesności.

Było to nowe podejście do sprawy bezwzględnego zakazu przestępstw przeciw życiu i mieniu. Czytane dzisiaj *De Indis* (1532) wielkiego dominikanina-tomisty Francisca de Vitorii robi wrażenie tekstu złożonego jakby z dwóch warstw: w jednej, teoretycznej opisuje się bezkompromisowo prawa naturalne Indian; w drugiej, praktycznej, unieważnia się lub stępia ową bezkompromisowość, aby nie szkodziła zbyt polityce Korony. Mówiąc inaczej: uznawanie człowieczeństwa egzotycznych mieszkańców Nowego Świata wychodziło nam całkiem dobrze, dopóki nie budziła się świadomość jak bardzo może to utrudniać działanie ludziom swoim, energicznym i żądnym życiowego sukcesu na nowych przestrzeniach rozwoju. Widoczna – nawet w przypadku de Vitorii, odważnego prekursora teorii prawa międzynarodowego – nieudolność w łączeniu bezkompromisowości

moralnej z konformizmem interesu pozostaje ważną lekcją. Powody usprawiedliwień stają się nieraz z czasem powodami do oskarżeń i do *mea culpa*.

Widoczna – nawet w przypadku de Vitorii, odważnego prekursora teorii prawa międzynarodowego – nieudolność w łączeniu bezkompromisowości moralnej z konformizmem interesu pozostaje ważną lekcją

Jednak pojawiająca się z różnych stron pokusa służenia równocześnie Herodowi i Dzieciątku nie zamykała zupełnie perspektywy wracania do domu „inną drogą”. Jedną z nadprzyrodzonych tajemnic chrześcijaństwa jest

to, że w każdym pokoleniu aktualny jest cud Epifanii i jej owoc w postaci umiejętności wybrania raczej drogi bokiem niż udziału w wielkich łowach na rzecz mocy czy popularności.

Nowoczesna linia katolickiego nauczania społecznego, inaugurowana encyklikami Leona XIII, takimi jak *Rerum novarum* i *Immortale Dei*, wyrosła właśnie w toku tego szukania „innej drogi” niż wytyczone przez kolejne ideologie. Ta refleksja społeczna okazywała się niezbędną zarówno wraz z pogłębianiem możliwości studiowania natury spraw ludzkich, jak i wobec wyłaniania się wśród tych spraw „rzeczy nowych”, dobrych i złych. Jednak chrześcijańskie nauczanie społeczne rozbrzmiewało już pośród świata, którego nowoczesność oznaczała często odcięcie się od dotychczasowej tradycji moralnej.

To odsunięcie się nowej cywilizacji od drogi chrześcijańskiej wytworzyło osobny szlak, który nie od razu pokazał się jako wprost alternatywny. Gdy w trakcie wojny trzydziestoletniej Grocjusz na kartach „O prawie wojny i pokoju wspominał” o możliwości zbudowania systemu sprawiedliwości przy założeniu „jakby Bóg nie istniał”, była to jeszcze próba czysto pragmatyczna, bez ambicji autentycznego ateizmu. Wycofanie prawodawstwa świeckiego z linii poreformacyjnego sporu o to, co Bóg objawił, było próbą uzyskania neutralnego

wyznaniowo konsensu w tym obszarze, który tworzy niezbędną podstawę, by społeczeństwo mogło trwać, a nie przetwarzać się w „bandę złoczyńców”. Paradoksalnie, nadzieje, które pozwalały na ten projekt, wzięły się z pracy średniowiecznych teologów nad teorią naturalnych fundamentów prawa stanowionego. Ale pragmatycznie motywowany aksjologiczny minimalizm tych prób spod znaku czysto filozoficznych opracowań prawa natury był też ich największym złudzeniem.

Jedną z nadprzyrodzonych tajemnic chrześcijaństwa jest to, że w każdym pokoleniu aktualny jest cud Epifanii i jej owoc w postaci umiejętności wybrania raczej drogi bokiem niż udziału w wielkich łowach na rzecz mocy czy popularności

System sprawiedliwości jest czymś jak most, który musi znosić stale zmienne obciążenia różnej skali – nie utrzymuje się na próżni. Wymaga solidności etosu, który daje celowościowe moralne uzasadnienie

regulacji. Jeśli etos miał przyjść spoza teologii, jako alternatywa narzucało się nawiązanie do którejś z wielkich szkół filozoficznych antyku – rzecz zresztą w pełni zrozumiała w „wieku klasycznym”. Wybór cnoty stoickiej był pożądanym z powodu racjonalnej powagi porównywalnej z chrześcijańską. Ale była to co najwyżej przejściowa moda, na dodatek mogąca zagarnąć jedynie elitę. Zainteresowanie epikureizmem też było modą elit – libertyńskich – lecz o zdecydowanie większym potencjale dyfuzji: już w samym wieku XVII odnowiony epikureizm miał całą paletę odmian, bardziej lub mniej odległych od epikureizmu Epikura. Gdy zaś w wieku XVIII neo-epikureizm zaczął przyjmować barwy utilitaryzmu, wszedł na drogę do rządu dusz na Zachodzie. Maksymalna dystrybucja minimalnej rozkoszy (braku cierpienia, poczucia kierowania własnym losem itp.) stała się jeśli nie jedynym, to najważniejszym z dóbr publicznych społeczeństw skądinąd nadal chrześcijańskich.

Nie ma tu możliwości omawiać ewolucji nowoczesnej „polityki hedonizmu”, o której pisał i Leo Strauss, i Robert Spaemann. Jednak powinniśmy zauważyć, że jej system – doprowadzony intelektualnie do swej antynomii „człowiek vs. obywatel” już przez Rousseau – opiera się przez cały czas na różnej proporcji dwóch elementów: antypolitycznej *privacy* i utylitarystycznym społecznym.

Właściwe przewrotowi kulturowemu po II wojnie światowej nowe równoważenie tych dwóch czynników stało się m.in. okazją do coraz dalej idącej legalizacji aborcji. Głównym punktem podparcia wewnątrz wspomnianego systemu polityki hedonistycznej było dla tego procesu oficjalne rozszerzanie ram prywatności. Dopuszczalność aborcji weszła w życie społeczeństw zachodnich jako wymóg nienaruszalnej prywatności jednostki – zastępujący wciąż niezwerbalizowane legalnie, czyli nieistniejące „prawo do aborcji”. Domknięcie procesu wymaga jednak jeszcze współdziałania drugiego czynnika, gdyż – mówiąc brutalnie – każda licencja na zabijanie musi nadal uzyskać stempel oficjalnego monopolisty przemocy. Można powiedzieć, że dokonuje się to już na naszych oczach – gdy w jurysprudencji europejskiej zaczyna się pojawiać uzależnienie wartości życia jednostki od jej aktywnego udziału w interakcji społecznej.

*Dopuszczalność aborcji
weszła w życie społeczeństw
zachodnich jako wymóg
nienaruszalnej prywatności
jednostki*

Spektakularnym
przykładem tego
mechanizmu może
być uwaga
poczyniona przez
grupę naprawdę
prominentnych
sędziów

Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w ramach zdania odrębnego do wyroku tego trybunału w sprawie *A., B. i C. przeciw Irlandii* w 2010 roku[1]. Czytamy tam m.in.:

Wydaje się nam, że [uznanie, iż prawo do życia matki oraz jej dobrostan i zdrowie są bardziej wartościowe niż prawo do życia płodu,] powinno zostać przyjęte jako rozsądne stanowisko przez europejskie prawodawstwo i praktykę, biorąc pod uwagę, że

chronione wartości – prawa płodu i prawa żywej osoby – są ze swej natury nierówne: z jednej strony mamy prawa osoby już uczestniczącej, w sposób aktywny, w interakcji społecznej, a z drugiej strony mamy prawa płodu wewnątrz ciała matki, przy czym jego życie nie zostało definitywnie określone tak długo jak proces prowadzący do narodzin nie jest jeszcze dopełniony, a jego uczestnictwo w interakcji społecznej nawet się nie zaczęło. [ETPC, n. 25579/05, 16 grudnia 2010]

Zwróćmy uwagę nawet nie na samo wyrażenie nierównej wartości życia matki i dziecka, lecz na sposób jej pomiaru: jest nim aktywność w uczestnictwie w wymianie społecznej. Nie ma nic zaskakującego w tym że w dalszym ciągu tego samego akapitu autorzy owego zdania odrębnego – w tym byli przewodniczący ETPC – formułują w tym samym duchu zasadę ogólną:

Na podstawie Konwencji [o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności] można również argumentować, że prawa zapisane w tym dokumencie mają głównie chronić jednostki przeciw państwowym aktom i zaniedbaniom w sytuacji gdy uczestniczą one aktywnie w normalnym życiu codziennym społeczeństwa demokratycznego. [tamże]

Oto więc wytyczony autorytatywnie jeden ze sposobów domknięcia procesu uzyskiwania nowej równowagi prawodawstwa: chroni ono prywatność jednostki, jeśli jest ona odpowiednio aktywnym obywatelem – aż do likwidacji innego życia ludzkiego, które jeszcze nie ma oczekiwanych wymiarów aktywności obywatelskiej. Powinniśmy zanotować ten szczegół: granica narodzin i możliwości samodzielnego funkcjonowania biologicznego przestaje już dawać gwarancję ochrony prawa do życia. Na prawo do życia trzeba będzie sobie zapracować, i wraz z tą pracą będzie ono stało wyżej u jednego niż u drugiego.

Naprzeciw tej niepokojącej nowoczesnej fuzji prawa neutralnego moralnie z polityką hedonizmu stoi nadal aktualizowana w środowisku chrześcijańskim tradycja zgodności prawa stanowionego z prawem

naturalnym, zachowująca zasadę równości wobec prawa i niepodzielności prawa do życia. Będąca między innymi wyrazem tej tradycji encyklika św. Jana Pawła II *Evangelium vitae* stwierdza:

Otóż to nauczanie [o koniecznej zgodności prawa cywilnego z prawem moralnym] 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 bezpośrednio 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. [EV 72]

Nieco dalej Papież konkluduje:

Przerywanie ciąży i eutanazja są zatem zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. [EV 73]

W ten sposób „inna droga” chrześcijaństwa przez historię ludzką przechodzi tym razem z dala od tego, co Grégor Puppinc nazywa w tytule swej bogato udokumentowanej książki „prawami człowieka wynaturzonego” (*les droits de l’homme dénaturé*). Natomiast zachowuje swoją konsekwencję i spójność.

Rację ma Paweł Grad, gdy w toku obecnej debaty po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 przypomina wraz z Alasdaiem MacIntyrem, że „nierozstrzygalność nowoczesnych sporów moralnych polega między innymi na tym, że nasze przekonania etyczne są oderwane od tradycji moralnej, w której się ich uczymy”. Z takim „nierozstrzygalnym sporem o oczywiste wartości” mamy do czynienia: „prawda o osobowym charakterze istot ludzkich jest prawdą «oczywistą» in se, ale trudną do rozpoznania, jeśli nie zostaniemy włączeni w tradycję moralną i praktykę rozpoznawania istot ludzkich”[1].

Niezależnie od zaznaczonych w ten sposób trudności w procedowaniu sporu jest rzeczą jasną, że szczególna odpowiedzialność spada w tej kwestii na osoby, którym tradycja moralna Bożego Narodzenia dostarcza na co dzień ćwiczenia w rozpoznawaniu niepodważalności prawa do życia. Zmierza do tego również nauczanie papieskie z cytowanej encykliki:

Od samych początków Kościoła przepowiadanie apostoelskie 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). ... Właśnie z posłuszeństwa Bogu – któremu należy się bojaźń, wyrażająca uznanie Jego absolutnej i najwyższej władzy – człowiek czerpie moc i odwagę, aby przeciwstawić 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). [EV 73]

W związku z tym – podkreśla dalej św. Jan Paweł II – od każdego, ale zwłaszcza od osób umocnionych posłuszeństwem Bogu wymaga się „poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się” ustawom dopuszczającym aborcję i eutanazję „poprzez sprzeciw sumienia”. W nieraz wspomnianym w obecnych debatach n. 73 encykliki wyjaśnia się też, że parlamentarzyści słusznie mają uczestniczyć w każdym działaniu prawodawczym, które wzmacnia ochronę życia, nawet gdy w danym momencie nie daje tego w pełni – co jednak oczywiście nie znaczy, że w ramach szukania kompromisu wolno im osłabiać prawną ochronę życia w stosunku do jej aktualnego stanu. Warto pamiętać w związku z tym, że każda próba podtrzymania „paragrafu eugenicznego” jest po orzeczeniu TK regresem, w którym nie godzi się uczestniczyć.

Stawka obecnego sporu jest równocześnie prosta i potężna, tak jak kiedyś opisał ją w rozmowie z Peterem Seewaldem kard. Joseph Ratzinger: „Chodzi po prostu o to, by stało się jasne, że dziecko poczęte jest człowiekiem, jednostką. [...] że zatem musi być traktowane jak człowiek, bo jest człowiekiem. Jeśli wyrzekniemy się zasady, że Bóg

chroni każdego człowieka, że żaden człowiek nie podlega naszej samowoli, to rzeczywiście pozbawimy się samego fundamentu praw człowieka” [*Sól ziemi*, s. 176]

Tak wiele może zależeć od tego czy będziemy potrafili wrócić do domu „inną drogą”.

Paweł Milcarek

Marek Jurek: Skutki narodowego wyparcia

Zbigniew Stawrowski: Rozmowa o aborcji

Ks. Robert Skrzypczak: Przyszła burza. Kilka refleksji na marginesie aborcyjnej i ateistycznej furii w naszej Ojczyźnie

Maria Ryś: Psychologiczne skutki przerywania ciąży

Nierozstrzygalny spór o oczywiste wartości – artykuł Pawła Grada

Jarosław Kupczak OP: Upadek katolickiego imaginarium i Strajk (niektórych) Kobiet

Odpowiedź 25 polskich Dominikanów na „Apel zwykłych księży”

Bądźmy obrońcami bezbronnych! Tak zawsze czynił nasz Patron – oświadczenie wykładowców Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

„Obrona prawa poczętych do życia to kwestia naszego człowieczeństwa” – rozmowa z o. Jackiem Salijem OP

„To jest bitwa o świadomość młodzieży” – artykuł Grzegorza Górnego

„Odnaleźć prawdę o powinnościach wobec człowieka” – artykuł ks.
Jacka Grzybowskiiego

„Niepełnosprawni intelektualnie, czyli czyste człowieczeństwo” –
artykuł Tomasza P. Terlikowskiego

„Wyrok” – tekst Jana Rokity

[1] Por. J. Ratzinger, Europa Benedykta w kryzysie kultur, Częstochowa
2005, ss. 75-94.

[2] Por. European Court Of Human Rights, Reports of Judgments and
Decisions, vol. 2010-VI, s.

[3] Por. Paweł Grad, Nierozstrzygalny spór o oczywiste wartości,
<https://teologiapolityczna.pl/>



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030

